

Contents

Treaties

Emanuel Tov

Writing an Introduction to the Textual Criticism of the Hebrew Bible: A Modern Approach 119-129

Anna MĀTIKOVÁ

“My Beloved Is Different from Myriads of Others”:
An Intertextual Analysis of Cant 5:9-16 and Lam 4:1-10 130-150

Martina KORYTIAKOVÁ

The Two Tents: The Interpretation of Judith’s and Holofernes’
Spaces and Their Functions in the Book of Judith 151-186

Petr MAREČEK

Paul’s Large Letters in Gal 6:11 187-216

Notes

Helena PANCZOVÁ

A Few Critical Notes on the Methodology of the New Slovak
Translation of the Bible 217-241

Communications and References 242-244



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 XV (2023), číslo 2

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

Redakčná rada/Editorial board:

František ÁBEL (Bratislava, SK)	Róbert LAPKO (Košice, SK)
Georg BRAULIK, OSB (Wien, AT)	Adam MACKERLE (České Budějovice, CZ)
Jaroslav BROŽ (Praha, CZ)	Libor MAREK (Detroit, US)
Núria CALDUCH-BENAGES (Roma, IT)	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)	Jozef TIŇO (Bratislava, SK)
Juraj FENIK (Košice, SK)	Emanuel TOV (Jerusalem, IL)
Leslie HOPPE, OFM (Chicago, US)	František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie, SK)
Peter JUHÁS (Münster, DE)	Miroslav VARŠO (Košice, SK)
Branislav KLUSKA (Ružomberok, SK)	Ian YOUNG (Sydney, AU)

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Nitra, SK)
Zástupca šéfredaktora: Jozef JANČOVIČ (Bratislava, SK)
Redaktor pre recenzie: Július PAVELČÍK (České Budějovice, CZ)
Výkonná redaktorka: Martina KORYTIAKOVÁ (Nitra, SK)

Za recenzovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Obálka: Karol Hájiček

Na príprave spolupracovali: Dionisio Candido a Zuzana Očkajáková.

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

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

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

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

Studia Biblica Slovaca
Printed in Slovakia, 12/2023
Vychádza dvakrát do roka.
Cena: 9 €

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

Obsah

Štúdie

Emanuel TOV

Písanie úvodu k textovej kritike hebrejskej Biblie.
Moderný prístup 119-129

Anna MÁTIKOVÁ

„Môj milý vyniká medzi desaťtisícami.“ Intertextuálna analýza
Pies 5,9 a Nár 4,1-10 130-150

Martina KORYTIAKOVÁ

Dva stany. Interpretácia priestorov Judity a Holofernesa a ich
funkcie v Knihe Judita 151-186

Petr MAREČEK

Pavlovo veľké písmo v Gal 6,11 187-216

Poznámky

Helena PANCZOVÁ

Niekoľko kritických poznámok k metodike nového prekladu Biblie
do slovenčiny 217-241

Správy a oznamy 242-244

Writing an Introduction to the Textual Criticism of the Hebrew Bible

A Modern Approach

Emanuel Tov

Textual criticism has changed when compared with the practices of half a century and more ago¹. The major changes are in the great expansion of knowledge through newly discovered sources, but even more so in *changed procedures and approaches*: In earlier times textual criticism seemingly proceeded smoothly along well-established paths, but the writing of a new introduction in the twenty-first century disrupted that certainty, while placing the enterprise on a more realistic base. To some extent, the ancient truth is correct: the more we know, the less we know. I distinguish six areas in which shifts have taken place in procedures and approaches and in which uncertainty has increased.

1 Amount of Attention Given to the Ancient Texts

Traditionally, equal attention was given to all the ancient sources. At the beginning of the critical inquiry into Hebrew Scripture and its translations, scholars described the wealth of available evidence for the early text of the Bible as equally valid sources for analysis. At that time, they did not necessarily have the critical insight to realize the different types of contribution made by these sources to our understanding of the ancient Hebrew text. A good example is the influential *Einleitung* of Eichhorn (1780–1823) that devoted 107 pages to the Syriac translations, 98 pages to the Arabic translations, 123 pages to the targumim, and a “mere” 73 pages to the LXX². Many scholars still follow this

¹ This study was written as a companion to the fourth edition of my Introduction to textual criticism in *TCHB*⁴.

² EICHORN, *Einleitung in das Alte Testament* (1780–1783, ²1787, ²1790, ³1803, ⁴1823). In the fourth edition, the targumim are discussed in II.1-123, the translations from Hebrew and Greek into Syriac (123-230), and various types of Arabic translations (231-329). See further the analysis of the translations into Armenian (329-349), Ethiopic (349-354),

even-handed approach today, although the proportions differ, and the Arabic translations are given very little attention. A balanced approach is justifiable in general introductions to Hebrew Scripture since they also discuss the contributions of these versions to biblical exegesis, but their coverage needs to be limited in introductions to textual criticism.

A balanced approach is misleading as it creates the impression that all sources offer a similar amount of information on textual variation. A century ago, a great scholar like Driver already realized the correct proportions for textual analysis by focusing on the LXX and paying little attention to the other translations of Samuel in his introduction to that book³. He followed the intuition of a giant like Wellhausen who devoted 33 pages to the LXX in the introduction to his commentary to Samuel, and none at all to the other versions⁴.

Continuing those early insights and building on the evidence from the Dead Sea Scrolls, modern introductions to textual criticism should give up an even-handed approach since the different relevance of each of the texts to text-critical issues has been recognized. The new insights may be revealed in the different amount of attention given to the textual sources, much to the MT, the Dead Sea Scrolls, SP, and the LXX, and little to the other sources. The targumim, Peshitta, Vulgate, and several additional sources should be treated briefly in textual introductions, but more extensively within the framework of general introductions to