

Contents

Treaties

Miroslav VARŠO

The Reception of Song of Moses (Deut 32:1-43) in Psalm 119 1-10

Zuzana BADLÍKOVÁ – Blažej ŠTRBA

The Structure of the Prayer in Neh 9:5–10:1: A New Proposal 11-48

Biju THEKKEKKARA

Feast of Purification: A New Reading for αἱ ἡμέραι τοῦ
καθαρισμοῦ αὐτῶν in Luke 2:22? 49-66

Michal MALIŠ

Why Did the “Godless” Disappear from the Gospels? Textual
Variant in Luke 5:32 and Its Impact on Interpretation 67-91

Francesco PIAZZOLLA

Balaam and Jezebel in Revelation: The Re-reading of OT Figures? 92-114

Reviews 115-122

Communications and References 123-125



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 XIV (2022), číslo 1

Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká 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 STREKOVÁ, 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 (Nitra, SK)
Zástupca šéfredaktora:	Jozef JANČOVIČ (Bratislava, SK)
Redaktor pre recenzie:	Július PAVELČÍK (České Budějovice, CZ)
Výkonný redaktor:	Martina KORYTIAKOVÁ (Roma, IT)

Za recenzovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Obálka: Karol Hájiček

Na príprave publikácie sa podieľali: Lionel Goh, OFM, Mykhaylyna Klusková, Zuzana Očkajáková a Milan Tomaga.

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 verzou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine/češtine a angličtine, zoznamom bibliografie a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Spresňujúce podmienky pre prispievateľov sú dostupné na www.biblica.sk.

Časopis je registrovaný a abstrahovaný v Atla Religion Database, EBSCO, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591.

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

Studia Biblica Slovaca
Printed in Slovakia, 6/2022
Vychádza dvakrát do roka.
Cena: 9 €

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

Obsah

Štúdie

Miroslav VARŠO

Recepcia Mojžišovej piesne (Dt 32,1-43) v Žalme 119 1-10

Zuzana BADLÍKOVÁ – Blažej ŠTRBA

Štruktúra modlitby v Neh 9,5–10,1. Nový návrh 11-48

Biju THEKKEKKARA

Sviatok očisťovania: nové čítanie pre αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν v Lk 2,22? 49-66

Michal MALIŠ

Prečo zmizli bezbožní z evanjelií? Textový variant v Lk 5,32 a jeho dopad na interpretáciu 67-91

Francesco PIAZZOLLA

Balaam a Jezabel v Knihe zjavenia. Relektúra starozákonných postáv? 92-114

Recenzie 115-122

Správy a oznamy 123-125

The Reception of Song of Moses (Deut 32:1-43) in Psalm 119*

Miroslav Varšo

An increasing number of recent studies shows the influence of Moses Song on different Old Testament texts. P. Sanders¹ offers systematic research of the intertextual links of Deut 32 with other parts of the Hebrew Bible questioning the provenance of the Song in Deuteronomy. In the contrary, studies of W. L. Holladay are looking for the influence of Deut 32 on Jeremiah², J. Gile on Ezekiel 16³ and R. Bergey on Isaianic prophecies⁴.

This brief contribution examines the linguistic affinities of Ps 119 with Deut 32, involving intertextuality with the particular transformation of the sentences and motives by the author of the psalm.

Psalm 119 is an alphabetical acrostic poem. It is an excellent example of constrained literature in the Bible⁵. Psalm is composed of 22 stanzas of eight bicola lines. Each stanza begins with successive letter of the Hebrew alphabet; each line of stanza starts with the same Hebrew letter. Torah (תּוֹרָה) and seven terms functioning here as her equivalents (עֲדוּת, פְּקוּדִים, מִצְוָה, חֹק, מִשְׁפָּט, אֱמִרָה, מְשָׁפֵט, דְּבָר) occur in nearly every line. The placement of the statement within the stanza is important. Usually, the first row (often the first word) introduces the theme of the strophe and determines its character. Analogically, the last one has a summarizing character and it can change the meaning of the previous verses⁷.

* The study originated as a partial outcome of the project APVV-17-0001 under the sponsorship of the Slovak Research and Development Agency.

¹ SANDERS, *The Provenance of Deuteronomy 32*.

² HOLLADAY, *Jeremiah and Moses*.

³ GILE, *Ezekiel 16 and the Song of Moses*.

⁴ BERGEY, *The Song of Moses*.

⁵ CALLAHAM, *An Evaluation of Psalm 119*.

⁶ Treating Ps 119 as having eight Torah words is generally a point of consensus among scholars (BRIGGS – BRIGGS, *Psalms*, 415; SOLL, *Psalm 119*, 46; ZENGER – HOSSFELD, *Psalmen*, 352; RAVASI, *Salmi*, 448-449; MENSAH, *Feet*, 106-108). Some commentators see nine Tora words in Psalm (KRAUS, *Psalmen*, 996), some ten (DEISSLER, *Psalm 119*, 74-86).

⁷ ZENGER – HOSSFELD, *Psalmen*, 355.

Plenty of the correspondences with inner-biblical literature makes an impression as the psalm would be of an anthological kind of literature⁸.

The author of the psalm avoids direct quotations and even the allusions are very subtle. He elaborates on a traditional religious language, properly used by various biblical authors⁹. Such an elaboration of “traditional religious language is a constitutive literary feature of Ps 119”¹⁰.

So far, academic community is not aware of these intertextual connections and allusions, probably due to the linguistic adaptations of the original collocations of Deut 32 in Ps 119. In the following we try to examine selected texts in order to point out the intertextual connections between the two poetical texts. The intertextual links to Deut 32 can be found in the first stanza of Ps 119, 1-8, three times in the first verse of the stanza (vv. 57.73.137), and looser allusions in vv. 98-100.

Ps 119:1-8 – Deut 32:4

By the tracing the intertextual connections between Ps 119 and Deut 32 it is necessary to take into account Ps 19 because of its affinities in the language and thought to Ps 119¹¹. The most important relations on the semantical level are the terms related to תּוֹרַת יְהוָה “Torah of the Lord” (collocation found in Pss 1:2; 19:8; 119:1). The Torah and its equivalents in the Ps 19 are placed in the second part of the composition with the sequence: תּוֹרַה (v. 8), עֲדוּת (v. 8), פְּקוּדִים (v. 9), מִצְוָה (v. 9), יְרָאָה (v. 10), מְשֻׁפֵּט (v. 10). In Ps 119 there are these terms present in exact the same sequence and form in the first stanza (vv. 1-8): תּוֹרַה (v. 1), עֲדוּת (v. 2), פְּקוּדִים (v. 4), מִצְוָה (v. 6), מְשֻׁפֵּט (v. 7), with the exception of יְהוָה יְרָאָה (19,10). Furthermore, there are the strong conceptual connections of both the psalms. The two parts of Ps 19 refer to the first and the last Book of the Pentateuch; the first half (19:2-7a) alludes to the beginning of the Book Genesis – the first account of the Creation in Gen 1, and the second half (19:7b-15) to the end of Deuteronomy – to the Song of Moses (Deut 32), so as to emphasize the whole Torah from the beginning to the end¹². The final prayer of the psalmist (Ps

⁸ DEISSLER, *Psalm 119 (118)*. REYNOLDS, *Torah as Teacher*, 28.

⁹ ZENGER, JHWH als Lehrer, 61-62; REYNOLDS, *Torah*, 31.

¹⁰ REYNOLDS, *Torah*, 33.

¹¹ WAGNER, *From the Heavens*, 254.

¹² BÖHLER, *Psalmen*, 350.

19:15) serves as the focal point of the psalm and it could be understood as a kind of inner biblical citation of the Song of Moses. The collocation אִמְרֵי־פִי “the words of my mouth” is found only in Deut 32:1, Ps 19:15 and Prov 8:8. This leads to the next affinity to the statement with the Divine epithet in Deut 32:4.15.18.30.31.37¹³ and Ps 19:15: God as a צור “Rock” (cf. 18:47). Deut 32:4 is particularly important from the perspective of Ps 19 because of the strikingly similar terms used as God’s attributes in 32:4 applied to the Torah and its equivalents in Ps 19:8-10 as observed by J. R. Wagner:

In terms strikingly similar to those found in the psalmists praise of Torah (Ps 19:8-11) the author of Deut 32:4 describes “the rock” as “faithful” (cf. Ps 19:8b), “righteous” (cf. Ps 19:10b), and “upright” (cf. Ps 19:9a), producing work which is “perfect” (cf. Ps 19:8a) and ways which are “justice” (cf. Ps 19:10b).¹⁴

A similar transposition of God’s attributes in Deut 32:4 of אֲשֶׁר־י “Blessed” is located in the first stanza of Ps 119. Not less than seven terms (with the particle כֹּל eight) of Deut 32:4¹⁵ are applied to the followers of the Torah in 119:1-8: “Blessed” are characterised as “תְּמִים perfect” (cf. 119:1), connected to the “דֶּרֶךְ way” (cf. 119:1.3.5), learning “צִדְקָה מִשְׁפָּטִי צִדְקָה righteous justice” (cf. 119:7), “לֹא-פְעֹלֵי עוֹלָה not doing perversity” (cf. 119:3), praising with “יָשָׁר upright” heart (cf. 119:7)¹⁶.

The blessed, walking in the Torah of Lord (בְּתוֹרַת יְהוָה), become similar to God in Deut 32:4. This idea of the “imitatio Dei” placed at the beginning of Ps 119 may suggest how its author read the psalm.

¹³ The root צור is in Deut 32 Leitmotiv and “Es wird sieben Mal(!) und streng systematisierter Form verwendet” (BRAULIK, *Das Deuteronomium*, 298).

¹⁴ WAGNER, *From the Heavens*, 260.

¹⁵ “The Rock, his work (פֶּעַל) is perfect (תְּמִים), and all his ways (דְּרָכָיו) are just (מִשְׁפָּט). A faithful God, without deceit (עוֹלָה), just (צִדִּיק) and upright (יָשָׁר) is he” (transl. NRSV).

¹⁶ There are slightly different constructions of the identical radicals: פֶּעַל in Deut 32:4 is a noun, in Ps 119:3 verb, the adjectives צִדִּיק וְיָשָׁר in Deut 34:4 are in Ps 119 used as nouns. Noun עוֹלָה is in Ps 119 reproduced as noun fem. עוֹלָה.

Ps 119:57 – Deut 32:9

The next reference to the Song can be identified in the heading of the stanza π (vv. 57-64). It starts with the declaration:

חֶלְקִי יְהוָה

“The YHWH (is) my portion” (cf. Lam 3:24).

The root חלק means primarily “the portion coming to one by law and custom”¹⁷. Commentators suggest that the term חלק in 119:57 evokes the land to which Levites had no entitlement (Num 18:20; Deut 10:9)¹⁸. Levites were the only exception between the Israel tribes. Instead of the land, God was meant to be their portion (Num 18:20). This exception was an honour with a concrete consequence: the priests had the right to the prescribed portions of the sacrifices (Lev 6:10; cf. Deut 18:8). In Deut 4:20 and 32:9 there is another idea of people as a portion of JHWH in relation to the foreign nations¹⁹. The closest formulation within similar context presents Deut 32:8-9 with the formulation:

בִּי חֶלֶק יְהוָה עַמּוֹ

“For YHWH’s portion (is) his people.”

Context shares the idea of retaining Israel as YHWH’s portion, not like the other nations that belongs to other gods. Unlike other nations, Israel is defined by the closest relationship with YHWH²⁰. The understanding of the first statement of the stanza is opened to both ideas: YHWH as a portion in the situation of landlessness in relationship with 119:19, where psalmist sees himself as a sojourner in the land and with 119:54 referring to the theme of the land²¹. Simultaneously, he could differentiate himself from his enemies (mentioned in 119:53.61): YHWH is his portion, not of the wicked ones. The same idea is supported by Ps 16:5; 73:26 and 142:6²².

¹⁷ TSEVAT, חֶלֶק, 448.

¹⁸ DESSLER, *Psalm*, 156-158; KRAUS, *Psalmen*, 1002-1003; MENSAH, *Feet*, 154; RAVASI, *Salmi*, 472.

¹⁹ TSEVAT, חֶלֶק, 450-451.

²⁰ By reciting the text of Deut 32 and Ps 119, there is also the acoustic closeness of both texts, causing the resonance of both sentences. Author of Ps 119 takes a phrase and modifies it in the sense of Num 18,20: עַמּוֹ בִּי חֶלֶק יְהוָה (Deut 32:9) – חֶלְקִי יְהוָה אֲמַרְתִּי (Ps 119:57).

²¹ MENSAH, *Feet*, 155; ZENGER – HOSSFELD, *Psalmen*, 374.

²² TSEVAT, חֶלֶק, 450; DESSLER, *Psalm*, 156-157; MENSAH, *Feet*, 155.

In 119:111 there is another nexus to the Deut 32:9b, where Jacob is presented in synonymic parallelism as “allotment of his (YHWH) inheritance”. This could be hardly detectable without the connection to the first statement about people as YHWH’s portion. Parallel to the declaration that Jacob is YHWH’s inheritance, the psalmist says:

נִחַלְתִּי עֲדוּתֶיךָ לְעוֹלָם

“I (have) inherited your testimonies for ever”

Even now, the subject is not YHWH as in 32:9, but the psalmist is the one who inherits. Not Jacob but YHWH’s testimonies are inherited. For both sentences of Deut 32:9, it is characteristic the same procedure in changing the subject of the original sentence from YHWH to psalmist in Ps 119.

Ps 119:73 – Deut 32:6

Stanza ʿ (vv. 73-80) opens with the theme of creation: “Your hands have made me and fashioned me.” J. Goldingay and E. Zenger see a reference to the creation in Gen 2:7 in the sentence²³. Other exegetes detect the relationship to Job 10:8²⁴ and to Deut 32:6²⁵. The reference texts are disputed with some consequences. The question is what the reference to creation means. The reference to the creation of man is clear²⁶. While some understand the combination of the substantive תָּ with the verb עָשָׂה as an allusion to the entire creation theology²⁷ or specified only on the Torah (Ps 111:7)²⁸, A. Deissler points Deut 32:6 and Job 10:8 as the closest references of the word combination of תָּ with two verbs עָשָׂה + בָּן and considers the text in Deut as a “locus classicus” for the psalmist.

The text of Deut 32:6 is a significant text about God as the father of Israel and cannot be read without the previous verse²⁹:

²³ GOLDINGAY, *Psalms*, 409; ZENGER – HOSSFELD, *Psalmen*, 373-374.

²⁴ SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, 610.

²⁵ BRIGGS – BRIGGS, *Psalms*, 428. DEISSLER, *Psalm*, 173-174.

²⁶ MENSAH, *Feet*, 171.

²⁷ ZENGER – HOSSFELD, *Psalmen*, 373-374.

²⁸ GROL, *The Torah as a Work of YHWH*, 229.

²⁹ For understanding the fatherhood of God is necessary to consider the correlation of the God as Father (Deut 32:6) and Israel as son (Deut 32:5.8.19.20) (BOVATI, *Paternità*, 56-57).

Yet his degenerate children have dealt falsely with him, a perverse and crooked generation. Do you thus repay YHWH, O foolish and senseless people? Is not he your father, who created you who made you and established you? (Deut 32:5-6; NRSV).

The author (3rd person) of Deut 32:5-6 is questioning *foolish* (נָבֵל) and *senseless* (לֹא חָכָם) people. The relationship of the people to the YHWH is defined through three parallel verbs with evident reciprocal meaning: עָשָׂה, קָנָה, and בָּוֶן. In vv. 10-13, there are introduced the activities of God Father toward children of Israel. The one activity of particular importance is expressed by verb בִּין (polel). The meaning in the context of the Song should have strengthen the role of God as an educator, who instructed his people, who didn't receive and understand the instruction so that population remained foolish and unwise (v. 36) and without intelligence (v. 28). The role of God as an educator is thematised in 8:2-5, where God tries to let his people understand the sense of life³⁰. In this context, the usual ³¹הִבִּינֵנִי in the Ps 119:73 has specific meaning הִבִּינֵנִי וְאֶלְמְדָה מִצִּוְתֶיךָ “give me understanding, that I may learn your commandments”. The citation of the second half of the verse in Ps 119:73 should be understood as a reference to the entire verse of Deut 32:6. Psalmist prays to God as to Father who created him to do what father is supposed to do – let him understand the instruction which psalmist would like to learn and his word becomes the centre of his life interest³². The idea is conforming to that of God the Father in Deut 32 with the right acceptance of his endeavour on the site of psalmist willing to be instructed and to learn in contrast to the attitude of his people/son in Deut 32³³.

³⁰ BOVATI, Paternità, 60.

³¹ Seven times in hiphil in Psalm: 119:27.34,73.125.130.144.169 always as a play for understanding from YHWH with only exception in 119:130, where YHWH's word gives understanding to the simple.

³² In this case, it is not necessary to see in the sentence “the doctrine of later Judaism, that the word was created in the interest of the divine Law”, either “An early glossator, not understanding this, (who) inserted the impv. make me understand” (BRIGGS – BRIGGS, *Commentary*, 428).

³³ DEISSLER, *Psalm*, 174.

Ps 119:137 – Deut 32:4

The next, relatively clear connection to the above mentioned Deut 32:4 in connection to the first stanza (Ps 119:1-8), presents the heading of the stanza *צ* (vv. 137-144) as a kind of Confiteor:

צְדִיק אַתָּה יְהוָה וַיֵּשֶׁר מִשְׁפָּטֶיךָ

“Righteous are you, o Lord, and upright your judgments” (119:137).

The first word *Righteous*, the key term of the stanza (with five occurrences of the root *צדק*) it is expressed in two ways: firstly, YHWH himself is righteous, his testimonies are righteous (v. 138), then his righteous is righteousness (v. 142), and in the last verse of the stanza are righteous his testimonies. The righteousness of God is a well-known theme in OT³⁴. The connections of Ps 119:137-138 to Deut 32:4 include more instances as the following comparison of the text shows:

הַצּוֹר תָּמִים פָּעֻלוֹ כִּי כָל-דַּרְכָּיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֹל צְדִיק וַיֵּשֶׁר הוּא

“The Rock, His work is perfect and all his ways are just. A God of faithfulness and without deceit, Righteous and upright is he.”

The accumulation of the same terms in the verse is evident. As in the preceding case, the allusions pertain the second half of the verse. The subject of the righteousness is God/Lord in both cases. The two next terms of the Deut 32:4, *Upright* (*ישׁר*) and *Faithfulness* (*אמונה*), are in Ps 119 connected with the equivalents of Torah: his judgments are *Upright* (*ישׁר*) and in the next verse 119:138 the testimonies are *Very Faithful* (*אמונה מאד*). This is a typical shift connecting the themes associated to God and to his Torah, or to Torah's equivalents in the psalm. The same stem as for *Faithfulness* (*אמונה*) crops forth in the second bicola (v. 142) as a noun *Truth* (*אמת*) and it is mentioned in the following stanzas two more times (vv. 151.160). The stem *אמת* forms a concatenation of the successive strophes with the Torah equivalents. The idea of faithfulness of God (Deut 32:4) is accentuated toward the end of the Ps 119 in his *testimonies* (119:138) as well as in the truth of his *Torah* (v. 142), and of his *Commandments* (v. 151), and of his *Word* (v. 160).

³⁴ In the Psalter: YHWH as righteous: Ps 11:7; 116:5; 129:4; 145:17; God as righteous: Ps 7:10; 50:6. In the Pentateuch are attested two instances (Exod 9:27 and Deut 32:4). In the rest of the OT: 2 Chr 12:6; Ezra 9:15; Isa 45:21; Ger 12:1; Lam 1:18; Dan 9:14; Zeph 3:5.

Ps 119:98 – Deut 32:28-29

The intertextuality of the 119:98-100 to Deut 32:28-29 is an example of a distant connection of two texts. That is why we treat them at last. Once the reader knows that Moses Song is a relevant text to the author of Ps 119, some modest allusions could attract his attention too. The characteristic formulations in the three following verses are the combination of the preposition מן with three wisdom verbal clauses: תַּחְכְּמֵנִי “(Makes) me wiser”, הִשְׁכַּחְתִּי “I (have) more insight”, and אֶתְבִּינֵן “I (have) more understanding”. The preposition reflects how psalmists achieves the wisdom from Torah’s meditation. There are specific groups of the concrete people (enemies, teachers, and elders), whose wisdom is compared with his own. A coherent image of the acquired psalmist's wisdom is presented by these wisdom terms³⁵. Commentators have difficulties in understanding the relation between the psalmists אֹיְבֵי *Enemies* (v. 98), לְמַדְרֵי *Teachers* (v. 99) and זְקֵנִים *Elders* (v. 100). Different solutions were proposed. For example, emendation of *enemies* to *Friends*, in order to create similar groups or to understand the teachers as “false teachers”, furthermore to perceive the elders not in conventional sense but as the experienced people³⁶.

Deut 32:28-29 seems to be a text of a poet's reflection (vv. 28-33). In the text itself, there is some confusion depending on whom this reflection is addressed, to Israel or his enemies³⁷, that are mentioned in v. 27 as אֹיֵב *enemy*? The ambiguity could be intentional. The relationship of psalm to Deut 32:29 consists of lexical and contextual affinities. The chain of the wisdom verbs is evident in the same sequence:

לוֹ חֲכָמוֹ יִשְׁכִּילוּ זֹאת יְבִינּוּ לְאַחֲרֵיהֶם
 “Would that they were wise (חֲכָמוֹ), that they have more insight
 (יִשְׁכִּילוּ) this, that they would understand (יְבִינּוּ) their future!”

There is a kind of thematic reversal in psalm. Now the people or enemies that are described as stupid and without insight, in the Song of Deuteronomy, in psalmist himself changes to wiser than enemies, becomes more discreet than teachers and his understanding overwhelms the discernment of elders. Once more time, psalmist acts differently than people in Moses Song.

³⁵ MENSAH, *Feet*, 199-200.

³⁶ MENSAH, *Feet*, 197-198.

³⁷ NIGOSIAN, *The Song of Moses*, 18.

Conclusion

The serious interest of the psalmist on Song of Moses proves mentioned textual connections. From many intertextual allusions on the crucial texts of Pentateuch such as Exod 15; 32–34; Num 6:22-27; Deut 4; 6; 8; 30; 32, show how vital Pentateuch was for psalmist. A close familiarity with the text, known probably by heart (cf. 119:7) is presented by gentle allusions on the Song. As soon as the connections by the reciting of the psalm are recognized, the cross-connections are offered in deeper understanding of the statements of the psalm. This might be the intention of the author of Ps 119.

Bibliography

- BERGEY, Ronald: The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?, *JSOT* 28 (2003) 33-54.
- BÖHLER, Dieter: *Psalmen 1-50* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2021.
- BOVATI, Pietro: La paternità di Dio nell'Antico Testamento. Considerazioni ermeneutiche e sviluppi tematici a partire dal Cantico di Mosè (Dt 32,1-43). In: Massimo Grilli – Jacek Oniszczyk – André Wénin (eds.): *Filiation, entre Bible et cultures: Hommage a Roland Meynet* (RBSem 17), Leuven: Peeters Publishers, 2019, 55-82.
- BRAULIK, Georg: Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus. In: Georg Braulik: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums 2* (SBAB 2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, 257-300.
- BRIGGS, Charles Augustus – BRIGGS, Emilie Grace: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. II. Edinburgh: T&T Clark, 1960.
- CALLAHAM, Scott: An Evaluation of Psalm 119 as Constrained Writing, *HS* 50 (2009) 121-35.
- DEISSLER, Alfons: *Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament*, München: Karl Zink, 1955.
- GILE, Jason: Ezekiel 16 and the Song of Moses: A Prophetic Transformation?, *JBL* 130 (2011) 87-108.
- GOLDINGAY, John: *Psalms, Vol. III: Psalm 90–150* (BECOT 23,3), Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- GROL van, Harm: The Torah as a Work of YHWH: A reading of the Psalm 111. In: Janet Wilma Dyk (ed.): *Unless Someone Guide Me...: FS Karel A. Deurloo* (ACEBT 2), Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2001, 229-236.
- HOLLADAY, William: Jeremiah and Moses: Further Observations, *JBL* 85 (1966) 17-27.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen 60–150* (BC XV/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- MENSAH, Michael Kodzo: *I Turned Back My Feet to Your Decrees (Psalm 119,59): Torah in the Fifth Book of the Psalter* (ÖBS 45), Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016.

- NIGOSIAN, Solomon Alexander: The Song of Moses (Dt 32): A Structural Analysis, *ETHL* 72 (1996) 5-22.
- RAVASI, Gianfranco: *Il Libro dei Salmi, Vol. III (101–150). Commento e attualizzazione* (LPB 17), Bologna: EDB, 2002.
- REYNOLDS, Kent: *Torah as Teacher: The Exemplary Torah Student in Psalm 119* (VTSup 137), Leiden: Brill, 2010.
- SANDERS, Paul: *The Provenance of Deuteronomy 32* (OTS 37), Leiden: Brill, 1996.
- SCHÖKEL, Alonso Luis – CARNITI, Cecilia: *I Salmi, Vol. II* (ComBib), Roma: Borla, 1993.
- TSEVAT, Matitiah: מִלְּחָמָה. In: *TDOT* IV (1980) 447-451.
- WAGNER, J. Ross: From the Heavens to the Heart: The Dynamics of Psalm 19 as Prayer, *CBQ* 61 (1999) 245-261.
- ZENGER, Erich – HOSSFELD, Frank-Lothar: *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg: Herder, 2008.

Summary


The short contribution examines the linguistic affinities of Ps 119 depending on Deut 32 involving intertextuality with the particular transformation of the sentences and motives by the author of the psalm. The intertextual connection with Deut 32 appears in the first stanza Ps 119:1-8, three more times in the first verse of the stanza 119:57.73.137, and looser allusions in 119:98-100.

Keywords: Deuteronomy 32, Psalm 19, Psalm 119, intertextuality, poetry.

Zhrnutie

Krátka štúdia skúma lingvistické afinity Ž 119 závislé od Dt 32 pri zapojení intertextuality s osobitnou transformáciou viet a motívov autorom žalmu. Intertextuálne spojenie s Dt 32 sa objavuje v prvej kantike Ž 119,1-8, tri ďalšie v prvom verši kantiky 119,57.73.137 a voľnejšie alúzie v 119,98-100.

Kľúčové slová: Deuteronomium 32, Žalm 19, Žalm 119, intertextualita, poézia.

Miroslav Varšo
Slovak Academy of Sciences
Institute of Social Sciences
Karpatská 5
040 01 KOŠICE, Slovakia
varso.miroslav@gmail.com
 0000-0001-8341-4935

Štruktúra modlitby v Neh 9,5–10,1

Nový návrh

Zuzana Badlíková – Blažej Štrba

Jestvuje viacero návrhov literárnej štruktúry levitskej modlitby obsiahnutej v Neh 9. Cieľom tejto štúdie nebude prezentovať špecifiká, výhody a nedostatky navrhovaných štruktúr¹, ktoré sa občas rôznia len veľmi málo, inokedy podstatne, ale ponúknuť štruktúru, ktorá bude rešpektovať syntaktickú skladbu, techniku kompozičnej sedempočetnosti a tematické okruhy najprv v malých textových jednotkách a potom v celkovom pohľade na stať. Budeme postupovať v troch krokoch. Najprv v textovom rozbere vymedzíme text a náš pracovný preklad. Potom budeme analyzovať niektoré dôležitejšie časti hebrejskej vetnej skladby, ktorá je v prípade dlhej naratívnej modlitby veľmi zložitá. V poslednom kroku urobíme syntetizujúci návrh štruktúry. Záver vyzdvihne špecifickosť state, vychádzajúc z predchádzajúceho výskumu.

1 Textový rozbor

Pre náš výskum literárnej štruktúry si v tejto kapitole najprv odôvodníme vymedzenie skúmaného textu Neh 9,5–10,1. Potom predložíme nový preklad, pričom v poznámkovom aparáte budeme diskutovať eventuálne textologické zvláštnosti.

1.1 Vymedzenie textu

Narácia o Sviatku stánkov sa v Neh 8 končí informáciou o sedemdnovom slávení sviatku a o ôsmom dni, kedy sa konalo slávnostné zhromaždenie (porov. v. 18). Následne Neh 9 začína opisom dvadsiateho štvrtého dňa siedmeho mesiaca, kedy sa izraelský ľud začal postiť (vv. 1-3). Po opise priebehu kajúceho

¹ BODA, Torah, 476-491; ESKENAZI, Nehemiah 9–10; DUGGAN, *Covenant Renewal*; BODA, *Praying the Tradition*; BALENTINE, *Prayer*, 109-117; BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah*, 303-307; WILLIAMSON, Structure and Historiography in Nehemiah 9, 117-132.

konania sa text upriamuje na skupinu levitov, ktorá vystupuje na vyvýšené miesto (v. 4). Veršom 4 rozprávanie končí a nasledovný v. 5 uvádza priamu reč levitov. Preto považujeme v. 5 za začiatok novej textovej jednotky – modlitby levitov, ktorí reprezentujú všetkých „potomkov Izraela“ יִשְׂרָאֵל (v. 2), ktorí vyznávali svoje hriechy.

Po zástupnom vyznaní hriechov leviti vo vv. 36-37 popisujú svoju súčasnú situáciu ako následok hriešneho počínania izraelského ľudu. Žijú vo svojej krajine ako sluhovia a tento život je pre nich trápením. Za koniec state pokladáme 10,1 a nie ako väčšina v. 9,37, i keď je za ním *petúcha*². Vo verši 10,1 priama reč ešte pokračuje. Verš začína slovami וּבְכָל-זֵאת „a týmto všetkým“, ktoré sumarizujú, čo bolo uvedené „predtým“, a teda sa viažu na predchádzajúce vyjadrenia. Ide o záver modlitby. Druhý dôvod stojí na zámene „my“ אֲנִי vo v. 1 a odkazuje na jeho rovnaké zdôrazňujúce využitie v 9,33.36.37³. Tretí dôvod má syntaktický charakter, lebo vo verši 10,1 sú iba participiálne vety, ktoré sú typické aj pre predchádzajúci verš 9,37. Štvrtým dôvodom je rozhodnutie uzavrieť zmluvu v 10,1, ktoré nemožno odlúčiť od vyznania viny v predchádzajúcich veršoch. Pokladáme teda za logické vnímať slová levitov o uzatvorení zmluvy za súčasť predchádzajúceho vyznania hriechov. I keď 10,1 uvádza zmluvný akt (porov. v. 30), nasledujúci dlhý text 10,2-29 je zoznamom mien zastupujúcich zmluvnú stránku, ale nejde už o súčasť modlitby⁴. Okrem iného za zmienku stojí aj slovo מִתְּנָה s jedinečným významom „dohoda“ (HALOT I, 64), ktoré v danom kontexte vyjadruje pozitívne odhodlanie modliacej sa skupiny a spája verš 10,1 s 9,8a, kde sa spomína מִתְּנָה „verné“ Abrahámovo srdce, ktoré bolo podkladom pre uzatvorenie zmluvy (v. 8b)⁵.

1.2 Masoretský text a jeho preklad

Preklad modlitby Neh 9,5–10,1 vychádza z masoretského textu, ktorý uvádzame spolu so starobyľou židovskou kantiláciou tak, ako ho uvádza kritické

² Znak *petúcha* síce naznačuje koniec textovej jednotky (porov. *PLBV*, 819-820), ale ide o liturgické delenie textu, ktoré nestráca zo zreteľa kontinuálnosť (!) lektúry.

³ Hoci DUGGAN, *Covenant Renewal*, 241, chápe 10,1 za súčasť bloku 10,1-40, práve prvé tri slová וּבְכָל-זֵאת אֲנִי považuje za silné spojivo s predchádzajúcou modlitbou.

⁴ OEMING, *See, We Are Serving Today*, 573, považuje 10,1 za koniec reči.

⁵ Podobne vidí pripojenie 10,1 k Neh 9 aj HOLMGREN, *Faithful Abraham*, 249-254.

vydanie *BHQ*⁶, ktoré rovnako ako *BHS* považujú text za poetický. Vzhľadom na potreby výskumu sme verše rozdelili predovšetkým podľa vetnej skladby, podľa viet v hebrejskom texte, a to či už slovesných alebo menných⁷. Vzhľadom na veľkú variabilitu slovesných foriem v texte sme práve im venovali väčšiu pozornosť, i keď aj v tejto veci sme obmedzení rozsahom štúdie. Vetná skladba v tejto modlitbe je navyše aj v službách poézie, ktorej prvky sa jasne prejavujú v tejto kompozícii, ako na to poukázal S. Segert⁸. Tento fakt je do istej miery skomplikovaný spomenutou variabilitou slovesných foriem, ktoré môžu zohrať dôležitú poetickú úlohu, najmä ak medzi sebou stylisticky či poeticky súvisia. V niektorých prípadoch, v ktorých je zreteľnejšia poeticko-liturgická stránka, sme rozdelili jednu hebrejskú vetu do náležitých paralelných stichov tak, aby to odrážalo hebrejský paralelizmus (napr. vv. 5cd.6a.11c.12a.13c.17f.19ab.22c.32a.c.35a).

וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל בְּנֵי חֲשַׁבְנִיָּה שְׂרֵבִיאֵשׁ הוֹדִיאֵשׁ שְׁבַנְיָה פֶּתַחִיאֵשׁ קוּמוּ בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִן־הָעוֹלָם עַד־הָעוֹלָם וַיְבָרְכוּ שָׁם כְּבוֹדָךָ וּמְרוֹמָם עַל־כָּל־בְּרָכָה וְתִהְיֶה׃	^{5a} A leviti Jozue a Kadmiel, Bani, Chašabniáš, Šerebiáš, Hodiáš, Šebaniáš, Fetachiáš povedali: ^{5b} „Vstaňte, ^{5c} dobrorečte PÁNOVI, svojmu Bohu, od vekov až naveky, ^{5d} aby dobrorečili ⁹ tvojmu vznešenému menu a vyvýšenému nado všetko dobrorečenie a chválu!
--	---

⁶ MARCUS, *Ezra and Nehemiah*, 65-71; z tohto vydania preberáme všetky náležité textovo kritické poznámky. Text Pešitty preberáme z LUD – DRIESBACH, *Old Testament Peshitta* [cit. 09.11.2019].

⁷ Viac k problematike slovesnej vety a mennej vety v biblickej hebrejčine v NICCACCI, *Sintassi*, 37-43; SCHNEIDER, *Grammatik*, 160-161, § 44.1.2.3; TALSTRA, *Text Grammar and Hebrew Bible I*, 69-70.

⁸ SEGERT, *History and Poetry*, 255-265.

⁹ DIEHL, *Die Fortführung*, 180, iba konštatuje bez ďalšieho rozlišovania, že adresáti imperatívu (v. 5c) a v-jussívu (v. 5d) sú jedni a tí istí, avšak v poznámke č. 5 uvažuje o dvoch rôznych výrokoch. Naproti tomu, PETERSSON, *Syntactic Pattern: Qtol → Wəyiqtol*, 283-288, navrhla maticu pre konštrukciu nepriameho rozkazu, najmä v prípade sekvencie imperatív → *vejiqtol* pri slovesách uvádzajúcich reč. K takýmto slovesám patrí aj בָּרַךְ „dobrorečiť“ (porov. MILLER-NAUDÉ, *Representation of Speech*, 52). Aj keď vo väčšine prípadov spomenutej matrice sa *vejiqtol* spája s konkrétnou osobou – čo nie je prípad v Neh 9,5d –, predsa jestvuje podobný prípad v Est 5,14: וַיִּתְּלוּ אֶת־מַרְדֳּכָי עַל־יּוֹ, čo sa zvyčajne prekladá aj neosobnou formou „povedz kráľovi, aby Mordochaja obesili na ňu [šibenicu]“. Votívnu formu וַיְבָרְכוּ v Neh 9,5d prekladáme (kvôli užšiemu spojeniu s v. 5c) účelovou vetou, v ktorej zamlčaným podmetom môžu byť tí iní, od ktorých sa Izraeliti oddelili vo v. 2. Preklad „Nech (iní) dobrorečia“ by vyjadril silno nadradený postoj Izraelitov nad spomínanými „cudzincami“.

אתה-הוא יהוה לבדך	6a	Ty si PÁN – jedinečný! ¹⁰
את עשית את-השמים	6b	Ty si urobil nebesá,
שמי השמים וכל-צבאם		nebesá nebies a každú z ich mocností ¹¹ ,
הארץ וכל-אשר עליה		zem i všetko, čo je na nej,
הימים וכל-אשר בהם		moria i všetko, čo je v nich.
ואתה מתיה את-כלם	6c	A ty (si ten, čo) dávaš život všetkému
וצבא השמים לך משתחיים:	6d	a nebeské mocnosti sa ti klaňajú.
אתה-הוא יהוה האלים	7a	Ty si PÁN, Boh,
אשר בחרת באברם	7b	ktorý si si (bol) vyvolil Abrama
והוצאתו מאור כשדים	7c	a (bol) si ho viedol preč z chaldejského Uru. ¹²
ושמת שמו אברהם:	7d	(Bol) si mu dal meno Abrahám.
ומצאת את-לבבו נאמן לפניך	8a	Keď si našiel jeho srdce verné pred tebou,
וכרות עמו הברית לתת את-ארץ הכנעני	8b	uzavrel s ním zmluvu, že dáš krajinu Kanaánčanov,
החתי האמרי והפרזי והיבوسی		Chetitov, Amorejčanov, Ferezijcov, Jebujejcov
והגרזשי לתת לזרעו		a Gergezejcov – že (ju) dáš jeho potomstvu.
ותקם את-דברך	8c	A dodržal si svoje slovo,
כי צדיק אתה:	8d	lebo ty si spravodlivý.
ותרא את-עני אבותינו במצרים	9a	Všimol si si utrpenie našich otcov v Egypte
ואת-זעקתם שמעת עלי-סוף:	9b	a ich nárek si počul nad Trstinovým morom.
ותתן אותם ומפתים בפרעה	10a	Dal si znamenia a divy ¹³ proti faraónovi, proti
ובכל-עבדיו ובכל-עם ארצו		všetkým jeho služobníkom a celému ľudu jeho krajiny,
כי ידעת	10b	lebo si (už bol) vedel,
כי הזידו עליהם	10c	že si počínali arogantne voči nim ¹⁴ .
ותעש-לך שם כהיום הזה:	10d	Urobil si si meno, ako (je tomu) i dnes ¹⁵ .

¹⁰ LXX prekladá לבדך adjektívom μόνος „jediný“, „jeden“, „sám“. Vg zachováva zhodný význam *solus*, hoci je stylisticky zjednodušený; porov. TAYLOR, *Analytical Lexicon to the Septuagint*, 379. Hebrejská lexéma לבדך vyjadruje skôr neopakovateľnosť, osobitosť, jedinečnú charakteristiku, a teda jedinečnosť (porov. 1Kr 8,39; Ž 83,19), ale nie číselnú hodnotu „1“, ktorá vyjadruje minimálny počet, ako to vyjadruje číslovka אחד „jeden, jediný“ (porov. slovenské preklady „jediný“ pre Dt 6,4, iba Roháček má „jeden“). Navyše náš prípad sa nezaoberá PÁNOM v kontraste s inými božstvami, ale lexéma sa vzťahuje iba na PÁNA.

¹¹ V slovnom spojení וכל-צבאם preferujeme v teologickom kontexte „mocnosť“ pre אצבא, podobne ako DUBOVSKÝ, *Genesis*, 50, v Gn 2,1.

¹² Pre výraz מאור uvádza text Vg preklad *de igne* „z ohňa“ a LXX nahrádza výrazom ἐκ τῆς χώρας „z tej krajiny“.

¹³ Výraz ומפתים LXX nahrádza výrazom ἐν Αἰγύπτῳ „v Egypte“. Lucíanska recenzia gréckeho textu rozširuje καὶ τέρατα ἐν Αἰγύπτῳ „a divy v Egypte“.

¹⁴ Tu sa sloveso יד כי viaže s predložkou על s významom „proti“; DCH III, 101; vo vv. 16a a 29b má absolútny význam.

¹⁵ Hebrejskú syntagmu הזה כהיום, ktorá je v apozícii i na iných miestach, prekladá LXX raz ὡσπερ καὶ σήμερον (Dt 6,24), raz takmer doslovne ὡς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ (Jer 51,22)

וְהִים בְּקַעַת לְפָנֵיהֶם	11a	More si rozdvojil pred nimi
וַיַּעֲבְרוּ בְּתוֹךְ-הַיָּם בַּיַּבְשָׁה	11b	a prešli stredom mora po suchu,
וְאֶת-רִדְפֵיהֶם הִשְׁלַכְתָּ בַּמְצוֹלֹת	11c	zatiaľ čo ich prenasledovateľov si vrhol do hlbín ¹⁶
כְּמוֹ-אֶבֶן בְּמֵיִם עֲזִים:		ako kameň do mohutnej vody.
וּבַעֲמוּד עָנָן הִנְחִיתָם יוֹמָם	12a	V oblačnom stĺpe si ich viedol dňom
וּבַעֲמוּד אֵשׁ לַלַּיְלָה לְהַאֲוִיר לָהֶם אֶת-הַדֶּרֶךְ		a v ohnivom stĺpe nocou, aby si im osvecoval cestu,
אֲשֶׁר יִלְכוּ-בָּהּ:	12b	po ktorej kráčali.
וְעַל הַר-סִינַי יִרְדָּף	13a	Na vrch Sinaj si zostúpil,
וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשְׁמַיִם	13b	hovoril si s nimi z nebies
וַתְּתֵן לָהֶם מִשְׁפָּטִים יְשִׁרִים	13c	a dal si im správne nariadenia,
וְתוֹרוֹת אֲמִתּוֹת חֻקִּים וּמִצְוֹת טוֹבִים:		pravdivé zákony, dobré ustanovenia a prikázania. ¹⁷
וְאֶת-שַׁבַּת קִדְשָׁךְ הוֹדַעְתָּ לָהֶם	14a	Svoju svätú sobotu si im oznámil ¹⁸ ,
וּמִצְוֹת וְחֻקִּים וְתוֹרָה צִוִּיתָ לָהֶם	14b	kým prikázania, ustanovenia a zákon určil si
בְּיַד מֹשֶׁה עַבְדְּךָ:		prostredníctvom svojho služobníka Mojžiša.
וְלֶחֶם מִשְׁמַיִם נָתַתָּה לָהֶם לִרְעָבָם	15a	Chlieb z nebies si im dal kvôli ich hladu
וּמַיִם מִסֶּלַע הוֹצֵאתָ לָהֶם לְצַמְאָם	15b	a vodu zo skaly si im vyviedol kvôli ich smädu.
וַתֹּאמֶר לָהֶם לְבֹא לְרִשְׁתָּ אֶת-הָאָרֶץ	15c	Povedal si im, aby vstúpili prevziať do vlastníctva
אֲשֶׁר-נִשְׁאַתָּ אֶת-יָדְךָ לָתֵת לָהֶם:	15d	o ktorej si (bol) prisahal ¹⁹ , že im ju dáš.
וְהֵם וְאַבְתֵּינֵנוּ הַזֵּוֹדִים	16a	Zatiaľ čo oni a naši otcovia ²⁰ si počínali arogantne,
וַיִּקְשׁוּ אֶת-עַרְפָּם	16b	zatvrdili si šije
וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל-מִצְוֹתֶיךָ:	16c	a neposlúchli tvoje prikázania.
וַיִּמְאַנּוּ לִשְׁמַע	17a	Odopreli počúvať
וְלֹא-זָכְרוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ	17b	a nespomenuli si na tvoje divy,
אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּהֶם	17c	ktoré si s nimi urobil,

= MT 44,22) „ako (je tomu) v dnešný deň“ a trikrát (vrátane nášho prípadu) $\omega\varsigma \eta \eta \mu \epsilon \rho \alpha \alpha \upsilon \tau \eta$ „ako (je tomu) i dnes“ (Ezr 9,7.15; Neh 9,10).

¹⁶ Výraz בַּמְצוֹלֹת „do hlbín“ LXX jemne modifikuje a uvádza $\epsilon\iota\varsigma \beta\upsilon\theta\omicron\nu\varsigma$ „do hlbiny“, „do hlbociny“, „ku dnu“, porov. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 290. Pešitta bližšie špecifikuje výraz hlbiny pridaním genitívneho výrazu בְּמֵיִם „mora“.

¹⁷ Preklady „nariadenia“ pre výraz מִשְׁפָּטִים s významom všeobecne platnej právnej normy, „zákony“ pre výraz תוֹרוֹת , „ustanovenia“ pre výraz חֻקִּים a „prikázania“ pre výraz מִצְוֹת , navrhuje VARŠO, *Deuteronomistická právna frazeológia*, 7.

¹⁸ Vzhlľadom na slovesný kmeň הִפִּיל v spojení s akuzatívom uvádzame pre výraz הוֹדַעְתָּ preklad „urobiť známym“, „oznámiť“ (porov. HALOT II, 392).

¹⁹ Slovné spojenie „zdvihnúť ruku“ má starobylú tradíciu na SBV (akk. *qāta wabālu ana* „položiť, vložiť ruku na“, porov. AHW 909a) s významom „prisahať“ podobne ako v Ex 6,8; Nm 14,30; Dt 32,40; Ez 20,23.28.42; 36,7; 47,14. V našom prípade autor robí odkaz na Nm 14,30 a na Ex 6,8, kde ide o PÁNOVU prísahu pre triádu otcov – patriarchov. Porov. LOHFINK, *Die Väter*, 31-32.

²⁰ Dva podmety „oni“ a „naši otcovi“ považujeme za dve odlišné skupiny predkov. Viac v komentári k textovej jednotke vv. 15c-17e.

וַיִּקְשׁוּ אֶת־עַרְפָּם	17d	zavrdili si šije
וַיִּתְּנוּ־רֹאשׁ לְשׁוּב	17e	a ustanovili ²¹ si náčelníka, aby sa vrátili
לְעַבְדְּתֶם בְּמִרְיָם		do svojho otroctva prostredníctvom svojej vzbury ²² .
וְאַתָּה אֱלֹהֵי קְלִיחוֹת חַנּוּן וְרַחוּם	17f	A ty si odpúšťajúci Boh ²³ – milostivý a ľútostivý ²⁴ ,
אֲרֵךְ־אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד		pomalý v hneve a veľký v milosrdenstve ²⁵ .
וְלֹא עֲזַבְתָּם:	17g	Neopustil si ich,
אֵף כִּי־עָשׂוּ לָהֶם עֲגָל מִסֶּכָּה	18a	ani vtedy, keď si urobili liate teľa
וַיֹּאמְרוּ	18b	a povedali:
זֶה אֱלֹהֵיךָ	18c	„To je tvoj boh,
אֲשֶׁר הֵעֵלְךָ מִמִּצְרַיִם	18d	ktorý ťa vyviedol ²⁶ z Egypta“
וַיַּעֲשׂוּ נְאֻצֹּת גְּדֹלוֹת:	18e	a dopustili sa veľkých rúhaní.

²¹ V spojení s výrazom ראש „hlava“, „náčelník“, „vodca“ navrhujeme pre výraz וַיִּתְּנוּ preklad „ustanoviť niekoho“ (porov. HALOT II, 773).

²² LXX text וַיִּקְשׁוּ אֶת־עַרְפָּם וַיִּתְּנוּ־רֹאשׁ לְשׁוּב לְעַבְדְּתֶם בְּמִרְיָם neprekladá presne, avšak význam tejto časti verša nie je zmenený και ἐσαλήρουναν τὸν τράχηλον αὐτῶν και ἔδωκαν ἀρχὴν ἐπιστρέψαι εἰς δουλείαν αὐτῶν ἐν Αἰγύπτῳ „a zavrdili si svoje šije a ustanovili si náčelníka, aby sa vrátili do svojho otroctva v Egypte“. LXX urobila túto emendáciu pravdepodobne na základe Nm 14,4; BALZARETTI, *The Syriac Version*, 266, pozn. 64. Pešitta rozvíja význam אָפַיִם לבסוף לבסוף „ale obrátili svoje srdce k ich hriechnym skutkom“.

²³ Hebrejské קְלִיחוֹת dosl. „Boh odpustení“. Nominálna forma קְלִיחָה (typu *qatīl* [JM § 88b]) „odpustenie“ (BDB 699; HALOT II, 757; DCH VI, 161) sa objavuje trikrát v hebrejskej Biblii, v neskorých textoch – v Ž 130,4; Neh 9,17 (pl.) a Dan 9,9 (pl.). Navyše plurál abstraktných substantív vyjadruje často kvalitu alebo stav (porov. JM §§ 136g, 154h). Daná forma zodpovedá pokročilému stupňu teologickej reflexie v danej veci. I keď LXX nahrádza plurál קְלִיחוֹת prídavným menom ἐλεήμων „milosrdný“, „súcitný“, a teda nie doslovne, táto prekladová voľba zahŕňa aj význam odpúšťania. Porov. ŠTRBA, *Bezhraničné Božie odpustenie?*, 187, 210.

²⁴ Pešitta mení poradie slov vo výraze חַנּוּן וְרַחוּם na רַחוּם וְחַנּוּן „ľútostivý a milostivý“. Výraz חַנּוּן „milostivý“ predpokladá nerovný mocenský vzťah, kedy nižšie postavený človek prosí vyššie postaveného pána. Naproti tomu výraz רַחוּם „ľútostivý“ vyjadruje taký prirodzený vzťahový súčiatci a empatický rozmer (či už Boha alebo človeka), ktorý nemožno zadržať, a preto takýto „podmet“ sa priam „nedokáže“ nezľutovať. Porov. ŠTRBA, *Ľútostivý a milostivý Boh*, 40, 43, 53-54.

²⁵ Výraz וְרַב־חַסֵּד je pravdepodobne chybný z dôvodu prepisu. Upozorňuje na to aj *qere* חסד. Preklad LXX και πολυέλεος „a veľmi milosrdný“ a Vg *multae miserationis* v podstate podporujú čítanie *qere*, resp. za správny text považujú výraz וְרַב־חַסֵּד „a veľký v milosrdenstve“. Pešitta bližšie špecifikuje význam חַסֵּד „nablízku prosbe“. Vzhľadom na kontext formuly milosrdenstva volíme preklad „milosrdenstvo“ pre výraz חַסֵּד. Porov. ŠTRBA, *Ľútostivý a milostivý Boh*, 45-49, 54-55. Nedávno ZIEGERT, *What is חַסֵּד?*, 19-21, opätovne zdôraznil, že slovo חַסֵּד nevyjadruje vnútorný postoj, ale vonkajšie, badateľné konanie.

²⁶ LXX prekladá výraz הֵעֵלְךָ v pozmenenom význame οἱ ἐξαγαγόντες ἡμᾶς „(tí) čo nás vyviedli“. PANCZOVA, *Grécko-slovenský slovník*, 466, 595.

וְאַתָּה בְּרַחֲמֶיךָ הַרְבִּים	19a	Ty si ich však vo svojom premnohom zľutovaní
לֹא עֲזַבְתָּם בְּמִדְבָּר		neopustil na púšti.
אֶת־עַמּוּד הָעָנָן לֹא־סָר מֵעֲלֵיהֶם	19b	Oblačný stĺp sa neodvrátil od nich
		vo dne ²⁷ , aby ich viedol cestou,
בְּיוֹמָם לְהַנְחִיחָם בְּהַדְרָד		ani ohnivý stĺp
וְאֶת־עַמּוּד הָאֵשׁ		v noci, aby im osvecoval cestu,
בְּלַיְלָה לְהַאִיר לָהֶם וְאֶת־הַדְרָד		
אֲשֶׁר יִלְכוּ־בָהּ:	19c	po ktorej kráčali,
וְרוּחַ הַטּוֹבָה נָתַתְּ לְהַשְׁפִּילָם	20a	a svojho dobrého ducha si im dal, aby ich učil.
וּמִנֶּה לֹא־מִנְעַת מִפִּיהֶם	20b	Svoju mannu si neodoprel ich ústam
וּמִים נָתַתָּה לָהֶם לְצִמְאָם:	20c	a vodu si im dal kvôli ich smädu.
וְאַרְבָּעִים שָׁנָה כָּל־לֵילָם בְּמִדְבָּר	21a	A štyridsať rokov si ich zabezpečoval ²⁸ na púšti.
לֹא חָסְרוּ	21b	Nepostrádali nič.
שְׁלֹמֹתֵיהֶם לֹא בָלוּ	21c	Ich šaty sa nevynosili
וְרַגְלֵיהֶם לֹא בָצְקוּ:	21d	a ich nohy neopuchli.
וַתִּתֵּן לָהֶם מַמְלָכוֹת וַעֲמֻמִּים	22a	Dal si im kráľovstvá a národy
וַתַּחֲלֶקם לְפָאָה	22b	a rozdelil si ich podľa oblastí ²⁹ .
וַיִּירְשׁוּ אֶת־אֶרֶץ סִיחֹן	22c	A prevzali do vlastníctva Sichonovu krajinu,
וְאֶת־אֶרֶץ מִלְדַּי הַשְּׁבֹן		krajinu chešbonského kráľa,
וְאֶת־אֶרֶץ עֹג מִלְדַּי־הַבְּשָׁן:		i krajinu Oga, bášanského kráľa.
וּבְנֵיהֶם הִרְבִּית כַּכְּבִּי הַשָּׁמַיִם	23a	Totíž ich synov si rozmnožil ako hviezdy na nebesiach
וַתְּבִיאֵם אֶל־הָאָרֶץ	23b	a voviedol si ich do krajiny,
אֲשֶׁר־אָמַרְתָּ לְאַבְתָּיהֶם לְבוֹא	23c	o ktorej si (bol) povedal ich otcom, že (do nej) vstúpia
לְרֶשֶׁת:		prevziať (ju) do vlastníctva.
וַיָּבֹאוּ הַבְּנִים	24a	Synovia vstúpili
וַיִּירְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ	24b	a prevzali do vlastníctva krajinu.
וַתַּכְנֵעַ לְפָנֵיהֶם אֶת־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִים	24c	Podrobil si pred nimi obyvateľov krajiny Kanaánčanov
וַתִּתֵּןם בְּיָדָם וְאֶת־מַלְכֵיהֶם וְאֶת־עַמְּמֵי	24d	a dal si im ich do ruky a ich kráľov, aj národy tej krajiny,
הָאָרֶץ לַעֲשׂוֹת בָּהֶם כְּרָצוֹנָם:		aby naložili s nimi podľa svojej ľubovôle.

²⁷ V neskorších textoch môže mať יוֹמָם podľa TOV, Exegesis, 228, rovnaký význam ako יוֹם.

²⁸ Pešitta časť textu כָּל־לֵילָם vynecháva.

²⁹ LXX vynecháva preklad pre text לְפָאָה. Lucíánska recenzia LXX uvádza výraz εἰς πρόσωπον „po povrchu“. VL uvádza *per singulas personas* „po jednom“, „jednotlivo“. Vg uvádza *sortes* „mnoho“ ako voľný preklad zachovávajúci sémantiku. Pešitta prekladá všeobecne, pričom tiež zachováva sémantiku verša. TAYLOR, *Analytical Lexicon to the Septuagint*, 160, 473. Slovo פָּאָה znamená „roh“ posteľ (Am 3,12), poľa (Lv 19,2), stola (Ex 25,26) chrámu (Ez 47,15), z čoho metonymiou vzniká „hranica“ (porov. akk. *pātu* [CAD 12, 305]). Ak v tomto prípade לָּ znamená „podľa“ (DCH IV, 645) a kút v slovenčine znamená aj väčší územný celok, tak volíme „podľa oblastí“, „území“.

וַיִּלְכְּדוּ עָרִים בְּצָרוֹת וְאֲדָמָה שְׁמֵנָה	25a	A zabrali opevnené mestá a úrodnú pôdu ³⁰
וַיִּירְשׁוּ בָתִּים מְלֵאִים כָּל-טוֹב	25b	a prevzali do vlastníctva domy plné všetkých dobrých
בָּרוֹת חֲצוּבִים כַּרְמִים וְזֵיתִים		vecí, vykopané studne, vinohrady, olivové stromy
וְעֵץ מֵאֲכָל לָרֵב		a množstvo ovocných stromov.
וַיֹּאכְלוּ	25c	I jedli,
וַיִּשְׂבְּעוּ	25d	nasýtli sa,
וַיִּשְׁמִינוּ	25e	stučneli
וַיִּתְעַדְּנוּ בְּטוֹבָה הַגְּדוֹלָה:	25f	a opájali sa v tvojej veľkej добрote.
וַיִּמְרוּ	26a	A stali sa spurnými ³¹
וַיִּמְרְדוּ בָּךְ	26b	a vzbúrili sa proti tebe,
וַיִּשְׁלֹכוּ אֶת-תּוֹרַתְךָ אַחֲרֵי גִבּוֹם	26c	zahodili tvoj zákon za svoj chrbát ³²
וְאֶת-נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ	26d	kým (tých) tvojich prorokov vraždili,
אֲשֶׁר-הִעִידוּ בָּם לְהִשָּׁבֵם אֵלַיךְ	26e	ktorí ich varovali, aby sa vrátili k tebe,
וַיַּעֲשׂוּ נְאֻצוֹת גְּדוֹלוֹת:	26f	a dopustili sa veľkých rúhaní.
וַתִּתְּנֵם בְּיַד צָרִיחֵם	27a	Dal si ich do ruky ich utláčateľ'ov
וַיִּצְרוּ לָהֶם	27b	a sužovali ich.
וּבַעַת צָרְתֶּם יִצְעֲקוּ אֵלַיךְ	27c	V čase svojho súženia (opakovane) volávali k tebe,
וְאַתָּה מִשָּׁמַיִם תִּשְׁמָע	27d	a ty si počúval z nebies ³³ .
וְכִרְחַמְיָךְ הָרַבִּים תִּתֵּן לָהֶם	27e	Podľa svojho mnohého zľutovania ³⁴ dával si im
מוֹשִׁיעִים		záchrancov
וַיִּוֹשִׁיעוּם מִיַּד צָרִיחֵם:	27f	a zachraňovali ³⁵ ich z ruky ich utláčateľ'ov.
וּכְנֻחַ לָהֶם	28a	Ako si pooddýchli,
יָשׁוּבוּ לַעֲשׂוֹת רָע לְפָנֶיךָ	28b	vracali sa robiť zlo pred tebou
וַתַּעֲזֹבֵם בְּיַד אֹיְבֵיהֶם	28c	a ponechal si ich v ruke ich nepriateľ'ov
וַיִּרְדּוּ בָּהֶם	28d	a oni vládli nad nimi.
וַיִּשׁוּבוּ	28e	Obrátili sa
וַיִּזְעֻקוּךָ	28f	a kričali k tebe.
וְאַתָּה מִשָּׁמַיִם תִּשְׁמָע	28g	A ty si počúval z nebies

³⁰ Prídavné meno שְׁמֵנָה znamená „olejnätý“, „mastný“, avšak pri spojení s výrazom „zem“, „pôda“ je vhodnejší význam „úrodná“ (porov. HALOT IV, 1597). Slovné spojenie וְאֲדָמָה שְׁמֵנָה nemá ekvivalent v LXX.

³¹ LXX uvádza pre výraz וַיִּמְרוּ preklad και ἠλλαξαν „a zmenili sa“. Vg podáva rozšírený výraz *provocaverunt autem te ad iracundiam* „ale oni ťa popudzovali k hnevu“, „ale oni ťa provokovali k hnevu“.

³² Pešitta výraz וַיִּשְׁלֹכוּ prekladá voľne *וּבְיַד מַלְאָכָא* „von z ich porád“, „von z ich mysli“.

³³ LXX pre výraz מִשָּׁמַיִם uvádza rozširujúci význam *ἐξ οὐρανοῦ σου* „z tvojho neba“. TAYLOR, *Analytical Lexicon to the Septuagint*, 197, 409, 497.

³⁴ LXX uvádza pre text וְכִרְחַמְיָךְ preklad και ἐν οἰκτιρμοῖς σου „a v tvojom zľutovaní“, „a v tvojom súcite“; porov. v. 17.

³⁵ LXX prispôsobuje pre výraz וַיִּוֹשִׁיעוּם preklad kontextu και ἔσωσας αὐτούς „a zachránil si ich“.

וְתַצִּילֵם	^{28h}	a vyslobodzoval si ich mnohokrát
כְּרַחֲמֵיךָ רַבּוֹת עֵתִים:		podľa svojho zľutovania.
וְתַעַד בְּהֵם לְהַשִּׁיבֵם אֶל־תּוֹרַתְךָ	^{29a}	Varoval si ich, aby si ich prinavrátil k svojmu zákon.
וְהִמָּה הַזִּידוּ	^{29b}	Oni si však počínali arogantne ³⁶ ,
וְלֹא־שָׁמְעוּ לְמִצְוֹתֶיךָ	^{29c}	neposlúchli ³⁷ tvoje prikázania ³⁸
וּבְמִשְׁפָּטֶיךָ חָטְאוּ־בָם	^{29d}	a hrešili proti (tým) tvojim nariadeniam ³⁹ ,
אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה אָדָם	^{29e}	ktoré má človek konať
וְחַיָּה בָהֶם	^{29f}	a prostredníctvom ktorých bude žiť.
וַיִּתְּנוּ כַתֵּף סוֹרֶרֶת	^{29g}	A obracali nepoddajné plece, ⁴⁰
וְעֲרַפָּם הִקְשׂוּ	^{29h}	zatvrdzovali svoju šiju
וְלֹא שָׁמְעוּ:	²⁹ⁱ	a nepočúvali.
וַתִּמְשָׁךְ עֲלֵיהֶם שָׁנִים רַבּוֹת	^{30a}	Doťahoval si ⁴¹ sa s nimi mnoho rokov
וְתַעַד בָּם בְּרוּחֶךָ	^{30b}	a varoval si ich svojím duchom
בְּיַד־נְבִיאֶיךָ		prostredníctvom svojich prorokov,
וְלֹא הִאֲזִינוּ	^{30c}	ale nenačúvali ⁴² ,
וַתִּתְּנֵם בְּיַד עַמֵּי הָאָרְצוֹת:	^{30d}	a vydal si ich do ruky ľudí (iných) krajín.
וּבְרַחֲמֶיךָ הִרְבִּים לֹא־עָשִׂיתָם	^{31a}	Vo svojom prevel'kom zľutovaní ⁴³ si neurobil s nimi
כָּלֵה		

³⁶ LXX text וְהִמָּה הַזִּידוּ neuvádza.

³⁷ Sloveso שמע *qal* je možné preložiť ako „počuť“ ušami, ale aj „počúvať“ niekoho alebo „počuť“ niečo. V súvislosti s Bohom ako subjektom, prípadne s osobou v akuzatívne, navrhujeme preklad vo význame „počuť a akceptovať požadované“. V kontexte Božieho zákona a prikázaní je možné voliť preklad „poslúchať“, „uposlúchnuť“, najmä ak predmet slovesa je uvedený s predložkou ל, čo je náš prípad; porov. HALOT IV, 1572.

³⁸ LXX mení význam výrazu לְמִצְוֹתֶיךָ a uvádza ἀλλὰ ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου „ale v tých tvojich prikázaniach“. Porov. v. 13; TAYLOR, *Analytical Lexicon to the Septuagint*, 188, 196, 497, 530.

³⁹ V slovnej väzbe אָדָם + בְּ by predložka בְּ mohla mať aj inštrumentálny význam, t. j. v našom texte „hrešiť prostredníctvom tvojich nariadení“ (porov. HALOT I, 305).

⁴⁰ V prípade výrazu וַיִּתְּנוּ כַתֵּף סוֹרֶרֶת ide o idiomatickú zvláštnosť hebrejského jazyka (porov. HALOT II, 506). Nedokonavý vid zdôrazňuje opakovanosť spôsobenú rôznymi jednotlivcami, nie opakovanosť jednej činnosti u tej istej skupiny. Aj následné nepoužitie *vajjiqtolu* (וַיִּקְשׂוּ וְעֲרַפָּם הִקְשׂוּ), vo v. 29h; porov. v. 17d: וַיִּקְשׂוּ אֶת־עֲרַפָּם podporuje dôraz na opakovanosť prípadov u rôznych ľudí. Podobne aj vo v. 29i „nepočúvali“ vyjadruje rovnakú vlastnosť počas dlhšieho obdobia v rôznych prípadoch.

⁴¹ HALOT II, 646, na základe troch textov (Jer 31,3; Ž 36,11; 109,12) predpokladá, že v Neh 9,30 ide o elipsu predmetu חֹסֶד a syntagmu prekladá v zmysle „prechovávať trepezlivosť“, „mať strpenie“. V našom texte, sa však sloveso viaže s predložkou עַל, čo nie je prípad troch textov, v dvoch z nich (Ž 36,11; 109,12) sa využíva predložka ל. Volíme prvotný význam slovesa „ťahať, rozťahnuť“, a pod.

⁴² Pre sloveso הִאֲזִינוּ „nakloniť si ucho“ volíme „načúvať“ (porov. HALOT I, 27).

⁴³ Text LXX zdôrazňuje pôvodný výraz וּבְרַחֲמֶיךָ pridaním zámena שׁ „ty vo svojom zľutovaní“. Porov. v. 17; TAYLOR, *Analytical Lexicon to the Septuagint*, 497.

		koniec ⁴⁴
	וְלֹא עִזְבָתָם	^{31b} a neopustil si ich,
	כִּי אֱלֹהֵינוּ וְרַחוּם אַתָּה:	^{31c} lebo ty si Boh milostivý ⁴⁵ a ľútostivý.
	וְעַתָּה אֱלֹהֵינוּ הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא	^{32a} A teraz ⁴⁶ , náš Bože, veľký, mocný a hrozný Boh ⁴⁷ ,
	שׁוֹמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד	ktorý zachováva zmluvu a vernosť ⁴⁸ ,
	אֲלֵימַעַט לְפָנֶיךָ אֶת כָּל־הַתְּלָאָה	^{32b} nech sa nezdá málo pred tebou všetka strasť ⁴⁹ ,
	אֲשֶׁר־מָצְאָתָנוּ לְמַלְכֵינוּ לְשָׂרֵינוּ	^{32c} ktorá nás zastihla, našich kráľov, našich princov,
	וּלְכַהֲנֵינוּ וְלְנְבִיאָנוּ וְלְאֲבֹתֵינוּ	našich kňazov, našich prorokov, našich otcov
	וּלְכָל־עַמֶּךָ מִיְמֵי מַלְכֵי אַשּׁוּר עַד הַיּוֹם הַזֶּה:	a všetok tvoj ľud od čias asýrskych kráľov až podnes!
	וְאַתָּה צַדִּיק עַל כָּל־הַבָּא עָלֵינוּ	^{33a} Ty si spravodlivý ohľadom ⁵⁰ všetkého, čo na nás prišlo,
	כִּי־אַמַּת עֲשִׂיתָ	^{33b} lebo ty si konal pravdu ⁵¹ .
	וְאַנְחֵנוּ הַרְשָׁעָנוּ:	^{33c} Zatiaľ čo my sme sa skazili,

⁴⁴ Spojenie „urobiť koniec (s niekým/s niečím)“ vyjadruje v slovenčine lepšie aspekt zničenia (napr. „urobiť koniec svojmu životu“), ako jemnejšie vyjadrenie „skoncovať (s niekým/s niečím)“, t. j. prestať sa zaoberať, zbaviť sa. Hebr. väzba עָשָׂה כָּלָה (porov. *DCH* IV, 418) však jasne vyjadruje zničenie „urobiť koniec“, „zrealizovať úplné zničenie“ (porov. Jer 4,27; 5,10.18; 30,11; 46,28; Ez 11,13; 20,17, atď.).

⁴⁵ Nezvyčajnú dvojicu וְרַחוּם וְחַנּוּן možno zaradiť k tzv. diachronickým chiasmom; jej staršia verzia וְחַנּוּן וְרַחוּם má opačné poradie (porov. Ex 34,6). Porov. FASSBERG, Shift, 66. Text LXX je pravdepodobne prispôbosený podľa Neh 1,5 a pre výraz אֱלֹהֵינוּ uvádza preklad ἰσχυρὸς εἶ καὶ ἐλεήμων „mocný si a milostivý“; porov. 9,17. TAYLOR, *Analytical Lexicon to the Septuagint*, 158, 179, 290, 296.

⁴⁶ V podobných modlitbách výraz vyjadruje zmenu, v ktorej sa modliaci obracajú na Boha, i keď to nemusí byť zvolanie (Dan 9,15; Ezr 9,8.10.12; iba posledný text je výslovným zvolaním).

⁴⁷ Text LXX je pravdepodobne prispôbosený Neh 1,5 a ako preklad výrazu הָאֵל uvádza ὁ ἰσχυρὸς „ten mocný“.

⁴⁸ Navrhujeme preklad „vernosť“ z dôvodu kontextu lojálnosti voči zákonu a vzťahu medzi pánom a sluhom (porov. *HALOT* I, 336). LXX uvádza výraz καὶ τὸ ἔλεός σου „a to tvoje milosrdenstvo“, „a to tvoje zľutovanie“, „a tvoj súcit“. TAYLOR, *Analytical Lexicon to the Septuagint*, 179, 296, 497, 540.

⁴⁹ Substantívum תְּלָאָה sa nachádza 5× v MT (Ex 18,8; Nm 20,14; Mal 1,13; Nár 3,5; Neh 9,32) a z toho iba v Pentateuchu a v našej stati s určitým členom.

⁵⁰ Podľa *DCH* VI, 394, predložku עַל prekladáme „o“, „ohľadom toho, čo sa týka“.

⁵¹ Kým LXX prekladá vetu כִּי־אַמַּת עֲשִׂיתָ pomerne presne ὅτι ἀλήθειαν ἐποίησας „lebo si konal pravdivo“ (porov. NETS), Pešitta vo svojom preklade špecifikuje samotného Boha וְאַתָּה אֱלֹהֵינוּ „lebo ty si v pravde“. Problematickosť hebrejského výrazu pochádza zo širokej sémantiky slova אַמַּת, ktorému *HALOT* I, 69, prisudzuje 4 základné významy: 1. „pevnosť, dôveryhodnosť“; 2. „stálosť, trvanie“; 3. „vernosť“; 4. „pravda.“ Hoci slovník navrhuje pre Neh 9,33 preklad „vernosť“, dodáva, že je ťažko odlíšiť význam slova od významov 2 a 4. Nepopierajúc rôzne významové črty volíme trochu abstraktný preklad „konal pravdu“, ktorý nie je neznámy pre neskoršiu hoc novozákonnú biblickú tradíciu (Jn 3,21; 1Jn 1,6).

וְאַתְּ־מַלְכֵינוּ שְׂרֵינֹהּ פְּהַנֵּינוּ	^{34a} naši králi, naši princovia, naši kňazi
וְאַבְתֵּינוּ לֹא עָשׂוּ תוֹרָתְךָ	i naši otcovia nekonali tvoj zákon
וְלֹא הִקְשִׁיבוּ אֶל־מִצְוֹתֶיךָ	^{34b} a (ani) pozorne nenačúvali ⁵² tvojim nariadeniam
וְלַעֲדוּתֶיךָ	a tvojim svedectvám,
אֲשֶׁר הָעֵדוּת בָּהֶם:	^{34c} ktorými si svedčil proti nim.
וְהֵם בְּמַלְכוּתָם וּבִטְוִבָה הָרַב	^{35a} Oni vo svojom kráľovstve ⁵³ a v tvojom mnohorakom
אֲשֶׁר־נָתַתָּ לָהֶם	dobrodiení, ktoré si im dal,
וּבְאֶרֶץ הָרְחֹבָה וְהַשְּׂמֵנָה	^{35b} a v krajine širokej ⁵⁴ a úrodnej,
אֲשֶׁר־נָתַתָּ לִפְנֵיהֶם	ktorú si im predložil ⁵⁵ ,
לֹא עֲבָדוּךָ	^{35c} ti neslúžili
וְלֹא־שָׁבוּ מִמַּעַלְלֵיהֶם הָרָעִים:	^{35d} a (ani) sa neodvrátili od svojich zlých skutkov.
הִנֵּה אֲנַחְנוּ הַיּוֹם עֲבָדֶיךָ	^{36a} Hľa, my sme dnes sluhovia ⁵⁶ ,
וְהָאֶרֶץ אֲשֶׁר־נָתַתָּה לְאַבְתֵּינוּ	^{36b} a (to) v krajine, ktorú si dal našim otcom,
לְאָכַל אֶת־פְּרִיָּהּ וְאֶת־טוֹבָהּ	aby požívali jej plody a jej dobré veci;
הִנֵּה אֲנַחְנוּ עֲבָדֶיךָ עֲלֶיהָ:	^{36c} hľa, my sme v nej sluhovia!
וּתְבוּאָתָהּ מְרִבָּה לְמַלְכִים	^{37a} A jej veľký ⁵⁷ výnos ⁵⁸ patrí kráľom,
אֲשֶׁר־נָתַתָּה עֲלֵינוּ בְּחַטָּאוֹתֵינוּ	^{37b} ktorých si ustanovil nad nami pre naše hriechy.
וְעַל גְּזֵיתֵינוּ מִשָּׁלִים וּבְבַהֲמֵינוּ	^{37c} Na našich chrbtoch vládnu ⁵⁹ , nad našim dobytkom
כִּרְצוֹנָם	podľa svojej ľubovôle ⁶⁰
וּבְצַרָה גְּדוֹלָה אֲנַחְנוּ: פ	^{37d} a my sme vo veľkom trápení.

⁵² Sloveso הקשיב prekladáme „pozorne načúvať“ (porov. HALOT III, 1151).

⁵³ LXX adaptuje do kontextu frázu ἐν βασιλείᾳ σου „v tvojom kráľovstve“. Text Vg uvádza výraz s väčším dôrazom *in regnis suis bonis* „vo svojich hojných majetkoch“, „vo svojom blahobyte“. Pešitta rozvíja význam hebrejského textu בְּמַלְכוּתָם... לֹא עֲבָדוּךָ „vo svojom kráľovstve... ti neslúžili“ na אֲחַפְזֵי כַחֲלָא „a zapreli tvoje kráľovstvo“.

⁵⁴ Pešitta nahrádza výraz הָרְחֹבָה výrazom אֶרֶץ־טוֹבָה „dobrej“.

⁵⁵ Pre slovesný koreň נתן (použitý aj vo v. 35a) v spojení s predložkou לְפָנַי volíme preklad „odovzdať niekomu“, „predložil niekomu“ (porov. Jer 44,19; HALOT II, 733).

⁵⁶ Pešitta rozširuje význam hebrejského textu אֲנַחְנוּ עֲבָדֶיךָ prekladom אֲנַחְנוּ עֲבָדֵי חַפְזֵי בֹהַּ „ako slúžiaci sluhovia v nej“, „ako sluhovia, čo slúžia v nej“. Porov. BALZARETTI, *The Syriac Version*, 140; OEMING, See, We Are Serving Today, 579, uvádza možný význam slova v inom kontexte. Oproti otcom, ktorí Bohu neslúžili, ľud súčasnej generácie Bohu slúži. Ľud teda vyznáva hriech svojich otcov, ale výraz עֲבָדֶיךָ by bol skôr náboženskou poctou vo význame „služobníci Boha“.

⁵⁷ Pešitta uvádza pre výraz על voľný preklad נָטְקוּ „vzali“.

⁵⁸ LXX časť textu וְהָאֶרֶץ אֲשֶׁר־נָתַתָּה לְאַבְתֵּינוּ וְהָאֶרֶץ מְרִבָּה עֲלֵינוּ: וְהָאֶרֶץ מְרִבָּה וְהָאֶרֶץ מְרִבָּה vynecháva.

⁵⁹ HALOT II, 647, nespája sloveso מָשַׁל s predložkou על „nad“, a preto ju chápeme lokálne a volíme idiomatický preklad namiesto doslovného „na našich telách vládnu“ (porov. DCH V, 533 „upon“); navyše, keďže v druhej časti vety sa nachádza predložka כִּי, s ktorou sa מָשַׁל bežne viaže, tu chápeme sloveso ako zamlčaný vetný člen.

⁶⁰ DCH V, 531 „ako sa im páči“.

וּבְכָל-זֵאת אֲנַחְנוּ פֹרְתִים אִמְנָה^{10,1a} A týmto všetkým⁶¹ my uzatvárame dohodu⁶²,
 וְכֹתְבִים^{10,1b} zapisujeme ju
 וְעַל הַחֶתָּוִם שְׂרִינוּ^{10,1c} a na spečatenom (dokumente) sú naši princovia,
 לְוִיָּנוּ כֹהֲנֵינוּ: naši leviti a naši kňazi.

2 Syntaktické pozorovania

Celá Nehemiášova modlitba sa vyznačuje veľkou syntaktickou rôznorodosťou. Napriek tomu, že ide o priamu reč, v nej samotnej je dej vyrozprávaný z väčšej časti ako minulý. V modlitbe môžeme pozorovať v hojnosti naratívny *vajjiqtol*, *qatal* vyjadrujúci jednoduchý dej minulý, dej opakovaný, resp. iteratívny, či predminulý, *veqatal*, rozkazovací spôsob, iusívne formy kladné i záporné a viacero menných viet. Rôznorodosť verbálnych foriem nemožno prehliadnuť a pri preklade je nevyhnutné ju zohľadniť. V opačnom prípade hrozí možnosť nesprávneho vyjadrenia minulých súsledností, a teda aj súvislostí a napokon celkového významu. V ostatných rokoch učitelia odôvodnili dôležitosť metódy textovej lingvistiky pre správne určenie hodnoty slovies v hebrejskej syntaxe⁶³. V našom výskume sa pridržame predovšetkým teórie hebrejskej syntaxe, vypracovanej A. Niccaccim, v jej druhom vydaní revidovanom G. Geigerom⁶⁴. Podľa tejto metódy nemožno analyzovať iba morfológicky význam hebrejských verbálnych foriem, ale treba nevyhnutne brať ohľad na ich usadenie v ich konkrétnom literárnom kontexte.

2.1 *Vajjiqtol*

Modlitba je uvedená naratívnym *vajjiqtolom* (9,5a) a tiež v samotnej modlitbe je viacero naratívnych *vajjiqtolov*, ktorými sa opisujú minulé udalosti v časovej postupnosti jedna za druhou (vv. 8c.9a.10a.d.11b.13c.15c.16b.17a.de.18b.e.22a-c.23b.24a-d.25a-f.26a-c.f.27ab.28c-f.29a.g.30ab.d). Väčšinou ich prekladáme jednoduchým minulým časom v dokonavom vide, napr. „A leviti povedali“ (v. 5a), „a dodržal si“ (v. 8c), „všimol si si“ (v. 9a).

⁶¹ Predložka *ב* má vo výraze *וּבְכָל-זֵאת* inštrumentálny význam.

⁶² Substantívum *אִמְנָה* pochádza zo slovtvorného koreňa *אמן nifal* „byť verný, stály, spoľahlivý“ a má blízko k pojmu „zmluva“ (*HALOT* I, 64).

⁶³ WEINRICH, *Tempus*; NICCACCI, *Sintassi* (1986); JOOSTEN, *Indicative System*, 51-71; JOOSTEN, *Verbal System*.

⁶⁴ NICCACCI, *Sintassi* (2020). Všetky nasledujúce odkazy sa vzťahujú na revidované vydanie z r. 2020.

2.2 *Qatal*

V modlitbe sa viackrát nachádza minulý čas vyjadrený aj jednoduchým *qatalom*, ktorý síce opisuje udalosť, či stav ako minulé⁶⁵, avšak už neopisuje naratívnu sekvenciu. Ani v jednom prípade nie je v prvej pozícii vo vete. Takýto *qatal* sa často objavuje v krátkych informáciách, ktoré otvárajú narácie. Preložiť takúto úvodnú subtílnu informáciu môže byť ťažké bez toho, aby sa nevniešlo príliš veľa nového, a predsa aby sa vyjadril hebrejský dôraz na časovú nesúsladnosť, napr. „Ty si urobil“ אָפַרְתָּ עִשְׂיָתָּ (v. 6b), „ktorá nás zastihla“ אֲשֶׁר־מָצְאָתָנוּ (v. 32c).

Častejšie *qatal* vyjadruje dej či udalosť po segmentoch, po vrstvách, nie v chronologickej súsladnosti. V týchto prípadoch sa buď zdôrazňuje predchádzajúca okolnosť⁶⁶ k hlavnej naratívnej línii (vv. 11a.29b) alebo simultánnosť⁶⁷ s inými (predtým opísanými) minulými udalosťami/stavmi, uvedenými na hlavnej naratívnej reťazi *vajjiqtolu* (vv. 21bcd.35c), alebo sa komentuje⁶⁸ udalosť vyjadrená predtým formou *vajjiqtolu* (v. 23a.29h), alebo sa uvádza kontrast⁶⁹ (vv. 16a.18a.19a.26d.29d.33c.35c), alebo sa predkladá nová informácia⁷⁰, ktorá je na pozadí hlavnej dejovej línie (vv. 11c.21a). To sa dá niekedy vyjadriť v slovenčine pomocou častice, či spojky, či zmenou poradia vetných členov, napr. „zatiaľ čo ich prenasledovateľov si vrhol do hlbín“ וְאֵת־רִדְפֵיהֶם הִשְׁלַכְתָּ (v. 11c), „Zatiaľ čo oni a naši otcovia si počínali arogantne“ וְהֵם וְאֲבֹתֵינוּ (v. 16a), „kým tvojich prorokov vraždili“ וְאֵת־נְבִיאֵיךָ הָרַגוּ (v. 26d), „Zatiaľ čo my sme sa skazili“ וְאֲנַחְנוּ הִרְשַׁעְנוּ (v. 33c).

Slovesná forma *qatal* vo vete typu *x-qatal* vyjadruje aj dej či udalosť, či fakt súvisiaci poväčšine s informáciou vetného člena „x“ nachádzajúcim sa pred *qatal* a bez časovej následnosti (vv. 9b.12a.13a.14ab.15ab.19b.20a-c.21b-d.31a.34a). Keďže sa v týchto prípadoch zdôrazňuje vetný člen „x“⁷¹, neraz sa to môže vyjadriť zmenou poradia aj v slovenčine, napr. „a ich nárek si počul“ וְאֵת־ (v. 9b), „V oblačnom stĺpe si ich viedol“ וּבְעַמּוּד עָנָן הִנְחִיתָם (v. 12a),

⁶⁵ NICCACCI, *Sintassi*, 219-220; JOOSTEN, *Verbal System*, 193-202. Odlišný pohľad bez väčšej diskusie ponúka COHEN, *Verbal Tense System*, 86-88.

⁶⁶ NICCACCI, *Sintassi*, 84.

⁶⁷ NICCACCI, *Sintassi*, 87-88.

⁶⁸ NICCACCI, *Sintassi*, 46-46.

⁶⁹ NICCACCI, *Sintassi*, 86.

⁷⁰ NICCACCI, *Sintassi*, 84.

⁷¹ NICCACCI, *Sintassi*, 37-38, 212-213.

„Na vrch Sinaj si zostúpil“ וְעַל הַר־סִינַי יֵרֵדָה (v. 13a), a pod. Tak moderný jazyk môže odzrkadliť to, čo hebrejská syntax vyjadruje pomerne zreteľne.

Miestami *qatal* – iba ak nie je prvým členom vety, resp. súvetia – vyjadruje predminulý dej (v. 7b). Môže to byť aj v prípade, ak sa nachádza v naratívnej sekvencii a ak je to vo vedľajšej vete uvedenej časticou כִּי (v. 10b: „lebo si [už bol] vedel“ כִּי יָדַעְתָּ⁷² alebo (oveľa častejšie) časticou אֲשֶׁר (vv. 7b.15d.17c.18d.23c.26e.35ab.36b.37b)⁷³; navyše je to zrejmé aj z kontextu, čo sa však v slovenčine nezvykne používať, napr. „ktorý si si (bol) vyvolil Abrama“ אֲשֶׁר אָבְרָם בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם (v. 7b), „ktorý ťa (bol) vyviedol“ אֲשֶׁר הֵעֵלָךְ (v. 18d), „o ktorej si (bol) povedal ich otcom“ אֲשֶׁר־אָמַרְתָּ לְאַבְתִּיהֶם (v. 23c).

Velo-qatal vyjadruje minulý čas (vv. 17b.g.29c.i.30c.31b.34b.35d). Väčšinou je významovo záporným ekvivalentom naratívneho *vajjiqtolu* a vtedy pokračuje v časovej súslednosti s predchádzajúcim *vajjiqtolom*, napr. „varoval si ich... a nenačúvali“ וְלֹא הֶאֱזִינוּ ... וְתָעַד בָּם (v. 30bc)⁷⁴.

Posledné tri prípady *velo-qatal* nasledujú po predchádzajúcej vete typu *x-lo-qatal* (vv. 31ab.34ab.35[ab]cd) a nepredchádza im bezprostredne *vajjiqtol*. Negujú činnosť, teda vyjadrujú to, čo nenastalo a fakticky špecifikujú, resp. prehlbujú význam predchádzajúcej negovanej činnosti. Napr. vo v. 31ab sa najprv vyjadrí, že Boh nezničil Izrael a v druhej vete sa opíše, že ho ani neopustil: „Vo svojom veľkom zľutovaní si neurobil s nimi koniec a neopustil si ich“ וּבְרַחֲמֵיךְ הַרְבִּים לֹא־טַעַשְׂתָּם כֹּלָה וְלֹא טַוַּבְתָּם (v. 31ab). V druhom prípade sa najprv vyjadrí, že vodcovia a otcovia „nekonali“ a v druhej vete, že ani „pozorne nenačúvali“ (v. 34ab: לֹא עָשׂוּ; לֹא הִקְשִׁיבוּ, וְלֹא הִקְשִׁיבוּ). Podobne i v treťom prípade druhá negovaná činnosť do istej miery rozvíja tú prvú: „... ti neslúžili a neodvrátili sa od svojich zlých skutkov“ וְלֹא עֲבָדוּךְ וְלֹא־שָׁבוּ מִמַּעַלְלֵיהֶם הָרָעִים (v. 35cd). Preto by mohla byť vo všetkých troch prípadoch častica „ani“ vnesená bezprostredne pred druhé sloveso.

2.3 *Veqatal*

V prvých veršoch modlitby s retrospektívnym pohľadom do dávnej minulosti sa nachádzajú 3-krát vety typu *veqatal* (vv. 7cd.8a), ktorých presný preklad nie je časovo jednoznačný. Joosten mieni, že keď je „*veqatal* použitý

⁷² JOOSTEN, *Verbal System*, 219-220.

⁷³ NICCACCI, *Sintassi*, 99; JOOSTEN, *Verbal System*, 219.

⁷⁴ NICCACCI, *Sintassi*, 33, 84-85; porov. JM § 118d.

v kontexte minulého času, má habituálno-iteratívnu funkciu, úplne netypickú pre *qatal*⁷⁵. Avšak v určitých mladších textoch (počínajúc 2Kr a Jer) navrhuje diachrónne riešenie – malo by ísť o postupné nahradzovanie *vajjiqtolu* novšou formou *veqatal*. Radí sem priamo aj tri prípady *veqatal* z nášho textu Neh 9,7-8, a teda ich treba prekladať minulým časom slovíes v časovej súslednosti⁷⁶. Takéto diachrónne riešenie už dávnejšie navrhol Joüon-Muraoka (JM § 119za). Vskutku nemožno poprieť, že vety 7c a 7d sú v časovej následnosti, po vyvedení Abrama z Uru mu Boh zmenil meno až v Kanaáne (čo je odkaz na zmenu mena v Gn 17,5). Ťažšie je však určiť, na ktorú konkrétnu udalosť sa vzťahuje v. 8a „našiel si jeho srdce verné“. Vzhľadom na slovotvorný koreň *נמס* vo v. 8a a na tému zmluvy o dare krajiny (v. 8b) možno navrhnúť vo v. 8a odkaz na Gn 15,6 a vo v. 8b odkaz na Gn 15,7b-18. To však znamená, že reťaz diskutovaných *veqatalov* (Neh 9,7c-8a) nevyjadruje vždy časovú následnosť.

Keď sa vrátíme k problematike syntaxe *veqatalov*, je nutné pamätať na ich bezprostredný kontext. Po výzve „aby dobrorečili“ (v. 5d), nasleduje úvodné oslovenie PÁNA (v. 6a) s pripomenutím jeho dávneho stvoriteľského diela (v. 6b) a aktuálneho pôsobenia ako oživovateľa (v. 6cd), a potom nasledujú vety jedna typu *x-qatal* (v. 7b) a tri *veqatal* (vv. 7c-8a). Tieto štyri vety opisujú dávneho praotca Abrama a tvoria určitý nástup k narácii, ktorá začína v. 8b, keď sa dej dostane na hlavnú úroveň rozprávania. Niccacci poukázal, že aj na iných miestach narácie začínajú akýmsi dlhším úvodom, v ktorom vety typu *veqatal* vyjadrujú opakujúcu, resp. trvajúcu činnosť v minulosti (napr. Jób 1,1-5)⁷⁷. Aj keď nie je možné hovoriť o opakujúcej sa činnosti z pohľadu sémantiky v prípade vyjadrení ako „vyvolať si“ (Neh 9,7b), „dať meno“ (v. 7c) alebo „nájsť srdce verným“ (v. 8a), možnosť trvajúcej činnosti vyjadrenej nedokonavým vidom v slovenčine nemožno poprieť vo v. 7c „viedol si ho (preč) z chaldejského Uru“. Ak teda v. 7cd odkazuje na dve krajné udalosti (vy-)vedenia⁷⁸ z Uru (Gn 11*; 12) a dar nového mena (Gn 17) a ak Neh 9,8ab odkazujú na *Abramov* trvalý stav viery (Gn 15,6⁷⁹) a zmluvu o dare krajiny (Gn 15,7-18) nemožno predpokladať,

⁷⁵ JOOSTEN, *Verbal System*, 16; porov. NICCACCI, *Sintassi*, 76-77.

⁷⁶ JOOSTEN, *Verbal System*, 223-225.

⁷⁷ NICCACCI, *Sintassi*, 65-66, 77-78, 151-15.

⁷⁸ Porov. Jer 32,21: *אֲבִי־תֵבֶל־אֶרֶץ־כַּדְדִּיזַיִם*, kde *vajjiqtol* vyjadruje jednoduchú minulé udalosť „vyviedol si svoj ľud“.

⁷⁹ Gn 15,6 je komentár narátora, ktorý formou *veqatal* *וְהָאֱלֹהִים בְּיַהֲוָה* konštatuje Abrahámov stav viery a nie vieru ako jednorazový výsledok predchádzajúcej udalosti. Teda

že diskutovaná forma *veqatal* vo v. 8a by vyjadrovala striktné časovú súslednosť. Skôr naopak, vyjadruje predminulý čas vzhľadom na v. 7d a vracia dej späť, a tak slovesá *veqatal* podávajú informácie nie v časovej súslednosti, a teda selektovane. Je preto vhodné v určitých prípadoch pridať k slovesu nejaký príslovkový výraz⁸⁰. „Ty si PÁN, Boh, ktorý si si (*bol*) vyvolil Abrama a (*bol*) si ho viedol preč z chaldejského Uru. (*Bol*) si mu *dal* meno Abrahám. Keď *si* (*bol*) našiel jeho srdce verné pred tebou, uzavrel si s ním zmluvu...“ Tieto syntaktické špecifiká sú v službách obsahu, a tak v. 8b napokon predstaví na hlavnej naratívnej úrovni najdôležitejšiu informáciu – uzatvorenie zmluvy s Abramom.

2.4 Jiqtol

V modlitbe sa nachádza viacero viet s *jiqtolom*, ktorý nie je v prvej pozícii vo vete a nachádza sa v narácii na časovej osi minulosti (vv. 12b.19c.27cde.28bg.29e). V takých prípadoch vyjadruje iteratívnosť⁸¹, trvácnosť alebo zvláštnu modalitu deja⁸². V slovenčine to možno vyjadriť pomocou nedokonavého vidu, napr. „chodili, kráč(av)ali“ אָשַׁר יִלְכוּ-בָהּ (vv. 12b.18c), hoci nejde nevyhnutne o nedokončený dej, ale skôr o opakovaný. To spôsobuje tendenciu prekladať minulý čas prítomným. Občas príslovková špecifikácia by mohla lepšie zvýrazniť minulý čas, napr. v prípadoch „V čase svojho trápenia (opakovane) volali“ וּבַעַת צָרָתָם יִצְעָקוּ (v. 27c), „a ty si počúval z nebies“ וְאַתָּה מְשָׁמְעִים תְּשָׁמַע (vv. 27d.28g), „a podľa svojho veľkého zľutovania si im dával záchrancov“ וּבְרַחֲמֶיךָ הַרְבִּים תִּתֵּן לָהֶם מוֹשִׁיעִים (v. 27e). V prípade v. 29e ide o komentár, ktorý sa vymaňuje z časovej osi minulosti, poukazuje na všeobecné pravidlo pre „človeka“, čo sa v slovenčine vyjadruje prítomným časom.

2.5 Volitívne formy

Volitívnych foriem je v samotnej modlitbe málo. V úvode dva imperatívy „Vstaňte! Dobrorečte PÁNOVI!“ (v. 5bc) vovádzajú spoločenstvo do modlitby. Nasledujúca veta začína júsívnym *vejiqtolom*, ktorý vyjadruje všeobecné

„On veril v PÁNA“. Preklad „uveril“ podstatne minimalizuje Abramovu vieru. 65-66, 77-78, 151-15.

⁸⁰ JOOSTEN, *Verbal System*, 305.

⁸¹ NICCACCI, *Sintassi*, 75-76.

⁸² JOOSTEN, *Verbal System*, 280-281, 284-287.

želanie⁸³. V takýchto volitívnych prípadoch koordinované formy *vejiqtolu* majú črtu dôsledku alebo účelu, čo i vzhľadom na kontext (JM § 116a) nie je vždy ľahké určiť. V našom prípade je však dôležitá zmena osoby – z druhej (v. 5c) na tretiu (v. 5d). Teda „vaše“ dobrorečenie môže viesť k tomu, „aby [iní] dobrorečili“ (v. 5d)⁸⁴.

Záporný jusív je v modlitbe iba jeden – v. 32b. Jusív má väčšinou priamy alebo nepriamy dopad na adresáta⁸⁵. Záporný jusív býva používaný v modlitbe (JM § 114i), ako je to v našom prípade „nech sa nezdá málo“ אַל־יִמְעַט. Vzhľadom na žáner modlitby malá prítomnosť volitívnych foriem a z toho iba jediná obrátená na PÁNA vyjadrujú, že táto dlhá modlitba nemá známky prosebnej modlitby.

2.6 *Vejiqtol*

Špecifická forma *vejiqtol* sa objavuje v dvoch prípadoch (vv. 27f.28h) na časovej osi minulosti a jej vysvetlenie pôsobí ťažkosti. Joosten navrhuje diachrónne riešenie. Dva *vejiqtoly* z Neh 9 radí k viac ako šesťdesiatim výskytom *vejiqtolu* v neskoršej biblickej hebrejčine, ktoré významovo vyjadrujú nevolitívny, oznamovací spôsob⁸⁶. V našom prípade obom *vejiqtolom* predchádzajú vety s nevolitívnymi *jiqtolmi*, ktoré vyjadrujú opakujúce sa udalosti v minulosti, čo tvorí záväzný bezprostredný kontext pre porozumenie dvoch *vejiqtolov* s úmyslom zdôrazniť účel: „dával si im záchrancov a zachraňovali ich...“ תָּתַן לָהֶם מוֹשִׁיעִים וַיִּוֹשִׁיעוּם (v. 27ef), „... si počúval z nebies a... vyslobodzoval si ich“ מִשָּׁמַיִם תִּשְׁמַע וְתַצִּילֵם (v. 28gh). Preklad v budúcom čase by v týchto prípadoch nedával zmysel.

2.7 *Absolútny infinitív*

Absolútny infinitív je veľmi špecifická forma v hebrejčine a neraz má úlohu plnovýznamového slovesa pokračujúceho v časovej osi sloviess z predchádzajúcich viet (JM § 123x; *IBHS* § 35.5.2). V našom texte sa nachádza iba dvakrát v spojení s *vav* a má kontinuálny význam. Vo v. 8b absolútny infinitív opisuje činnosť וְקָרָאת, ktorá sa silno viaže na predchádzajúci *veqatal* וּמְצַדֵּק

⁸³ JOOSTEN, *Verbal System*, 338-339.

⁸⁴ NICCACCI, *Sintassi*, 114-117.

⁸⁵ JOOSTEN, *Verbal System*, 343.

⁸⁶ JOOSTEN, *Verbal System*, 308-311.

(v. 8a) a súčasne zdôrazní jednorazovú činnosť: „Keď si našiel... a uzavrel si...“. Podobne silné prepojenie je medzi v. 13a וְעַל הַר־סִינַי יְרִדָה „Na vrch Sinaj si zostúpil“ a nasledujúcou vetou so začiatočným infinitívom וַיְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשְׁמַיִם „a hovoril si s nimi z nebies“ (v. 13b).

3 Kompozícia

Prv než navrhne našu štruktúru Nehemiášovej modlitby, predstavíme niekoľko ostatných významnejších návrhov štruktúry modlitby.

3.1 Niektoré ostatné návrhy

3.1.1 Balentine (1993)

Samuel E. Balentine špecifikuje štruktúru textu na základe kontrastu, ktorý vytvára Božie milosrdenstvo a neposlušnosť Izraela. Navrhuje nasledovné rozdelenie textu na 6 rétorických celkov, ale nepomenováva ich, hoci ich všeobecne opisuje. V zátvorkách uvádzame naše označenie: 1. Verše 6-8 (Stvorenie, zmluva s Abrahámom), 2. Verše 9-15 (Exodus, putovanie púšťou), 3. Verše 16-18 (Neposlušnosť ľudu na púšti), 4. Verše 19-31 (Prejavy Božieho milosrdenstva na púšti, tvrdošijnosť ľudu), 5. Verš 32 (Prosba) a 6. Verše 33-37 (Súčasná situácia)⁸⁷.

3.1.2 Eskenaziová (2001)

Tamara C. Eskenaziová navrhuje štruktúru v dvoch úrovniach a do druhej časti zahŕňa aj reakciu ľudu (10,1-40). Modlitbu rozdeľuje na 3 časti, pričom centrálna časť začína v 9,11. Oddeľuje základnú paradigmu (Božiu stvoriteľskú a vyslobodzovaciu činnosť, vv. 6-10) od historickej retrospektívy (vv. 11-31):

9,1-5	Predstavenie modlitby/závazok
9,6–10,40	Modlitba/závazok
9,6-10	Základná paradigma: vzťah medzi Bohom a Izraelom
9,11-31	Historická retrospektíva
9,32-37	Súčasná kríza
10,1-40	Odpoveď komunity: záväzok ⁸⁸

⁸⁷ BALENTINE, *Prayer*, 111-115.

⁸⁸ ESKENAZI, *Nehemiah 9–10*, § 2.11.

Oddelenie 9,11-31 od predchádzajúcich veršov Eskenaziová odôvodňuje tvrdením, že akt stvorenia, vyvolenie Abraháma a útek z Egypta nepatria k historickej retrospektíve, ale tvoria celok, ktorý definuje základný vzťah medzi Bohom a spoločenstvom. Toto tvrdenie podopiera argumentmi vychádzajúcimi z 9,9-10. V 9,9 čítame: „Videl si utrpenie našich otcov v Egypte“ a v nasledujúcom v. 10 modliaci sa zmieňuje aj časový údaj: „Urobil si si meno, ako (je tomu) i dnes.“ Prepojenie ľudu s minulými generáciami v 9,11-31 spomenuté nie je. Verš 10 spája vážnu situáciu predkov s „dneškom“ („Urobil si si meno, ako [je tomu] i dnes“). Slovo „dnes“, resp. „podnes“ sa v modlitbe nachádza trikrát. Okrem v. 10 toto slovo nachádzame až vo veršoch 32 („A teraz, náš Boh... nech sa nezdá málo... všetka strasť... od čias asýrskych kráľov až podnes“) a 36a („Hľa, my sme dnes sluhovia“), čo vytvára premostenie medzi minulými udalosťami a súčasným stavom, a teda určuje relevantnosť udalostí z 9,9-10 pre súčasnú situáciu modliaceho sa spoločenstva. Tretím argumentom podľa Eskenayiovej je zmena syntaxe vo veršoch nasledujúcich po v. 10, kedy dochádza k zmene poradia subjektu a objektu, podstatné mená predchádzajú slovesá⁸⁹.

3.1.3 Boda (2015)

Počas svojho výskumu Mark J. Boda postupne špecifikoval návrh štruktúry Neh 9,5-37. Svoj návrh založil na celkovej štruktúre predstavenej historickej tradície vzhľadom na identifikovanie hlavných celkov⁹⁰:

v. 5	Hymnický úvod
v. 6	Stvorenie
vv. 7-8	Abrahám
vv. 9-11	Exodus
vv. 12-23	Púšť – Sinaj
vv. 24-25	Dobytie
vv. 26-31	Život v krajine
vv. 32-37	Prosba.

Boda upozorňuje na zoradenie udalostí, ktoré nie je chronologické, ale tematické. Z tohto pohľadu interpretácie si všíma 3 sekcie, z ktorých pozostáva narácia tradície putovania púšťou: 1. Verše 12-15: *Božie milostivé zabezpečenie* (A: Oblačný stĺp [v. 12], B: Božie zákony [vv. 13-14], C: Manna a voda [v.

⁸⁹ ESKENAZI, Nehemiah 9–10, § 2.12-15.

⁹⁰ BODA, Torah, 481.

15ab], G: Prísľub zabratia krajiny [v. 15cd]). 2. Verše 16-19a: *Rebélia ľudu* (H: Opis rebélie [vv. 16-17e], I: Vyzdvihnutie Božej milosti [v. 17fg], H': Opis rebélie [v. 18], I': Vyzdvihnutie Božej milosti [v. 19a]), 3. Verše 19b-23b: *Následné Božie zabezpečenie* (A': Oblačný stĺp [v. 19bc], B': Duch, ktorý učí [v. 20a], C': Manna a voda [v. 20b-d], D': Odev a nohy [v. 21], E': Hranice [v. 22], F': Nová generácia [v. 23a] a G': Príkaz dedične zaujať krajinu [v. 23bc]).⁹¹

Štruktúra časti modlitby vv. 24-31 sa najčastejšie identifikuje so štruktúrou typickou pre Knihu sudcov, ktorú Boda nazýva „model disciplíny“. Táto štruktúra pozostáva z postupnosti: Božia milosť, vzbura ľudu, Boží trest, nárek ľudu, Božia milosť. Druhým súvisiacim modelom je „model trpezlivosti“, ktorý sa zakladá na texte Ez 20 a jeho postupnosť je: Božia milosť, Boží príkaz, vzbura ľudu, Božia hrozba, Božie ulútostenie, Boží príkaz. Boda porovnal dva celky vv. 12-23 a 24-31 so skoršími zdrojmi a uzatvoril, že tak tradícia zaujatia krajiny vo vv. 24-25 je pozitívna, podobne ako tradícia o exode (porov. vv. 9-11). Naproti tomu život v krajine, opísaný vo vv. 26-31, zdôrazňuje hriech Izraela a Božiu reakciu⁹².

3.2 Nový návrh štruktúry

Náš návrh štruktúry odôvodníme opierajúc sa o už uvedené špecifické syntaktické a sémantické argumenty, vďaka ktorým možno ľahšie vidieť súvislosti na makro-syntaktickej a kompozičnej úrovni. Najprv predstavíme sedemročnosť ako dômyselný kompozičný prvok modlitby. Následne identifikujeme menšie textové jednotky a odôvodníme ich vnútornú súdržnosť a potom v druhom sumarizujúcom kroku poukážeme na celkovú kompozičnú dynamiku state.

3.2.1 Pozorovanie k sedemročnosti negácií

Pri identifikácii menších textových jednotiek považujeme číslo „sedem“ za jeden z argumentov. Možno hneď uviesť fakt, že v celej Knihe Nehemiáš jestvuje 21 viet, ktoré začínajú záporne formou *שֵׁן* *velo* + sloveso⁹³. V predmetnej kapitole je takýchto záporov sedem, ktoré sa vzťahujú na negatívne správanie otcov/synov (9,16.17.29.29.30.34.35). V celej knihe je ešte

⁹¹ BODA, *Praying the Tradition*, 78-79.

⁹² Porov. BODA, *Torah*, 481.

⁹³ Neh 1,7; 2,1.12.17; 4,5; 5,8; 6,1.3.9; 7,61.64; 9,16.17.17.29.29.30.31.34.35; 10,40.

jedna takáto záporná veta אֲלֵךְ, prvá (1,7) o zápornom správaní, kým posledná rovnako syntakticky záporná veta אֲלֵךְ, vyjadruje celkom iste budúce pozitívne konanie. Ostatné vety typu אֲלֵךְ principiálne neopisujú správanie Izraela.

V našej predmetnej modlitbe sú už iba dve vety typu אֲלֵךְ, ktoré Božiu činnosť opisujú negatívne – avšak s jasne pozitívnym významom: „Neopustil si ich [otcov]“ (v. 17g) a „a neopustil si ich [synov]“ (v. 31b). Podobne ešte dve iné vety začínajúce iba záporom אֲלֵךְ vyjadrujú opäť pozitívny význam Božej činnosti: „neopustil si ich na púšti“ (v. 19a) a „vo svojom preveľkom zľutovaní si neurobil s nimi koniec“ (v. 31a). V strede medzi týmito štyrmi zápornými vetami s Božím nesmierne pozitívnym konaním sa nachádza ešte päť záporných viet s vysoko pozitívnym významom pre exodových otcov. Prvé dve vyjadrujú sústavnú Božiu prítomnosť a prozreteľnosť „oblačný stĺp sa neodvrátil od nich“ a „svoju mannu si neodoprel“ (vv. 19b.20b). Zvyšné tri jasne opisujú pozitívny dopad pre putujúcich: „Nepostrádali nič. Ich šaty sa nevynosili a ich nohy neopuchli“ (v. 21bcd). Takto kompozične, v sekcii o „otcoch“ (vv. 9-21) po dvoch negatívnych počinoch otcov (vv. 16c.17b), pomocou siedmich iných záporov sa vysvetlí PÁNOVO konanie. I keď iba pri prvých dvoch bol podmetom PÁN (vv. 17g.19a), ostatných päť negatívnych viet (vv. 19b.20b.21b-d) je jasne dôsledkom PÁNOVEJ starostlivosti. V tabuľke *Sedemročetné kompozičné využitie* stručne schematicky predstavíme striedanie činností so záporom אֲלֵךְ/אֲלֵךְ. Všetkých 9 činností Izraelitov má negatívny význam, kým ostatné záporné vety majú vždy pozitívny význam.

Z pohľadu využitia sedemročetnosti možno pozorovať, že kontinuálnosť negatívneho správania u Izraelitov je nepretržitá (vo všetkých sekciiach: 2 + 3 + 2). V prvej sekcii proti dvom negatívnym vetám o „otcoch“ (vv. 9-21) stojí sedem negatívnych viet, ktoré potvrdzujú dokonalú PÁNOVU dobrotu. V druhej sekcii o „synoch“ (vv. 22-31) po troch negatívnych vetách o synoch modliaci pevne opakujú jednoznačne dobrotivú PÁNOVU dobrotu. O jej dôsledkoch netreba pochybovať, lebo PÁN zostáva stále rovnako „milostivý a ľútostivý“ (v. 31c; porov. v. 17f). Niet preto dôvod domnievať sa, žeby modliaci v tretej sekcii (vv. 32-35) stratili túto vieru (porov. v. 32a). Keď PÁN neopustil „otcov“ a „synov“, neopustí ani „nás“.

Tabuľka: Sedempočetné kompozičné využitie אָלָה a אֱלֹהִים v Neh 9,5–10,1

Sekcia	אָלָה		אֱלֹהִים			
	Izraeliti (7×)	PÁN (2×)	Izraeliti (2×)	PÁN (2×)	Božie znaky (2×)	efekt na otcoch (3×)
„otcovia“ (vv. 9-21)	16c: neposlúchli 17b: nespomenuli 17g: neopustil		19a: neopustil 19b: neodvrátil 20b: neodoprel 21b: nepostrádali 21c: nevynosili 21d: neopuchli			
„synovia“ (vv. 22-31)	29c: neposlúchli 29i: nepočúvali 30c: nenačúvali pozorne 31b: neopustil		31a: neurobil koniec			
„my“ (vv. 32-35)	34b: nenačúvali pozorne 35d: neodvrátili sa		34a: nekonali 35c: neslúžili			

Predchádzajúce pozorovanie k sedempočetnosti je iba prvotným odôvodnením skutočnosti, že v modlitbe sa využívajú štruktúrne zoskupenia predovšetkým s cieľom odkryť a komunikovať pozitívny obsah a význam modlitby.

3.2.2 Menšie textové jednotky

Úvod (v. 5)

Po naratívnom úvode (v. 5a) začína priama reč výzvou (v. 5b-d). V nej sa tri hebrejské volitívne formy (קוּמוּ, בָּרְכוּ, וַיְבָרְכוּ) a ich adresáti jasne odlišia od v. 6, v ktorom sa už samotní prosiaci osobne obracajú na iného adresáta – na PÁNA.

Oslovenie PÁNA, darcu života a jeho vzťah k Abramovi (vv. 6-8)

Oslovenie (v. 6) začína osobným zámenom „ty“ (v. 6a), ktoré uvádza PÁNA ako „jedinečného“. Aj nasledujúce vety začínajú zámenom „ty“ a charakterizujú PÁNA dvomi činnosťami: minulou ukončenou, PÁN „stvoril“

všetko na nebi i na zemi (עֲשֵׂהוּ, v. 6b) a prítomnou trvácou činnosťou, PÁN je sústavný darca života (מְחַיֶה, v. 6c). Štvrtá veta deklaruje PÁNOVU vládu zmienkou o tom, že sa mu klaňajú nebeské mocnosti.

Vzťah k Abramovi (vv. 7-8b) začína zopakovaním oslovenia: „Ty si PÁN“, za ktorým je dodatok „Boh“ (אֱלֹהִים, v. 7a)⁹⁴. Od nasledujúceho verša 7b sa téma presúva na PÁNOV záujem o Abrama, ktorý je opísaný v piatich vetách. Najprv sa uvádza pradávne vyvolenie Abrama (v. 7b) a potom tri rovnako dávne skutočnosti opísané tromi vetami *veqatal* v rovnakom dávnom čase (vv. 7cd.8a) – vedenie Abrama, nové meno a Abramova vernosť. Posledná veta začína absolútnym neurčitkom (v. 8b), ktorý je zväčša ekvivalentom predchádzajúcej formy slovesa, ale zvykne mať črtu časovej súslednosti (JM § 123x). Veta pripomína zmluvu o dare kanaánskej krajiny.

PÁNOV atribút (v. 8cd). Nasledujúci *vajjiqtol* začína naráciu, ktorej cieľom je uzavrieť predchádzajúci opis PÁNA. On je ten, čo slovo dodrží (v. 8c) – to sa prejavilo v tom, že zmluvu o dare krajiny dodržal, pretože on je „spravodlivý“ (v. 8d). Ide o novú charakteristiku PÁNA, dôležitú pre porozumenie jeho vzťahu k ľudu. Zopakovanie osobného zámena „ty“ (už piatykrát) odkazuje na predchádzajúce oslovenia (vv. 6abc.7a) a spája ich do reťaze charakteristík PÁNA, jedinečného, stvoriteľa a napokon ako Boha, ktorý inicioval svoj vzťah s Abramom ako predmetom PÁNOVEJ iniciatívy. Pokiaľ ide o stručnú charakteristiku PÁNA אֱלֹהִים „ty si spravodlivý“, tak tá sa nachádza ešte na iných troch miestach (Jer 12,1; Ž 119,137; Ezd 9,15) a v opačnom poradí אֱלֹהִים קַדְוֵי sa vyskytuje už iba raz, a to práve v našej modlitbe (v. 33a). Oba výskyty robia predel v texte, ukončujú textové jednotky. A hoci v. 8d uzatvára textovú jednotku, stojí za zmienku prvé a jediné označenie PÁNA touto charakteristikou v Pentateuchu – Neizraelitom faraónom v Ex 9,27. Bolo to v kontexte PÁNOVEJ vyslobodzovacej aktivity, pred ktorou faraón musel kapitulovať. Aj v Nehemiášovej modlitbe PÁNOVA „spravodlivosť“ predchádza bezprostredne novej téme vyslobodenia z Egypta (9,9-10).

Odchod otcov z Egypta (vv. 9-11)

Odchod z Egypta je opísaný 9 vetami, v ktorých sa strieda *vajjiqtol* s *qatalom* štyrikrát. Prvá dvojica (v. 9ab) charakterizuje odchod z Egypta. Zahŕňa udalosti v Egypte a udalosti pri prechode Trstinovým morom. V oboch prípadoch je podmetom PÁN. Verš 9 je programový – v Egypte PÁN videl

⁹⁴ Druhé a jediné korektné použitie slova „Boh“ אֱלֹהִים v modlitbe je vo v. 32a.

utrpenie (v. 9a) a nad morom počul ich nárek (v. 9b). I keď dve udalosti v deji nasledovali jedna za druhou (v. 9b nepoužíva *vajjiqtol*), dôrazom na nárek (vytýčený vetný člen) sa spája bolestné rozpoloženie ľudu pri Trstinovom mori s tým v Egypte. Obe časti tvoria jeden príbeh, ktorý je následne rozvinutý segmentovane: tri vety (v. 10ab.d) opisujú PÁNOVE činy najprv v Egypte, kým tri ďalšie vety (v. 11a-c) udalosti pri prechode cez more. Kým opis udalostí v Egypte zdôrazňuje PÁNOVE skutky (v. 10a), jeho poznanie (v. 10b) a účinkov na spoznanie jeho mena (v. 10d), pri predstavení prechodu cez more dvakrát koná PÁN a raz sú činní Izraeliti. Prvá PÁNOVA činnosť je kreatívna (v. 11a, rozdvajil more), druhá je ničiaci (v. 11c, vrhol prenasledovateľov do hĺbín). Medzi nimi je prechod Izraelitov (v. 11b), o ktorých sa v tejto textovej jednotke píše iba formou zámen (okrem „otcov“ vo v. 9a). V tejto textovej jednotke proti jednej negatívnej činnosti Egypťanov (v. 10c) stojí sedem činností PÁNA a jediná činnosť ľudu – „prechod“ stredom mora (v. 11b).

PÁNOVO vedenie (vv. 12-15b)

Verše 12-15b opisujú segmentovane „[tú] cestu“ *הַדֶּרֶךְ* (v. 12a)⁹⁵, ktorou ich PÁN „viedol“ od Egypta po hranice prislúbenej zeme a po ktorej oni „kráčali“. Verš 12 s odkazom na „oblak“ tvorí panoramatický pohľad na celú cestu púšťou⁹⁶ a plní úlohu proleptického zhrnutia Božieho sprevádzania. Ono bolo sústavné, ako to vyjadruje merizmus času „dňom“ i „nocou“. Na konci odseku je sprevádzanie charakterizované aj sústavnou obživou, ako to vyjadruje merizmus spôsobu „chlieb z neba“ a „voda zo skaly“ (v. 15ab). Ústredná časť konkretizuje a zdôrazňuje PÁNOVU starostlivosť: svojím zostúpením sa priblížil (v. 13a), hovoril s nimi (v. 13b) a potom im „dal“ konkrétne nariadenia, zákony a prikázania (v. 13c). Verš 14ab je paralelou k v. 13bc. Kým prvé vety „hovoril“ (v. 13b) a „oznámil“ (v. 14a) vyjadrujú komunikačný rozmer, druhé vety predstavujú konkretizovanie, vždy formou triády priamych predmetov. Prvú triádu tvoria „nariadenia“, „zákony“ a „ustanovia a prikázania“ (v. 13c) a druhá triáda je tvorená opačným poradím posledných troch: „prikázania“, „ustanovenia“ a „zákon“ (v. 14b). Hoci vo v. 14b sa objavuje Mojžiš ako prostredník, PÁNOV bytostný záujem o putujúcich je dokonalý, vyjadrený siedmimi činnosťami: 1. Zostúpenie na Sinaj (*הִרְדֵּיבָה*, v. 13a), 2. Komunikovanie (*וַיְדַבֵּר*, v. 13b), 3. Dar

⁹⁵ V Nehemiášovi sa slovo „cesta“ nachádza iba dvakrát – *vždy* s členom, v predmetnej modlitbe (9,12a.19b).

⁹⁶ Aj po udalostiach na Sinaji ich „oblak“ sprevádzal púšťou naďalej; porov. Nm 10,11-13.

nariadení (תִּצְוֶה, v. 13c⁹⁷), 4. Informovanie o sobote (תַּעֲדִיחַ, v. 14a), 5. Príkazy dané prostredníctvom Mojžiša (תִּיַּצֵּ, v. 14b), 6. Dar chleba (הִתְתַּן, v. 15a) a 7. Vyvedenie vody (תִּשְׁוֶה, v. 15b). Tieto činnosti evidentne neodrážajú časovú súslednosť (okrem prípadu jediného *vajjiqtolu* vo v. 13c, ktorým sa jasne vyjadrí, že PÁN je pôvodcom nariadení, kým vo v. 14b je Mojžiš odlišený „iba“ ako prostredník). Prvé tri začínajú najpodstatnejším zjavením PÁNA (v. 13), potom sa v stredobode ocitne informácia o sobote (v. 14a), kým posledné tri – určenie zákona prostredníctvom Mojžiša (v. 14b) a permanentná strava (v.15ab) – akoby boli prejavom, realizáciou prvých troch.

Rovnaké reakcie otcov (vv. 15c-17e)

Verše 15c-17e tvoria textovú jednotku, lebo v nej je predložený nový motív – nasmerovanie vstúpiť do zaslúbenej zeme (v. 15cd). Okrem toho, že je formálne uvedený *vajjiqtolom*, čím sa v modlitbe posúvame chronologicky vpred, obsahovo ide o PÁNOV príkaz, a teda o začiatok novej, po-Sinajskej etapy. Nasleduje sedem slovík, ktoré opisujú reakciu predkov, presnejšie dvoch skupín predkov „oni a naši otcovia“ וְהֵם וְאֲבוֹתֵינוּ (v. 16a). Prvou skupinou sú „oni“, na ktorých bol dvakrát evidentný odkaz הֵם v predchádzajúcich vetách (v. 15cd) a na ktorých bol šesťkrát rovnaký odkaz הֵם aj v predchádzajúcich veršoch 12-15b (porov. tiež raz v slove הַהֵם, raz עֲמָהֶם vv. 12a.13b). Je zrejmé, že ide o už spomenutých „otcov z Egypta“ (v. 9a), resp. exodových otcov. Druhou skupinou sú „naši otcovia“, nový prvok v modlitbe.

Dva explicitné podmety považujeme za dve skupiny, na ktoré myslia modliaci. Prv než uvedieme dôvody nášho porozumenia, uveďme sedem činností, ktoré modliaci sa predkladajú ako reakciu na PÁNOVO predchádzajúce konanie a príkaz: 1. Arogancia (v. 16a, rovnaká pre obe skupiny), 2. Tvrdošijnosť (v. 16b), 3. Neposlušnosť (v. 16c), 4. Zdráhanie počúvať (v. 17a), 5. Zábudlivosť na divy (v. 17b), 6. Tvrdošijnosť (v. 17d), 7. Ustanovenie nového vodcu (v. 17e).

Aj keď definovanie zamlčaných podmetov vo vv. 16b-17e nie je jednoznačné, pokúsime sa odôvodniť naše porozumenie. 1. Obe skupiny – „oni a naši otcovia“ – sú podmetom prvej činnosti – obe skupiny si počínali arogantne (v. 16a). Naproti tomu druhá veta „zatvrdili si šije“ sa opakuje dvakrát, a to bez určenia podmetu (vv. 16b.17d). Doslovné opakovanie navlas rovnakých viet,

⁹⁷ Faktom je, že predmetom Božieho daru je formálne sedem slov: „správne nariadenia, pravdivé zákony, dobré ustanovenia a prikázania“, čím sa tento dar odlišuje aj kvalitatívne od ostatnej PÁNOVEJ činnosti.

vajjiqtolov (!), v takej malej textovej jednotke nedáva zmysel, iba ak by išlo o dva rôzne podmety, zamlčané vetné členy. 2. Po prvej vete „zatvrdili si šije“ nasledujú ďalšie tri, ktoré sa na ňu viažu (vv. 16c-17b) a po ktorých nasleduje vedľajšia veta v. 17c. Jej podmetom je PÁN, ktorý konal predchádzajúce „divy“ (z Egypta) a jej predmet *מִמֶּנָּהּ* bezpochyby odkazuje na predtým spomenuté opakované použitie zámena „ich/im/s nimi“ (vo vv. 12-15). Vedľajšiu vetu považujeme za prerušenie reťaze štyroch viet. 3. Ďalšiu indíciu na oddelenie podmetov pozorujeme v jej poslednej reakcii „ustanovili si náčelníka“ (v. 17e). Bezpochyby pripomína rebelskú ideu ustanoviť si vodcu z Nm 14,4 a vrátiť sa do Egypta (porov. *גִּתְנָה רֹאשׁ וְנִשְׁוּבָה מִצִּיְרֵימָה*). Avšak kým v Nm 14 sa to neudialo, pre autora modlitby skúsenosť minulých zlých vodcov bola daným *faktom*. To je nesmierny rozdiel. 4. Dva podmety môžu zodpovedať dvom malým sekvenciám. Príklad z Neh 9,9-11 nám ukázal, že kým v programovom v. 9 sa uvažuje najprv o utrpení v Egypte (v. 9a) a potom o náreku v mori (v. 9b), tak následne sa opíše príbeh najprv v Egypte (v. 10) a potom v mori (v. 11). Na základe týchto pozorovaní sa preto domnievame, že kým v. 16a programovo uvádza arogantné počínanie „ich“ (exodových otcov) a „našich otcov“, tak následne štyri vety (vv. 16b-17c) opisujú správanie exodových otcov, kým ďalšie dve vety (v. 17de) zjavujú správanie „našich otcov“.

Sedem reakcií otcov poukazuje na rovnaké arogantné konanie rôznych otcov, čím sa zasa zvyrazňuje predchádzajúce sedemnásobné PÁNOVO dobré vedenie (vv. 13a-15b).

Odpúšťajúci a neopúšťajúci Boh (vv. 17f-21)

Táto textová jednotka sa oslovením Boha (v. 17f) jasne oddeľuje od predchádzajúcej. Vykresľuje nesmierny kontrast medzi práve opísaným konaním otcov a konaním odpúšťajúceho Boha. Badať to predovšetkým z dvoch viet, ktoré uvádzajú rovnaký Boží postoj v dvoch rôznych kontextoch: „neopustil“ ich na Sinaji po modloslužbe (v. 17g) a „neopustil“ ich ani „na púšti“ (v. 19a). Formálne je ešte ďalších 5 PÁNOVÝCH prejavov, vyjadrených formou *qatal*: „[stĺp sa] neodvrátil“ (v. 19b), „dal“ (v. 20a), „neodoprel“ mannu (v. 20b), „dal“ vodu (v. 20c), „zabezpečoval“ 40 rokov (v. 21a). V týchto celkovo siedmich činnostiach sú štyri vyjadrené pomocou záporu „nie“ a nemožno poprieť, že v tejto textovej jednotke spolu s tromi tiež zápornými vetami *qatal*, vyjadrujúcimi absenciu nedostatku u otcov („nepostrádali“, „nevynosili“ a „neopuchli“, vv. 21bcd), tvoria sedmičku záporov, ktoré vyjadrujú nič iné ako dokonalú Božiu prozreteľnosť (porov. tabuľku *Sedemročité kompozičné využitie*).

Dvakrát zopakovaný Boží postoj dovoľuje rozdeliť textovú jednotku na tri časti: I. Odpúšťajúci Boh na Sinaji (vv. 17f-18e), II. Neopúšťajúci Boh na púšti (vv. 19a-21a) a III. Zabezpečení predkovia na púšti (v. 21bcd).

I. *Odpúšťajúci Boh na Sinaji* (vv. 17f-18e). Oslovenie „A ty“ (v. 17f) pripomína predchádzajúce podobné oslovenia (vv. 6abc.7a) so vznešenými Božími charakteristikami. Aktuálne oslovenie začína formulou milosrdenstva, rozšírenou o nový element – „odpúšťajúci“; práve táto novota opodstatňuje, prečo Boh koná tak ako koná. Jediné sloveso, ktoré opisuje Božiu činnosť v tejto časti, je, že „ich neopustil“ (v. 17g). Znamenitosť tohto blahosklonného postoja vyzdvihuje silný kontrast so stručným vyrozprávaním o prvom hroznom rúhavom hriechu (v. 18) – uliatie teľaťa a jeho vzývanie priamo na Sinaji. *Vajjiqtol* „dopustili sa...“ vo v. 18e zhrňuje sekvenciu hriešneho konania okolo teľaťa v nasledujúci deň (porov. Ex 32,6).

II. *Neopúšťajúci Boh na púšti* (vv. 19a-21a). Druhá časť začína rovnako oslovením „Ty“, kým dôraz sa presúva na „premnohé zľutovanie“ (v. 19a). Rovnaké ako v prvej časti je aj prvé sloveso v zápore – „neopustil ich“. Ide už však o predstavenie predkov na ceste púšťou (v. 19bc). Oblak sa od nich neodvrátil (v. 19b, odkaz na počiatok cesty v Nm 10). Dal im dobrého ducha, aby ich učil (v. 20c; porov. Nm 11), mannu, aby ich živil (v. 20b; porov. Ex 16; Nm 11), vodu, aby ich napájal (v. 20d; porov. Ex 17; Nm 20). Posledné sloveso (מְרַחֵם) vyjadruje zázračné až 40-ročné prozreteľnostné udržiavanie (v. 21a).

III. *Zabezpečení predkovia na púšti* (v. 21bcd). Posledná časť ozrejmuje dôsledky Božieho neopustenia predkov. Začína bezspojkovo: „Nepostrádali nič.“ Dokonca aj odev im zostal neošúchaný a sila im neubudla.

Prozreteľnosť pri obsadzovaní zeme a reakcia synov (vv. 22-25b)

Téma obsadzovania zeme prísľubu vo vv. 22-25b má tri časti, v ktorých dominuje sedem Božích štedrých aktivít, ktoré sú symetricky rozdelené (2 [v. 22ab] + 3 [v. 23abc] + 2 [v. 24cd]). Syntakticky sa stať vyznačuje naratívnyimi *vajjiqtolmi*. V úvodnej prvej časti (v. 22ab) sa pripomína, že PÁN daroval kráľovstvá a národy. Po čom hneď nasleduje reakcia o obsadení Zajordánskych kráľovstiev, tiež *vajjiqtolom* (v. 22c). Druhá časť (vv. 23-24b) pokračuje v správe o obsadzovaní zeme prísľubu – už na druhej strane Jordánu (porov. „voviedol ich“, v. 23b), ale začína vytýčeným vetným členom – predmetom „ich synov“ (v. 23a), čím sa odliší nová generácia eisodových synov od (exodovej) generácie púštnych otcov. To, čo spája dve časti, je kontinuita prísľubu (v. 23a) a nezdôrazňuje sa striedanie generácií. Dominuje prísľub zeme – PÁN totiž voviedol práve „ich“ (synov) (v. 23b) podľa prísľubu daného „ich otcom“

(v. 23c). Po Božej činnosti nasleduje reakcia „(týchto) synov“ – dvomi *vajjiqtolmi* sa (v. 24ab) opisuje ako „synovia“ bezproblémovo obsadili predjordánsky Kanaán. Tretiu časť (vv. 24c-25b) otvárajú posledné dva PÁNOVE počiny – on podrobil Kanaánčanov pred „synmi“ a vydal im ich do vlády (v. 24ab). Dvojica „králi“ a „národy“ (v. 24d) formou inklúzie (cf. „kráľovstvá a národy“ vo v. 22a) pripravuje záver textovej jednotky. Ten tvorí opäť reakcia synov, tentokrát veľkolepá (v. 25ab). Reakcia synov uzatvára textovú jednotku zmienkou o prevzatí hojných nehnuteľností do vlastníctva (v. 25b). Táto reakcia synov je istou gradáciou, lebo kým vo vv. 22c a 24b tak otcovia, ako i synovia prevzali do vlastníctva „krajiny“, posledná veta hovorí aj o prevzatí veľkého imania v krajine.

Životný štýl synov – mnohoraké rúhania (vv. 25c-26)

Výpočet nehnuteľností v predchádzajúcom v. 25b evidentne uvádza ďalšie správanie synov v nasledujúcich vetách. Je opísané veľmi dynamicky a výstižne. Sedem naratívnych *vajjiqtolov* stupňovito opisuje premenu životného štýlu synov. Prvé tri hovoria o nutričnom zlepšovaní ich životného stavu (v. 25cde). Štvrtá, stredová veta siedmich viet predstavuje istý vnútorný zvrät u synov, hovorí už o hedonistickom⁹⁸ využití Božej dobroty (v. 25d). Nenásytnosť ich zvrátila, ako to vyjadrujú nasledujúce tri *vajjiqtoly* (v. 26abc). Navyše, aj v nich sa stupňovito vykresľuje zhoršujúci sa vzťah s Bohom – po spurnosti prišla vzbura a napokon odhodenie (!) zákona. Ôsma veta *x-qatal* (v. 26d) prerušuje reťaz správania, prostredníctvom vytýčeného vetného člena uvádza nové postavy – prorokov a s nimi až neuveriteľný dôsledok správania synov – vraždili Bohom poslaných prorokov (v. 26de). Správanie synov je v poslednej vete vyhodnotené sumárne a je označené tak, ako bolo označené správanie ich otcov vo v. 18e – „dopustili sa veľkých rúhaní“ (v. 26f). Teda ak aj nie životný štýl synov, ale celkom iste vraždenie prorokov sú prirovnané modloslužbe (porov. v. 18).

Božia prevýchova (vv. 27-29a)

Textovú jednotku možno rozdeliť na dve časti – prvú kratšiu, ktorá predstaví hutne Božie konanie voči rúhavým synom (v. 27) a druhú časť, ktorá dlhšie a podrobnejšie opisuje správanie na oboch stranách (vv. 28-29). Dve časti spája sedem Božích činností, ktorými PÁN reaguje na rúhavý životný štýl synov

⁹⁸ Hebrejské sloveso *רָחַץ* je podľa *HALOT* II, 792, *hapax legomenon* s významom „žiť v luxuse“, „užívať si“ v aktuálnom kontexte vyjadruje excesívne využívanie dobroty – pomenované dnes aj ako hedonizmus.

(„dal si“, „počúval si“, „dával si“, „ponechal si“, „počúval si“, „vyslobodzoval si“ a „varoval si“).

Prvá časť (v. 27) je vymedzená na okrajoch výrazom יָד צָרִיָּהּ (v. 27a.f) a asonanciou slovotvorného koreňa צָרַר vo v. 27abc a hláskami š a m v slovách מִשְׁמֵי, תְּשַׁמֵּעַ, מוֹשִׁיעִים a יוֹשִׁיעוּם vo v. 27def⁹⁹. V tejto prvej kratšej časti sú prvé tri Božie činnosti („dal si“, „počúval si“, „dával si“, v. 27ade) a striedajú sa s násilným konaním odporcov (v. 27b), volaním synov (v. 27c) a zachraňovaním prostredníctvom vyslaných záchrancov (v. 27f). To, že sa to dialo opakovane, badať z troch *jigtolov* (vv. 27cde: „volávali“, „počúval“, „dával si“), a to iba preto, aby ich zachraňoval (v. 27f).

V druhej časti (vv. 28-29) sa najprv podrobnejšie rozvádza, prečo sa to takto opakovalo. Len čo sa synom dostalo odpočínutia, vracali sa ku konaniu zla (v. 28ab). Štvrtou činnosťou Boha je to, že ich ponechal ich nepriateľom, ktorí nad nimi vládli (v. 28cd). Synovia sa obrátili a kričali o pomoc (v. 28ef). Posledné tri činnosti Boha sú prejavom jeho trpezlivej prevýchovy – „počúvanie“, mnohonásobné „vyslobodzovanie“ (v. 28h) a napokon „varovanie“, aby sa vrátili k jeho zákonu (v. 29a). Táto posledná siedma PÁNOVA reakcia o navrátení sa k zákonu štruktúrne a hlavne obsahovo reaguje na poslednú siedmu reakciu synov v predchádzajúcej textovej jednotke (v. 26c).

Opakovaná neposlušnosť kontra PÁNOVA pedagogika (vv. 29b-31)

Úvodná veta וְהָמָה הַיָּדוּדִי (v. 29b) kladie dôraz na nový podmet – „oni“, t. j. „synovia“ už v krajine (porov. vv 23-24) a jadrne aj na ich správanie „počínali si arogantne“. To bolo príslovečné pre predchádzajúce generácie „otcov“ (vv. 16a) i pre Egypťanov (v. 10c). Celá textová jednotka (vv. 29b-31) podrobnejšie rozvádza reakciu synov na predchádzajúcu Božiu sedemnásobnú prevýchovu (porov. 27-29a) a viaže sa na ňu aj paralelne numericky, ale kontrastne správaním. Štandardne siedmimi slovesami sa odкрýva opäť tvrdošijné a neposlušné správanie. Trojité „nepočúvanie“ synov (vv. 29c.i.30c) kontrastuje s neúspešným opakovaným Božím pedagogickým „načúvaním“ (vv. 27d.28g). Avšak sedempočetné negatívne správanie nemá v stati posledné slovo. V textovej jednotke je rovnako sedem slovík, ktoré oponujú správaniu synov. Záporné činnosti synov sú zoskupené 3 + 3 + 1, kým kontrastné slovesá sú zoskupené 2 + 2 + 3, čím má evidentne posledná triáda aj najväčšiu váhu – ako badať z obsahu.

⁹⁹ Porov. SEGERT, *History and Poetry*, 264.

7 nesprávnych činností	7 stupňujúcich pozitívnych počínov
Záporná triáda (v. 29bcd)	→ oponujúca dvojica – ide o život (v. 29ef)
Záporná triáda (v. 29ghi)	→ oponujúca dvojica – vyučovanie prorokmi (v. 30ab)
Neposlušnosť (v. 30c)	→ oponujúca triáda – lekcia PÁNOM (vv. 30d.31ab)

Proti prvej zápornej triáde – pýcha, neposlušnosť prikázaniam a hriechy proti nariadeniam (v. 29bcd) – stojí konštatovanie, že uskutočňovanie nariadení znamená život (v. 29ef). Proti druhej zápornej triáde, ktorá charakterizuje viac personálny rozmer – odvracanie sa, zatvrdzovanie a neposlušnosť (v. 29ghi) – stojí PÁNNOVA snaha opakovane ich priviesť na správnu cestu aj za pomoci prorokov (v. 30ab). Po jednoslovnej zápornej definícii – opakovaná neposlušnosť (v. 30c) – stoja tri PÁNNOVE činnosti: vydanie do rúk nepriateľov, neskoncovanie so synmi a neponechanie ich v zlej situácii (vv. 30d.31ab). Verš 31c uvádza na to iba jediný dôvod – že PÁN je Boh milostivý a ľútostivý, a preto aj keď budú v područí iných, PÁN ich neopustí.

Ponížená prosba (vv. 32-33b)

Po zdĺhavom opise správania otcov a ich synov modliaci predložia svoju prosbu (porov. úvodné הַיְהוָה „A teraz“, v. 32a) a budú hovoriť iba o sebe v prvej osobe množného čísla a nie už o dávnych epochách Abraháma, otcov a synov. Prosba sa skladá z oslovenia Boha (v. 32a), samotnej žiadosti (v. 32bc) a odôvodnenia, prečo sa na neho obracajú (v. 33ab). V tejto textovej jednotke slovesá ustúpili podstatným a prídavným menám, sedempočetnosť pokračuje. Po oslovení „naš Boh“ nasleduje sedem charakterizujúcich slov: „veľký, mocný a hrozný Boh“ a „zachovávajúci zmluvu a vernosť“. Žiadosť začína ponížene „nech sa nezdá málo“ všetka ich strasť. Strasť totiž zasiahla všetkých, ako to dokazuje sedem predmetov: od „nás“, cez kráľov, princov, kňazov, prorokov, otcov a všetok „tvoj“ ľud. Strasť zahŕňa bolestné obdobia od asýrskeho až po čas modlitby. Modliaci sa nevyhovárajú, iba uznávajú, že všetko je najlepšie tak, ako sa stalo. Akoby si žiadali iba božské porozumenie pre každú jednu z ich strastí. Odkazom na prívlastok „spravodlivý“ (v. 33a) sa vracajú k úvodnej úvahe o Abramovi, ktorému „spravodlivý“ Boh dodržal slovo (v. 8d).

Vyznanie vlastnej skazenosti a Božej dobroty (vv. 33c-35)

Aj táto textová jednotka (vv. 33c-35) začína jednoduchou vetou, ktorá zdôrazňuje podmet „my“ a odkrýva ich stav skazenosti $\text{וְאֵנִי וְהָעָם הָאֵלֵינוּ}$ (v. 33c), ktorý silno kontrastuje s Bohom, ktorý koná pravdu (v. 33b). V nasledujúcich siedmich vetách sa odkryje, o koho ide – o „našich“ kráľov, princov, kňazov i otcov. Je zaujímavé, že v porovnaní so siedmimi skupinami (vrátane „všetkého

ľudu“) vo v. 32c v tejto textovej jednotke sa skazenosť vzťahuje výslovne na „nás“ (v. 33c), čo zahŕňa vodcov i „otcov“ (v. 34a), ktorí by eventuálne mohli zahŕňať aj ľud. Okrem prorokov sa skazili títo všetci, čo vyjadrujú dva zápory na začiatku a dva zápory na konci siedmich viet: „nečinili (zákon)“, „nepočúvali pozorne“ (v. 34ab), „neslúžili“ Bohu a „neodvrátili“ sa od zlého (v. 35cd). Po stránke formálnej ide o jediné dve záporné vety v celej modlitbe so záporom typ $\text{אֵל} + \text{sloveso}$ po vytýčenom vetnom člene (x), ktoré opisujú nesprávne správanie (vv. 34a.35c¹⁰⁰), po oboch nasledujú záporné vety typu $\text{אֵל} + \text{sloveso}$ (vv. 34b.35d). Skazenosť kontrastuje s tromi Božími činnosťami, vyjadrenými tromi vedľajšími vetami: „ktorými si svedčil“, „ktoré si im dal“ a „ktorú si im predložil“ (vv. 34c.35ab). Aj v tomto prípade po formálnej stránke vedľajším vetám predchádzajú vytýčené vetné členy vo v. 35ab. Dômyselná kompozícia bola využitá iba na zvýraznenie vlastnej skazenosti v kontraste k Božím darom, stredobodom ktorých sú mnohoraké Božie dobrodenia:

V.	Podmet	Vedľajšie vety	Záporné vety	Vytýčený člen
34a	Vodcovia		לֹא עָשׂוּ תוֹרָתָךְ	vodcovia
34b	Vodcovia		וְלֹא הִקְשִׁיבוּ	-
34c	„ty“ (PÁN)	אֲשֶׁר הֵעִידָתָ בָּהֶם:		(nariadenia a svedectvá)
35a	„ty“ (PÁN)	אֲשֶׁר־נָתַתָּ לָהֶם		kráľovstvo a dobrodenia
35b	„ty“ (PÁN)	אֲשֶׁר־נָתַתָּ לְפָנֵיהֶם		krajina
35c	Vodcovia		לֹא עֲבַדְדוּךְ	(v krajine...)
35d	Vodcovia		וְלֹא־שָׁבוּ	-

Záver a dohoda (9,36–10,1)

Záverečnú textovú jednotku tvorí v hebrejčine desať viet. Je orientovaná na prítomnosť a na aktuálne modliace sa spoločenstvo, ako to už uvádza prvá hlavná veta: „Hľa, my sme dnes sluhovia“ (v. 36a). Badať to aj z dvanástich odkazov na „nás“ (4× zámeno „my“ [vv. 36a.c.37d; 10,1a] a sedem prívlastňovacích zámen „nás“ [vv. 36b.37bc (2×); 10,1c (3×)] a 1 predmetná prípona „(nad) nami“ עָלֵינוּ [9,37b]), ktoré jednoznačne vyjadrujú, že modliaci sa identifikujú so svojou komunitou. Kým sa v predchádzajúcej perikope (vv. 33c-

¹⁰⁰ Prvok „x“, ktorý tvoria dve frázy $\text{בְּמַלְכוּתָם וּבְטוֹבָה הָרַב}$ „vo svojom kráľovstve a v tvojom mnohorakom milosrdenstve“ a $\text{וּבְאַרְץ הָרְחֹבָה וְהַשְׂמֵנָה}$ „v krajine širokej a úrodnej“, je *casus pendens*; tu ide príslovkové určenie miesta, ktoré sa nachádza pred dvomi včlenenými vedľajšími vetami vo vv. 35ab; na uvedené dve frázy sa viaže v. 35c.

35) hovorilo o minulosti ($7\times$ *qatal*), túto textovú jednotku charakterizuje osem viet v prítomnom čase, čo poukazuje na zvýšený záujem o súčasný bolestný stav spoločenstva (porov. „dnes“ םימי; v. 36a). Zvyšné dve vety v minulom čase sú iba vo vedľajších vetách a odkazujú na minulé Božie konanie (9,36b.37b).

Iba jedna z ôsmich viet v prítomnom čase hovorí o výhode, ktorá plynie zo zeme pre vládnucich kráľov (v. 37a). A hoci sú oni i zamlčaným podmetom vo v. 37c, ten viac opisuje stav modliaceho sa spoločenstva („na našich chrbtoch“, „nad našim dobytkom“) ako stav kráľov. Modliaci teda hovoria o svojom aktuálnom zúboženom stave v siedmich menných vetách. V prvých dvoch opakujú, že sú „sluhovia“ v krajine (v. 36a.c:), vo v. 37c, že sú porobení a vo v. 37d, že sú „vo veľkom súžení“. Veta v 10,1a sa spája s predchádzajúcou zopakovaním zámena „my“ a motívom uzatvorenia zmluvy, ktorá je vyjadrením pozitívneho kroku dôvery a rozhodnutia zo strany komunity voči Bohu. V posledných dvoch vetách (v. 1bc) modliaci sa dôrazom na finálnu činnosť spísania a zapečatenia dohody spečatujú svoje rozhodnutie.

3.3.3 Sumarizujúce pozorovanie

Na základe motívov prítomných v texte a vetnočlennej analýzy hebrejského textu navrhujeme päťdielnu štruktúru Nehemiášovej modlitby. Pri komplexnom pohľade sa zreteľne odlišujú osoby, o ktorých sa píše: Abram (sekcia A), otcovia (sekcia B), synovia (sekcia C) a „my“ minulosti (sekcia D). Poslednú sekciiu (E) vyčleňujeme preto, že zdôrazňuje časový element súčasnosti a formálne vykazuje podobnosti so sekciiou o Abramovi. V štruktúre je identifikovaná sedemdesiatnosť uvedená v hranatých zátvorkách.

Štruktúra

Úvod (v. 5)

A. Oslovenie PÁNA, darcu života a jeho vzťah k Abramovi (vv. 6-8)

B. Otcovia (vv. 9-21)

B.1 Odchod otcov z Egypta (vv. 9-11) [7]

B.2 PÁNOVO vedenie (vv. 12-15b) [7]

B.3 Rovnaké reakcie otcov (vv. 15c-17e) [7]

B.4 Odpúšťajúci a neopúšťajúci Boh (vv. 17f-21) [7+7]

C. Synovia (vv. 22-31)

C.1 Prozreteľnosť pri obsadzovaní zeme a reakcia synov (vv. 22-25b) [7]

C.2 Životný štýl synov – mnohoraké rúhania (vv. 25c-26) [7]

C.3 Božia prevýchova (vv. 27-29a) [7]

C.4 Opakovaná neposlušnosť a PÁNOVA pedagogika (vv. 29b-31) [7+7]

- D. „My“ minulosti (vv. 32-35)
- D.1 Ponížená prosba (vv. 32-33b) [7+7]
- D.2 Vyznanie vlastnej skazenosti a Božej dobroty (vv. 33c-35) [7]
- E. „My“ dnes (9,36–10,1) [7]

Opis

Kompozícia modlitby začína úvodom (v. 5). Prvá sekcia (A) hľadá do dávnej minulosti a začína unikátnymi osloveniami PÁNA (v. 6), s ktorými sa symetricky spája PÁNOVO vyvolenie Abrama (vv. 7a-8d).

Druhá sekcia (B; vv. 9-21) je venovaná „otcom“ (v. 9a). Spomínajú sa na jej začiatku a sleduje sa ich dávna minulosť od Egypta až po hranice prisľúbenej zeme. Okrem prvých dvoch častí s veľkolepými siedmimi Božimi skutkami – odchod z Egypta (vv. 9-11) a PÁNOVO trvalé a kompletne vedenie so siedmimi starostlivými činmi počas cesty púšťou (vv. 12-15b) – sa otcovia v tretej časti predstavili siedmimi negatívnymi reakciami (vv. 15c-17e), ktoré silno kontrastujú s predchádzajúcimi PÁNOVÝMI činmi na púšti. Štvrtá časť o otcov sa končí prehĺbením formuly milosrdenstva a siedmimi prejavmi Božej nepodmienennej starostlivosti, ktorá je zdôraznená aj sedemnásobne vyjadrenou absenciou nedostatku pre otcov (vv. 17f-21).

Tretia sekcia (C; vv. 22-31) je venovaná „synom“ (v. 23a) a ich generácii, ktorá nastúpila po otcov. V prvej časti (vv. 22-25b) sa síce ešte raz spomenú otcovia, ale iba retrospektívne s obsadením Zajordánska (v. 23c). Aj táto sekcia (podobne ako sekcia B) začína teda siedmimi štedrými Božimi aktivitami pri obsadzovaní zeme, ktoré sú symetricky zostavené (vv. 22-25b). Druhá časť (vv. 25c-26e) vykresľuje reakciu synov. Siedmimi slovesami sa brilantne opíše negatívna premena životného štýlu synov, ktorá v závere dostala označenie mnohoraké rúhanie (v. 26e), opäť podobne ako aj u ich otcov v sekcii B (porov. v. 18e). V tretej časti (vv. 27-29a) sa pokračuje so siedmimi Božimi činnosťami, ktorými ich Boh chcel prevychovať. Napodiv, v poslednej časti (vv. 29b-31) reakcia synov opísaná opäť siedmimi slovesami zjavuje tvrdošijnú neposlušnosť. Avšak ešte väčší údiv v tejto časti tvorí PÁNOVA pedagogika, ktorá sa odкрýva v siedmich pozitívnych skutočnostiach, ktorých vrcholom je permanentnosť PÁNOVEJ prítomnosti.

V štvrtej sekcii „My“ minulosti (D; vv. 32-36) sa modliaci obracajú na seba formou „my“ – rovnako realisticky ako na predchádzajúce dve generácie. Veľmi intenzívne sa modliaci priznávali či ku generácii exodových otcov alebo ku generácii synov zeme prisľubu. Preto možno ľahko pochopiť poníženú prosbu v prvej časti tejto sekcie (vv. 32-33b). Proti siedmim vyberaným slovám

oslovenia PÁNA predstavujú sami seba siedmimi skupinami v sebakriticky bezútešnej situácii. V druhej časti (vv. 33c-35) zvýraznia opätovne kontrast medzi nimi ako neposlušnými a medzi dobrým PÁNOM: štyrmi slovami sa charakterizujú negatívne a PÁNOVE tri činnosti uvedú ako centrálné a pozitívne. Posledná sedempočetnosť už nie ani čisto pozitívna, ani čisto negatívna, strieda sa v nej neposlušnosť spoločenstva s mnohorakým PÁNOVÝM dobrodením, ktoré má posledné slovo (porov. v. 31b).

Piatu sekciu „My“ dnes (E; 9,36–10,1) tvorí desať viet a pozornosť modliacich sa obracia do súčasnosti. Hoci sa v dvoch vetách pripomína Božie konanie v minulosti (9,36b.37b) a v jednej úrodnosť zeme v súčasnosti pre vládnucich kráľov (v. 37a), táto sekcia obsahuje sedem viet o modliacich sa sluhoch, ktorí sú odhodlaní vypovedané písať a spečať.

Posledná sekcia E tvorí záver. Je paralelná s prvou sekciou A. Každá sekcia je tvorená 10 vetami. Podobnosť je aj v obsahu. Vnútorňý postoj, typický pre Abrama („verné“ srdce a zmluva, v. 8ab), je motívom a motiváciou pre komunitu „My“ dnes, čo badať pri odkaze na „dohodu“ súčasnej generácie (10,1a). Predovšetkým však motív daru zeme spája 9,8b s v. 36b.

Podobne aj predchádzajúcu sekciu D „My“ minulosti možno spojiť s dvomi predchádzajúcimi B „Otcovia“ a C „Synovia“. Avšak kým sekcie B a C opisujú tvrdošijnosť a neposlušnosť dvoch predchádzajúcich generácií, tak modliaci sa v sekcii D „My“ minulosti predložia iba jednu poníženu prosbu o Božie porozumenie (vv. 32-33b). Generácia „My“ minulosti vyjadruje poslednú sedempočetnosť (vv. 33c-35) trochu ináč – nestavia už proti sebe sedem vlastných záporov a sedem Božích spôsobov, ale plnosť je tvorená ich vlastnými chybami a Božími nesmiernymi darmi. Táto generácia totiž vie, že nie je o nič lepšia ako predchádzajúce dve skupiny „otcov“ a „synov“ a priznáva svoju skazenosť (vv. 33c-35). V tomto zmysle uznania viny je sekcia D paralelná s predchádzajúcimi dvoma B a C. Inovatívna vzhľadom k týmto dvom je v tom, že vyjadruje želanie, aby Boh uznal veľkosť utrpenia, a teda aby uľavil z trápenia podľa jeho preveľkej dobroty. Skupina „My“ dnes završuje modlitbu snahou opísanou v sekcii E – pripodobniť sa aspoň čiastočne praotcovi Abramovi.

Záver

Rozborom niektorých textových problémov v masoretskom texte sme novým prekladom a identifikovaním niektorých charakteristík hebrejskej syntaxe v predmetnej stati Neh 9,5–10,1 prišli k záveru, že kompozícia tejto

modlitby bola skomponovaná veľmi dômyselne. Najmä syntaktické pozorovania state odkryli spektrum časových odtieňov, ktoré v pôvodnom texte majú pomerne presne definovanú úlohu a sú v službách posolstva jednotlivých menších textových jednotiek. Za pomoci menších motívov a najmä s ohľadom na syntax a aj sedmičkovo-rétorickú stránku týchto sekcií sme mohli ľahšie navrhnúť päťdielnu štruktúru Nehemiášovej modlitby. Pri komplexnom pohľade sa zreteľne odlišujú osoby, o ktorých sa píše: Abram (sekcia A), otcovia (sekcia B), synovia (sekcia C) a „My“ minulosti (sekcia D). Posledná sekcia E „My“ dnes sa oddeľuje preto, lebo sa v nej zdôrazňuje dôležitý časový element súčasnosti, i keď prostredníctvom formálnych aj obsahových podobností so sekciou D má s ňou aj úzku spätosť. Vďaka týmto súvislostiam sekcia E vlastne vyjadruje ponížené odhodlanie prosiacich žiť v súčasnosti viac na spôsob Abrama a menej na spôsob ich skazených predchodcov či ich samých v minulosti.

Zoznam použitej literatúry

- BALENTINE, Samuel Eugene: *Prayer in The Hebrew Bible. The Drama of Divine-Human Dialogue* (OBT), Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- BALZARETTI, Claudio: *The Syriac Version of Ezra-Nehemiah. Manuscripts and Editions, Translation Technique and Its Use in Textual Criticism* (BibOr 51) Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013.
- BLENKINSOPP, Joseph: *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (OTL), London: SCM Press Ltd, 1988.
- BODA, Mark J.: *Praying the Tradition: The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9* (BZAW 277), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1999.
- BODA, Mark J.: The Torah and Spirit Traditions of Nehemiah 9 in their Literary Setting, *HeBAI* 4 (2015) 476-491.
- COHEN, Ohad: *The Verbal Tense System in Late Biblical Hebrew Prose* (HSS 63), Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- DIEHL, Johannes Friedrich: *Die Fortführung des Imperativs im biblischen Hebräisch* (AOAT 286), Münster: Ugarit, 2004.
- DUBOVSKÝ, PETER (ed.): *Genezis* (KSZ 1), Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- DUGGAN, Michael W.: *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b-10:40). An Exegetical, Literary, and Theological Study* (SBLDS 164), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.
- ESKENAZI, Tamara Cohn: Nehemiah 9–10: Structure and Significance, *JHS* 3 (2001).
- FASSBERG, Steven E.: Shift in Word Order in the Hebrew of the Second Temple Period. In: Moshe Bar-Asher – Ruth A. Clements – Steven E. Fassberg (eds.): *Hebrew in the*

- Second Temple Period. The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and of Other Contemporary Sources* (STDJ 108), Leiden – Boston: Brill, 2013, 57-71.
- HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied* (Biblica), Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1992. (= PLBV)
- HOLMGREN, Frederick C.: Faithful Abraham and the 'amānā Covenant: Nehemiah 9,6–10,1, *ZAW* 104 (1992) 249-254.
- JOOSTEN, Jan: The Indicative System of the Biblical Hebrew Verb and Its Literary Exploitation. In: Ellen J. van Wolde (ed.): *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996* (BiInS 29), Leiden: Brill, 1997, 51-71.
- JOOSTEN, Jan: *The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose* (JBS 10), Jerusalem: Simor, 2012.
- LOHFINK, Norbert: *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111), Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- LUD, Jerome – DRIESBACH, Jason: Old Testament Peshitta. In: *Accordance 12 [Software]*, Altamonte Springs, FL: OakTree Software, Inc., 2018.
- MARCUS, David: *עזרא ונחמיה Ezra and Nehemiah* (BHQ 20), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- MILLER-NAUDÉ, Cynthia L.: *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis* (HSM 55), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996.
- NICCACCI, Alviero: *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBFA 23), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1986.
- NICCACCI, Alviero: *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*. A cura di Gregor Geiger (Analecta 88), Milano: Edizioni Terra Santa, 2020.
- OEMING, Manfred: “See, We Are Serving Today” (Nehemiah 9:36): Nehemiah 9 as a Theological Interpretation of the Persian Period, In: Oded Lipschits – Manfred Oeming (eds.): *Judah and Judeans in the Persian Period.*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, 571-588.
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PETERSSON, Lina: The Syntactic Pattern: Qtol → Wəyiqtol and the Expression of Indirect Command in Biblical Hebrew. In: A. Mosak Moshavi – Tania Notarius (eds.): *Advances in Biblical Hebrew Linguistics. Data, Methods, and Analyses* (LSAWS 12), Winona Lake: Eisenbrauns, 2017, 271-295.
- SCHNEIDER, Wolfgang: *Grammatik des biblischen Hebräisch. Ein Lehrbuch. Völlig neue Bearbeitung der “Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht” von Oskar Grether*, München: Claudius, 1982.
- SEGERT, Stanislav: History and Poetry: Poetic Patterns in Nehemiah 9:5-37. In: Felice Israel – Daniele Garrone (eds.): *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Brescia: Paideia, 1991, 255-265.
- ŠTRBA, Blažej: Lútostivý a milostivý Boh. Komparácia slovenských prekladov niektorých charakteristík Boha s ich hebrejským originálom, *StBiSl* 7 (2015) 22-59.

- ŠTRBA, Blažej: Bezhraničné Božie odpustenie? Hebrejský koreň *slh* a jeho grécke preklady ako základný prvok teológie Starého zákona o odpustení, *StBiSl* 7 (2015) 185-219.
- TALSTRA, Eep: Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory, *BO* 35 (1978) 169-174.
- TAYLOR, Bernard Alwyn: *Analytical Lexicon to the Septuagint*, Peabody – Stuttgart: Hendrickson Publishers – Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- TOV, Emanuel: Exegesis of the Bible Enriched by the Dead Sea Scrolls. In: John J. Collins – Ananda Geysler-Fouché (eds.): *Scribal Practice, Text and Canon in the Dead Sea Scrolls. Essays in Memory of Peter W. Flint* (STDJ 130), Leiden Boston: Brill, 2019, 225-246.
- VARŠO, Miroslav: Deuteronomistická právna frazeológia, *StBiSl* 7 (2015) 1-21.
- WEINRICH, Harald: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart, 1964.
- WILLIAMSON, Hugh G. M.: Structure and Historiography in Nehemiah 9. In: Moshe H. Goshen-Gottstein (ed.): *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies.*, Jerusalem: Magnes, 1988, 117-132.
- ZIEGERT, Carsten: What Is תַּחֲנִן? A Frame-Semantic Approach, *JSOT* 44 (2020) 711-732.

Zhrnutie

Štruktúra Nehemiášovej modlitby (Neh 9,5–10,1) bola skúmaná veľa krát. Výsledky sa rôznia. Jeden z problémov pri hľadaní štruktúry bolo opakovanie sa tém ako Božia dobrotivosť, neposlušnosť a hriechy predkov, trest v podobe nadvlády iných mocností, ktoré údajne iba ťažko tvoria akúsi harmonickú štruktúru. V predložennom výskume sme literárnu kompozíciu dlhej naratívnej kapitoly začali identifikovaním menších textových jednotiek na základe hebrejskej syntaxe, motív v menších sekciách a opakujúcej sa evidentnej sedemročnosti. Až následne bolo možné ľahšie identifikovať väčšie sekcie zoskupením menších textových jednotiek. Prišli sme k záveru, že medzi počiatočnou Abramovou sekciovou a koncovou sekciovou „my“-dnes sú tri väčšie naratívne sekcie zamerané na tri skupiny ľudí: otcovia, synovia a „my“-minulosti. Kompozícia poukázala, že modliaci sa radia k predchádzajúcim dvom neposlušným generáciám, ale rovnako sa chcú poníženou prosbou pripodobniť predobrazu poslušného a verného Abrama.

Kľúčové slová: Nehemiáš 9,5–10,1, modlitba, kompozícia, hebrejská syntax, sedemročnosť.


Summary

The structure of Nehemiah's prayer (Neh 9:5–10:1) has been examined many times. The results vary. One of the problems in the search for a structure has been the recurrence of themes such as God's benevolence, the disobedience and sins of the ancestors, and

punishment in the form of domination by other powers, which barely form any kind of harmonious structure supposedly. In the present research, we investigate the literary composition of the long narrative chapter by identifying smaller textual units on the bases of Hebrew syntax, motifs in the smaller sections, and the recurring, evident use of septennial recurrences. Only by clustering smaller textual units is it easier to identify the larger sections. We conclude that between the initial Abram section and the ending “we”-today section, there are three larger narrative sections focused on three groups of people: the fathers, the sons, and the “we”- of the past. The composition reveals that the praying ones count themselves among the previous two disobedient generations, but at the same time, by humble supplication, they want to resemble the prototype of the obedient and faithful Abram.

Keywords: Nehemiah 9:5–10:1, prayer, composition, Hebrew syntax, septennial recurrences.

Zuzana Badlíková
B. S. Timravy 948/2
010 08 ŽILINA, Slovakia
zuzana.badlikova@gmail.com

Blažej Štrba
RKCMBF UK
Samova 14
949 01 NITRA, Slovakia
Blazej.Strba@frcth.uniba.sk
 0000-0002-9244-0630

Feast of Purification

A New Reading for αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν
in Luke 2:22?

Biju Thekkekkara

Introduction

The recent research on the Lukan infancy narrative indicates that it closely resembles the features of the biblical and other Jewish literature rather than Greco-Roman biographical writings of the antiquity¹. The first two chapters of Luke's Gospel present a number of Jewish men and women who could very well be designated as the personification of an authentic and expectant Israel through their exemplary devotion to Yahweh and his Law. The presentation of Jesus in the temple found in the Lukan infancy narrative is unique to the Gospel of Luke. Over the centuries, it has captured the attention of artists, poets, theologians etc., because of the significance of the event. It is an important passage from the structural perspective because the Lukan infancy narrative is often seen as the overture to Luke-Acts².

This article takes up the phrase “when their days of Purification were fulfilled or came” found in Luke 2:22 for a detailed study from a linguistic point of view inspired by canonical intertextuality. The following scene in the temple

¹ García Serrano (*Presentation*, 87-138) surveys the infancy narrative of heroic figures that are well known in the ancient literature both in Greco-Roman and Jewish literature in order to establish the literary form of Luke 1:5–2:52. The Jewish literature includes both the OT and other ancient Jewish writers who have commented on the biblical figures. He observes that like the Greco-Roman writers, the Jewish writers too have infancy narrative, which include announcements before the hero's birth, descriptions of how a hero is born, genealogy, initial formative years, and physical appearance. The Jewish writers' characterization of the child through the contents of the signs is much more concrete than the Greco-Roman routine generalizations. Hence, for him, the Lukan infancy narrative is closer to the style of Jewish writers.

² FITZMYER, *Luke the Theologian*, 29-30; BOVON, *Luke the Theologian*, 16; GARCÍA SERRANO, *Presentation*, 70-71.

neither describes the purification of the mother nor the redemption of the son in any explicit manner. It rather has the Lukan theological theme of the presentation of Jesus³. Hence the article proposes a new reading to the phrase.

1 The Biblical Background of the Presentation of Jesus

The presentation narrative presents the parents of Jesus as devout Jews who are faithful to the Torah, temple, and its rituals. Their faithfulness becomes most apparent in Luke's description of their presentation of Jesus in the temple (Luke 2:22-39) as well as in their annual pilgrimage to Jerusalem for Passover (Luke 2:41). In a similar way, Simeon was righteous and devout, *δίκαιος καὶ εὐλαβής* (Luke 2:25). The adjective *δίκαιος* relates Simeon to his obedience to the Law. The term *εὐλαβής* is interpreted as a Lukan expression which means a pious devotion to God's Law⁴. Along with their devotion to the Law, all these devout Jews who were expecting a transformation in the fortunes of their people also realized that the salvation of Israel, which Yahweh promised long before had already begun⁵. The eschatological hopes of Israel are very much woven into these narratives. Simeon was awaiting the consolation of Israel and Anna is portrayed against the background of the hope for the redemption of Jerusalem (Luke 2:25, 38). These references situate the beginning of Jesus' life in the context of the community's hopes for messianic redemption. The fulfilment of the Law in Jerusalem remains the frame of Luke 2:22-39. Luke uses vv. 22-24 to portray Jerusalem as the destination required by the law.

2 Different Interpretations of *αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν* in the Past

The introductory vv. 22-24 highlight the presentation of Jesus to the Lord and the reference to purification plays as the background to it. These verses, thus, introduce the major setting of the first entrance of Jesus to Jerusalem temple along with his parents. This section could be arranged in a chiasmic structure in

³ GARCÍA SERRANO, *Presentation*, 147.

⁴ ESLER, *Community*, 112.

⁵ Rossé (*Luca*, 44, 48) observes that the presence of the angel Gabriel in the very beginning of the infancy narrative in Luke signals eschatological restoration times; ESLER, *Community*, 112-113.

which the reference to the purification in v. 22a and the reference to the sacrifice in v. 24 frame the presentation of the first born to the Lord⁶. In this structural arrangement, the presentation of the first-born is at the center. This shows that the presentation of Jesus, the first-born to the Lord is the central objective of the narrative (cf. Luke 2:27.39)⁷.

Luke begins the narration with a temporal clause ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως. Authors from the earlier periods had difficulty in understanding καθαρισμοῦ αὐτῶν⁸. According to Lev 12:8, only the mother was required to undergo the rite of purification. However, there is no Greek manuscript which has the genitive feminine pronoun and thus referring to Mary⁹. It is also interesting to note that Luke uses here καθαρισμός and does not use the technical term κάθαρσις as found in Leviticus 12:4-6. Brown considers the Lukan use of αὐτῶν as a misunderstanding of “a tradition which had come down to him or that he has created a setting from an inaccurate reading of OT laws¹⁰. Thiessen tried to interpret the use of αὐτῶν applying to mother and child arguing that Leviticus 12 implicitly attributes impurity to the newborn child. Basing his arguments on *Jubilees* 3:8-13 and 4Q265, both of which deals with the creation of Adam and Eve, he argues that the newborn child too suffered the same manner of impurity as the new mother. So for him, contrary to Brown, Luke here demonstrates familiarity with contemporary Jewish purity beliefs and practices¹¹. However, Baumgarten observes that the biblical law found in Leviticus concerning the impurity does not explicitly indicate that purification period for the mother is also extended to the child. In his opinion, “4Q265, a Hasmonian manuscript of CD which quotes the biblical law concerning the parturient almost verbatim, but also preserves a fragmentary reference to a nurse, who is apparently required to nurse the infant during the mother’s impurity”¹².

⁶ TALBERT, *Reading Luke*, 26.

⁷ NOLLAND, *Luke*, 118; PARSONS, *Luke*, 55-56; MAYNET, *Luca*, 102; BAUCKHAM, *Luke’s Infancy Narrative*, 139.

⁸ VALENTINI, «καθαρισμοῦ αὐτῶν», 170-173, gives a short survey of the problem. See also GARCÍA SERRANO, *Presentation*, 155-158.

⁹ The complex state of this issue is also taken up in detail in MUÑOZ SIMÓN, *El Mesías*, 58-64.

¹⁰ BROWN, *The Birth of the Messiah*, 448, 682-684; see the discussion about the textual difficulties in MARSHALL, *Luke*, 116; see also the scholarly attempt to explain it as a case of zeugma in GARCÍA SERRANO, *Presentation*, 158.

¹¹ THIESSEN, *Luke*, 16-29.

¹² BAUMGARTEN, *Purification*, 5-6.

According to him, such a provision suggests that infant did not share the mother's impurity. In the history of Lukan scholarship, there were also many scholars who thought that Mary's association with the purification rites regarding the impurity of the mother could be seen as an argument against the theological position that considers Mary as a "virgin" after Jesus's birth¹³.

There is no text critical basis to change *αὐτῶν* which is found in all major witnesses of the text. This article does not approach the text with the prejudice that Luke was ignorant of Jewish laws, but rather attempts to understand the phrase as it is found in the text. The pronoun *αὐτῶν* grammatically can be taken as referring to the parents. However, it is interesting to note that though the parents are implied in the narrative, the subject "parents" is found only later in the narrative in v. 27. The previous v. 21, which speaks about the circumcision, is purely a passive construction. Lukan use of *αὐτῶν* in Luke 4:15 refers to Jews without any preceding noun. It is all the more likely that *αὐτῶν* in v. 22 refers to Jews because of the representative and allusive Lukan use of the characters to represent expectant Israel in the infancy narrative. The Jewish expectation manifested in the characterization of Simeon and Anna is the background of the whole narrative setting of the presentation of Jesus. Mary, the mother of Jesus who is depicted as the daughter of Zion in the infancy narratives and especially in the presentation narrative could collectively represent Israel¹⁴. According to Edersheim, since neither Jesus nor Joseph needed purification, *αὐτῶν* can only refer to the Jew's purification¹⁵. So it is legitimate to consider *αὐτῶν* as referring to the Jews. Zorell argues that *αὐτῶν* depends on the whole expression *αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ* and not merely on *καθαρισμός*¹⁶. Hence, this phrase could be translated as "at the end of their days of purification according to the law..."¹⁷.

¹³ PLUMMER, *Luke*, 1896; BROWN, *The Birth of the Messiah*, 436; FITZMYER, *Luke*, 421.

¹⁴ LAURENTIN, *Structure*, 90; MUÑOZ SIMÓN, *El Mesías*, 404.

¹⁵ EDERSHEIM, *Life and Times*, 195; see also LAURENTIN, *I vangeli dell'infanzia*, 102-110; 271-274; MUÑOZ SIMÓN, *El Mesías*, 60-64; NOLLAND, *Luke*, 117. Grammatically, the third person pronoun must be in agreement with the subject; see FITZMYER, *Luke*, 424. Even in that case, Joseph and Mary presented as a law-abiding Jews could evoke the same idea of Jew's purification.

¹⁶ ZORELL, *Lexicon*, col. 632.

¹⁷ TORREY, *The Four Gospels*, 118.

3 A New Reading of αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν

It is evident from what we have seen above that *καθαρισμός* need not be taken as referring to the purification of the mother. The narration of the presentation is totally centered on Jesus and the text is understood and interpreted in the past as the purification of Mary primarily based on the sacrifice mentioned in v. 24¹⁸. If the citation regarding the sacrifice spoken of in the Law of the Lord can be understood differently, then there is added reason to think that Luke intends something other than the purification of Mary in this passage. The following analysis takes up various scriptural backgrounds to understand the setting in vv. 22-24 better.

3.1 *An Alternative Reading for the Sacrificial Offering Found in V. 24*

Scholars usually analyse the OT citation in v. 24 ζεύγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν as referring to the sacrifice related to the purification rites of the mother after child birth as found in Leviticus 12:8 (δύο τρυγόνας ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν) even when they find it difficult to explain τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν. However, the sacrifice of ζεύγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν also appears in two other contexts in the OT. Numbers 6:10 mentions the sacrifice of δύο τρυγόνας ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν for a Nazirite who was defiled through his contact with the dead¹⁹.

It is also found along with the sacrifices mentioned in Leviticus 5:1-13. The reference to a sacrifice in Leviticus 5:11, ζεύγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν is interesting because we have here the exact wording for “a pair” as

¹⁸ LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, 82; VALENTINI, «καθαρισμοῦ αὐτῶν», 170.

¹⁹ Miyoshi (Darstellung, 111) has proposed that the citation found in Luke is referring to Numbers 6:10. He explains the presentation of Jesus in relation to the Nazirite rite of purification and understands Jesus as a Nazir. Though there are allusions to 1 Samuel 1–2 in the infancy narrative, the purification rite in Leviticus 6:10 has something to do with death in the family of the Nazir. The Lukan narrative does not seem to suggest that Jesus was presented in the temple as a Nazir. Bovon (*Luke*, 98) too holds the view that “a connection between Jesus’ presentation in the temple and the content of the Nunc Dimittis by means of the concept of the Nazirite appears improbable.”

in Luke²⁰. It refers back to a sacrifice mentioned in Leviticus 5:7 in similar words, δύο τρυγόνας ἢ δύο νεοσσούς περιστερῶν. This sacrifice is mentioned in Leviticus 4:1–5:13 which deals with the regulations for the purification offering. Leviticus 5:1–13 deals with a special category which addresses the situations of impurity contracted²¹. The sacrifices mentioned here are intended to purify the tabernacle from impurity caused by the ongoing life of the community, and to restore its sacred status²². It focuses on purification, restoration, and forgiveness²³. The purification sacrifice offering of ζεύγος τρυγόνων ἢ δύο νεοσσούς περιστερῶν is given here as an alternative for poor members of the covenant who cannot afford a lamb to fulfil the requirements of a purification offering. There are four situations mentioned. These cases can be considered as cases of omission. It also includes situations where one has not violated any prohibitive command and has committed sin but has contracted ritual impurity.²⁴ The purification offerings are also associated with the major festivals and with days or seasons that mark the transition of time²⁵. The sacrifice is offered by the pilgrims once they come to the temple to restore the sacred status of the sanctuary because they were away from the sanctuary and through their daily life in the land and in the community they might have contracted some form of ritual impurity even unknowingly.

The above analysis shows that it is possible to understand the sacrificial material brought by the parents of Jesus as corresponding to the situation in Leviticus 5:1–13. Hence the sacrifice in Luke need not be understood as the sacrifice related to the purification rites of the mother. It is possible that the sacrifice corresponds to the purification sacrifice brought by the poor family of

²⁰ Though Nolland (*Luke*, 118) notes this, he opts for Leviticus 12:8 because he considers that purification had to do with the purification of the mother after the childbirth.

²¹ MILGROM, *Leviticus 1–16*, 310.

²² Milgrom (*Leviticus 1–16*, 308–309, 316–318) discusses the rabbinic tradition regarding these sacrifices. Rabbis designated the sacrifices mentioned in Lev 5:1–13 as a graduated offering. Milgrom opines that Rabbis qualified it by the criterion of *pollution of the sanctuary and its sancta*. According to Milgrom, PHILO, *Laws* 3. 205 also implies this rabbinic interpretation concerning the graduated offering.

²³ According to Gorman (*Divine Presence*, 33), the designation purification precisely indicates the primary function of the sacrifices mentioned in this section; Bock (*Proclamation*, 83) notes that though the citation alludes to the instruction of Leviticus 12:8, it is closer to the wording of Leviticus 5:11 LXX regarding the sin offering.

²⁴ MILGROM, *Leviticus 1–16*, 292–318; HARTLEY, *Leviticus*, 53–55. GORMAN, *Divine Presence*, 40.

²⁵ See the discussions in MILGROM, *Leviticus 1–16*, 292–318; HARTLEY, *Leviticus*, 56.

Jesus on their journey to the temple of Jerusalem which they undertook to present Jesus to the Lord. The previous citation, which speaks about the consecration of the first-born also suggests that the concept of purification sacrifice and the ritual of consecration goes well with each other (Luke 2:22.23)²⁶. The pilgrimage pattern also enhances the echo of the pilgrim festival of Israel celebrated with the purification offerings²⁷. It is the reference to the sacrifice in Luke 2:24 which had prompted the scholars to interpret the purification exclusively as Mary's purification after the child birth or to consider it as the impurity of the parturient shared by husband and the child. The above reading suggests that the sacrifice mentioned in Luke can be also be understood as a sacrifice mentioned in Leviticus 5:1-13. This understanding of the sacrifice undertaken by pilgrims to the Jerusalem temple has more to do with impurity caused by the ongoing life of the community, and it aims at restoring the sacred status of the sanctuary and has less emphasis on the sin of the person.

3.2 An Alternative Reading for καθαρισμός and OT Scriptural Traditions

Having analysed the OT citations and other aspects related to the sacrifice intertextually, we now take up καθαρισμός for our further analysis to see whether it can mean anything else than the purification of the mother. The possibility of καθαρισμός to be understood differently will further enhance our reading of the sacrifice above. Hauck, discussing on καθαρισμός in Luke 2:22, attributes it to the popular Greek view that the newborn child and those present at the birth including mother are unclean. He defines καθαρισμός as “physical” and “cultic cleaning”²⁸. According to Brown, the use of καθαρισμός in the LXX does not have a special significance for understanding the Lukan problem²⁹. He dismisses the vocabulary argument as weak. According to Hauck, the LXX uses καθαρισμός

²⁶ Wallace (Luke [Accessed 2017-12-15]) notes that the word-group of καθαρίζω and καθαρισμός is used in a broader sense in the LXX and NT than the Hebrew root קָדַשׁ. The LXX makes use of this word group of καθαρίζω and καθαρισμός to translate verb קָדַשׁ (cf. Exod 29:37; Lev 8:15, 16:20; Num 12:15; 30:10). Hence the reference to Jesus' first-born status and the consecration by using ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται can be best situated within the background of καθαρισμοῦ αὐτῶν as the purification of Jews.

²⁷ MARX, Sacrifice, 43.

²⁸ HAUCK, καθαρός, 429.

²⁹ BROWN, The Birth of the Messiah, 682-683.

for restoration of cultic purity. He also cites Exodus 29:36 and 30:10 where *καθαρισμός* occurs in LXX. Exodus passage has to do with the expiation of the great day of Atonement³⁰. There are some relevant observations, which are overlooked by Hauck in his treatment of *καθαρισμός* since he does not take into consideration the so-called Deuterocanonical books. Out of the nineteen occurrences in LXX, there are four instances in which the word *καθαρισμός* is used to refer to a day or a feast to be celebrated (Exod 29:36; 2 Macc 1:18; 2:19; 10:5). For example, Exodus 29:36 speaks about *τῇ ἡμέρα τοῦ καθαρισμοῦ*. The passage refers to an eight-day ceremony of *millu'im* during which Aaron and his sons were ordained at the entrance of the tent of the meeting. It is the inauguration of the priesthood of Aaron and his sons which enables them to discharge their duties by offering sacrifices of atonement in the tent of witness³¹. This verse mentions the sin offering that has to be done on the occasion of the day of purification and the purification of the altar and the need to anoint it to make it holy.

From a lexical point of view, the other three instances of *καθαρισμός* are more relevant to our discussion. The vocabulary argument also contributes to the discussions on the theological orientations of the presentation of Jesus in the temple. The three instances of *καθαρισμός* are intertextually linked to Exodus 29:36. Surprisingly, they are not mentioned by Hauck when he discusses the LXX use of the word *καθαρισμός* because they are found in the Deuterocanonical books³². All three deal with the celebration of a Feast of Purification. The use of *καθαρισμός* in 2 Maccabees has to do with the purification of the temple³³. These references to the Feast of Purification are mainly found in 2 Maccabees 1:10–2:18. This passage deals with a letter that was written to Aristobulus, who belonged to the family of the anointed priests and to the Jews of Egypt. It speaks of tent, ark, exile, altar, fire, and ingathering of exiles in the future. This letter is intertextually linked to the reference to the mountain where Moses had seen the inheritance of God (2 Macc 2:4-5; Deut 34:1-6). 2 Maccabees 10:5-8 has a third reference to this Festival of Purification. It was celebrated for eight days with

³⁰ HAUCK, *καθαρός*, 429.

³¹ REGEV, Hanukkah, 88.

³² HAUCK, *καθαρός*, 429-431.

³³ The Maccabees defeated Seleucid army, entered Jerusalem and purified the temple on 25 Kislev, 164 B.C.E. This is considered as a turning point in the history of the temple in Jerusalem; see REGEV, Hanukkah, 87-114.

rejoicing in the manner of the Festival of Booths. This feast was celebrated for 8 days to commemorate the purification of the sanctuary which was profaned by the foreigners³⁴. They celebrated it with rejoicing in the manner of the Festival of Booths (cf. 2 Macc 10:5-6). This festival was also called the Festival of Fire in 2 Maccabees 1:18 and Josephus called it the Festival of Lights (φῶτα, *Ant.* XII 325; cf. 1 Macc 4:40).

It has been suggested that the author of Maccabees preferred “Purification” to “Dedication” because he considered the temple of his time inferior and was looking for a temple in the restored Israel. There is no mention of the manifestation of the glory of God at the time of Nehemiah when he built the temple and offered sacrifices to which 2 Maccabees refer to in the letter. The manifestation of glory as in the first temple during the dedication is lacking (cf. 1 Kgs 8:11; also Ezra 3:10-13)³⁵. It makes the second temple inferior to the former. This situation goes along with the sense of slavery experienced by the people even after the return from Babylon which is highlighted in the penitential prayer of Nehemiah 9:36. The book of Tobit in keeping with the ideology of 2 Maccabees, Ezra, and Nehemiah also considers the second temple inferior to the Solomonic and eschatological temples and views it as a temporary structure (Tob 14:5). The restoration and the rebuilding of Jerusalem at the end of the days are closely associated³⁶. The preference for the “Feast of Purification” to “Dedication” could be seen as an attempt by the author of 2 Maccabees to express his sense of continued exilic state of Israel and his hope for a glorious restoration.

It is noteworthy that the reference to the Feast of Purification is very much in line with the temple theology of 2 Maccabees. The purification of the temple in the book is a sign that God’s anger is now turned to mercy and it is a celebration of the return of Yahweh’s favour to Zion. It is a book with special temple propaganda at its central stage. It follows the Deuteronomic theme that if the people of Israel break their relationship with Yahweh by sins, they will be punished. Israel is forgiven when she confesses her sins. Yahweh protects his temple and his people only when the people are loyal to him (2 Macc 5:19; cf. Jdt 5:17-19). The book also downplays the heroism of the Maccabean family. At

³⁴ Moses took eight days to inaugurate the sanctuary and it was on the eighth day that the altar was dedicated in the tent of the meeting. The dedication of the temple also lasted for eight days; see the discussions REGEV, Hanukkah, 88-89.

³⁵ See the discussions in GOLDSTEIN, *2 Maccabees*, 171.

³⁶ HENDERSON, *Songs of Zion*, 174-175.

the same time it presents the pious observers of the Law in a positive light and places God as the truly decisive actor in history³⁷.

The Feast of Purification as narrated in 2 Maccabees is essentially similar to a *millu'im* ceremony found in Exodus 29 and Leviticus 8–9³⁸. The motif of light associated with the Festival of Purification reflects its link to the tabernacle liturgy and the eschatological festival of Zechariah 14³⁹. The letter to Aristobulus is considered to be the oldest source for the Festival of Hanukkah. The Festival of Purification is referred to as the Festival of Tabernacles, Sukkot in 2 Maccabees (2 Macc 1:9.18)⁴⁰. Regev suggests that the Festival of Dedication of the temple might not have had a uniform name in the beginning. It is probable that the Festival of Tabernacles, that is, Sukkot, was given to it because that festival was the closest festival for the Maccabeans' dedication ceremony⁴¹. Moreover, it seems that 2 Maccabees associated the Feast of Purification to Sukkot ideologically in order to legitimize their rule by placing it in line with the biblical tradition⁴². The letter to Aristobulus in Maccabees mentions the sacrifices offered at the time of Nehemiah (2 Macc 1:18). According to Regev, the text implies that the covenant renewal of Nehemiah (Neh 8–10) concluded around the time of Sukkot with a ritual ceremony wherein the altar was consecrated (Neh 7:72; 8:14–9:1)⁴³. The literary links between various temple dedication passages suggests that Sukkot was the preferred time for the dedication of the temple and for the ordination of the priests.

The association drawn between Feast of Purification and Sukkot by 2 Maccabees is significant because it strengthens the eschatological restoration motifs of the Feast of Purification. During the monarchic period before exile, the celebration and recognition of Yahweh's kingship is believed to be central to the Feast of Tabernacle. It is believed that on those occasions, there was an enthronement ceremony of the king and thus the festival was also associated with the Davidic king. Hence it could be said that it was a celebration of the kingship. It appears to be the Covenant renewal festival where Israel celebrated the

³⁷ DORAN, *Temple Propaganda*, 61, 96-97, 110-114; see also JORDAAN, *Temple*, 352-365.

³⁸ REGEV, *Hanukkah*, 87-88.

³⁹ BRUNSON, *Psalms 118*, 61.

⁴⁰ REGEV, *Hanukkah*, 90.

⁴¹ REGEV, *Hanukkah*, 96-97, 89-90. The book of Jubilee also associates the *millu'im* sacrifices to the festival of Sukkot (*Jub.* 32:4-7).

⁴² REGEV, *Hanukkah*, 97, 106-107; BRUNSON, *Psalms 118*, 61.

⁴³ REGEV, *Hanukkah*, 95.

revelation and theophany, the events of salvation, and the glory of Jerusalem. For Israel, Yahweh is the King. The feast was celebrated before the personal presence of Yahweh symbolized first in the ark and then in the temple⁴⁴. It is also probable that the Festival of Sukkot at some time of its history also included other autumn Festivals of Rosh Hashana and Yom Kippur⁴⁵. The vision of the new temple and its consecration in Ezekiel's book is also placed in the context of the Feast of Tabernacles (Ezek 40–48). The hymn of Tobit presents the future Jerusalem as the place where Yahweh will be worshiped as a King by all (Tob 13:1.7.10.11; 15)⁴⁶. In a similar way, the prophet Haggai prophesied that during the Festival of Tabernacles, God would return and fill the temple with his glory (Hag 2:1.9). The vision of Zechariah 14 narrates the day of the Lord in which the final victory of Yahweh culminates in the Festival of Tabernacles at the restored temple in Jerusalem. All these passages suggest that during the Second Temple period, the Feast of Tabernacles had significant eschatological associations⁴⁷. The association between the eschatological hope and the Festival of Tabernacles is best situated within the background of the renewed hope for the Davidic promises during the post-exilic period⁴⁸.

Based on the above observations, the Festival of Purification found in 2 Maccabees can thus be viewed as the festival of eschatological hopes related to the ingathering of exiles and had messianic hopes associated with it. The letter found in 2 Maccabees refers to the eschatological hope for the return of the divine presence of God, the king of Israel to the temple and Zion⁴⁹. The protection of the temple by Yahweh is subject to Israel's faithfulness. They looked for the time when God would gather his people and show his mercy. To sum up, it is quite possible that Luke has the above scriptural traditions behind him when he writes ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν. The other echoes of 2 Maccabees 1:10–2:18 in the Lukan presentation of Jesus in the temple also heightens this suggestion. It evokes the echo of the Feast of Purification. It has various layers

⁴⁴ BRUNSON, *Psalm 118*, 29-37.

⁴⁵ RUBINSTEIN, *The History of Sukkot*, 21. See also BRUNSON, *Psalm 118*, 36.

⁴⁶ HENDERSON, *Second Temple Songs of Zion*, 142.

⁴⁷ BRUNSON, *Psalm 118*, 45-46, 62.

⁴⁸ See the discussions about the renewed messianic hope for the fulfilment of Davidic promises as the major influence in the canon formation in SNEARLY, *The Return of the King*.

⁴⁹ REGEV, *Hanukkah*, 96, 99-101, 104.

of scriptural memory behind since it recalls the Feast of Tabernacles, the dedication of the first temple as well as the inauguration of the priesthood of Aaron.

3.3 The Alternative Reading in the Context of Lukan Infancy Narrative

The Feast of Purification and its associated imagery related to the temple also fit well to the Lukan presentation of Jesus in the temple. It is interesting to note that 1 Kings 8 speaks of bringing the ark of the covenant from the city of David to the temple (1 Kgs 8:1) before the dedication of the first temple. The ark of the covenant was in the house of Obed-edom for three months and David had brought it to the city of David (2 Sam 6:11-12; cf. Luke 1:56, 2:11). It was brought to the temple before the dedication of the first temple during Solomon's time (cf. 1 Kgs 8:1-4). Moreover, the use of *χρηματισμός* in 2 Maccabees 2:4 refers to the oracle given to prophet Jeremiah to hide the tabernacle, the ark of the covenant, and the altar of the incense in a cave of the mountain where Moses had gone up and had seen the inheritance of God. Jeremiah had told that it shall remain unknown until God would gather his people together again showing them mercy. Only then God will disclose its place and the glory of the Lord and the cloud will appear as in the days of Moses and Solomon (2 Macc 2:7-8). It is significant to note that we have *χρηματίζω* in its participial form in Luke 2:26 to refer to the instruction given by the Holy Spirit to Simeon that he would not see death before he had seen the Lord's Messiah. These two intertexts suggest the intention of Luke to narrate the presentation of Jesus in the temple in continuity with 2 Maccabees 1:10–2:18.

The movement from the city of David to Jerusalem, the theme of restoration of Israel in Jerusalem and the movement of Jesus and his parents especially Mary previously painted by Luke as the ark of the covenant can be seen as some other echoes which place the presentation narrative well in the context of the Feast of Purification of the temple. Laurentin has drawn attention in the past to the elements in the Lukan infancy narrative which evokes the ark narrative and has compared it with Mary. The movement described in the Lukan infancy narratives is also from the city of David (cf. Luke 2:4, 11) to Jerusalem Temple. There is a significant mention of eight days in both texts. Lukan presentation of Jesus evokes the return of the Lord, the Davidic king to Zion and

to the temple, the place of his presence⁵⁰. The use of light and stone, which symbolizes Torah and temple in the OT, to present Jesus' mission in the presentation narrative strengthens this reading.

3.4 *Lukan Style and the Alternative Reading*

The Lukan usage of ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν also goes well with the general Lukan style of introducing feasts in Luke-Acts. He uses the expression ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς in Acts 2:1 to introduce the Feast of Pentecost. Moreover, it is not uncommon to the Lukan style to introduce the feasts without the word ἑορτή but with ἡμέρα (cf. also Luke 22:7 ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων; Acts 12:3; 20:6). So the expression in Luke 2:22 could be translated as “when their days of Purification were fulfilled or came” intending the Feast of Purification.

Hence it could be said that the reference in Luke 2:22 might be understood as the reference to the Feast of Purification and the parents seems to be undertaking a pilgrimage to the temple of Jerusalem to present Jesus to the Lord. The presentation of the first-born to the Lord is the setting of the presentation of Jesus in the temple and the main objective of the journey undertaken by the parents of Jesus. The sacrifice mentioned in v. 24 could therefore, be understood as the regular sacrifice brought by the poor Jewish families when they made a pilgrimage to Jerusalem temple. It had more to do with the ritual purification of the covenant people than any sin committed by the parents of Jesus. Lukan scholars have usually overlooked Nehemiah 10:35-37 when arguing that it was not necessary for the first-born to be brought to the temple⁵¹. Bauckham notes that Nehemiah 10:35-37 interprets Numbers 18:15. He also proposes that this makes it clear that Torah requires the first-born son to be presented to the Lord. In his view, Nehemiah is important because it is also the earliest *halakah* outside the Torah interpreting the laws of Torah and it is a priestly *halakah*⁵². The presentation of Jesus can be situated within the *halakhic* practiced during the Second Temple period as seen in Nehemiah.

Luke seems to be presenting the coming of Jesus into the temple as the beginning of the eschatological time after the purification of the Jews prophesied

⁵⁰ Cf. LAURENTIN, Structure, 79-81; LAURENTIN, *Les Evangiles de l'enfance du Christ*, 73, 125.

⁵¹ NOLLAND, *Luke*, 117; BENOIT, *Et toi-même*, 258.

⁵² BAUCKHAM, *Luke's Infancy Narrative*, 139-142.

by Moses (Deut 32:43, *καὶ ἐκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆντοῦ λαοῦ αὐτοῦ*; 2 Macc 2:16-18; cf. Jer 13:27; 40:8, LXX; Ezek 36:25.33; 37:23; Zech 3:1-10⁵³; Mal 3:3-4)⁵⁴. The Lukan use of purification as viewed above can be an example of *double entendre* and both meanings are intended⁵⁵. The arrival of the messianic king from the Davidic dynasty signals the end of the days of purification (cf. Luke 1:32-33; 2:26.32). Historically, the end of the days of purification is associated with the exile and return, after which Israel looked for a glorious restoration of Israel and Jerusalem. It is also in tune with the Isaianic visionary prophecy of the end of Israel's exile (cf. Isa 40:1-11). This reading better explains the central role given to the consecration or the presentation of the first-born of Israel in vv. 22-24.

Conclusion

Based on the alternative possibility to understand the sacrifice mentioned in Luke 2:24, linguistic analysis, Lukan style, and the thematic intertextual context, I propose that the Feast of Purification and its associated eschatological ideas of purification of Jews is a better reading for the puzzling Lukan expression "their purification" from a canonical scriptural perspective. It also makes better sense in the narrative context of Luke than understanding it as the extension of the impurity of the parturient mother to the child or to the husband.

The reference to the purification understood as referring to the Feast of Purification with its allusions to purification of the Jews before the eschatological restoration found in the Law of Moses provides the background to the main setting of the presentation of Jesus to the Lord. The ambiguity should be best seen as intended by Luke himself and can be seen as an example of the multivalence of Luke's use of the Scripture and his narrative skill⁵⁶. Luke's scriptural use often evokes more than one layer of scriptural memory⁵⁷. In this way, the presentation of Jesus in the temple becomes more intelligible by

⁵³ Mittmann-Richert (*Der Sühnetod des Gottesknechts*, 298) has highlighted the importance of this passage in the infancy narrative with regard to another important theme. It presents the High priest and the Messianic Davidic king side by side.

⁵⁴ See the discussion concerning Malachi 3 in LAURENTIN, *Les Evangiles de l'enfance du Christ*, 83, 97-98, 103.

⁵⁵ RESSEGUIE, *Narrative Criticism*, 64-65.

⁵⁶ BRAWLEY, *Text to Text*, 78-79; LITWAK, *Echoes of Scripture*, 55-61, 79-80; RICE, *Behold*, 70.

⁵⁷ HAYS, *Echoes of Scripture*, 229.

invoking the Scripture. It is the return of the Lord, the Davidic king to Zion and to the temple, the place of his presence. Jesus is presented in Luke 2:22-39 as light and stone, which symbolizes Torah and temple in the OT. Though God has shown his mercy by visiting his people again, Israel's attitude towards Jesus will determine its own future.

Bibliography

- BAUCKHAM, Richard: Luke's Infancy Narrative as Oral History in Scriptural Form. In: Richard Bauckham: *The Christian World around the New Testament: Collected Essays II* (WUNT 386), Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 131-142.
- BENOIT, Pierre: Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme, *CBQ* 25 (1963) 251-261.
- BOCK, Darrell L.: *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology* (JSNTSup 12), Sheffield: JSOT, 1987.
- BOVON, François: *Luke: The Theologian*, Waco, TX: Baylor University Press, 2006.
- BOVON, François: *Luke* (Hermeneia). Vol. 1, Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- BRAWLEY, Robert. L.: *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts*, Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- BROWN, Raymond. E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York: Doubleday, 1993.
- BRUNSON, Andrew. C.: *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (WUNT 2.158), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- DORAN, Robert: *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees* (CBQMS 12), Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1981.
- EDERSHEIM, Alfred: *The Life and Times of Jesus the Messiah*, New York: E. R. Herrick, 1907.
- ESLER, Philip. F.: *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- FITZMYER, Joseph. A.: *The Gospel according to Luke* (AB 28). Vol. 1, New York: Doubleday, 1981.
- FITZMYER, Joseph. A.: *Luke the Theologian: Aspects of Teaching*, London: Cassell Publishers Limited, 1989.
- GARCÍA SERRANO, Andrés. G.: *The Presentation in the Temple: The Narrative Function of Luke 2:22-39 in Luke-Acts*, Rome: Gregorian&Biblical Press, 2012.
- GOLDSTEIN, Jonathan. A.: *2 Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1984.
- GORMAN Frank. H., Jr.: *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus* (ITC), Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1997.
- HARTLEY, John. E.: *Leviticus* (WBC 4), Dallas, TX: Word Books, 1992.
- HAUCK, Friedrich: *καθαρός, καθαρίζω, κτλ.* In: *TDNT* III (1965, repr. 1995) 413-430.

- HAYS, Richard. B.: *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco, Texas: Baylor University Press, 2016.
- HENDERSON, Ruth: *Second Temple Songs of Zion: A Literary and Generic Analysis of the Apostrophe to Zion (11QPs^a XXII 1-15), Tobit 13:9-18 and 1 Baruch 4:30-5:9 (DCLS 17)*, Berlin: De Gruyter, 2014.
- JORDAAN, Pierre J.: The Temple in Maccabees: Dynamics and Episodes, *JSem* 24/1 (2015) 352-365.
- LAGRANGE, Marie-J.: *Evangile selon Saint Luc*, Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1927.
- LAURENTIN, Rene: *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris: Gabalda, 1957.
- LAURENTIN, Rene: *Les Evangiles de l'enfance du Christ: Vérité de Noël au-delà des mythes*, Paris: Desclée, 1982.
- LAURENTIN, Rene: *I vangeli dell' infanzia di Cristo*, Torino: Edizioni Paoline, 1986.
- LITWAK, Kenneth D.: *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually (JSNT 282)*, London: T&T Clark, 2005.
- MARSHALL, Jonathan: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- MARX, Alfred: Sacrifice Pour les Péchés ou Rite de Passage? Quelques réflexions sur la fonction du hatta't', *RB* 96 (1989) 27-48.
- MAYNET, Roland: *Il vangelo secondo Luca: Analisi Retorica*, Bologna: EDB, 2003.
- MILGROM, Jacob: *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary (AB 3)*, New York: Doubleday, 1991.
- MITTMANN-RICHERT, Ulrike: *Der Sühnetod des Gottesknechts: Jesaja 53 im Lukas evangelium (WUNT 220)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- MIYOSHI, Michi: Jesu Darstellung oder Reinigung im Tempel unter Berücksichtigung von 'Nunc dimittis' Lk II 22-38, *AJBI* 4 (1978) 85-115.
- MUÑOZ SIMÓN, Alfonso: *El Mesías y la Hija de Sión: Teología de la redención en Lc 2,29-35*, Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- NOLLAND, John: *Luke (WBC 35)*. Vol. I, Dallas, TX: Bakers Books, 1989.
- PARSONS, Mikeal: C. *Luke (PCNT)*, Grand Rapids, MI: Baker Press, 2015.
- PLUMMER, Alfred: *The Gospel according to St. Luke (ICC)*, Edinburg: T&T Clark, 1896.
- REGEV, Eyal: Hanukkah and the temple of the Maccabees: Ritual and Ideology from Judas Maccabeus to Simon, *JSQ* 15 (2008), 87-114.
- RESSEGUIE, James L.: *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005.
- RICE, Peter H: *Behold, Your House Is Left to You: The Theological and Narrative Place of the Jerusalem Temple in Luke's Gospel*, Eugene, OR: Pickwick Publications, 2016.
- ROSSÉ, Gérard: *Il vangelo di Luca: Commento esegetico e teologico*, Roma: Città Nuova Editrice, 1992.
- RUBINSTEIN, Jeffrey. L.: *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods (BJS 302)*, Atlanta: Scholars Press, 1995.
- SNEARLY, Michael K.: *The Return of the King: Messianic Expectation in Book V of the Psalter*, London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

- TALBERT, Charles H.: *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Macon, GA: Smyth & Helwys, 1982.
- THIESSEN, Matthew: Luke 2:22, Leviticus 12, and Parturient Impurity, *NovT* 54 (2012) 16-29.
- TORREY, Charles C.: *The Four Gospels: A New Translation*, New York: Harper, 1947.
- VALENTINI, Alberto: «καθαρισμοῦ αὐτῶν» e «ρόμφαλα» (Lc 2,22.35) due Cruces Interpretum. In: José Aguilar Chiu – Franco Manzi – Filippo Urso – Carlos Zesati Esrada: *Il verbo di Dio è vivo. Studi di Nuovo Testamento in onore del Cardinal Albert Vanhoye* (AnBib 165), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007, 169-188.
- WALLACE, Daniel B.: Luke 2:22 ‘their purification’ or ‘her purification?’ A Test-Case for Faith Vs. Reason, n.p. [online]. [Accessed 2017-12-15]. Available at: <https://bible.org/article/luke-222-their-purification-or-her-purification-test-case-faith-vs-reason>.
- ZORELL, Francisco: *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, Parisiis: sumptibus P. Lethielleux, 1911.

Summary


This article takes up the phrase *ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν* in Luke 2:22 for a detailed study from a linguistic point of view inspired by canonical intertextuality. Authors from the earlier periods had difficulty in understanding *καθαρισμοῦ αὐτῶν*. According to Lev 12:8, only the mother was required to undergo the rite of purification. However, there is no Greek manuscript which has the genitive feminine pronoun and thus referring to Mary. Even though it was difficult to explain *αὐτῶν*, the scholars interpreted it as the purification of mother based on their understanding on the sacrifice mentioned in v. 24. However, the sacrifice mentioned here could also be understood as a sacrifice any poor Jew undertakes on their visit to Jerusalem temple to purify the tabernacle from impurity caused by the ongoing life of the community, and to restore its sacred status (Lev 5:1-13). Scriptural traditions found in the OT make it possible to understand *καθαρισμός* as the Feast of Purification. This reading goes well with the Lukan style and theology. The Feast of Purification and its associated eschatological ideas of purification of Jews is a better reading for the puzzling Lukan expression “their purification” from a canonical scriptural perspective.

Keywords: Feast of Purification, Presentation of Jesus, Jerusalem Temple, Eschatological Restoration.

Zhrnutie

Táto štúdia podrobuje frázu *ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν* v Lk 2,22 detailnému štúdiu z lingvistického pohľadu inšpirovanému kanonickou intertextualitou. Autori zo skoršieho obdobia mali ťažkosti s porozumením *καθαρισμοῦ αὐτῶν*. Podľa Lv 12,8 len od matky sa vyžadovalo, aby podstúpila obrad očisťovania. Avšak neexistuje žiadny grécky rukopis, ktorý by dosvedčoval genitív ženského záměna a odkazoval by tak na Máriu. Hoci bol ťažké vysvetliť *αὐτῶν*, vedci zámeno interpretovali ako očisťovanie matky na základe ich porozumenia obety spomenutej vo v. 24. Ale obeta spomenutá vo verši môže byť tiež chápaná ako obeta, ktorú môže podstúpiť hocijaký Žid na ceste do Jeruzalemského chrámu, aby sa svätyňa očistila od poškrvnenia spôsobeného prebiehajúcim životom spoločenstva a aby sa znovu dostal do stavu posvätnosti (Lv 5,1-13). Písomné tradície nájdené v SZ umožňujú porozumieť *καθαρισμός* ako Sviatok očisťovania. Takéto čítanie dobre ladí so štýlom a teológiou Lukáša. Sviatok očisťovania a s ňou spojené eschatologické idey o očisťovaní Židov sú z kánonickej písomnej perspektívy lepším čítaním nejasného vyjadrenia u Lukáša „ich očisťovanie“.

Kľúčové slová: Sviatok očisťovania, predstavenie Ježiša, Jeruzalemský chrám, eschatologická obnova.

Biju Thekkekkara
Samanvaya Theology College
P.B. No.6, Patel Nagar,
BHOPAL-462021, M.P.
India
bijutlcmi@gmail.com
 0000-0003-3718-9751

Prečo zmizli bezbožní z evanjelií?

Textový variant v Lk 5,32 a jeho dopad na interpretáciu

Michal Mališ

Úvod

Známy Ježišov výrok: „Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov,“ používaný aj v jednej z foriem úkonu kajúcnosti v liturgii svätej omše, sa zdá byť nemenný vo svojom znení. Avšak aj tento Ježišov výrok má svoj variant, ktorý má dopad na jeho interpretáciu. Naša poznámka priblíži tento variant a ponúkne jeho možné zdôvodnenia. V našej lexikálnej poznámke zostaneme v kontexte synoptických evanjelií.

Ježišov výrok uvádzajú všetci synoptici. Nachádza sa v kontexte povolania Matúša (Léviho) a následnej hostiny v jeho dome spolu s mýtnikmi a hriešnikmi (Mt 9,13b; Mk 2,17b; Lk 5,32). Toto stolovanie vyvolá otázku farizejov a zákonníkov na jeho dôvod, na ktorú prichádza Ježišova odpoveď. Túto Ježišovu odpoveď budeme sledovať v kánonickom poradí evanjelií, v zameraní na špecifický kódex \aleph^* .

1 Ježišovo volanie hriešnikov v kontexte povolania Matúša (Léviho)

1.1 Synoptické porovnanie Ježišovho výroku

V Matúšovom evanjeliu výrok znie: „Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov.“ (9,13b) Takisto je zaznamenaný aj u Marka (2,17b). U Lukáša je uvedený aj s dodatkom¹: „Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov, aby sa kajali.“ (5,32) Skúmaným termínom v tomto Ježišovom výroku budú *hriešnici* a variant tohto termínu v Lk 5,32 v kódexe \aleph^* .

¹ Dodatok „aby sa kajali“ majú aj u Mt rukopisy, ako napr. C, K, L. No váženejšie rukopisy, ako napr. \aleph a B, uvádzajú text bez dodatku. U Mk dodatok nie je.

	NA ^{28 2}	SPSiNZ	SEB	SEP
Mt 9,13b	οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.	„Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov.“	„Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov.“	„Lebo neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov.“
Mk 2,17b	οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.	„Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov.“	„Neprišiel som povolať spravodlivých, ale hriešnikov.“	„Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnych.“
Lk 5,32	οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς εἰς μετάνοιαν.	„Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov, aby sa kajali.“	„Neprišiel som povolať spravodlivých, ale hriešnikov, aby robili pokánie.“	„Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnych kajať sa.“

1.1.2 Textová kritika

Hlavný text v NA²⁸ uvádza u všetkých synoptikov zhodne tvar ἁμαρτωλούς. Ide o adj. masc., v akuz. pl. („hriešnych“³). Skúmaný termín u Mt a Mk nemá varianty. Len v Lk 5,32, v Sinajskom kódexe *prima manus* (Ⲛ*), je termín ἁμαρτωλούς zamenený za termín ἀσεβεῖς (οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἀσεβεῖς εἰς μετάνοιαν). Ide o adj. masc., v akuz. pl., ktorý má viaceré podobné významy („bezbožných“, „neúctivých“, „rúhavých“, „zločinných“⁴).

V Mt 9,13 pridávajú niektoré rukopisy ako C, K, L, Θ Lukášov dodatok „aby sa kajali“. No za prijatú lektúru bol zvolený text bez dodatku, ako ho uvádzajú kódexy Ⲛ, B, D, N a iné. V Mk verzii Ježišovho výroku (2,17) rukopis ako ⱼ⁸⁸, a kódexy D a W vynechávajú zámeno αὐτοῖς „im“. Kódexy Ⲛ, A, C, D a iné vynechávajú podradňovaciu spojku ὅτι. Text s uvedením spojky podporujú textoví svedkovia ako ⱼ⁸⁸, B, Δ, Θ, 565.

² V celej štúdií budeme používať grécky text podľa NESTLE, Ervin – ALAND, Kurt (eds.): *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012. Konkordancný výskyt bude v celej štúdií vykonaný pomocou elektronickej konkordancie v softvéri *BibleWorks 6*, Version 6.0.005y, Copyright 2003.

³ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 117.

⁴ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 237.

1.2 Adjektívum *ἁμαρτωλός* u synoptikov

V nasledujúcej časti budeme vychádzať z prijatej lektúry Ježišovho výroku (Mt 9,13; Mk 2,17; Lk 5,32), kde sú spomínaní *ἁμαρτωλός* („hriešni“). Toto adjektívum budeme pozorovať v jeho výskytoch v synoptickom diele s cieľom poukázať na spôsob jeho použitia so zreteľom na jeho variant v kódexe \aleph^* (Lk 5,32).

1.2.1 Spoločné synoptické zmienky o hriešnych

Adjektívum *ἁμαρτωλός* používa najviac Lukáš (17-krát) a Matúš s Markom zhodne 5-krát. Dve spoločné zmienky o hriešnych u všetkých synoptikov sú spojené s udalosťou povolania Matúša (Léviho) a následného stolovania. Prvou zmienkou je otázka farizejov a zákonníkov, ktorí chcú vedieť príčinu Ježišovho stolovania s mýtnikmi a hriešnymi (Mt 9,11; Mk 2,16[2×]; Lk 5,30). Druhou spoločnou synoptickou zmienkou sú Ježišove slová o tom, že neprišiel volať spravodlivých, ale hriešnych (Mt 9,13; Mk 2,17; Lk 5,32). Tretia spoločná synoptická zmienka o hriešnych sa vzťahuje na Ježišovo umučenie. U Matúša a Marka je táto zmienka uvedená po Ježišovej modlitbe v Getsemanoch, keď Ježiš hovorí trom učeníkom, že je vydaný do rúk hriešnych (ľudí) (Mt 26,45; Mk 14,41). U Lukáša ide už o retrospektívne vyhodnotenie dvomi mužmi v Ježišovom hrobe a je adresovaná ženám s voňavými olejmi. Títo dvaja muži pripomínajú Ježišovu predpoveď z Galiley, že musí byť vydaný do rúk hriešnych ľudí (Lk 24,7).

Ďalšie dve spoločné zmienky o hriešnych sú iba v dvojici synoptikov. U Matúša a Marka je to spoločné konštatovanie, že po povolaní Matúša (Léviho) stolovali s Ježišom a s jeho učeníkmi mnohí mýtnici a hriešni (Mt 9,10; Mk 2,15). Lukáš pri tomto stolovaní spomína veľký zástup mýtnikov a „iných“ (5,29), ktorí s nimi stolovali. Lukáš zámenom „iní“ vyjadruje postupné označovanie skupiny, ktorá stoluje s Ježišom⁵. Postupnosť badať z toho, že nie hneď označí skupinu vedľa mýtnikov za hriešnych, ale postupne ich uvádza na scénu (5,29b.30)⁶. Uvedené verše zaznamenávajú odlišnú perspektívu evanjelistu a farizejov v pohľade na hostí v Léviho dome. Podľa evanjelistu hosťami bol „veľký zástup mýtnikov a iných, ktorí s nimi stolovali“. Z perspektívy farizejov

⁵ FITZMYER, *The Gospel according to Luke I–IX*, 591.

⁶ Niektoré rukopisy ako N, W a 1424 uvádzajú na tomto mieste hneď adj. *ἁμαρτωλων*.

išlo hneď o hriešnych, spolu s mýtnikmi⁷. Druhou zmienkou o hriešnych, ktorú zaznamenala dvojica synoptikov, Matúš s Lukášom, je mienka o Ježišovi, že je priateľom mýtnikov a hriešnych (Mt 11,19; Lk 7,34).

1.2.2 Špecifické synoptické zmienky o hriešnych

Zmienky o hriešnych, vlastné len jednému synoptikovi, nachádzame u Marka (1×) a najviac u Lukáša (13×). V Mk 8,38 Ježiš charakterizuje jeho pokolenie ako hriešne. Naproti tejto jednej špecifickej zmienke u Mk je 13 špecifických zmienok o hriešnych u Lk, čo vyzdvihuje túto skupinu v diele tretieho evanjelistu. Po zázračnom rybolove sa Šimon Peter označil za hriešneho človeka (*ἀνὴρ ἁμαρτωλός*, 5,8). V širšom kontexte tejto udalosti je aj povolanie Léviho a stolovanie v jeho dome (5,27-32). Podľa MacNamaru podobnou črtou udalostí zázračného rybolovu a stolovania v Léviho dome je zvolávanie iných k Ježišovi: spoločníkov z druhej lode volajú na pomoc s úlovkom (5,7) a do Léviho domu prichádza veľký zástup mýtnikov a iných, aby spolu stolovali (v. 29)⁸. V reči na rovine Ježiš spomína hriešnych, ktorí milujú tých, čo ich milujú (6,32), robia dobre tým, čo im dobre robia (v. 33) a takisto požičiavajú hriešnym (v. 34[2×]). V Lk 7,37 evanjelista konštatuje o žene bývajúcej v meste, že bola hriešna, a za hriešnu ju považuje aj farizej Šimon (7,39). V Lk 13,2 sa Ježiš pýta, či tí, ktorí sa stali obeťami Pilátovej krutosti, boli väčší hriešnici v porovnaní s inými Galilejčanmi. V 15. kapitole nachádzame 4 zmienky o hriešnych. Najprv evanjelista konštatuje, že k Ježišovi sa s mýtnikmi približovali aj hriešni a počúvali ho (15,1). Potom farizeji a zákonníci šomrú, že Ježiš prijíma hriešnych a jedáva s nimi (v. 2). Následne v podobenstve o stratených Ježiš dvakrát spomína „božskú“ radosť nad hriešnym, ktorý koná zmenu zmýšľania (vv. 7.10). Za hriešneho sa označí aj mýtnik v chráme, prosiaci o Božiu milosť (18,13). Keď Ježiš vošiel do domu Zacheja, všetci šomrali: „Vošiel k hriešnemu človekovi“ (*ἁμαρτωλῷ ἀνδρί*, 19,7).

1.2.3 Zhrnutie synoptického pohľadu na hriešnych

Podľa Fitzmyera v Lukášovom evanjeliu hriešni sú tí, ktorým chýba podstatný znak ľudskej existencie, a to je orientácia ich životov na Boha⁹.

⁷ MACNAMARA, *Levi's Banquet*, 112.

⁸ MACNAMARA, *Levi's Banquet*, 111.

⁹ FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, 592.

Günther uvádza, že hriešnym alebo hriešnikom podľa tradičného židovského chápania je človek, ktorý nedodržiava zákon a jeho interpretáciu od farizejov. Hriešnik bol tak postavený na rovnakú úroveň s mýtnikom a prirovnaný k pohanom a bezbožným¹⁰. Ľudia označení za hriešnych boli vylúčení zo zmluvy, a preto sa im bolo treba vyhýbať¹¹. Spoločným bodom u všetkých synoptikov v pohľade na hriešnych je ich spojitosť s povoláním Matúša (Léviho) a následnej hostiny. Takisto spojitom týchto synoptických zmienok je vykonanie Ježišovho umučenia rukami hriešnych, do ktorých bol Ježiš vydáný. Povolanie Matúša (Léviho) sa stáva kľúčovým pre opísanie Ježišovho postoja k hriešnym a jeho umučenie bolo vykonané rukami hriešnych, aby práve cez toto umučenie boli hriechy odpustené. Ježišova krv bola vyliata za mnohých (Mt 26,28; Mk 14,24) mýtnikov a hriešnikov (Mt 9,10; Mk 2,15) na odpustenie hriechov. Lukáš predstavuje 4 konkrétne postavy, ktoré sú označené ako hriešne: Šimona Petra, ženu z mesta, mýtnika v chráme a Zacheja. Šimon Peter (5,8) a mýtnik v chráme (18,13) sa sami definujú za hriešnych, o žene uvádza správu iba evanjelista (7,37), kým farizej Šimon si to myslí tiež (v. 39). Zacheja všetci označia za hriešneho človeka (19,7).

Synoptické zmienky o hriešnych teda ponúkajú rôzne uhly pohľadov na hriešnych. Postavy sú v kategórii hriešnych, lebo ich tak označí evanjelista alebo iné postavy v rozprávani, najmä zákonníci a farizeji, dokonca všetci prítomní alebo sa do tejto kategórie zaradili samé postavy. Aj Ježiš označil jeho pokolenie ako hriešne a takto označil aj tých, ktorí vykonali jeho umučenie. No v týchto vyjadreniach bol Ježiš všeobecný a výslovne nedefinoval konkrétnu osobu za hriešnu. V reči na rovine Ježiš dokonca predstavil aj pozitívne vlastnosti hriešnych, hoci nepostačujúce pre jeho učeníkov. No Ježiš zachytil aj uhol pohľadu jeho pokolenia na neho vo vzťahu k hriešnym, keď ho označili za priateľa mýtnikov a hriešnych. Táto mienka jeho súčasníkov len potvrdzuje, ako sa Ježiš dištancoval od pohrdavého postoja k ľuďom zaradeným do kategórie hriešnych. Rôzne uhly pohľadu na hriešnych u synoptikov vyniesli do popredia Ježišov postoj k hriešnym.

¹⁰ GÜNTHER, *ἀμαρτία*, 580.

¹¹ MACNAMARA, *Levi's Banquet*, 112.

2 Textové varianty kódexu \aleph^* u synoptikov

V synoptických zmienkach o hriešnych nie sú doložené významné varianty adj. *ἀμαρτωλός*, okrem jediného prípadu Lk 5,32 v kódexe \aleph^* , kde je adj. *ἀμαρτωλούς* nahradené adj. *ἀσεβεῖς*. Jedinečnosť tohto variantu bude dôvodom skúmania iných jedinečných variantov tohto starobylého kódexu v rámci synoptikov s cieľom objasniť znamenitosť Lk 5,32.

V nasledujúcej časti porovnáme textové varianty príznačné len pre kódex \aleph^* s prijatou lektúrou podľa NA v synoptických evanjeliách. Podľa Metzgera je \aleph^* „prvou rukou“ Sinajského kódexu (\aleph) zo 4. stor.¹² Na základe Lk 5,32, kde variant *ἀσεβεῖς* nachádzame len v \aleph^* , budeme hľadať iné textové varianty u synoptikov, ktoré uvádza len \aleph^* , bez iných textových svedkov. Textové varianty rozčleníme podľa kategórií a vyhodnotíme ich najprv v rámci jedného evanjelia a potom aj vo vzájomnom synoptickom porovnaní. Kategórie členenia jednotlivých prípadov budú kategóriami gramatiky, vynechania, zmeny, harmonizovania a rozšírenia textu. V kategórii gramatiky si budeme všimáť textové varianty, v ktorých sa menia najmä gramatické kategórie termínu oproti navrhutej lektúre. V kategórii vynechania budeme sledovať textové varianty, kde bolo slovo alebo spojenie slov vynechané oproti prijatej lektúre. Do kategórie zmeny budú zaradené varianty, kde bolo kódexom určené slovo s iným významom. Kategória harmonizovania bude sledovať varianty, v ktorých chcel kódex zachovať jednotu s príbuzným textom v rámci evanjelia alebo v rámci synoptikov. Kategória rozšírenia textu sleduje textové varianty, kde kódex ubral slovo alebo slová z navrhutej lektúry, alebo ich nahradil iným slovom, a tým zdôraznil iný zmysel textu, než ponúka navrhnutá lektúra. Táto kategória má najväčší vplyv aj na samotnú interpretáciu.

2.1 Marek

V Markovom evanjeliu nachádzame 12 výskytov textových variantov skúmaného kódexu, teda najmenej zo synoptikov.

¹² METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible*, 76.

2.1.1 Kategória gramatiky

V tejto kategórii je u Mk päť prípadov. V 1,21 mení κ^* sloveso *ἐδίδασκειν*, „učil“ na *ἐδίδαξεν*, „naučil“. V 2,13 je namiesto predložky *παρά*, „k“ moru predložka *εἰς*, „na“ more. Sloveso *παρατιθέναι*, „rozdat“ je v 8,7 nahradené slovesom *παρέθηκεν*, „rozdal“. V 14,40 je sloveso *καταβαρυνόμενοι*, „stali sa ťažkými“ nahradené *καταβεβαρημενοι*. V slovách Ježiša na kríži je vo vnútri slova malá fonetická zmena: *σαβακτανι* namiesto prijatého *σαβαχθανι* (15,34).

2.1.2 Kategória vynechania

V tejto kategórii sú u Mk štyri prípady. V 1,40 vynecháva spojku *καί* a potvrdzuje problémový výraz *γονυπετῶν*, „padnúc na kolená“, uvedený v prijatej lektúre v zátvorkách¹³. V 6,34 vynecháva spojenie *ὡς πρόβατα*, „ako ovce“, ponecháva len „bez pastiera“. Kódex κ^* vynecháva v 10,19 *μὴ μοιχεύσης*, „nescudzoložíš“. V žiadosti Zebedejových synov v 10,35-37 je vynechaná táto časť veršov: *ἵνα ὁ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσης ἡμῖν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τί θέλετέ [με] ποιήσω ὑμῖν; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· δὸς ἡμῖν*, „«Aby si nám splnil, o čo ťa poprosíme.» On sa ich opýtal: «Čo chcete, aby som vám urobil?» Oni mu povedali: «Daj nám.»“

2.1.3 Kategória harmonizovania

V tejto kategórii je u Mk jeden prípad. V 10,25 použil skúmaný kódex subst. *τρήματος* [„oko, otvor (ihly)“], namiesto prijatého výrazu *τρυμαλιᾶς*, s tým istým významom. Zrejme ide o zrovnanie výrazov s Lk 18,25, kde je použitý výraz *τρήματος*.

2.1.4 Kategória rozšírenia textu

V tejto kategórii môžu byť oproti prijatému textu v skúmanom kódexe slová vynechané alebo pridané. Práve to má vplyv na interpretáciu textu. V tejto kategórii sú u Mk dva prípady. V 13,10 je vynechaná príslovka *πρῶτον*, „najprv“ a pridaný výraz *τὸν λαόν*, „ľudí“. Rozširujúci význam je v tom, že evanjelium musí byť hlásané nielen najprv a musí byť hlásané národom, ktoré sú tvorené ľuďmi. V 14,7 je vynechané zámeno *αὐτοῖς*, „im“, čo podľa kontextu rozširuje konanie dobra nielen voči chudobným.

¹³ OMANSON, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, 61.

2.1.5 Zhrnutie

Dopad textových variantov kódexu \aleph^* na interpretáciu textu majú v Mk evanjeliu najmä varianty v kategórii gramatiky a rozšírenia textu. Podľa tohto kódexu v Mk 8,7 Ježiš sám rozdal ryby zástupu. Podľa 13,10 je nutnosť ohlasovania evanjelia neustála, bez ohľadu na vonkajšie okolnosti a v 14,7 je daný dôraz na samotné konanie dobra, nie na špecifikovanie jeho adresátov.

2.2 Matúš

V Matúšovom evanjeliu nachádzame 31 výskytov textových variantov skúmaného kódexu, teda najviac zo synoptikov.

2.2.1 Kategória gramatiky

V tejto kategórii je u Mt 13 prípadov. Dve rovnaké mená sú v 1,9 zakončené rôznymi písmenami: *Αχαζ*, *Αχας*. Mt 6,4 v \aleph^* uvádza zmenu slovosledu *ή σου έλεημοσύνη ή*, podobne aj v 11,8 *άνθρωπον ιδείν*. V 12,32 namiesto záporu *ούκ* uvádza dvojitý zápor *ου μη*. Prijatú lektúru so slovesom *έπέσπειρεν*, „prisial“ v 13,25 mení na sloveso *έπέσπαρκεν*. Skúmaný kódex uvádza v 14,4 meno Ján bez určitého člena *ό*. Slovné spojenie *και ήλθεν*, „a šiel“ v 14,29 rozširuje a uvádza *έλθειν ήλθεν ούν*. V 16,13 je vymenený slovosled *οί άνθρωποι εϊναι λέγουσιν*. Zmenu pl. na sg. uvádza \aleph^* v 20,34, keď zámeno *αύτῶν*, „ich“ mení na *αυτου*, „jeho“. Určitý člen v 24,17 *τά* mení kódex na *το*. V slovách stotníka (27,54) mení slovosled z prijatého *θεοῦ υϊός ήν* na *υιος ην του θεου*, „Syn Boží“. Skúmaný kódex uvádza 4 osoby menom Mária pri Ježišovom ukrižovaní: Máriu Magdalénu, Máriu, Jakubovu matku, Máriu, Jozefovu matku a Máriu, matku Zebedejových synov (27,56). Prijatá lektúra spomína Máriu Magdalénu, Máriu, ktorá je Jakubovou a Jozefovou matkou a matku Zebedejových synov.

2.2.2 Kategória vynechania

V tejto kategórii je u Mt 11 prípadov. Mt 4,23 v \aleph^* vynecháva „po celej Galilei“ a uvádza len „po Galilei“. V 9,18 vynecháva *είς*, „jeden“, „istý“ a spomína len „popredného muža“. Skúmaný kódex v 9,31 vynecháva „po celom kraji“ a uvádza len „po kraji“ a v 10,39 vynecháva slová „kto nájde svoj život, stratí ho“. Vo verši 12,46 vynecháva slová „kým ešte hovoril“. Vo vysvetlení podobenstva o kúkoli na roli \aleph^* vynecháva vysvetlenie žatvy, že je koncom sveta. Vo verši 17,17 vynecháva Ježiša ako podmet, ktorý odpovedá. Vo

verši 18,21 vynecháva zámeno αὐτῷ, len „povedal“, bez povedal „mu“. Kódex v 19,29 vynecháva domy opustené pre Ježišovo meno. V Mt 23,35 vynecháva upresnenie, že Zachariáš je Barachiášov syn a vynecháva celý verš 24,35: „Nebo a zem sa pomínú, ale moje slová sa nepomínú.“

2.2.3 Kategória zmeny

V tejto kategórii je u Mt jeden prípad. V 8,28 kódex mení prijatý variant „gadarský“ na „gazarský“ kraj (Γαζαρηνῶν). V rovnakej udalosti u Mk používa kódex tvar Γερασηνῶν.

2.2.4 Kategória harmonizovania

V tejto kategórii sú u Mt 2 prípady. Kódex v 7,22 pridáva adj. πολλα, „mnoho“, čím chce zrejme dosiahnuť zjednotenie s „mnohými“ (πολλάς) zázrakmi, spomenutými v tom istom verši. V 15,5 pridáva spojenie οὐδέν ἐστιν, „to nič nie je“. Týmto zrejme zrovnáva text s podobnou kritikou zákonníkov a farizejov v Mt 23,16.18, kde je tiež použitá fráza οὐδέν ἐστιν.

2.2.5 Kategória rozšírenia textu

V tejto kategórii je u Mt 5 prípadov. V 11,29 \aleph^* vynecháva frázu „odo mňa“. Tým presúva dôraz na „učte sa“. V 18,12 vynecháva frázu „na vrchoch“, čím je daný dôraz na počet oviec, ktoré nechá kvôli jednej stratenej. Aj v 24,9 vynecháva slovo „všetky“, čím zjemňuje Ježišov výrok. V prijatej lektúre „všetky“ národy budú nenávidieť Ježišových učeníkov. V 26,26 sú vynechaní adresáti Ježišovho rozlámaného chleba. Je vynechané, že Ježiš chlieb dával a že ho dával učeníkom. V 28,10 vynecháva slovo „mojim“, čím zostáva len „bratom“, nie „mojim“ bratom.

2.2.6 Zhrnutie

Pre interpretáciu textu majú význam varianty v kategórii gramatiky a rozšírenia textu. Pri uzdravení slepcov pri Jerichu sa podľa \aleph^* Ježiš dotkol očí len jedného slepca, „jeho“ očí, no obaja hneď videli a nasledovali ho (21,34). Prijatá lektúra uvádza, že Ježiš sa dotkol „ich“ očí. Vo verši 11,29 dáva dôraz na učenie sa, v 18,12 na počet oviec, nie na miesto ich zanechania, v 24,9 nie všetky národy budú nenávidieť Ježišových učeníkov. Ježišovo pozvanie do Galilei oznámené cez ženy po zmŕtvychvstaní, platí podľa kódezu nielen pre Ježišových

bratov, ale aj pre bratov vo všeobecnosti. Alebo platí pre bratov podľa Mt 4,18.21 (Šimona Petra a Ondreja a Jakuba a Jána Zebedejových).

2.3 Lukáš

V Lukášovom evanjeliu nachádzame 27 výskytov textových variantov skúmaného kódexu.

2.3.1 Kategória gramatiky

V tejto kategórii je u Lk sedem prípadov. Vo verši 2,3 kódex mení sg. na pl., „do svojich miest“. V 2,7 predložkou *επι* upravuje miesto Ježišovho uloženia, keď nebol „v“ jasliach, ale „na[vrchu]“ jasliach (jaslí). V 4,41 uvádza tvar *κραζόντων*, „kričiac“, namiesto prijatého *κρα[αυγ]άζοντα*. Kódex uvádza v 7,36 tvar slovesa *κατέκειτο* (pas. tvar „bol posadený“)¹⁴, namiesto tvaru *κατεκλίθη*. Vo verši 11,22 kódex pridáva sloveso *ἔστιν*, „je“. Infinitív prez. *διδόναι*, „dať“ v 12,42 kódex mení na inf. aor. *διαδοῦναι*. Pri veľkonočnej večeri, pri podaní prvého kalicha, kódex mení prijatú lektúru zámene *ἑαυτούς*, „medzi sebou“ na zámeno *ἄλλήλοις*, „jedni druhým“. V 24,27 kódex pridáva spojku *καί*, „a“, vykladal im.

2.3.2 Kategória zmeny

V tejto kategórii sú u Lk dva prípady. Vo verši 1,26 je podľa kódexu Nazaret označený za judejské mesto a podľa *κ** bola Anna vdovou do 74. roku, namiesto 84. roku (2,37).

2.3.3 Kategória vynechania

V tejto kategórii je u Lk trinásť prípadov. Vo verši 2,43 kódex vynecháva meno chlapca (Ježiš). Na hostine v dome Léviho spomína len veľký zástup mýtnikov, vynecháva „a iných“, ktorí sú spomenutí v prijatej lektúre (5,29). V 8,40 vynecháva slová z prijatej lektúry „žena, vidiac, že sa neutají, prišla s chvením“. Pri vzkriesení dcéry Jairusa kódex vynecháva slová „a hneď vstalo“ (v. 55). V Ježišovej odpovedi Marte vynecháva slová: „Staráš sa a znepokojuješ pre mnohé veci, a potrebné je len jedno.“ (10,41-42) Vo verši 12,37 kódex vynecháva slová „a bude ich obsluhovať“. Vo verši 16,6 v *κ** sú vynechané

¹⁴ FITZMYER, *The Gospel according to Luke I–IX*, 688.

slová „a každý naň ide násilím“. Pri udalosti očistenia 10 malomocných (17,12) kódex vynecháva *οἱ ἔστησαν*, „ktorí zastali“. Verš 18,6 vynecháva slovo „počujte“ a ponecháva len „čo hovorí nespravodlivý sudca“. Verš 20,33 vynecháva spojenie *οὕτως ἐν τῇ*, „potom v“. Kódex v 22,22 vynecháva časticu *μέν*, „síce“. Vo verši 22,48 kódex vynecháva meno Judáš a v 23,19 zostručňuje správu o Barabášovom uväznení vynechaním part. *βληθείς*.

2.3.4 Kategória harmonizovania

V Lk 11,2 kódex prídavkom *γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ οὕτως* jednak zrovnáva text s Mt 6,10 a jednak pridáva svoje špecifikum v príslovke *οὕτως*, „tak“.

2.3.5 Kategória rozšírenia textu

V tejto kategórii sú u Lk 3 prípady. V 5,2 Ježiš zbadal pri brehu lode, kódex neudáva číslovku dve, ako je prijatá lektúra. V 5,32 kódex mení hriešnikov na bezbožných. Prijatá lektúra v 8,40 je: „Keď sa Ježiš vrátil, privítal ho zástup, lebo všetci naň čakali.“ Kódex upravuje: „lebo všetci čakali Boha“.

2.3.6 Zhrnutie

V Lukášovom evanjeliu v kódexe *ℵ** je najviac variantov z kategórie vynechania oproti prijatej lektúre. Varianty z kategórie rozšírenia textu majú vplyv na interpretáciu. Ježiš zbadal pri brehu lode, čo ešte viac zdôrazňuje to, že si vybral práve loď Šimona Petra. V Lk 5,32 kódex rozširuje Ježišovo volanie k zmene zmysľania nielen pre hriešnikov, ale aj o kategóriu „nižšie“, aj pre bezbožných. Variant v Lk 8,40 stotožňuje čakanie ľudí na Boha s čakaním na Ježiša.

2.4 Pozorovanie kategórií textových variantov kódexu *ℵ** v synoptickom pohľade

Podľa NA²⁸ sme našli 70 prípadov variantov jedinečných pre kódex *ℵ**. Začali sme Markovým evanjeliom (12×), pokračujúc Matúšom (31×) a Lukášom (27×). Najviac textových variantov kódexu *ℵ** sme našli v Matúšovom evanjeliu. Na základe skúmania textových variantov u synoptikov v kódexe *ℵ** sme určili päť kategórií, do ktorých sme rozčlenili jednotlivé prípady variantov. Navrhli sme kategóriu gramatiky, vynechania, zmeny, harmonizovania a rozšírenia textu.

V kategórii gramatiky má najviac textových variantov kódexu \aleph^* Matúšovo evanjelium, 13 prípadov. V Mk 15,34 uvádza kódex variant v Ježišových slovách na kríži $\sigma\beta\alpha\kappa\tau\alpha\upsilon\iota$ namiesto prijatého $\sigma\beta\alpha\chi\theta\alpha\upsilon\iota$. V slovách stotníka v Mt 27,54 mení slovosled z prijatého $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \upsilon\iota\delta\varsigma\ \eta\acute{\nu}$ na $\upsilon\iota\omicron\varsigma\ \eta\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ („Syn Boží“). Skúmaný kódex uvádza 4 osoby menom Mária pri Ježišovom ukrižovaní: Máriu Magdalénu, Máriu, Jakobovu matku, Máriu, Jozefovu matku a Máriu, matku Zebedejových synov (Mt 27,56).

V kategórii vynechania má najviac textových variantov Lukášovo evanjelium, a to 13 prípadov. V Mk 6,34 je vynechané prirovnanie „ako ovce“, ponecháva len to, že boli „bez pastiera“. V Mt 4,23 a 9,31 je vynechané po „celej“ Galilei a po „celom“ kraji.

V kategórii zmeny nachádzame textový variant kódexu v Mt 8,28, keď gadarský kraj mení na gazarský. V Lk 1,26 je podľa kódexu Nazaret označený za judejské mesto a Anna bola vdovou do 74. roku, namiesto 84. roku (Lk 2,37).

V kategórii harmonizovania kódex v Mt 7,22 pridáva adj. $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha$, „mnoho“, čím chce zrejme dosiahnuť zjednotenie s „mnohými“ ($\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\varsigma$) zázrakmi, spomenutými v tom istom verši. V Lk 11,2 harmonizuje text Modlitba Pána s Mt 6,10.

Najvýznamnejšou kategóriou pre naše štúdium je kategória rozšírenia textu. Rozšírenie textu sa paradoxne deje zúžením, teda vynechaním slova alebo slovného spojenia z prijatej lektúry. Napr. v Mk 14,7 je vynechané zámeno $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$, „im“: „Veď chudobných máte vždy medzi sebou a keď budete chcieť, môžete robiť dobre.“ Vynechaním zámena sa dáva dôraz na samotné konanie dobra a jeho adresátmi nemusia byť len chudobní. Ďalej v Mt 18,12 kódex vynecháva „na vrchoch“: „Čo myslíte? Keby mal niekto sto oviec a jedna z nich by zablúdila, nenechá tých deväťdesiatdeväť a nepôjde hľadať tú, čo zablúdila?“ Vynechaním „na vrchoch“ sa dá dôraz na rozdiel počtov: 99 a 1 a je vyzdvihnutá starostlivosť aj o jednu zablúdenú ovцу. V Lk 5,2 kódex neudáva číslovku dve, ako je prijatá lektúra: „Tu zbadal pri brehu lode. Rybári z nich vystúpili a prali si siete.“ Vynechanie číslovky zväčša zdôrazňuje fakt, že Ježiš z neurčeného počtu lodí nastúpil práve na loď Šimona Petra. Do kategórie rozšírenia zmyslu sme zaradili aj textový variant, ktorý je kľúčový pre naše štúdium. A to je nahradenie hriešnikov bezbožnými v Lk 5,32. V tomto prípade kódex neubral z navrhutej lektúry, no nahradil prijaté slovo iným výrazom, ktorý rozširuje význam toho prijatého. Na základe prieskumu textových variantov kódexu \aleph^* môžeme sledovať tendenciu skráteného textu oproti prijatej lektúre, ktorá rozširuje jej

význam. Zároveň v Lk 5,32 je táto tendencia prevedená pôvodným rozširujúcim výrazom. Tento variant potvrdzuje tendenciu kratšieho textu so širším významom, a zároveň je jedinečným spôsobom jeho prevedenia.

3 Biblické zmienky termínu ἀσεβής

V predošlej časti sme skúmali jedinečné varianty kódexu \aleph^* u synoptikov, čo bol prvý krok pre objasnenie textového variantu Lk 5,32. V nasledujúcej časti poukážeme na biblické zmienky termínu ἀσεβής v tvare adj., aby sme skúmali tento termín v rámci celého kánonu v LXX¹⁵. Najprv priblížime starozákonné zmienky podľa LXX a potom sa budeme venovať novozákonným zmienkam. Pri počte výskytov budeme počítať každý zvlášť, aj keď bude v rovnakom verši. Rozdelenie a poradie kníh použijeme podľa katolíckeho kánonu (Pentateuch, historické, múdroslovné a prorocké).

3.1 Biblické zmienky termínu ἀσεβής podľa LXX

Starozákonných zmienok s termínom ἀσεβής v rôznych tvaroch v LXX je spolu 237. Pentateuch ho používa 7-krát (Gn 4×; Ex 2×; Dt 1×), historické knihy ho používajú 11-krát (Sdc [A] 1×; 1Mak 7×; 2Mak 3×). V múdroslovných knihách sa tento výraz používa 187-krát (Jób 37×; Ž 19×; Prís 90×; Kaz 10×; Múd 14×; Sir 17×). V prorockých knihách je výraz použitý 32-krát (Iz 15×; Jer 5×; Ez 7×; Dan 1×; Oz 1×; Hab 3×). Múdroslovné knihy majú najviac výskytov tohto termínu, najviac ich má Kniha prísloví (90×).

3.1.1 Pentateuch

V Pentateuchu je spolu 7 výskytov skúmaného termínu. Prvé 4 výskyty výrazu ἀσεβής v LXX obsahuje Abrahámová prosba za Sodomu (Gn 18,23.25). V Ex 9,27 je táto zmienka umiestnená v kontexte egyptských rán, keď faraón Mojžišovi a Áronovi priznáva, že on a jeho ľud sú bezbožní. V kódexe zmluvy Pán vyhlasuje, že neospravedliví bezbožného (Ex 23,7). Dt 25,1 pripomína odsúdenie bezbožného pred súdom.

¹⁵ Skúmanie výskytov v LXX bude podľa: RAHLFS, Alfred (eds.): *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

3.1.2 Historické knihy

Muži, ktorí hromadne ohavne znásilnili ženu v Gabae, sú označení za bezbožných (Sdc 20,13). Takisto aj Júdovi nepriatelia sú označení za bezbožných (1Mak 3,8.15). Aj zo samotného Izraela pochádzajú bezbožní (6,21; 7,5). Ich vodcom bol bezbožný Alkim a spolu s ním obžalovaním zradili Júdu a jeho bratov u kráľa Demetria. Kráľ ustanovil bezbožného Alkima za veľkňaza (7,9) a spolu s Bakchidesom ich poveril vykonať pomstu na Izraelitoch. Bezbožní boli dosadení aj na iné popredné miesta (9,25), ktorých Jonatán odstránil (9,73). Za bezbožného je označený aj veľkňaz Jason (2Mak 4,13) a v 8,2 sa spomína zneuctenie chrámu bezbožnými. Antiochus Epifanes je označený za bezbožného v 10,10.

3.1.3 Zhrnutie k Pentateuchu a k historickým knihám

Pentateuch a historické knihy LXX obsahujú spolu 18 výskytov termínu *ἀσεβής*. Dva prípady sú použité v kontexte Abrahámovho orodovania za Sodomu. Pri siedmej rane v podobe bleskov a ľadovca neúprosný a prísny zotročovateľ faraón označuje seba i svoj ľud za bezbožných. Za konkrétny prejav konania bezbožných je označené znásilnenie ženy v Gabae. Knihy Machabejcov konštatujú bezbožnosť u samotných náboženských vodcov Izraela. V piatich prípadoch je protikladom bezbožného spravodlivý (Gn 18,23.25; Ex 9,27; 23,7; Dt 25,1).

3.1.4 Múdroslovné knihy

Múdroslovné knihy v LXX obsahujú 187 výskytov termínu *ἀσεβής*. Kniha Jób je na 2. mieste v počte výskytov skúmaného termínu (37×). Jóba, ktorý je v 1,1 označený za spravodlivého, stihol osud, akoby bol bezbožný. No Jób je presvedčený o svojej nevinnosti (31,35-40), hoci navonok sa javí, že ho stihol osud bezbožných. V očiach troch mužov bol nakoniec uznaný za spravodlivého napriek svojmu utrpeniu, hoci Elihu sa nahneval, že ho nepovažovali za bezbožného (32,1.3). V knihe sa teda neporovnáva bezbožný a spravodlivý vo všeobecnosti, ale dochádza k porovnávaniu spravodlivého Jóba a bezbožných, ktorých zobrazenie je v celej knihe negatívne. V 20,29 a 27,13 nachádzame skúmaný termín *ἀσεβής* v spojení s človekom (bezbožný „človek“). V 34,18 je skúmaný tvar vo vokatívne *ἀσεβέστατε* ako superlatív, ktorý hovorí Pán predstaveným. Konkrétny skutok bezbožných je, keď prekladajú hranice stádu a chytajú pastiera (24,2) a nechávajú hladných, aby im oberali vinice (v. 6).

Posledná zmienka o bezbožných v knihe zaznieva v Pánových slovách, v ktorých vyzýva Jóba zničiť bezbožného (40,12). Ide však o iróniu, z ktorej sa dá vytušiť, že Jóbovi nenáleží ničť bezbožného.

V Knihe žalmov je 19 výskytov skúmaného termínu. Nachádzajú sa v rozpätí Ž 1–57. V Ž 1 sú štyri výskyty (1,1.4.5.6). V Ž 1,1 sú rozlíšení bezbožní a hriešnici, vo v. 4 sú bezbožní prirovnaní k plevom alebo k prachu (χνοῦς¹⁶). Vo v. 5 je zmienka bezbožných, ktorí neobstoja na súde, v podobnom význame ako v Dt 25,1. Ž 1,6 konštatuje, že cesta bezbožných vedie do záhuby a opäť sú daní do protikladu s cestou spravodlivých. V Ž 9 sú tri zmienky (9,6.23.34). Vo v. 6 je spomenuté vyničenie a vyhladenie rodu bezbožných zo strany Pána. Verše 23 a 26 popisujú črty správania bezbožného voči človeku i Pánovi: sužovanie bedára, pohrdanie Pánom a výsmech, že nezasiahne na jeho násilné správanie sa k úbohým. Objektom Pánovho skúmania je spravodlivý i bezbožný, objektom Pánovej nenávisti je ten, čo miluje nepravosť (10,5). Verš 11,9 je spomenutá blízkosť bezbožných, ktorí chodia okolo. Zmienka opäť zaznieva v kontexte klamaní, vyvyšovania sa a negatívneho postoja k chudákovi (vv. 3-6). Žalmista v 16,9.13 prosí Pána o ochranu pred bezbožnými, od ktorých skusuje súženie. V 25,5 sa žalmista stráni spoločnosti bezbožných a prosí Pána, aby jeho dušu nezničil spolu s bezbožnými. V 30,18 žalmista prosí Pána, aby nebol zahanbený, ale nech sa hanbia bezbožní. Tri výskyty v Ž 36 spomínajú zničenie bezbožných (vv. 28 a 38) a ich povyšovanie (v. 35). Žalmista v 50,15 predpovedá obrátenie bezbožných. Posledná zmienka o bezbožných v Žalmoch spomína krv bezbožných, v ktorej si spravodlivý umyje nohy (57,11).

V Knihe prísloví je zaznamenaných najviac výskytov termínu ἀσεβής v LXX, až 90. V prvej kapitole sú 4 výskyty. Kniha Prísloví 1,7.22 spomína pohrdanie múdrosťou a poznaním zo strany bezbožných, v. 10 spomína správanie bezbožných, v ktorom je črta škodenia nevinným. Verš 32 označuje bezstarostnosť bezbožných za ich záhubu. V 2,22 sa opäť spomína odstránenie bezbožných z krajiny. Kto dosahuje múdrosť, nemusí sa báť presily bezbožných (3,25). V 3,33 je spomínaná Božia kliatba na dome bezbožných a hanba v 3,35. V 4,14 zaznieva varovanie nevstúpiť na cestu bezbožných (podobný výraz ako v Ž 1,6), v 4,19 je ich cesta prirovnaná tmavej noci. Vo verši 9,7 je vyjadrená zbytočnosť napomínania bezbožného. V desiatej kapitole je 13 výskytov skúmaného termínu. Počnúc 10. kap. začína dlhý rad porovnaní medzi

¹⁶ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 1306.

bezbožným a spravodlivým (alebo spravodlivosťou). Tieto výskyty tvoria opozitá znázorňujúce rozdiel medzi bezbožným a spravodlivým. Od 10. po 29. kap. je 56 takýchto porovnaní. V niektorých prípadoch je zdôraznená konkrétna stránka bezbožných, ako napr. „ústa“ bezbožných (10,6.32; 11,9.11), „žiadostivosť“ bezbožných (10,3), „meno, pamiatka“ bezbožných (10,7), „ovocie“ (10,16; 15,6), „srdce“ (10,20), „vnútro“ (12,10), „cesty“ (12,26; 15,9; 17,23), obeta (15,8). Iné opozitá k bezbožnému okrem spravodlivého sú ešte aj „bohatí“ (10,15), „zbožný“ [εὐσεβής (12,12; 13,19)], „dobrý muž“ (13,22), „pokorný“ (16,2), „múdry kráľ“ (20,26), „múdry“ (21,22). V 14,19 je vyjadrená nádej pre bezbožných, ktorí sa uzdravia pred bránami spravodlivých. Brány sú miestom, kde sa rozhodovalo o osude mesta, ľudí. Keď budú v bránach mesta rozhodovať spravodliví, ich rozhodnutia možno nezničia bezbožných.

V Knihe Kazateľ je 10 výskytov skúmaného termínu ἀσεβής. Sedem výskytov opäť dáva do protikladu spravodlivého a bezbožného (3,16.16; 3,17; 7,15; 8,14.14; 9,2). V Knihe Kazateľ nachádzame pohľad, ktorý poukazuje na zdanie, že bezbožný má dobrý osud, akoby bol spravodlivým (3,16; 7,15; 8,14). Dokonca posledná zmienka v 9,2 hovorí o rovnakom osude spravodlivého a bezbožného. No zároveň bezbožný je označený za blázna (7,25) a spravodlivého i bezbožného posúdi Boh (3,17). Bezbožný sa však nebojí Božej tváre (8,13), čo nie je dobrá dispozícia pre Boží súd (cf. 12,13-14).

Kniha múdrosti používa skúmaný termín 14-krát. V 5 prípadoch je spomínaný kontrast medzi bezbožným a spravodlivým (3,10; 4,16; 10,6.20; 12,9). V 3,10 sú bezbožní charakterizovaní ako tí, ktorí pohrdli spravodlivým a odpadli od Pána. V 14,16 je jedinečné spojenie „bezbožný zvyk“, týmto spojením je označené modlárstvo. V 5,14 je spomínaná „nádej bezbožných“, ktorá je ako prach unášaný vetrom (porov. podobne v Ž 1,4). Za bezbožných sú označené konkrétne skupiny ľudí alebo členovia národov. V 10,6 sú spomínaní bezbožní v Päť mestí, ich záhuba ohňom, čo je narážka na Sodomu a Gomoru i na celé okolie Jordánu (porov. Gn 19,24-25). Za bezbožných sú označení Egypťania (16,16.18; 19,1) a Kanaánčania (12,9). Kanaánčanov mohol Pán pre ich bezbožnosť, prejavujúcu sa modlárstvom a krutosťou (12,3-5), hneď zničiť (12,9). No trestal ich postupne, a dokonca im dal τόπον μετανοίας, „miesto obrátenia“ (12,10). Hoci bezbožní boli potrestaní, bol priestor pre zmenu zmýšľania.

V Knihe Sirachovcovej je 17 výskytov skúmaného termínu. Spomínaní sú bezbožní v rámci rodiny, ako bezbožní synovia (16,1), bezbožné deti (16,3),

bezbožný otec (41,7). Vo verši 21,27 je bezbožný stotožnený so satanom. Kniha Sirachovcova 42,2 spomína, za čo sa netreba hanbiť. Jednou z vecí je súd, ktorý ospravedlňuje aj bezbožného, ak bol v tom konkrétnom prípade nevinný.

3.1.5 Zhrnutie k múdroslovným knihám

Múdroslovná literatúra sa najviac venuje téme bezbožných (187 výskytov). Takmer vždy sa o bezbožných hovorí v negatívnom význame. Často sa spomína ich zničenie, ktoré však patrí len Pánovi. Zobrazené sú aj črty konania bezbožných, ktoré sa prejavujú v sociálnom rozmere ubližovania slabším (bedárom, nevinným) a v postoji k Pánovi. Ich postoj k Pánovi je poznačený pohrdaním voči nemu, výsmechom k jeho zdanlivej nečinnosti voči ich konaniu a modlárstvom. Bezbožnosť zasahuje aj najužšie rodinné vzťahy. Porovnanie medzi bezbožným a spravodlivým v múdroslovej literatúre sa vyskytuje v 72 prípadoch. Konkrétnymi príkladmi bezbožných sú obyvatelia Pät'mestia, Egyptania a Kanaánčania v Knihe múdrosti. Náznaky pozitívneho pohľadu na bezbožných nachádzame v Ž 50,15, kde je predpoveď ich obrátenia. Potom v Prís 14,19 bezbožní ozdravejú, ak sa budú riadiť rozhodnutiami spravodlivých, v Múd 12,10 bezbožní Kanaánčania získali od Pána miesto na obrátenie a v Sir 42,2 má aj bezbožný právo pred súdom.

3.1.6 Prorocké knihy

V prorockých knihách je 32 výskytov termínu ἀσεβής, najviac v Iz (15×). V Iz sú bezbožní opäť predstavení v negatívnom význame. V 5,23 je bezbožný porovnávaný so spravodlivým. Bezbožní sú charakterizovaní ako tí, čo sa nenaučia spravodlivosti a nevidia Pánovu slávu (26,10). Teda dvakrát Iz spája bezbožného so spravodlivým (spravodlivosťou). Dvakrát Pán opakuje, že niet radosti pre bezbožného (48,22; 57,21). No v 55,7 zaznieva nádej pre bezbožného, ktorý opustí svoju cestu. Keď sa vráti k Pánovi, on sa zľutuje a odpustí mu hriechy. Prorok Jeremiáš používa termín 5-krát. Vo verši 5,26 zaznieva konštatovanie, že aj v Pánovom ľude sa našli bezbožní, ktorí škodia druhým. Vo verši 12,1 je Pán označený za spravodlivého a prorok sa ho pýta, prečo sa darí ceste bezbožného. Vo verši 23,19 je Pánov hnev nad bezbožnými prirovnaný k zemetraseniu. Vo verši 32,31 sú bezbožní odovzdaní meču a v 37,23 Pánov hnev prichádza na bezbožných. V prorokovi Ezechielovi je sedem výskytov skúmaného termínu. Vo verši 20,38 spomína oddelenie bezbožných od Pánovho ľudu a že nevzkročia na izraelskú pôdu. Posun v pohľade na bezbožných znamená

stať Ez 33,8-14. Jednak je spomínaná zodpovednosť syna človeka, strážcu Izraelovho domu, teda proroka za osud bezbožného a potom zaznieva silný prísľub pre obrátených bezbožných. Prorok sa zachráni podľa toho, či napomenie alebo nenapomenie bezbožného. Ak nebude pokračovať v Pánovom vystríhaní bezbožného pred smrťou, Pán bude požadovať krv bezbožného z rúk proroka (33,8). Ak však bezbožný neopustí svoju cestu a zomrie napriek prorokovmu napomenutiu, prorok si zachráni život (v. 9). Vo veršoch 11 a 12 je opäť v protiklade spravodlivý a bezbožný, no už ani spravodlivý nie je nedotknuteľný. Vo v. 11 zaznieva Pánov postoj k bezbožným, s ktorými je stotožnený Izraelov dom. Pán nechce smrť bezbožného, chce návrat z jeho cesty a jeho život. Spravodlivosť nezachráni spravodlivého v deň, keď zhreší a bezbožnosť nezničí bezbožného v deň, keď sa vráti zo svojej cesty (v. 12). Bezbožný, ktorý sa odvráti od svojho hriechu, bude žiť, nezomrie (v. 15). V jednej zmienke u proroka Daniela je za bezbožného označený jeden zo starcov, ktorý chceli zneuctiť Zuzanu a odsúdiť ju na smrť (Dan 13,54). Prorok Ozeáš má jeden výskyt skúmaného termínu, keď spomína, že bezbožní zoslabnú na Pánových priamych cestách (14,4). Sú v protiklade k spravodlivým, ktorí po nich budú kráčať. V Hab sú 3 výskyty. Hab 1,4 vysvetľuje dôvod pokriveného práva, ktorý tkvie v tom, že bezbožný utláča spravodlivého. Za bezbožných sú označení Chaldejci, ktorí pred sebou ženu zajatcov ako púštny piesok (1,9). Prorok sa pýta Pána, prečo mlčky hľadí na to, ako bezbožný hlce spravodlivého (1,13).

3.1.7 Zhrnutie k prorockým knihám

V knihách Proroka Izaiáša a Ezechiela nachádzame posun v pohľade na bezbožných vzhľadom na historické i múdroslovné knihy. Ide najmä o posun v pohľade na možnosť zmeny osudu bezbožných. Historické knihy nezaznamenávajú žiadnu možnosť nápravy bezbožných. Múdroslovná literatúra už má náznaky, ktoré vyjadrujú priestor pre ich zmenu. No dve zmienky o bezbožných v prorockých knihách, Iz 55,7 a Ez 33,11, vyjadrujú istotu záchrany pre bezbožných, ktorí sa vrátia k Pánovi. Istota záchrany pre bezbožných, ktorí opustia svoju cestu, vyplýva z Pánovho postoja, ktorý nechce ich smrť a je pripravený zľutovať sa a odpustiť. Prorocká literatúra, na rozdiel od historickej a múdroslovej, posúva záchrany bezbožných do roviny istoty, ktorú zaručuje Pánovo zľutovanie a ich návrat k Pánovi.

3.2 Charakteristické črty biblických zmienok termínu *ἀσεβής* podľa LXX

V LXX sa skúmaný termín *ἀσεβής* vyskytuje 237-krát. Je spomínaný aj v súvislosti so Sodomou a s cudzími národmi. Spomínané sú konkrétne negatívne skutky bezbožných. V 86 prípadoch z celkového počtu výskytov je protikladom k bezbožnému spravodlivý. V ostatných prípadoch je buď bezbožný bez protikladu alebo sú iné, menej časté protiklady. Pohľad na bezbožných je všeobecne negatívny pre ich závažné morálne delikty násilnej neviazanosti, pre zrádanie vlastného ľudu, kvôli ubližovaniu sociálne slabším a pre pohrdanie Pánom cez modlárstvo a zneuctenie chrámu. No najmä v prorockých knihách vystupujú prípady nádeje na Božiu záchranu aj pre bezbožných.

3.3 Novozákonné zmienky

Nový zákon uvádza len 9 výskytov skúmaného termínu *ἀσεβής*. V porovnaní so Starým zákonom je v jeho použití neporovnateľne zdržanlivejší. Skúmaný termín sa nenachádza v evanjeliách, pokiaľ teda neberieme do úvahy textový variant \aleph^* v Lk 5,32. Zmienky nachádzame v Liste Rimanom (4,5; 5,6), v 1. liste Timotejovi (1,9), v Prvom Petrovom liste (4,18), v Druhom Petrovom liste (2,5.6; 3,7) a v Júdovom liste (1,4.15). V Liste Rimanom 4,5 sa hovorí o viere v toho, ktorý ospravedlňuje bezbožného. V Liste Rimanom 5,6 je zmienka o Kristovi, ktorý v určenom čase zomrel za bezbožných. Vo vv. 7 a 8 sa hovorí o smrti za spravodlivého, na ktorú by sa odhodlal málokto, skôr by niekto zomrel za dobrého. Dôkazom Božej lásky k nám je Kristova smrť za nás, keď sme boli ešte hriešni. Kľúčovou však zostáva skutočnosť Kristovej smrti za bezbožných (5,6). Ďalšia zmienka hovorí o určení zákona, ktorý nie je daný pre spravodlivého, ale pre bezbožných a hriešnikov (1Tim 1,9). Zmienka o bezbožných z múdroslovnej literatúry (Prís 11,31) je citovaná v 1Pt 4,18: „A ak sa spravodlivý ťažko zachráni, kde sa podeje bezbožný a hriešnik?“ Potopa a popol Sodomy a Gomory sú spomínané ako tresty určené bezbožným. Oproti tomu je spomínaný Noe, hlásateľ spravodlivosti a spravodlivý Lot (2Pt 2,5-7). Záchrana Noema a Lota je výzvou k životu v spravodlivosti a výstrahou pred dňom súdu a záhuby bezbožných (3,7). V Júd 4 sú spomínaní bezbožní, ktorí sa vkradli medzi adresátov Júdovho listu. Charakterizovaní sú tým, že sú už dávno zapísaní na odsúdenie, zamieňajú Božiu milosť za výstrednosti

a zapierajú Ježiša Krista. V súvislosti s týmito bezbožnými Júda pripomína Egyptanov, ktorí boli zahubení a Sodomu a Gomoru so susednými mestami, ktoré sa za svoje smilstvo stali výstrahou a znášajú trest večného ohňa (vv. 5 a 7). Jedinečné slovné spojenie „hriešni bezbožní“ v Júd 15 je použité v súvislosti so súdom, ktorý ich postihne za ich urážlivé reči proti Pánovi.

3.4 Charakteristické črty novozákonných zmienok termínu ἀσεβής

Vo väčšine NZ zmienok o bezbožných je spojenie medzi nimi a spravodlivými. V Liste Rimanom 4,5 je spomínaná viera v toho, ktorý robí bezbožného spravodlivým. V Prvom liste Timotejovi 1,9 je určenie zákona nie pre spravodlivého, ale pre bezbožných. Prvý Petrov list 4,18 spomína ťažkú záchranu spravodlivého, nehovoriac o ťažkosti záchrany pre bezbožného. V Druhom Petrovom liste 2,5 je spomínaný Noe, hlásateľ spravodlivosti, oproti bezbožným, ktorých zničila potopa. Porovnanie bezbožného a spravodlivého je však rozvíjané aj v kontexte zmienok o bezbožných v Rim 5,6 a v 2Pt 2,6. V Liste Rimanom 5,7 je spomínaný spravodlivý, za ktorého by sotvaktó zomrel. V Druhom Petrovom liste 2,7 je zase spomínaný spravodlivý Lot ako protiklad voči Sodome a Gomore. V 1Tim 1,9 sú vedľa seba spomínaní bezbožní a hriešni, podobne aj v 1Pt 4,18, len v sg. Sú vedľa seba, no ako dve rozličné skupiny. Jedine Júd 1,15 spája „hriešni bezbožní“.

3.5 Zhrňujúce pozorovanie k biblickým zmienkam o bezbožných

Na základe predošlého skúmania výskytov termínu ἀσεβής môžeme prísť k niektorým konklúziám.

Spoločné motívy týkajúce sa bezbožných v Starom i Novom zákone sú: zničenie Sodomy a Gomory, za bezbožné sú označené mestá Sodoma a Gomora a národ Egyptanov.

Konkrétnymi príkladmi bezbožných sú obyvatelia Sodomy, Egyptania a faraón, muži, ktorí vykonali znásilnenie v Gabae, veľkňaz Alkim a Jason, Antiochus Epifanes. Ďalej sú to Kanaánčania, Chaldejci a stavec v príbehu o Zuzane. Na základe konkrétnych príkladov bezbožných môžeme určiť tri kritériá pre osoby a konanie, ktoré spĺňajú charakter bezbožnosti. Prvým kritériom je príslušnosť k cudzím národom a ich nepriateľský postoj voči Pánovmu ľudu. Druhým kritériom je zradenie vlastného Pánovho ľudu paktovaním s jeho nepriateľmi a zneuctenie úradov, ktoré sú vlastné vyvolenému

ľudu a Pánovmu kultu. Tretím kritériom bezbožných je výstredný nemravný život a delikty s ním spojené, konané príslušníkmi cudzích národov, ale aj príslušníkmi Pánovho ľudu.

Najčastejším protikladom bezbožného je spravodlivý. V starozákonných knihách je spolu 85 protikladných dvojíc (Pentateuch 5; múdroslovné knihy 72; prorocké knihy 8). V Novom zákone sú takéto výslovné prípady štyri. Celkovo zo všetkých biblických výskytov skúmaného termínu ἀσεβής v počte 246-krát je 89 prípadov, kedy je bezbožný v protikladnom spojení so spravodlivým (spravodlivosťou).

Podľa Günthera bezbožní predstavujú ľudí, ktorí svojím konaním vyjadrujú postoj vzd'alovania sa od Boha. Takýto postoj môže mať charakter individuálny i spoločenský¹⁷. Konanie bezbožných má negatívny sociálny rozmer v ubližovaní biednym a negatívny rozmer v pohrdavom postoji voči Pánovi. Ich zničenie patrí Pánovi, a teda nespadá do domény ľudí. Hoci sú bezbožní predstavení v negatívnom význame a čaká ich zničenie, predsa nachádzame zmienky, kde aj pre nich existuje záchrana. Podľa Ž 50,15 sa bezbožní obrátia. Budú uzdravení pri bránach spravodlivých (Prís 14,19). Bezbožní Kanaánčania dostali miesto obrátenia (Múd 12,10). V Knihe Sirachovcovej 42,2 má aj bezbožný právo na nevinu pred súdom. Prísľub odpustenia pre bezbožného, ktorý opustí svoju cestu, je v Iz 55,7. V Knihe Proroka Ezechiela 33,11 Pán nechce smrť bezbožného, ale jeho návrat a život. Najdokonalejšou formou záchrany pre bezbožných je to, že za nich zomrel Kristus (Rim 5,6).

4 Textový variant kódexu \mathfrak{N}^* v Lk 5,32

Predošlé skúmanie textových variantov jedinečných pre kódex \mathfrak{N}^* v Lukášovom evanjeliu a skúmanie biblických zmienok o bezbožných mali za cieľ objasniť textový variant \mathfrak{N}^* v Lk 5,32. Tento kódex zamieňa v tomto verši hriešnych za bezbožných. Najprv sa budeme venovať prijatej lektúre, potom ponúkneme dôvody pre textový variant v kódexe \mathfrak{N}^* .

¹⁷ GÜNTHER, σέβομαι, 93.

Prijatá lektúra Lk 5,32

Prijatou lektúrou podľa NA²⁸ je adj. *ἀμαρτωλούς*, ktoré zaznieva v Ježišovej odpovedi šomrajúcim farizejom a ich zákonníkom: „Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnych na zmenu zmýšľania.“ (pracovný preklad). Táto Ježišova odpoveď je zaznamenaná aj u ostatných synoptikov (Mk 2,17; Mt 9,13) a potvrdená váženými svedkami ako \mathfrak{P}^{88} , B (Mk), a, B, D (Mt)¹⁸.

Textový variant \aleph^*

Textový variant kódexu \aleph^* v Lk 5,32 treba objasniť vzhľadom na iné jeho jedinečné varianty v rámci Lk evanjelia a vzhľadom na biblické zmienky o bezbožných. V jedinečných variantoch kódexu \aleph^* sa okrem iného potvrdzuje ubratie slov, čo rozširuje možnosť interpretácie vzhľadom na prijatú lektúru. V tomto prípade nedošlo k ubratiu slov oproti prijatej lektúre, no adj. *ἀμαρτωλούς* bolo nahradené adj. *ἀσεβείς*. Tento variant tiež rozširuje interpretáciu Ježišovho výroku. Jeho volanie patrí pre bezbožných, aby sa podujali na zmenu zmýšľania. Spomenutie tohto výrazu je jedinečné pre evanjeliá a jedinečné v Lukášovom diele. Oprávnenosť tohto variantu podporuje fakt, že bezbožný často vystupuje ako protiklad spravodlivého. Z 246 výskytov adj. *ἀσεβής* je 89 prípadov, kedy jeho opozitom je spravodlivý (spravodlivosť). Preto použitie tohto variantu v spojitosti so spravodlivými podčiarkuje prirodzenosť tohto spojenia vzhľadom na biblickú tradíciu¹⁹.

Ďalší dôvod podporiť použitie tohto variantu je tematický. Biblické zmienky o bezbožných sa stretávajú v spomienke o obyvateľoch Sodomy a Gomory, ktorí boli zničení ohňom z neba (Gn 18,23.25; Múd 10,6; 2Pt 2,6; Júd 1,7). Téma ohňa z neba sa objavuje práve v Lukášovom evanjeliu, kedy Peter

¹⁸ Rozoberané v časti 1.1.2.

¹⁹ Adj. „spravodlivý“ sa v Lk evanjeliu nachádza 11-krát (Mt 16×; Mk 2×). Za spravodlivých sú v Lk evanjeliu označení Alžbeta a Zachariáš, Simeon, Ježiš a Jozef z Arimatey. Za hriešnych sú označené 4 postavy. Opozitom k spravodlivým sú hriešni v 2 prípadoch (5,32 – prijatá lektúra a 15,7). V 2 prípadoch sú spomínaní tí, ktorí si namýšľali, že sú spravodliví (18,9) a tí, ktorí predstierali, že sú spravodliví (20,20), no takými neboli. Substantívum „spravodlivosť“ sa v Lk evanjeliu nachádza 1-krát (Mt 7×; Mk 0×). V Lk 1,75 je spojená so svätosťou. Byť spravodlivým je v Lk evanjeliu vysoko hodnotená vlastnosť, pripísaná Ježišovi vo chvíli, keď vydýchol. Variant kódexu \aleph^* dáva v Lk 5,32 tejto vysoko hodnotenej vlastnosti opozitom v bezbožných, ako v najväčšom možnom rozdieli oproti spravodlivým. No aj týchto prišiel Ježiš volať k zmene zmýšľania (5,32 \aleph^*).

a Ján chceli svojím slovom zoslať oheň z neba na samarijskú dedinu, ktorá neprijala Ježiša (Lk 9,53-54). Ich návrh sa u Ježiša stretol s pokarhaním (v. 55). Obyvatelia samarijskej dediny neboli označení za bezbožných, no Peter s Jánom im chceli udeliť trest ako pre bezbožných. Skutok neprijatia Ježiša bol však analogicky k neprijatiu Ježišových poslov závažnejší ako konanie bezbožných Sodomčanov, lebo im bude na súde ľahšie (10,12). Ježiš nepoprel závažnosť ich skutku, no neprijal vykonanie trestu, ktorý by bol zaň adekvátny. Neprijatie sa ukazuje ako horší priestupok, než bola bezbožnosť Sodomčanov. No Ježiš svojím postojom pokračuje v Pánových slovách, ktorý nechce smrť bezbožného (Ez 33,11).

V Lk 12,49 Ježiš hovorí, že oheň prišiel vrhnúť na zem a chce, aby vzplanul. Len Ježiš môže vrhnúť oheň na zem, no nie aby ničil, ale aby vzplanul. Téma ohňa z neba v Lukášovom evanjeliu spája tému o bezbožných pri ich zničení ohňom v Sodome. Tematicky podporuje použitie variantu v 5,3 v Lk evanjeliu. Zároveň pripomína, že zničenie bezbožných patrí len Pánovi. Pokus o ich zničenie zo strany človeka sa javí ironickým ako v prípade Jób (Jób 40,12-14), či odmietnutým zo strany Pána ako v prípade Jakuba a Jána. V tejto perspektíve sa javí, že variant kódexu \aleph^* môže byť pokračovaním biblických zmienok o záchrane bezbožných (Ž 50,15; Iz 55,7; Ez 33,11).

Oprávnenosť použitia adj. ἀσεβής v kódexe \aleph^* nepriamo potvrdzuje Lk 2,25. V tomto verši je charakterizovaný Simeon ako „človek spravodlivý a nábožný“. Prijatá lektúra prevzala adj. εὐλαβής („pevne sa držiaci, nepoľavujúci“, „opatrný v konaní“, „prezieravý“, „svedomitý“, „zbožný“, „bohabojný“²⁰). Kódex \aleph^* však zamieňa prijatý výraz za adj. εὐσεβής („zbožný“, „bohabojný“, „úctivý“, „rozumný“²¹). Je to opozitum k ἀσεβής v kladnom význame. V spojení so spravodlivým nie je jeho opak „bezbožný“ (ἀσεβής), ale jeho kladný význam „zbožný“ (εὐσεβής). Je to použité opozitum k bezbožnému a v spojitosti so spravodlivým.

Môžeme nájsť aj intertextuálno-diachronický dôvod predmetného variantu. List Rimanom 5,6 uvádza, že Kristus zomrel za bezbožných. Tento text vznikol časovo skôr ako Lukášovo evanjelium. Prečo by ten, ktorý zomrel za bezbožných, ich nemohol aj volať na zmenu zmýšľania. Ten, ktorý za nich zomrel, mohol pre nich urobiť aj čokoľvek menej, nevylučujúc ich volanie k zmene zmýšľania. Keď za nich zomrel, bol v Lk evanjeliu označený za

²⁰ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 559.

²¹ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 568.

spravodlivého (23,47). Kristus je spravodlivý človek, ktorý neprišiel volať spravodlivých, ale bezbožných.

Záver

Textový variant Lk 5,32 v kódexe \mathfrak{N}^* potvrdzuje tendenciu variantov rozšíriť interpretáciu oproti prijatej lektúre. Je v kontinuite s biblickým opozitom k bezbožným, ktorým sú v mnohých prípadoch spravodliví. Na tematickej úrovni sa variant stretá s témou ohňa z neba ako trestu na bezbožných v Sodome, ktorý spája tak starozákonné aj novozákonné zmienky o bezbožných. Variant je pokračovaním najmä prorockých prísľubov Pánovho zľutovania pre bezbožných, ktoré sa dovŕšia v Kristovej smrti za bezbožných a v ich volaní k zmene zmýšľania.

Zoznam použitej literatúry

- Biblia. Písmo Svätej Starej a Novej zmluvy*, Londýn: Slovenská evanjelická cirkev a.v. v ČSSR v Spojených biblických spoločnostiach, 1979. (= SEP)
- Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2012. (= SEB)
- FITZMYER, Joseph: *The Gospel according to Luke I–IX*, New York: Doubleday, 1981.
- GÜNTHER, Walther: ἀμαρτία. In: *NIDNTT* III (1975) 577-583.
- GÜNTHER, Walther: σέβομαι. In: *NIDNTT* II (1975) 91-95.
- MACNAMARA, Luke: Levi's Banquet: A Model Eucharist, *Worship* 92 (2018) 108-125.
- METZGER, Bruce: *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Paleography*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1981.
- NESTLE, Ervin – ALAND, Kurt (eds.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012. (= NA²⁸)
- OMANSON, Roger: *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- RAHLFS, Alfred (eds.): *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Rím: SÚSCM, 1995. (= SPSiNZ)

Summary


The subject of the study is a textual variant of the “godless” in the “first hand” of the Codex Sinaiticus (א*) in Lk 5:32. First, the accepted reading with the variant forms of “sinners” is discussed. Then, unique variants of the abovementioned codex in the synoptics are investigated. Subsequently, biblical references to the godless in the Greek language are presented. Based on an examination of the unique variants of the Codex and the biblical references to the godless, the variant forms of the “godless” in Luke 5:32 are discussed.

Keywords: sinner, godless, Codex Sinaiticus, synoptics, Luke 5:32.

Zhrnutie

Predmetom štúdie je textový variant *bezbožných* v „prvej ruke“ Sinajského kódexu (א*) v Lk 5,32. Najprv je rozoberaná prijatá lektúra s variantom hriešnych. Potom sú skúmané jedinečné varianty spomínaného kódexu u synoptikov. Následne sú predstavené biblické zmienky o bezbožných v gréckom jazyku. Na základe skúmania jedinečných variantov kódexu a biblických zmienok o bezbožných je rozoberaná skutočnosť variantu bezbožných v Lk 5,32.

Kľúčové slová: hriešny, bezbožný, Sinajský kódex, synoptici, Lk 5,32.

Michal Mališ
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského
Kapitulská 26
814 58 BRATISLAVA, Slovakia
malis2@uniba.sk
 0000-0002-6291-2932

Balaam and Jezebel in Revelation

The Re-Reading of OT Figures

Francesco Piazzolla

Introduction

In chapters 2–3 the Book of Revelation presents the messages of Christ to the seven Churches of Asia. The short letters, addressed to the different congregations, allow one to understand the socio-cultural and religious context of these communities. Only two of them, Smyrna and Philadelphia, live a particular contrast with the local synagogue, while the Churches of Ephesus, Pergamum, Thyatira, Sardis and Laodicea are marked by a dangerous Hellenistic environment, which risks compromising the purity of faith. The communities look for compromises between their values and the common cultural circumstances. In Pergamum and Thyatira especially, Revelation signals the presence of two leaders intent on syncretism. The purpose of the present article is to examine these characters, called symbolically Balaam and Jezebel. As will be noted, John, through the use of irony, portrays the anonymous teachers of Pergamum and Thyatira by using well-known characters from the biblical narratives. In this way, he creates a parallelism and shows that some behavioral constants are repeated in the history of the people of God. On the basis of this, the author is concerned with providing the Churches, under the authority of the word of the Risen One, some criteria for recognizing doctrines that contradict their faith.

In the present article, the method of analysis is used, which consists in the consideration of two characters, namely Balaam and Jezebel in the light of Biblical and Jewish traditions and of their cultural contexts. Furthermore, this study notes how John used some rhetorical techniques, such as irony and Jewish middot, like *gezerah shavah* in the description of characters in order to vilify their behaviours and show the danger of their doctrine for the ecclesial group.

1 The Cultural Context of Pergamum

Tourists who visit the archaeological site of Pergamum are fascinated by the ruins of the city and its imposing constructions. It is still possible to see the temple of Augustus on the acropolis erected in 29 BC, another building made in honour of the emperor and for the veneration of the goddess Rome. This was the first imperial place of worship in Asia Minor and one of the most important centres for the imperial cult. In the same place there is the great altar in honour of Zeus which commemorated the victory of the Gauls (190 BC). Furthermore, the city was also one of the main places where the cult of Asclepius was practiced, which is not far from the acropolis¹. The strategic importance of Pergamum was given also for this was the place where the local Roman court was located – the so called “judge’s bench” or “throne”². All these buildings and the political importance of Pergamum were probably the reason for the title given to the city by Christ: the place where Satan’s throne (Rev 2:13a) is. This cultural environment, conditioned the ecclesial context of the local community in two senses: the persecution against the Church which led to the death of one of her members, namely Antipas (v. 13b), and the influence of pagan culture on the faith of the congregation.

In Christ’s *narratio*, the Church is criticized for her tolerance towards a local Christian group: “You have some people there who hold to the teaching of Balaam, who instructed Balak to put a stumbling block before the Israelites: to eat food sacrificed to idols and to play the harlot. Likewise, you also have some people who hold to the teaching of (the) Nicolaitans” (Rev 2:14-15). In these verses it seems that the author is talking about two groups: the followers of Balaam and the Nicolaitans³. This last group appears also in the message to Ephesus (v. 6) and, according to the Fathers of the Church, their founder was Nicholas of Antioch, a convert to Judaism who later became a christian and deacon (Acts 6:5). Since he never abandoned completely his original pagan background, he kept some promiscuous religious practices and practiced promiscuity in the ecclesial congregations⁴. Another proposal to explain the

¹ HEMER, *The Letters*, 78-85; RAMSAY, *The Letters*, 283-290.

² PLUTARCH, *Praec. Ger. Reipub*, 807b (LCL 321, 204).

³ THOMAS, *Revelation 1–7*, 192-195, distinguishes the two groups, even if he recognizes a similar behaviour in both.

⁴ IRENEUS OF LYON, *Adv. Haer.* I,26,3; HYPPOLITUS, *Refutatio omnium haeresium*, VII,36,2-8.

name Nicolaitans consists in the interpretation of this term as deriving from Aramaic גִּיכּוּלָה, which means “let us eat”. This explanation would identify the Nicolaitans with the promoters of the lawfulness of eating meat sacrificed to idols⁵, hence making the Nicolaitans and the followers of Balaam belong to the same group. This epithet appears in a particular narrative technique of Revelation, which never mentions the real name of the disputed group but through an ironic sense, presents some characters by describing them with the same characteristics of some biblical figures⁶. We will find the same phenomenon in Thyatira, where the local prophetess is named Jezebel (Rev 2:20), another symbolic title, which ridicules and underlines the negative dimension of the leader who is opposed to Johannine prophecy.

1.1 Balaam, the Diviner in the Previous Traditions

In the case of Pergamum, the OT figure of Balaam is described as: “who instructed Balak to put a stumbling block before the Israelites: to eat food sacrificed to idols and to play the harlot” (Rev 2:14b). Balaam is mentioned in Num 22–24 as a non-Israelite magician. The same character is present in the prophetic text of Deir Alla. Perhaps the strange story of Balaam in the OT narrative served to show the monotheistic message to Jews through a non-Israelite character⁷. In many studies, different scholars have studied Balaam’s traditions in Judaism, Early Christianity and Islam⁸. In any case, from the biblical narrative of Balaam, there appears a conflicting opinion about him, positive and negative, both present in Revelation and this phenomenon has been explained in different ways by exegetes⁹.

1. The positive evaluation: according to the texts of Num 22–24 the request of the King of Moab was that Balaam curse Israel. Instead of a curse, blessings came out from his mouth, for God imposed upon him to speak only his words. The blessings of Balaam have been read in a messianic sense in the rabbinic traditions, especially the “star oracle” (Num 24:17).

⁵ LIGHTFOOT, *A Commentary*, IV, 204-205.

⁶ For the irony in the Book of Revelation see FRIESEN, *Sarcasm*, 127-144.

⁷ SALS, *The Hybrid Story of Balaam*, 315-335.

⁸ VAN KOOTEN – VAN RUITEN, *The Prestige*.

⁹ LUTZKY, *Ambivalence*, 421-425, thinks that the perception of Balaam changed when the prohibition to worship Asherah in Israel was introduced. Hence, he who had been a diviner of this goddess, was seen as a prophet of alien deities.

The Hebrew text says: “A star (כוכב) shall advance from Jacob, and a staff (שבט) shall rise from Israel”, but in the Septuagint the Hebrew שבט is substituted with ἄνθρωπος. Even in the *Targums* Num 24:17 is interpreted in a messianic way, since the star is rendered as “king”, and the “scepter” as “anointed one” (Onqelos, Pseudo-Jonathan), or “redeemer” (Neofiti, Fragmentary Targum)¹⁰. The same reading can be noted in Qumran exegesis (CD 7:18-21 [A], 1QM 11:6-7; 4QTest 9:13) and Philo¹¹. It is unclear if Josephus Flavius¹² quoted Num 24:17, but during the second Jewish war rabbi Akiba applied Num 24:17 to the leader of the revolt, Simon Bar Kokhba, recognizing him as the Messiah¹³. In the NT Balaam’s oracle is found in 2 Pet 1:19, where the Catholic letter contests the doctrine of some false teachers and affirms the importance of listening to the voice of prophets, “until day dawns and the morning star (φωσφόρος) rises in your hearts”. In this text Peter corrects the misleading doctrine, which denies Jesus’ Parousia. The erroneous doctrine corresponds to a denial of Jesus’ identity as Messiah (the morning star), destined to come again for the final judgment¹⁴. Even in the Apocalypse there are two possible references to the “star oracle” of Balaam. The first is in the context of Thyatira where in the promise to the victor Christ proclaims: “I will give the morning star (ἀστέρα τὸν πρωινόν)” (Rev 2:28). This first occurrence of the symbol will be considered in the paragraphs regarding Jezebel. The second occurrence is closer to the context of Pergamum. In 22:16, there is the final self-presentation of Jesus who declares: “I’m the ἀστήρ ὁ λαμπρός, ὁ πρωινός”. The background of this Christological title seems to be the Balaam oracle, but Revelation adds something new to the quotation. Christ is a special ἀστήρ, as the two adjectives λαμπρός and πρωινός specify. These two qualifications¹⁵, according to some exegetes, recall titles of the pagan

¹⁰ CAULLEY, Balaam’s “Star” Oracle, 30-31.

¹¹ PHILO OF ALEXANDRIA, *Praem.*, 95.

¹² CAULLEY, Balaam’s “Star” oracle, 31-33.

¹³ VERMES, *Jesus the Jew*, 133-134.

¹⁴ CAULLEY, Balaam’s “Star” oracle, 38-40.

¹⁵ The two adjectives have always positive meanings in Revelation: λαμπρός designates realities belonging to the world of God (15:6; 19:8; 22:1); πρωινός appears only in 2:28 to qualify the gift to the victor of Thyatira, and in 22:16 it specifies the Christological nature.

tradition especially in the Mesopotamian region where Venus was called *φωσφόρος*. The change of attributes could have a polemical sense, aimed at affirming the absolute Christological role in illuminating the community of Pergamum and in guaranteeing the truth of prophecy.

2. The negative evaluation: in the episode linked to the incident at Peor, the Priestly source (Num 31) describes the battle between Israel and the Midianites. In this event, Balaam was killed, he who “prompted the unfaithfulness of the Israelites toward the Lord in the Peor affair” (31:16). This criticism of the foreign diviner appears in Rev 2:14 where the author combines Num 25:1-3 and 31:16 according to the technique of *gezerah shavah*:

Num 25:1-3a	Num 31:16
While Israel was living at Shittim, the people degraded themselves by having illicit relations with the Moabite women. These then invited the people to the sacrifices of their god, and the people ate of the sacrifices and worshiped their god. When Israel thus submitted to the rites of Baal of <u>Peor</u> ...	"Why, they are the very ones who on Balaam's advice prompted the unfaithfulness of the Israelites toward the Lord in the <u>Peor affair</u> , which began the slaughter of the Lord's community

In these two texts the term “Peor” is equally mentioned and, in Num 31:16, “the Peor affair” is attributed to Balaam’s advice. Since the connection between these verses is found even in TPsJ and *Liber Antiquitatum* of Flavius Josephus where the debauchery of the Israelites is caused by Balaam’s advice to the king Balak¹⁶, it can be argued that Revelation employs a similar Jewish combination. The text of Rev 2:14 furthermore, takes from Num 25:1-3a the reference to the sin of fornication (*ὁ λαὸς ἐκπορνεῦσαι* LXX) and the practice of eating the sacrifices (*ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιαῶν αὐτῶν* LXX) in honour of deities, and re-reads this data in relation with the ecclesial situation in Pergamum where the local promiscuous group allowed eating the *εἰδωλόθυτα* food.

The activity of Balaam in Pergamum is defined with the verb *διδάσκω* (Rev 2:14) and the noun *διδασχῆ* (vv. 14.15). This semantic chain appears only twice in

¹⁶ VERMES, *Scripture*, 162-164.

Revelation relating to Balaam and Jezebel and in a negative sense. The idea of a misleading doctrine materializes in both cases in two equal actions: φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι (vv. 4.20). Hence, it is necessary elucidate the significance of these two expressions so as to identify the content of Balaam's teaching.

1.2 The Matter of εἰδωλόθυτα and Prostitution

In the Apocalypse, the expression εἰδωλόθυτος is found also in 2:20, in relation with the doctrine of the prophetess Jezebel in Thyatira. The word is the conceptual pejorative of ἱερόθυτος or θεόθυτος (sacred to the gods). It is perhaps a neologism coined by Judaism in the Hellenistic period to oppose pagan cults¹⁷. In the ancient world it was a common custom to eat the meat from the sacrifices offered to the gods. According to the protocol of the Greek cultic immolations, holocausts (animals burned entirely) were rare. Normally only some parts (fat, bones, gall bladder) were burned, while the meat and organs were eaten by the participants in the sacrifice. When the number of sacrifices was in excess, meat was sent to the macellum and sold publicly at low cost or distributed freely¹⁸. The possibility of partaking of this meat is considered differently in the NT. In Acts 15:29; 21:25, as well as in Rev 2:14.20, there is the prohibition of consuming meat sacred to idols, hence the Apocalypse seems to agree with the apostolic decree in the Acts of the Apostles¹⁹. However in 1 Cor 10 Paul's teaching appears slightly more nuanced. Safeguarding the attitude of clear detachment from idolatry (vv. 14.20), the apostle Paul recognizes the nullity of pagan sacrifices and the religious insignificance of those meats (v. 19). Hence, the only criterion that prohibits the consumption of such food is the scandal and misunderstanding that could result by eating them (v. 28). The divergence of vision between Paul and the Apocalypse can only be understood in their different contexts and worldviews. John sees the outside world as a danger to the communities and wants to build some walls to defend the life of Church. For Paul the outside world is a space for his mission and therefore, he is required to build bridges²⁰. Beyond the personal attitudes of the two authors the different

¹⁷ CONZELMANN – LEITHC, *1 Corinthians*, 139.

¹⁸ BURKERT, *I Greci*, I, 83-98.

¹⁹ SIMON, *The Apostolic Decree*, 439, 442-445.

²⁰ BARR, *Jezebel*, 165.

environment must be considered. In the face of minimalist viewpoints and tendencies, which reduce the gravity of participation in idolatrous banquets and encourage the adoption of a pagan lifestyle, the uncompromising line of the Apocalypse seems justified. Christian communities in Asia Minor were aware of the crisis of their time. The congregations were living in a culture dominated by imperial values and the separation between Jews and believers in Jesus at the end of the 1st century did not allow them to participate in the synagogue. In this way, the Christian congregations had to preserve their identity in order not to be absorbed by a cultural environment that was alien and hostile to the values of Revelation. A similar problem is discussed in *Tosefta Hullim* 2:13 where a condemnation is made regarding the practice of some Jews, who ate sacrificial meat in Caesarea Maritima²¹. On the basis of these discussions, we can think that in Pergamum, as well as in Thyatira, some Christian prophets tried to find a compromise with some non Jewish-Christian values, including the dietary rules. This attitude was seen as dangerous for the communal life²².

The verb *πορνεύω* assumes different nuances in the Bible. In its basic meaning the corresponding root *זנה* in Hebrew indicates either “fornication” or “prostitution” that describes the female activity outside of a formal union²³. In the prophetic traditions²⁴ however, the semantic chain linked to *זנה* assumes also a moral meaning and signifies idolatry and cult of foreign deities, since the covenant between God and his people is described as a marital union and the infidelities against it are considered as adultery²⁵.

Hence, these two expressions, *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* attributed to Balaam and his group, are the erroneous teaching of him and they indicate a critical judgment against a local group who created a religious compromise between Christian faith and Hellenistic customs. Thereby, the author of Revelation perceives this behavior as an infidelity, and condemns the danger of eating meat sacrificed to idols, as a sign of promiscuity and assimilation to values contrary to the faith.

²¹ NEUSNER, *The Tosefta*, 45, 72.

²² VAN HENTEN, *Balaam*, 259-260.

²³ ERLANDSSON, *זנה*, 100

²⁴ Hos 1:2; 2:4.6.7; 3:3; 4:10-15.18; 5:3.4; 6:10; 9:1; Jer 2:20; 3:1-3.6.8.9; 5:7; 13:27; Ezek 6:9; 16:15-17.20.22.25.26.28-31.33-36.41; 20:30; 23:3.5.7.8.11.14.17-19.27.29.30.35.43-44; 43:7.9.

²⁵ VILLENEUVE, *Nuptial Symbolism*, 4-23.

1.3 Christ's Interventions Against the Misleading Group of Pergamum

The promiscuous environment of Pergamum offers different occasions in which the Risen One makes special interventions against the liberal prophetic group of the city. First of all, this information emerges in the parallel correspondence between Christological self-presentation and its *dispositio*:

Rev 2:12b	Rev 2:16b
ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν	ἔρχομαί σοι ταχύ, καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου.

The “sharp two-edged sword” is present in the initial vision where, from the mouth of the Risen came ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα (Rev 1:16b). In Isa 11:4 the shoot from the stump of Jesse (messianic character), “shall strike the ruthless with the rod of his mouth”. In this text, the image suggests that the power of word is comparable with the force of a sword although the term sword does not appear. Instead, the term ὀξεῖα appears in the description of the prophetic ministry of the servant (Isa 49:2 LXX), since his word will assume the characteristics of a sword. Furthermore, the adjective δίστομος links Rev 1:16b; 2:12b to Heb 4:12, where the word of God is described as a two-edged sword, penetrating human viscera. Finally in Rev 19:15 the Christological Rider, also called “The Word of God” (v. 13), encompasses the warrior image of the Word of God, descending from heaven. This is line with the rereading of the Exodus event in Wis 18:15. Christ in Rev 19:15 is presented as a Rider from heaven, from whose mouth a sword comes out to defeat his enemies. In this semantic link of word-sword, the Apocalypse builds a symbolic image of Christ’s power. With the authority of his word, sharp and edged as a sword, he penetrates all the human contexts and corrects them through the critical action of his message. This theme returns in the final recommendation (2:16a) where Christ invites his community to an immediate conversion²⁶ and reminds them of his “sudden coming” (ἔρχομαί σοι ταχύ). This is not an allusion to the end of time, but to Christ’s coming in the historical events of the Church where the polemical dimension of his word will be manifested. The consequences of this manifestation consist in a combative function of Christ’s presence: καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ

²⁶ The aorist imperative *μετανόησον* is used and the conclusive particle *οὖν*, which confer a resolute aspect to the sentence.

στόματός μου (2:16b). The use of the verb πολεμέω, when the subject belongs to the forces of good, expresses a war against Satan and his satellites²⁷. Hence, applying this meaning to the context of Pergamum, Christ fights every dangerous infiltration of evil into the structures of the Church and, with the sword of his word, he reveals to the community the critical aspects of her situation.

The last reference to the promiscuous teaching of Balaam is reprised in the promise to the victor: “I shall give some of the hidden manna” (Rev 2:17b). The hidden manna (μάννα κεκρυμμένον) seems to be an allusion to the local problem of meat sacrificed to idols, through a reversal of the alimentary symbol. In the eschatological reward, Christ offers an antithetical food. If in the present the believer renounces any compromise with pagan practices, in the future he will be admitted to consume the celestial bread. In this image Revelation recovers an ancient Jewish tradition²⁸, which considers the manna as the final food given to humankind at the time of the Messiah: “And it shall come to pass at that self-same time that the treasury of manna shall again descend from on high, and they will eat of it in those years, because these are they who have come to the consummation of time” (2Bar 29:8).

2 The Cultural Context of Thyatira

In the self-presentation of Christ to the community of Thyatira there is a tripartite title: the Risen One declares himself: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς [αὐτοῦ] ὡς φλόγα πυρός, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ (Rev 2:18b). This chain of epithets is linked to the ecclesial context, marked by numerous influences of Hellenistic culture.

The syntagm υἱὸς τοῦ θεοῦ seems to recall υἱὸς ἀνθρώπου in the initial Christophany (Rev 1:13). Both the titles, in fact, are united in the Jewish tradition as a combination of Ps 2:7 and Dan 7:13²⁹. In the context of Thyatira, however,

²⁷ In Rev 12:7 πολεμέω expresses the war between Michael and Satan and in 17:14; 19:11 describes the battle of Christ against the centres of human power.

²⁸ About other eschatological developments of manna in rabbinic traditions, see GINZENBERG – SZOLD, *The Legend*, VI, 19.

²⁹ KIM, “*The Son of Man*”, 1-6; 19-31; quotes 4Q243; 4Esd 13,1-3; 32.37.52; PHILO, Confus., 146; MTeh 2:9; TestAbr [A] 12:5), which influence the pericopes of the NT where the titles “Son of God” and “Son of man” appear together (cf. Mk 14:61-62; Matt 16:13-17; John 1:49-51; 3:14-18; 5:25 -27).

the title Son of God is not without reason and appears to have originated from a controversial question. The main patron of Thyatira was Apollo Tyrimnaeus, called “son of god”, and even the emperors were greeted with the same epithet³⁰. The fact that there was a special veneration of Apollo in Thyatira is supported by another polemical title of Christ, namely οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ. In this construct the term χαλκολίβανος or χαλκολίβανον³¹ is a *harax* in all Greek literature and it is found only in Rev 1:15; 2:18. It is possible to find a similar term in Dan 10:6 LXX, where the celestial mediator of the Book of Daniel is described as one with the “feet like bronze (χαλκός) that shines (ἐξαστράπτων)”. The Apocalypse conserves only the term χαλκός and combines it with the strange following word, which could be³²:

1. a transliteration from Hebrew לבן (white), which combined with χαλκός expresses the idea of a “burnished bronze”;
2. λίβανος, which is “Lebanese incense”, whereby the term should be translated: “brass like λίβανος”, “yellow frankincense”, “amber”.

For the interpretation of this term, Hemer’s hypothesis seems to be the most plausible. The author claims that χαλκολίβανος or χαλκολίβανον corresponds to an artifact made in Thyatira, where copper and zinc were amalgamated into an alloy. This made the finished product shinier, thanks to the distillation (the verb λειβω in Greek) of zinc. The manufacturers of this product placed themselves under the protection of the god Apollo, to whose patronage they attributed the quality of their work³³. Therefore, the application of this feature to the Risen One and to the splendour of his feet takes on a polemical character against the local divinity, since Christ presents himself as the authentic Son of God, shining like the refined product of Thyatira.

Finally, the attribute of Christ, whose “eyes are like a fiery flame” is also an aspect which helps to elucidate the situation of the local community. This characteristic is attributed to the Risen One three times in Revelation (1:14b; 2:18; 19:12). This aspect is a reference to the Book of Daniel where the throne

³⁰ BEALE, *The Book of Revelation*, 259.

³¹ The question about the gender of this term is discussed, since it appears twice, always in dative case χαλκολιβάνῳ.

³² Here, we summarize all the discussions about this term: the most informed debate is in HEMER, *The Letters*, 111-117.

³³ HEMER, *The Letters*, 116.

of God is described as ὡσεὶ φλόξ πυρός (7:9 LXX). In this way, Christ is qualified with a theological epithet and this process manifests the high Christology of Revelation, which is attested also elsewhere. This characteristic of the eyes like a fiery flame is a metaphor of judgment. It belongs only to Christ in Revelation and expresses his judicial acts in relation to the Church (2:18) and to humanity (19:12), whose spiritual condition Christ knows and continuously purifies³⁴. However, the connection of this title with the other two assumes a polemical sense as well. Fire is a divine attribute also in Greco-Roman literature and it indicates transcendent power³⁵. Furthermore, the goddess Hecate who was venerated in Asia Minor, had a magical power over the eyes, and to her the local prophetess Jezebel should be linked³⁶.

The complete picture of the Christological titles is therefore a “mirror reading” of the ecclesial context in Thyatira. In a Church strongly influenced by Hellenistic culture, Christ presents himself as the true transcendent subject to whom the prerogatives, hitherto assigned to local divinities, must be attributed.

2.1 The Typological Character of Jezebel

As we have noted in the previous paragraph, the Christological titles help one to understand the ecclesial environment of Thyatira. After the initial congratulations (Rev 20:19) where Christ underlines the progress of the Church in Thyatira, the *narratio* begins by describing the presence of a character who disturbs the life of the local congregation. The Risen One says: ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφείς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν προφήτιν, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμούς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα (v. 20). With this reference to Jezebel, like in the context of Pergamum, John begins a close parallelism between the OT figure and the prophetess in Thyatira. Imitating the Deuteronomic theology, the narrative of Rev 2:20-25 is conducted through a caricatured representation of this feminine character as idolatress and seductress³⁷.

³⁴ HOLTZ, *Die Christologie*, 121-122.

³⁵ In HOMER, *Iliad*, 3.397 (LCL 170, 146), Aphrodite has “flaming eyes” and in APOLLODORUS, *Library*, 2.4.9 (LCL 122, 177), Hercules “flashed a gleam of fire from his eyes”.

³⁶ DUFF, “I Will Give”, 116-123.

³⁷ JACKSON, *Reading Jezebel*, 244-249.

The first aspect of parallelism is found in the common name. By using irony, John gives the anonymous figure the same name as the wife of King Ahab mentioned in several texts of 1 and 2 Kgs. She was the daughter of Ethbaal, King of Sidon and became the spouse of the Israelite King. Jezebel introduced the cult of pagan deities in Samaria and her husband erected a temple and an altar to Baal, being influenced by his wife (1 Kgs 16:31-33). In a similar way, Rev 2:20 speaks of τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, a construct that depends on four quotations where the term γυνή is accompanied by the possessive αὐτοῦ (1 Kgs 19:1; 20:5.7.25) to indicate Ahab's wife. The presence of αὐτοῦ could find a parallelism in Revelation, since some manuscripts have the possessive σου after the term γυνή³⁸. According to this reading Jezebel is identified with the wife of the local bishop, a weak man who tolerated the libertine actions of his spouse³⁹. If this *lectio* were right, it would appear to be a clear reference to the OT situation. Since the marriage between the bishop of Thyatira and Jezebel cannot be proven by textual evidence, the alternative interpretation of a “matrimonial” union between the community of Thyatira and Jezebel, can be accepted and perceived as marital infidelity⁴⁰.

In Rev 2:20b a relative phrase qualifies Jezebel as prophetess: ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφήτιν. The grammatical construction of this clause is incorrect, because there is no agreement between the accusative τὴν γυναῖκα and nominative ἡ λέγουσα⁴¹. This is one of the numerous discrepancies of cases in the Apocalypse (1:4.5; 2:13; 7:4; 8:9; 9:14; 14:12.14; 20:2) and it can be explained as a semitism⁴². The appellative προφήτις is a self-definition of the woman in Thyatira and it seems to have no connection with queen Jezebel, who is never called a prophetess in the OT. However, it was queen Jezebel who promoted the cult of Baal and Asherah in the Israelite kingdom (1 Kgs 18:19) and she was the patroness of their prophets (v. 19). In the conflict between Elijah and the pagan prophets (vv. 20-40), despite Jezebel not being directly in the scene, her presence is, however, off stage⁴³. The self-definition of Jezebel of

³⁸ 1006 1841 1854 2351 Byz [046] syr^{ph.h} Cyprian Primasius.

³⁹ ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*, I, 291.

⁴⁰ The terms πορνεύω /πορνεία (vv. 20.21), κλίνη (v. 22), μοιχεύω (v. 22).

⁴¹ Some manuscripts correct ἡ λέγουσα with the accusative τὴν λέγουσαν (1^s P 1854 2050 M^A) or with the relative ἣ λέγει (046. 1006. 1611. 1841. 2351. MK), but the *lectio difficilior* is validly attested (8* AC 2053. 2329).

⁴² CHARLES, *The Revelation of St. John*, I, 70.

⁴³ JACKSON, *Reading Jezebel*, 243.

Thyatira as prophetess reveals a polemical contest with John who attributes to himself (Rev 1:3; 10:11; 22:7.9.10) and to his circle (10:7; 11:3.6.10.18; 18:24; 19:10; 22:6) the ministry of prophecy⁴⁴. The author of Revelation, with his prophetic role, may have imagined himself as a new Elijah. Just as the ancient prophet opposed the idolatry of the Phoenician queen (1 Kgs 18), so John contrasts the misleading prophecy of the woman of Thyatira. As the conflict between queen Jezebel and Elijah was over Baal, Asherah and the God of Israel⁴⁵, so the confrontation between John and the local prophetess is a conflict in relation to two different ways of conceiving the Christian faith.

2.2 *Jezebel, Figure of Evil and Microcosm of the Empire*

The accusations against the local prophetess are observed in 4 expressions (Rev 2:20c):

1. Jezebel is depicted as a “teacher”, for she is dedicated to teaching (διδάσκω v. 20c) and her doctrine is called διδαχή (v. 24). These two terms – as was seen – appear also twice in Revelation and in a negative sense regarding Balaam (vv. 14-15), the other misleading character of Pergamum.
2. The verb πλανάω characterizes Jezebel’s doctrine and it expresses the effects of the local prophetess. This verb will be studied at the end of the paragraph by comparing Jezebel with the forces of evil.

Teaching and deceit are better explained through two other clauses πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.

3. In the context of Rev 2:18-29 the root πορν- is present as verb (πορνεύω in v. 20c) and as noun (πορνεία in v. 21). Prostitution as departure from the divine cult, already noted in Pergamum, appears also in Thyatira where the local prophetess is accused of promiscuous behavior. This information connects Jezebel of Thyatira with the Phoenician queen, since Jehu rebukes Jehoram for the זנות (LXX πορνείαι) and כשפי (LXX φάρμακον) of his mother (2 Kgs 9:22). These two terms can be considered a hendiadys, so prostitution is understood as sorcery. Hence Jehu’s accusation – “the many fornications and witchcrafts” – is to be

⁴⁴ WARREN, Accomodating “Jezebel”, 35; HULL, Jezebel, 100.

⁴⁵ JOACHIMSEN, Jezebel, 225.

understood as a reference to Jezebel's pagan practices rather than a condemnation of her marital infidelity. In the narrative of OT, there is no mention of Jezebel's adultery, since she is devoted to satisfying all the whims of her husband⁴⁶. The same idea seems to be evinced by TPsJ 2 Kgs 9:22 where the Hebrew expression זָנוּת...כַּשְׂפִּי is paraphrased with "idols and magicians". Furthermore, in v. 30 Jezebel is depicted looking down from her windows. A woman at the window is a classical motif, very frequent in the Middle East, and it can assume different meanings, even that of a prostitute⁴⁷. Some exegetes have interpreted this image as reminiscent of the foreign woman according to the description of the seductress in Prov 7:6-27. Hence, Jezebel at the window could be an allusion to her worship of Asherah, whose priestesses were the sacred prostitutes⁴⁸. Based on these OT meanings, the attitude of the prophetess of Thyatira can be understood as an act of prostitution. She attracts her followers with charm, comparable to the ways of a whore and, for this reason, the text uses the terminology of a guilty love, of prostitution (vv. 20c.21) and speaks of the lovers (v. 22) of Jezebel.

4. The accusation of φαγεῖν εἰδωλόθυστα recalls the situation of Balaam where the same expression describes the local problem in the congregation of Pergamum (Rev 2:14b). Hence, even in Thyatira the misleading teaching of the local prophetess is concretized in a wrong practise. But in this case, φαγεῖν εἰδωλόθυστα is connected with an allusion from the cycle of queen Jezebel. In 1 Kgs 18:19, the Deuteronomic theology reports that the prophets of Baal and Asherah ate at Jezebel's table (v. 19). It has been noted that the verb אָכַל is found 40 times in the cycle of Jezebel and that there is always a contrast between the semantic of food with reference to the Phoenician queen and the alimentary diet of her opponents⁴⁹. In this way, sharing the table of false prophets and having intimacy with them connects Jezebel with idolatry and the Book of Revelation interprets this fact by denouncing the prophetess of Thyatira for her φαγεῖν εἰδωλόθυστα.

⁴⁶ LÉTOURNEAU, Jézabel, 194.

⁴⁷ PIPPIN, Jezebel, 196-206.

⁴⁸ ACKROYD, Goddesses, 258.

⁴⁹ APPLER, From Queen to Cuisine, 55-71.

In describing Jezebel, John amplifies some characteristics, giving her a representative value, by rendering her a microcosm of the corrupt imperial society. This technique has already been seen in Nah 3:4, where Nineveh is described with the same terms used in 2 Kgs 9:22 against the queen Jezebel. Nineveh is described in the following prophetic words: “for the many debaucheries of the harlot (זוֹנוֹת זוֹנוֹת), fair and charming, a mistress of witchcraft (כַּשְׁפִּים), who enslaved nations with her harlotries, and peoples by her witchcraft”. With these clauses Nahum designates the Assyrian city as a type of Jezebel so that Ahab’s wife assumes universal connotations of wickedness and impiety⁵⁰. The same process can be noted regarding the local prophetess of Thyatira who is described with some details that bring her closer to the characteristics of the Roman empire:

Common words	Jezebel	Rome
γυνή	2:20a	17:3.4.6.7.9.18
πλανάω	2:20b	18:23
πόρνη/πορνεύω/πορνεία	2:20c	14:18;17:1.2.4.5.15.16; 18:3.9; 19:2

Furthermore, the term πλανάω is attributed to Satan (Rev 12:9; 20:3.8.10) and to the beast/false prophet (13:14; 19:20). This connection amplifies the membership circuit of Jezebel’s prophecy and its diabolical origin, giving her the shape of incarnate evil.

The teaching of false prophetess receives its decisive definition when her διδαχή is remarked as βαθέα τοῦ Σατανᾶ (Rev 2:24). This syntagm recalls two other statements in the Book: the “throne of Satan” (v. 13) and the “Synagogue of Satan” (2:9; 3:9). Here John combines elements of irony with a harsh sarcasm through the formula: noun + genitive, which negatively specifies the diabolical origin of the identity in question⁵¹. In the specific case of Thyatira, it can be considered that John’s irony is a caricatured transformation of the teaching of Jezebel. If she presented her doctrine as the “depth of God”, the change of the “genitive of source” reveals the true diabolic origin of it⁵².

⁵⁰ COOK, Naqia, 899.

⁵¹ PIAZZOLLA, *Il Cristo dell’Apocalisse*, 53.

⁵² IRENEUS OF LYON, *Adv.Haer.* II,37,6; 38,1, speaks about a continuation of doctrinal errors in this geographical area.

Finally, it can be said that the presentation of Jezebel confers on her a monstrous characterization. Even if the prophetess of Thyatira is not explicitly described as a monster, her likeness with the beast, the false prophet and Satan, connects her with the other monstrous figures of Revelation⁵³.

2.3 Christ's dispositio Against Jezebel

Before intervening, Christ mentions his patience towards Jezebel. the Risen One has given her a time for repentance: *καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς* (Rev 2:21). The phrase does not specify how much time was given to Jezebel. Probably John, with his authority in the Churches of Asia, gave a warning for the repentance of the prophetess but without result⁵⁴. The absence of Jezebel's conversion is another element of her worldly behaviour and anti-ecclesial attitude. In the different Churches' contexts, the verb *μετανοέω* is Christ's exhortation, for his communities transformation from their erroneous behaviours (2:5[2×].16; 3:3.19) and living according to the Christological dictates. Instead, when *μετανοέω* is used with the adverb *οὐ* it signifies the negative rejection of humankind before the divine signs in history that urge repentance (9:20-21; 16:9.11).

When the refusal of conversion is observed, Christ intervenes with some punitive actions against Jezebel. In this context, Revelation deviates slightly from the OT model. In 2 Kgs 9:33-37 there is no mention of time for queen Jezebel's repentance, but her tragic death is directly narrated. In this text the Deuteronomic narrative terminates the process of dehumanization of the Phoenician queen, who is thrown out of the window and devoured by dogs. The end of the pericope (v. 36) is a fulfillment of the prophecy foretold by Elijah to Jehu (1 Kgs 21:23). By contrast, in the case of the Asian prophetess the Apocalypse shows a gradual action of Christ, until the ultimate death threat.

Firstly, the lack of Jezebel's conversion provokes a material chastisement, expressed by the clause *βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην* (Rev 2:22a). This is a Semitism, which means "to get sick"⁵⁵. The disease involves not only Jezebel but also the ecclesial group following her: *τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν*

⁵³ MACUMBER, *The Threat of Empire*, 112.

⁵⁴ THOMAS, *Revelation 1–7*, 217.

⁵⁵ CHARLES, *The Revelation of St. John*, I, 71.

μεγάλην...καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ (vv. 22b-23). The two terms *μοιχεύοντας* and *τέκνα* probably do not indicate two different groups but is a parallelistic way of speaking about the followers of the prophetess⁵⁶. It is possible that this reference to Jezebel's lovers is a return to the OT pattern. The already mentioned scene of Jezebel at the window (2 Kgs 9:30), reports that the queen, before looking out, shadows (ἴσθ) her eyes⁵⁷ and adorns her hair. These actions seem to describe the preparation of Jezebel to love⁵⁸ and allude to some arts of her seduction to captivate Jehu⁵⁹. In a similar way, by using the verb *μοιχεύω*, Revelation presents the prophetess in Thyatira, as a seductress who charms her followers. Even in this detail Jezebel's attitude appears in its anti-ecclesial nature, an overturning of authentic love. In Revelation love between Christ and the Church is described through positive images. Along history, the community experiences the Risen One's love (Rev 1:5b; 3:9c). She is also corrected and scolded when in her feeling she is imperfect (2:5a; 3:19). In the eschatological phase, the beloved city will be surrounded by her enemies but a divine intervention will free her (20:9). Finally, the Apocalypse celebrates the fulfillment of love between Christ and the Church, by the chant at the wedding feast of the Lamb (19:7) and presenting the new Jerusalem as his wife (21:9).

The last intervention of Christ against Jezebel is a moment of strong test⁶⁰ and a common death for her and her followers: *καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ* (Rev 2:23a). The text could be an allusion to 2Kings 10:7 which speaks of the killing of the 70 sons of Ahab. The Phoenician queen is called "mother" only in relation with Ahaziah (see 1 Kgs 22:53) and Joram (2 Kgs 9:22). But in Rev 2:23a, the maternity of the prophetess in Thyatira concerns her prophetic group. The annihilation of Jezebel and her followers is the moment in which a Christological revelation appears for all the communities, since the Risen One proclaims: "I am the searcher of hearts and minds and that I will give each of you what your works deserve" (v. 23b). This is a formula of Christ's self-proclamation, constructed with *ἐγὼ εἶμι* and a free quotation from Jer 17:10. Also

⁵⁶ PRIGENT, *L'Apocalypse*, 141.

⁵⁷ In Jer 4:30 ἴσθ is used in an accusation against Jerusalem who shades her eyes with cosmetics, but she is spurned by her lovers.

⁵⁸ LÉTOURNEAU, *Jézabel*, 203-205.

⁵⁹ MCKINLAY, *Negotiating*, 318.

⁶⁰ The expression *θλίψις μεγάλη* indicates a time of stress. AUNE, *Revelation 6-16*, 471-472.

in this case the Apocalypse creates a parallel between the OT prophecy and the situational context of Thyatira. As in Jer 17:10, where divine omniscience is related to the judgment for those who practice idolatry, so in the Church of Thyatira the false teacher Jezebel cannot escape the scrutinizing gaze of the Risen One who repays everyone according to his deeds (ἔργα). In this Christological self-revelation a sort of parallelism between the “depths of Satan” taught by Jezebel and the image of Christ, the unique scrutinizer of human interiority, can be noted. Hence, in a reversal of situations, it will be Christ who manifests himself as the true knower of the depths. Furthermore, the second part of the clause speaks about reward according to deeds. In Revelation ἔργα are the ecclesial correspondence to the Christological dictates (Rev 2:2.9.13.19; 3:1.8.15) and the criterion by which the divine judgment examines human works (18:6; 20:12.13; 22:12). In this way, Christ will judge Jezebel and his followers according to their deeds.

In the promise to the victor (Rev 2:26-28) it is possible to recognize the last reference to Jezebel in a reversal of lots. In the first part of the promise, the Risen One announces to the believer that he who keeps to his ways δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται (vv. 26b-27a). This phrase is a quotation of Ps 2:8-9 LXX where the messianic king is the one who “inherits the peoples (ἔθνη) and shepherds them (ποιμαίνω) thanks to his rod of iron (ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ)”. In this image the Psalm talks of an assignment of power and royalty conferred to the sovereign-Messiah. In two cases the Apocalypse quotes Ps 2 in a messianic key (12:5; 19:5). But in Rev 2:26b-27a there is an ecclesial sense of the text⁶¹, even if in 2:28b it is understood that the root of this power is from the Exalted One who receives his ἐξουσία from the Father. In this way, the victor of Church is the recipient of a dominion over the peoples, which he shares with Christ. The Risen One, therefore, reminds the believers of Thyatira who are currently under the power of the ἔθνη, that if they do not succumb to the lure of Jezebel’s compromise with the power of peoples, they will have part with Christ in the eschatological age when the authority of the pagans will be annihilated.

⁶¹ Even in PsSal 18:7-8 it is possible to find an application of Ps 2 to the believer.

Conclusion

The present study highlighted how the teaching and prophecy of Balaam and Jezebel are a mirror reading of their local communities. In fact, Pergamum was a place rich in important religious and political influences and Thyatira was a city where the main economic productions were under the protection of the local god Apollo. In this way, the personal attempt of the prophetic leaders was to create a dialogue between the general values of their cities and the Christian faith. The prophetic role of John however does not share the forms of inculturation promoted by these local prophets. Their condemnation consists in some erroneous practises such as eating meat sacrificed to idols. Regarding this question, the Apocalypse seems to seek the apostolic decree of Acts 15 and refuses the Pauline compromise presented in 1Corinthians. The reasons for this choice are linked to the danger of small communities in Asia Minor risking to be confused with some liberal interpretations of the faith. Against these syncretistic practices, John is not afraid of calling it “prostitution” according to the semantic field of infidelity as this term assumes in the prophetic tradition.

In order to describe the wrong exercise of prophecy, John names Balaam the teacher of Pergamum and Jezebel, the prophetess of Thyatira. In his use of irony, the author of Revelation shows how biblical history helps the local communities to recognize the false aspects of some prophetic leaders. The goal of this description consists in revealing that all the attempts to reconcile pagan and Christian elements lead to a misunderstanding of the faith. When John rereads biblical characters into his adversaries, he uses not only the Scriptures but also the Jewish reinterpretations. If the rereading of Balaam appears mild, in the case of the prophetess of Thyatira the Johannine attacks are much more severe. The “woman Jezebel” is described as the worst antagonist of John’s prophecy. The author seems to imagine a new fight between Elijah and the false prophets, represented by John himself and the local prophetess. She is condemned for her harlotry, which consists in charming her followers who become her lovers. The contempt of Jezebel assumes such exaggerated characteristics as to make her a microcosm of the empire and a manifestation of Satan.

Christ’s admonitions appear at the end of each *dispositio* and his threats have the function of creating a new possibility of conversion. If the group of Pergamum does not convert, it will experience in its communitarian life, the intense power of Christ’s word, namely his imminent judgment over the congregation. In the case of Thyatira, Christ’s interventions are gradual but they

appear without effects. The ultimate action against Jezebel and her seekers will be death, a moment in which all the Churches will know the self-manifestation of the Risen One who scrutinizes the interior and rewards according to the deeds of humankind.

The last intervention of Christ is a promise to the victor. In the case of Pergamum, the members of the community who resist the charm of compromises, will receive an opposite reward at the end of their ecclesial journey. For the believer of Pergamum it is the “hidden manna” that substitutes the meat sacrificed to idols. In a similar way, the victor of Thyatira who refuses a compromise with the values of pagans, will experience the same victory of Christ over the peoples, as a result of his fidelity.

Bibliography

- ACKROYD, Peter H.: Goddesses, Women and Jezebel. In: Averil Cameron – Amélie Kuhrt (eds.): *Images of Women in Antiquity*, London: Croom Helm, 1983, 245-259.
- APPLER, Deborah A.: From Queen to Cuisine: Food Imagery in the Jezebel Narrative, *Semeia* 86 (1999) 55-71.
- APOLLODORUS: *The Library*. Vol. I: Book 1-3.9 (LCL 121). Translated by James J. Frazer, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- APOLLODORUS: *The Library*. Vol. II: Book 3.10-end. Epitome (LCL 122). Translated by James J. Frazer, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- AUNE, David E.: *Revelation 1–5* (WBC 52A), Dallas: Word Books, 1997.
- AUNE, David E.: *Revelation 6–16* (WBC 52B), Dallas: Word Books, 1998.
- AUNE, David E.: *Revelation 17–22* (WBC 52C), Dallas: Word Books, 1998.
- BARR, David L.: Jezebel and the Teachings of Balaam: Anti-Pauline Rhetoric in the Apocalypse of John, *PRSt* 45/2 (2018) 153-165.
- BEALE, Gregory K.: *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans Paternoster Press Carlisle, 1999.
- BURKERT, Walter: *I Greci*, 2 voll., Milano: Jaca Book, 1984.
- CAULLEY, Thomas S.: Balaam’s “Star” Oracle in Jewish and Christian Prophetic Tradition, *ResQ* 56/1 (2014) 28-40.
- CHARLES, Richard H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John: With Introduction, Notes and Indices also the Greek Text and English Translation*. 2 vols., Edinburgh: T & T Clark, 1920.
- CONZELMANN, Hans – LEITCH, James W.: *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia: Fortress, 1975.
- COOK, Gregory D.: Naqia and Nineveh in Nahum: Ambiguity and the Prostitute Queen, *JBL* 136/4 (2017) 895-904.

- DUFF, Paul B.: "I Will Give Each of You as Your Works Deserve": Witchcraft Accusations and the Fiery-Eyed Son of God in Rev 2:18-23, *NTS* 43 (1997) 116-123.
- ERLANDSSON, S.: זגה. In: *TDOT* IV (1980) 99-104.
- FRIESEN, Steve: Sarcasm in Revelation 2–3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues. In: David L. Barr (ed.): *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (SBLSymS 39), Leiden – Boston: Brill, 127-144.
- GINZBERG, Louis – SZOLD, Henrietta: *The Legend of the Jews*. 7 vols., Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1954 – 1967.
- HEMER, Colin J.: *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Grand Rapids: Eerdmans: 2001.
- HOMER: *Iliad*. Vol. I: Books I-XII (LCL 170). Translated by A. T. Murray, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- HOMER: *Iliad*. Vol. II: Books XIII-XXIV (LCL 171). Translated by A. T. Murray, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- HOLTZ, Traugott: *Die Christologie der Apokalypse der Johannes* (TU 085), Leipzig: Akademie Verlag, 1962.
- HULL, Michael: Jezebel and John: Authority in Thyatira, *DunRev* 17 (1994) 99-128.
- JACKSON, Melissa: Reading Jezebel from the "Other" Side: Feminist Critique, Postcolonialism, and Comedy, *RevExp* 112/2 (2015) 239-255.
- JOACHIMSEN, Kristin: Jezebel as Voiced by Others in 1 and 2 Kings, *WO* 50/2 (2020) 216-233.
- KIM, Seyoon: "The Son of Man" as the Son of God (WUNT 30), Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.
- LÉTOURNEAU, Ann: Jézabel: généalogie d'une femme fatale, *ScEs* 66/2 (2014) 189-211.
- LIGHTFOOT, John: *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica Matthew – I Corinthians = Hebrew and Talmudical Exercitations upon the Gospels, the Acts, Some Chapters of St. Paul's Epistle to the Romans, and the First Epistle to the Corinthians*. 4 vols., Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979.
- LUTZKY, Harriet: Ambivalence toward Balaam, *VT* 49/3 (1999) 421-425.
- MACUMBER, Heather: The Threat of Empire: Monstrous Hybridity in Revelation 13, *BibInt* 27 (2019) 107-129.
- MCKINLAY, Judith E.: Negotiating the Frame for Viewing the Death of Jezebel, *BibInt* 10/3 (2002) 305-323.
- MOORE, Michael S.: Jesus Christ: "Superstar" (Rev XXII,16b), *NT* 24 (1982) 82-91.
- NEUSNER, Jacob: *The Tosefta Translated from the Hebrew: Fifth Division Qodashim (The Order of Holy Things)*, New York: KTAV Publishing House, 1979.
- PIAZZOLLA, Francesco: *Il Cristo dell'Apocalisse* (StBi 93), Bologna: EDB 2020.
- PIPPIN, Tina: Jezebel Re-vamped. In: Athalya Brenner (ed.): *Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield: Sheffield Academic, 1994, 221-233.
- PLUTARCH: *Moralia. Precepts of Statecraft* (LCL 321). Translated by Harold North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936, 155-300.
- PRIGENT, Pierre: *L'Apocalypse de saint Jean* (CNT XIV), Genève: Labor et Fides, 2000.

- RAMSAY, William M.: *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse*, London: Hodder and Stoughton, 1904.
- SALS, Ulrike: The Hybrid Story of Balaam (Numbers 22-24): Theology for the Diaspora in the Torah, *BibInt* 16 (2008) 315-335.
- SIMON, Marcel: The Apostolic Decree and Its Setting in the Ancient Church, *BJRL* 52/2 (1970) 437-460.
- THOMAS, Robert L.: *Revelation 1–7: An Exegetical Commentary*, Chicago: Moody press, 1992.
- THOMAS, Robert L.: *Revelation 8–22: An Exegetical Commentary*, Chicago: Moody press, 1995.
- VAN HENTEN, Jan W.: Balaam in Rev 2:14. In: George H. Van Kooten – Jacques Van Ruiten (eds.): *The Prestige of The Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (TBN 11), Leiden – Boston: Brill, 2008.
- VAN KOOTEN, George – VAN RUITEN, Jacques (eds.): *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Leiden – Boston: Brill, 2008.
- VERMES, Geza: *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (StPB 4), Leiden: Brill, 1961.
- VERMES, Geza: *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospel*, Macmillan: London, 1983.
- VILLENEUVE, André: *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature: Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (AGJU 92), Brill: Leiden – Boston, 2016.
- WARREN, Carten: Accommodating “Jezebel” and Withdrawing John: Negotiating Empire in Revelation Then and Now, *Interpretation* 63/1 (2009) 32-47.
- ZAHN, Theodor: *Die Offenbarung des Johannes. Erste Hälfte: Kap. 1–5 mit ausführlicher Einleitung. Zweite Hälfte: Kap. 6–22*, Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl, 1924-1926.

Summary

This article examines the characters of Balaam and Jezebel in the context of the Churches of Pergamum (Rev 2:12-17) and Thyatira (vv. 18-28). Resorting to the technique of irony, John describes two anonymous teachers in their respective local communities, and criticises them for their compromises with Hellenistic culture. These characters are a mirror reading of the local milieu and an attempt to reconcile Christian values with cultural instances. Their critic shows the danger of promiscuity and syncretism, which comes from their religious endeavours. By resorting to the OT figures to present his adversaries, the author offers an example of constant elements, through which every community has some criteria to distinguish the authentic character of prophecy.

Keywords: Balaam in Revelation, Jezebel in Revelation, prostitution, false prophecy, meat sacrificed to idols.

Zhrnutie

Táto štúdia skúma postavy Balaama a Jezabel v kontexte cirkví v Pergame (Zjv 2,12-17) a v Tyatirách (vv. 18-28). Siahajúc po technike irónie Ján opisuje dvoch anonymných učiteľov v ich vlastných miestnych komunitách a kritizuje ich za ich kompromisy s helenistickou kultúrou. Tieto postavy sú literárnym odrazom miestneho spoločenského prostredia a pokusom o zosúladienie kresťanských hodnôt s kultúrnymi inštanciami. Ich kritika poukazuje na riziko promiskuity a synkretizmus, ktoré pochádzajú z ich náboženského úsilia. Používajúc starozákonné postavy na predstavenie protivníkov autor podáva príklad stálych elementov, skrze ktoré každá komunita dostáva isté kritériá na rozpoznanie pravého proroctva.

Kľúčové slová: Balám v Knihe zjavenia, Jezabel v Knihe zjavenia, prostitúcia, falošné proroctvo, obety zvierat bôžikom.

Francesco Piazzolla
Facoltà teologica dell'Italia meridionale
ISSR "Anselmo Pecci"
Via Lanera, 14
75100 MATERA, Italy
donfrancescopiazzolla@gmail.com
 0000-0002-0890-7274

RECENZIE – REVIEWS

BRAULIK, Georg – LOHFINK, Norbert: *Sprache und literarische Gestalt des Buches Deuteronomium. Beobachtungen und Studien* (ÖBS 53), Berlin: Peter Lang, 2021. 484 s. ISBN 978-3-631-58734-2. [Jazyk a literárna podoba Knihy Deuteronomium. Pozorovania a štúdie.]

Kto by nepoznal Ôsmu symfóniu Franza Schuberta, Desiatu symfóniu Gustava Mahlera či Desiatu symfóniu Ludwiga van Beethovena so spoločným názvom Nedokončená? Hodnota týchto klenotov spočíva v genialite diel ich výnimočných autorov. Najkrajšia na nich je neúplnosť. Tá z nich robí otvorené a večne živé diela. V istom zmysle možno na poli biblistiky za podobný hodnotný zjav pokladať ostatné dve monografie renomovaných profesorov Norberta Lohfinka, SJ a Georga Braulika, OSB, ktorí sa celý život venovali predovšetkým štúdiu Knihy Deuteronomium. Monografie *Sprache und literarische Gestalt des Buches Deuteronomium. Beobachtungen und Studien* [Jazyk a literárna podoba Knihy Deuteronomium. Pozorovania a štúdie] a *Die Rhetorik der Moserede in Deuteronomium 1 – 4* [Rétorika Mojžišovej reči v Deuteronomiu 1–4] sú završením ich viac ako 50-ročného vedeckého snaženia. Už len samotný časový priestor ako aj spolupráca dvoch špecialistov necháva tušiť hodnotný výsledok štúdia poslednej knihy Tóry. A to aj napriek tomu, že sa nepodarilo naplniť pôvodný cieľ, napísať komentár ku Knihe Deuteronomium. Hneď v úvode obaja autori s veľkou skromnosťou a pokorou knihu označujú za čiastočný úvod ku komentáru Knihy Deuteronomium a zároveň opisujú dlhú cestu, ktorou kráčali viac ako polstoročie k vytúženému cieľu, až kým im v tom, podľa ich slov, nezabránil vysoký vek. Za týmito slovami možno vytušiť, že to bolo skôr enormné množstvo vedomostí

a hlboké poznanie knihy, ktoré im nedovolili vyprodukovať „len“ jeden z ďalších z množstva komentárov k tejto knihe. Svedčia o tom pôvodné štúdie, ktoré boli súborne zverejňované v rade SBAB počas štyroch desaťročí (1977 – 2019) a spolu tvoria 13 zväzkov¹.

Prvá zo spomenutých monografií *Sprache und literarische Gestalt des Buches Deuteronomium* je originálnym dielom vychádzajúcim z piateho dielu *Biblia Hebraica Quinta*, najnovšieho vydania hebrejského textu z projektu *Hebrew Old Testament Text Project* (1969 – 1980). Napriek súčasným trendom vo výskume Knihy Deuteronomium, ktoré sa ňou zaoberajú predovšetkým z perspektívy vzniku a následných redakcií, autori tejto monografie napriek výborným znalostiam diachronických metód zvolili za východiskový bod synchronnú perspektívu. Z jej hľadiska si položili otázku: „Čo hovorí hotová kniha a ako to robí?“ (s. 13). Toto rozhodnutie otvorilo cestu k novým objavom, ktoré by z diachronnej perspektívy nebolo možné urobiť. Autori text vnímajú ako umeleckú prózu (Kunstprosa; s. 337, 388), čo iste podmienuje aj spôsob formulovania a rozvíjania základných otázok, ako aj použitie nových metód literárnej vedy (kap. 6–8).

Kniha je usporiadaná podľa hermeneutického princípu *qal vachomer*, ekvivalentu argumentácie *a minori ad maius*, teda od predstavenia najmenších fenoménov, ako sú slová, slovné spojenia v prvej kapitole až po komplexné štruktúralne javy ako fabula Knihy Deuteronomium v poslednej, ôsmej kapitole.

¹ BRAULIK, Georg: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988; *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977; *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001; *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (SBAB 42), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006; *Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums* (SBAB 63), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2017; *Tora und Fest. Aufsätze zum Deuteronomium und zur Liturgie* (SBAB, 69), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2019.

LOHFINK, Norbert: *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988; *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990; *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991; *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995; *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000; *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, V* (SBAB 38), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005.

Prvá kapitola prekvapuje elementárnou rovinou. Objektom výskumu sú základné lexémy. Ako je možné, že bolo nevyhnutné sústrediť pozornosť na skutočnosti, ktoré boli odborníkmi kriticky skúmané v modernej dobe prinajmenej od okamihu vydania De Wetteho dizertácie o Knihe Deuteronomium² (1805)? Predstavenie lexém ukazuje, že tento krok bolo potrebné urobiť, pretože nielen kľúčové, ale aj bežné pojmy v Knihe Deuteronomium majú často odlišný význam ako v ostatných častiach SZ, vlastné špecifiká a ich obsah bol rozvíjaný a sémanticky pozmeňovaný. Aj napriek tomu, že výber rozoberaných slov v prvej kapitole je obmedzený na lexémy z Dt 1–4, je dostatočným dôkazom nevyhnutnosti skúmať a vnímať špecifické používanie naoko známych a významovo fixných pojmov. Príkladom je hebrejské sloveso אהב „láska“ so substantívom אהבה „milovať“. Z 22 výskytov na 19 miestach pojem vyjadruje vzájomnú lásku medzi JHVH a Izraelom. Lexéma vyniká aj preto, že sa v predchádzajúcich štyroch Mojžišových knihách ani raz nevyskytuje v súvislosti s JHVH ako subjektom. Láska v Knihe Deuteronomium pravdepodobne súvisí so staroorientálnou rétorikou z oblasti zmluvy. Výnimočnosť lexémy potvrdzuje aj diferenciácia, ak Boh miluje Izrael, vždy sa spája so slovesom חשק „niekoho si srdcom zamilovať“ (7,7; 10,15), naproti tomu, ak sa hovorí o láske Izraela k Bohu, stojí tu sloveso דבק „privilnúť sa“ (11,22; 13,5; 30,20), (slovo sa rozoberá v časti 1.15). Súvislosti poukazujú na používanie pojmu אהב v Knihe Deuteronomium tematicky a systematicky v takej miere, že možno hovoriť o „teológii lásky“ (s. 19 – 20). Potrebu výskumu základných i rozvinutých významov dokonca aj v prípade kľúčových slov vystihuje konštatovanie v závere časti 1.10 o בְּרִית zmluve: „Súčasná biblická veda vôbec nepostrehla definitívnu predstavu Deuteronomia o subtilnej podobe ‚zmluvy‘ a vysoko diferencovanom používaní slova בְּרִית“ (s. 61). Iným príkladom priekopníckej práce je jedinečné použitie slovesa ענה „odpovedať“. Aj napriek tomu, že nepatrí k častým ani typickým slovesám v Knihe Deuteronomium, jeho 12-násobný výskyt nechával tušiť výnimočnosť. Tá sa po podrobnom výskume potvrdila sedemnásobným výskytom slovesa ענה „odpovedať“ v kombinácii so slovesom אמר „hovorí“, ktoré sa na daných miestach zvyčajne prekladá zjednodušene len jedným slovesom vnímajúc dvojicu slovík ako pleonazmus. V skutočnosti ide o dve samostatné hlavné vety, ktoré uvádzajú citát konajúcej osoby (s. 167). Uvedená kombinácia sa nachádza iba v Knihe Deuteronomium a má aj hlbší význam. Nepovšimnutá sedemnásobná

² DE WETTE, WILHELM M. L.: *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuch libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Jena, 1805.

dvojica slovies³ odhaľuje závažný problém Mojžišovho podielu na hriechu Izraela a zároveň ukazuje aj na to, ako sa Izrael môže dopracovať k správnym a záväzným rozhodnutiam – nikdy nie bez Boha (s. 171). Význam spracovania uvedenej lexémy sa naplno ukazuje v záverečnej kapitole knihy, kde sa vzťah Mojžiša a jeho Boha analyzuje na úrovni celej knihy ako zvláštny problém deuteronomickej fabuly (8.11).

V druhej kapitole nazvanej Feste Verbreihen [zaužívané slovesné reťazce] ide o opakujúce sa reťazce slovies vo vetách nadväzujúcich na seba. Aj keď je reč o zaužívaných slovesných zoradeniach, tie sa v skutočnosti skoro nikdy nevyskytujú v ideálnej podobe, kde by boli zastúpené všetky prvky ideálneho reťazca. Čitateľ či poslucháč ich vníma skôr podvedome. Takýchto slovesných reťazcov sa v Knihe Deuteronomium nachádza množstvo, pričom kritériá pre definovanie toho-ktorého zaužívaného reťazca sú vecou diskusie a dohody. Na priblíženie málo známeho fenoménu je v kapitole ponúknutých šesť príkladov slovesných reťazcov z rôznych oblastí. Neopisuje iba samotný fakt rozpoznaných zaužívaných reťazcov, ale poukazuje sa aj na to, ako v texte fungujú. Napríklad pri stereotypných sériách slovies dochádza k niektorým zmenám, ktorých dôvodom je zámer, nová výpoveď. Iným príkladom je uvedenie len časti alebo len jedného elementu zastupujúceho celý reťazec, ktorý je po predchádzajúcich výskytoch v texte čitateľovi už známy.

Tretia kapitola sa venuje vetám, ktoré majú charakter formúl. Vybrané vetné formuly sa skúmajú v kontexte celého SZ. Výsledkom je vymedzenie špecifického použitia formúl v Knihe Deuteronomium oproti ostatným textom SZ na základe mnohoúrovňového výskumu. Príkladom sú výroky o krajine, jednej z hlavných tém Knihy Deuteronomium. Je zastúpená aj v ostatných knihách SZ. Ak však ide o stereotypné výroky o krajine v Knihe Deuteronomium, pozornosť vzbudzuje nielen počet výrokov, ale aj opakovanie niekoľkých zaužívaných stereotypov. Aby tieto stereotypy mohli presne definovať, venovali autori celú podkapitolu štúdiu základných rozprávačských textov o darovaní krajiny v Knihách Deuteronomium a Jozue (3.6.3), spomedzi ktorých sú na samostatnú rozpravu ešte vyčlenené tzv. texty darovania krajiny spojené s prísahou otca (3.6.6). Po preskúmaní rozprávání, v ktorých sa formula ešte nepoužíva stereotypne a pleonasticky, sa stáva zrejším, že typickým slovným párom sú slovesá נתן „dať“ a ירש „zdediť“ (s. 273). Ďalším krokom je výskum sprievodných slovies a ich kombinácií s uvedeným hlavným slovesným párom. Pritom pozornosti autorov neušiel rozdiel medzi použitím formúl v naratívnych parenetických a zákonodarných textoch, ktorého dôvodom je podľa

³ 1,14.41; 21,7; 25,9; 26,5; 27,14.15.

mienky autorov diachrónia (s. 280). Výskum jednotlivých zákonitostí zastrešuje širšie formulovaná otázka o literárno-rétorickej úlohe výrokov o darovaní krajiny (3.6.7).

Štvrtá kapitola sa venuje pôvodným (predliterárnym) ústnym vyjadreniam zachyteným v naratívnom texte, ktoré presahujú vetné štruktúry. Už prvá formula ohlásenia a odvolania (4.1) necháva tušiť komplexnosť problematiky. Až po porovnaní jednotlivých prípadov v rozsahu celého SZ vychádza najavo využitie pôvodných ústnych vyjadrení v systéme štruktúry Knihy Deuteronomium, aké nemá v ostatných knihách SZ obdoby. Citlivosť pre súčasný odborný jazyk sa prejavuje aj v návrhu fenomén nazvať Ansage/Absage [oznámenie/odvolanie] namiesto názvu Überschrift/Überschriftensystem [nadpis/organizácia nadpisov], ktorý by mohol byť zavádzajúci zaužívanou organizáciou nadpisov v súčasných vedeckých monografiách. Výnimočný jazykový jemnocit autorov dokumentuje rozprava, tzv. Schema „Beruhigung – Beistand“ [schémy „upokojenie – povzbudenie“] (4.6). Tu najprv rozlišujú medzi presnou a voľnejšou zostavou schémy. Presná sa nachádza s výnimkou Gn 26,24 len v prorockých spisoch (Iz 41,10; 43,5; Jer 1,8; 42,11; 46,28). Na pozadí tejto schémy nachádzajú štyri miesta v SZ (Dt 20,1; 31,8; 1Krn 28,20; 2Krn 20,17), z toho iba dve v Knihe Deuteronomium. Uvedené nálezy definujú ako typický deuteronomický jav so zdôvodnením, že schéma v Knihách kroník je miestami inšpirovaná z Knihy Deuteronomium (s. 317). Pri voľnejšej zostave schémy by sa mohlo zdať, že ide o naháňanie tieňov, ale presné intertextuálne pozorovania napriek otvoreným otázkam dodávajú argumentácii v konečnom hodnotení presvedčivú silu. Schéma sa po porovnaní s jej výskytmi v podobnom kontexte Knihy Exodus, kde sa nachádza v neúplnej podobe, nakoniec ukazuje ako typická pre rozprávanie o zaujatí krajiny obsiahnuté v Knihe Deuteronomium – Jozue (DtrL⁴), a teda nie je súčasťou tzv. deuteronomistickej literatúry (s. 320 – 321).

Jedným zo základných postojov obidvoch autorov monografie k výskumu a publikovaniu výsledkov je neobjavovať objavené a nepublikovať, čo už bolo napísané. Zaručiť to mala Analytická databáza ku Knihe Deuteronomium⁵, ktorá za týmto účelom vznikla začiatkom 80. rokov minulého storočia a v r. 2018

⁴ DtrL je skratka pre deuteronomistische Landeroberungserzählung [deuteronomistické rozprávanie o zaujatí krajiny]. Teóriu o tejto vrstve deuteronomistického rozprávania rozvinul N. Lohfink ako prvú historizujúcu vrstvu naratívneho deja v Dtn 1 – Joz 22 (LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium II*, 125-142, 132).

⁵ <http://anabideut.univie.ac.at>

obsahovala 15 353 publikácií od 6 715 autorov. Piata kapitola venovaná rétorickému a didaktickému využitiu čísla sedem v Knihe Deuteronomium potvrdzuje tento principiálny postoj k objavnému publikovaniu. Celá kapitola má iba 6 strán a je najstručnejším možným zhrnutím problematiky zachytenej v monografiách, mnohých článkoch a štúdiách. Tie najdôležitejšie sú zachytené v poznámkovom aparáte úvodných dvoch strán kapitoly (s. 337 – 338).

Šiesta kapitola sa venuje parenéze⁶, fenoménu často používanému predovšetkým vo výklade Knihy Deuteronomium, čiastočne aj v teológii a filozofii. Napriek častejšiemu používaniu jeho presný význam museli autori presne vymedziť, pričom siahli do pokladnice pojmov literárnej vedy, konkrétne z oblasti rečového prejavu. Parenéza sa radí k samostatnému druhu direktívneho rečového aktu, ktorého úlohou je poslucháča primäť ku konaniu. V prípade parenézy nejde o dosiahnutie účinku pomocou príkazu, prosby alebo odporúčania, lež o povzbudenie k náležitému správaniu sa. Druh parenézy v Knihe Deuteronomium sa odlišuje od ostatných starozákonných aj staroorientálnych textov tým, že sa používa výlučne vo vzťahu Boha a Izraela, ktorý sa riadi deuteronomickým zákonníkom. Aj tu sa ešte rozlišujú dva typy, a to tzv. Hauptgebotparänese [parenéza hlavného prikázania], ktorá vyzýva k výlučnej úcte JHVH ako jediného Boha Izraela a Gesetzesparänese [zákonná parenéza], ktorá vyzýva k dodržiavaniu jednotlivých prikázaní obsiahnutých v kap. 1–26, ale aj celého zákonníka v kap. 6–11 (s. 343). V kapitole je podrobnejšie predstavená Direkte allgemeine Gesetzesparänese [priama všeobecná parenéza] (6.1) a Indirekte allgemeine Gesetzesparänese [nepriama všeobecná parenéza] (6.2) so záverečným konkretizovaním parenézy v Knihe Deuteronomium (6.3) ako rečového prejavu s vysvetlením literárnoteoretickej kategórie na konkrétnych textoch.

Predposledná, siedma kapitola knihy sa venuje Knihe Deuteronomium ako celku. Autori najprv poukazujú na jedinečnosť Knihy Deuteronomium medzi ostatnými starozákonnými spismi pomocou usporiadania knihy štyrmi nadpismi. Keďže tento jav je predmetom živej diskusie medzi odborníkmi, nasleduje analýza jednotlivých nadpisov a predstavenie ich úlohy v knihe, ktorá presahuje rámec literárnej štruktúry knihy a prináša dôležité teologické uzávery. Rozbor rámca Knihy Deuteronomium (7.2) potvrdzuje teóriu štyroch nadpisov prvkami umeleckej prózy,

⁶ Z gréckeho *παράνεσις* „povzbudenie, napomenutie“. Pojem parenéza je čiastočne definovaný v Príručnom lexikóne biblických vied pre oblasť Nového zákona (HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, 776). V slovníkoch slovenského jazyka chýba.

ktoré vyjadrujú nielen úmysel vytvoriť v konečnej podobe knihy ako literárneho celku zmysluplnú štruktúru (s. 382), ale aj definovať základné odkazy týkajúce sa Mojžiša a jeho následníka Jozueho (s. 389).

Posledná kapitola monografie ostáva tak ako predchádzajúca spätá s teóriou literárnej vedy. Tentoraz ide o pojem známy už od 4. stor. pred Kr. z Aristotelovej poetiky ako *mythos*⁷. Aj napriek starobylosti pojmu terminologicky nie je dodnes jednotne používaný. Autori volia slovo Fabel [fabula] vo význame, ako ho používal Goethe, teda ako „následnosť rozprávaných udalostí v časovej línii rozprávačského sveta“ (s. 391). Ide o známú kategóriu systematicky prítomnú v biblických štúdiách od konca minulého storočia. V prípade Knihy Deuteronomium ju ako tému výskumu nastolil N. Lohfink začiatkom 90. rokov rokov. Otázku fabuly autori riešia zameraním sa na tri špecifické body. Prvým je v predchádzajúcej kapitole predstavený systém štyroch nadpisov, pričom tentoraz otázka znie: Čo chcel rozprávač knihy nadpismi oznámiť? (8.4; 8.6). Po vyhodnotení a zhrnutí výsledkov autori naďalej ostávajú pri rozprávačovi knihy a miestach, na ktorých zaznieva jeho hlas. Volia pritom neľahkú cestu, lebo sa sústredia na najproblematickejšiu časť prítomnosti rozprávača v knihe (Dt 31,1–32,47), v ktorej sa k slovu hlási omnoho častejšie. V tomto ohľade pozorne skúmajú a vyhodnocujú každé miesto jednotlivo (s. 413 – 425). Pozorovania ústia do návrhu riešenia dvoch neľahkých otázok týkajúcich sa základného posolstva poslednej knihy Pentateuchu, a to otázkou uzatvorenia zmluvy Boha s jeho ľuďom (jednorazové alebo dvojrazové?) a otázkou vzťahu Mojžiša s jeho Bohom, resp. problému Mojžišovho „nevstúpenia“ do zaslúbenej zeme.

Monografia nie je len zhrnutím dlhoročných skúseností dvojice autorov, ale vo väčšine tém predstavuje výrazný objavný posun vo výskume, čo sa prejavuje predovšetkým v syntéze, ktorá od začiatku knihy k jej záveru narastá zároveň s tým, ako sa od dielčích lingvistických objavov autori prepracovávajú k syntaktickým a štruktúrnym témam. Pritom vedú živý dialóg so súčasnými autormi a upozorňujú hlavne na posledné štádium výskumu v danej problematike. Zároveň kriticky prehodnocujú aj vlastné postoje a na mnohých miestach upozorňujú na zmenu názoru či prepracovanie hypotézy (napr. s. 143, pozn. 380; s. 387, pozn. 59; atď.).

⁷ Aristoteles označuje *μῦθος* „dej“ za prvú zo šiestich zložiek tragédie a popri činoch aj za cieľ tragédie (1450a).

Aj napriek relatívnej obsažnosti (484 strán⁸) je monografia len výberom otázok a tém, ktoré autori vyhodnotili ako najdôležitejšie pre výklad Knihy Deuteronomium (osobná komunikácia). Spolu s už spomenutou monografiou: *Die Rhetorik der Moserede in Deuteronomium 1 – 4*⁹ [Rétorika Mojžišovej reči v Deuteronomiu 1–4], možno knihy vnímať aj ako manuál k tvorbe komentára ku Knihe Deuteronomium. Publikácie obsahujú principiálne nové prístupy k textu od základnej úrovne chápania jednotlivých lexém v kánonickom kontexte až po vysoko prepracovanú literárnu podobu knihy, ktorá dodáva textom a ich obsahu príznačnú váhu a rozprávajúcim osobám, či je to Boh, Mojžiš alebo samotný rozprávač, novú podobu. Bez preháňania možno konštatovať, že žiadny seriózny komentár ku Knihe Deuteronomium sa v budúcnosti bez spomenutých dvoch monografií nezaobíde. Aj preto ich možno pokladať za prelomové štúdie a v biblickej vede sa iste zaradia medzi klasické manuály.

Na záver nemožno nevyjadriť hlbokú vďaku obom autorom, G. Braulikovi a N. Lohfinkovi, za celoživotné úsilie a lásku, s akou pracovali a pracujú s biblickými textami, a prirovnať ich k znalcom Písniem, učeníkom, ktorí sa nesmiernym úsilím a hlbokou pokorou dopracovali k pokladom a ako dobrí hospodári po celý život vynášajú zo svojej pokladnice veci nové i staré (porov. Mt 13,52).

Miroslav Varšo
Spoločenskovedný ústav CSPV SAV
Karpatská 5
040 01 Košice
Slovenská republika

⁸ Množstvo strán nezodpovedá rozsahu štandardnej publikácie, keďže písmo hlavného textu je sotva o čosi väčšie ako písmo poznámok pod čiarou, čo, žiaľ, spôsobuje nemalé ťažkosti pri čítaní. To iste nebolo úmyslom autorov, pretože sami tento problém citlivo vnímajú, ako sa možno domnievať z ich kritickej poznámky 55 (s. 419).

⁹ BRAULIK, Georg – LOHFINK, Norbert: *Die Rhetorik der Moserede in Deuteronomium 1 – 4* (ÖBS 55), Berlin: Peter Lang, 2022.

Priestor v Knihe Judita

Naratívna analýza a interpretácia priestoru

Dňa 4. marca 2022 na Biblickej fakulte Pápežského biblického inštitútu v Ríme obhájila Martina Korytiaková svoju doktorskú prácu s názvom *Priestor v Knihe Judita. Naratívna analýza a interpretácia priestoru*. Moderátorkami doktorskej tézy bola prof. Núria Calduch-Benagesová z Pápežskej Gregorovej univerzity a prof. Barbara Schmitzová z Katolíckej teologickej fakulty Univerzity Júlia-Maximiliána vo Würzburgu. Oponentami boli prof. Paul Béré a prof. Joseph Riordan, obaja pôsobiaci na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme.

Doktorská štúdia je analyticko-exegetickou prácou, ktorá skúma priestor v Knihe Judita v jeho komplexnosti aplikovaním najnovších teoretických poznatkov naratológie. Teoretický, naratologický koncept priestoru bol prevzatý od nemeckej literárnej kritičky Katrin Dennerleinovej (*Narratologie des Raumes* [Narratologia 22], Berlin – New York: De Gruyter, 2009). Práca pozostáva z teoretickej (Časť I) a analytickej časti (Časť II). Prvá sekcia najskôr ponúka syntetizujúci prehľad percepcie, konceptov a teórií priestoru vo vzťahu k starovekému Blízkemu východu ako aj k západnému svetu od čias staroveku až po súčasnosť (kap. 1). Následne sú predstavené teoretické prístupy k priestoru v hebrejskom a gréckom Starom zákone (kap. 2). Prvú časť tézy uzatvára uvedenie do stavu bádania a súčasnej diskusie o priestore v Jdt, po ktorom nasledujú vysvetlenie zvolenej metodológie a náčrt postupu v analytickej časti tézy (kap. 3). Hlavná časť štúdie pozostáva z naratívnej analýzy mikro- (kap. 4) a makropriestoru (kap. 5).

Na mikroúrovni narácie sú priestory skúmané v troch podkapitolách, z ktorých je každá venovaná jednej z troch hlavných zón priestorového diania: Východ (4.1), Západ bez Judey (4.2) a samotná Judea (4.3). Východná i západná časť naratívneho sveta prechádzajú priestorovými premenami z teritórií mnohých národov k regiónu iba jedného vlastníka, ktorého úvodná zdvojená identita tým postupne získava dodatočné aspekty. Územné vlastníctvo celého Východu je dosiahnuté víťazstvom mnohonárodnej aliancie nad jedným národom (Médsko) na jeho severných hraniciach. Na Západe sa opakuje tento vzor priestorových okolností – jeden národ (Izraeliti) sa ocitá obkľúčený uprostred aliancie a očakáva inváziu

spoza svojej severnej hranice –, aby sa tak dal dôraz na paradoxne opačný výsledok (vít'azstvo obkľúčeného). Krajina Izraelitov je koncipovaná ako dvojúrovňový priestor, ktorého jeden obraz je v popredí (Ἰουδαία) a druhý zostáva dočasne v úzadí (Ἰσραήλ/ἡ κληρονομία). Výmena prvého obrazu krajiny za druhý, ako aj zmena medzinárodnej pozície krajiny Izraelitov (nevýznamná Ἰουδαία vs. výnimočný Ἰσραήλ) a zachovanie jej hraníc v nedotknutom stave sú všetko nosiče teologického a ideologického posolstva. Zámerná ideológia kultu sa skrýva za vývojom postavenia Betúlie z kľúčového priestoru na hraniciach, ktorý chráni centrum, k marginálnemu priestoru, ktorý je centru podriadený. Osobné priestory postáv odrážajú ich osobnosť svojimi topografickými a architektonickými prvkami a sú vytvorené pre to, aby oni a následne ich vlastníci boli vnímaní ako negatívne náprotivky.

Skúmanie makropriestoru umožnilo identifikovať logiku, ktorá leží za usporiadaním individuálnych mikropriestorov v naratívnom svete. Na pozadí makroštruktúry boli rozpoznané tri rôzne ale vzájomne prepojené cesty troch postáv, ktoré sú naratívnym prostriedkom komunikujúcim teologické i ideologické posolstvo: Holofernesova nelineárna vojnová výprava bez dosiahnutého cieľa (πορεία) je cestou ne-Izraelitov/pohanov; Achiorova neočakávaná jednosmerná cesta vedúca k cieľu (πρόσθεσις) znázorňuje cestu prozelytov, a Juditina priamočiara cesta „tam a späť“ (ὁδός) vykresľuje cestu, ktorou kráčajú ideálni Izraeliti.

Tézu uzatvára zhrnutie analytických výsledkov skúmania, predstavenie exegetických prínosov analýzy naratívneho priestoru a iných ako exegetických záverov priestorového skúmania (kap. 6). Tie sa týkajú napr. literárnej inšpirácie autora Knihy Judita, jej historického rámca a percepcie priestoru v príbehu.

Cieľom skúmania priestoru v Knihe Judita je vyplniť existujúcu medzeru na poli doterajšieho bádania Knihy Judita a ukázať funkčnosť a efektívnosť priestorovej naratívnej analýzy Jdt v podobe jej prínosu k interpretácii celého príbehu i jeho jednotlivých komponentov a aspektov.

*Martina Korytiaková
Malinovského 3
977 01 Brezno*

Umrel biblista prof. Ladislav Tichý, Th.D.

Dňa 1. marca 2022 po dlhej a ťažkej chorobe umrel český biblista prof. Ladislav Tichý, Th.D. (*27. 3. 1948). Posledná rozlúčka so zosnulým sa konala 5. marca 2022 v Kostole sv. Mořice v Olomouci a následne aj v Kostole sv. Vavrinca v rodnej obci Olešnica, kde bolo jeho telo uložené do rodinného hrobu.

Prof. Tichý prijal kňazskú vysviacku dňa 30. 6. 1973 v Brne. Od roku 1980 pôsobil ako vyučujúci na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte v Prahe so sídlom v Litoměřicih, kde v roku 1984 získal aj titul doktor teológie. Od roku 1990 vyučoval na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Palackého v Olomouci, kde získal aj titul docent (1993) a profesor (2005). V rokoch 1991 – 1997 zastával funkciu dekana Cyrilometodskej teologickej fakulty (CMTF) Univerzity Palackého v Olomouci. V roku 2000 mu bol udelený titul Monsignor a v roku 2008 bol menovaný za sídelného kanonika Metropolitnej kapituly u sv. Vavrinca v Olomouci.

Odborným zameraním prof. Tichého bol Nový zákon a najmä interpretácia evanjelií a Pavlových listov. Venoval sa aj jazyku Nového zákona. Počas svojho akademického pôsobenia prof. Tichý publikoval niekoľko odborných monografií, ktoré sú dobre známe aj slovenskej odbornej obci a študentom teológie: *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc: Burget, 2001; *Úvod do Nového zákona*, Svitavy: Trinitas, 2003; *Chvála lásky: Interpretace a účinky 13. kapitoly Prvního listu Korint'anům*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2008; *List Galatským*, Praha: Centrum biblických studií, 2016. Prof. Tichý bol tiež autorom množstva odborných článkov. Niekoľko z nich bolo vydaných aj v slovenskom odbornom časopise *StBiSl*: recenzia diela Dubovský, Peter (ed.) et al., *Marek* (KNZ 1), Trnava: Dobrá kniha, 2013 v *StBiSl* 6 (2014) 119-128; „Bud'te milosrdní“ (Lk 6,36) v kontextu Nového zákona, *StBiSl* 7 (2015) 248-264; Rahab the Prostitute in the New Testament, *StBiSl* 12 (2020) 43-50; Jak je třeba chápat Pavlovo vyjádření v 1Kor 7,38b?, *StBiSl* 13 (2021) 95-106. Úplný prehľad publikačnej činnosti je stále dostupný na stránkach CMTF UP v Olomouci (<https://www.cmtf.upol.cz/katedry-a-instituty/katedry/zivotopis/tichy-ladislav/>).

Redakcia *StBiSl* vyjadruje hlboké uznanie a vďačnosť za odborný prínos prof. Tichého na poli biblickej exegézy, z ktorého bude dozaista čerpať ešte niekoľko budúcich generácií.

Redakcia *StBiSl*

Studia Biblica Slovaca – Supplementum



1. Blažej ŠTRBA: *Bibliografia biblických vied slovenskej a českej proveniencie (1989 – 2013). Bibliography of biblical sciences of Slovak and Czech provenance (1989 – 2013)* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum), Badín: Vlastným nákladom, 2014. 390 s. ISBN 978-80-971792-7-4



2. Helena PANCZOVÁ: *Preklad z biblickej gréčtiny do slovenčiny. Problémy, riešenia a perspektívy* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum 2), Bratislava: RKCMBF UK, 2018. 142 s. ISBN 978-80-223-4596-5



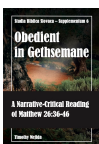
3. František ÁBEL, Juraj FENÍK, Josef HŘEBÍK, Vladimír JUHÁS, Martina KORYTIAKOVÁ, Dagmar KRÁĽOVÁ, Eva NANIŠTOVÁ, Helena PANCZOVÁ, Július PAVELČÍK, Blažej ŠTRBA, Miroslav VARŠO: *Emócie v Biblii. Výskum fenoménu emócií v biblickej tradícii* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum 3), Bratislava: RKCMBF UK, 2018. 328 s. ISBN 978-80-88696-75-9



4. Iveta STREKOVÁ: *Devastata è Ninive! Studio esegetico di Na 3,1-7 alla luce del suo contesto storico-letterario* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum 4), Bratislava: RKCMBF UK, 2020. 383 s. ISBN 978-80-223-5050-1



5. Blažej ŠTRBA – Miroslav VARŠO (eds.): *Tvoje oči videli. Štúdie venované Georgovi Braulíkovi, OSB* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum 5), Bratislava: RKCMBF UK, 2021. 268 s. ISBN 978-80-223-5233-8



6. Timothy MEJDA: *Obedient in Gethsemane. A Narrative-Critical Reading of Matthew 26:36-46* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum 6) (forthcoming)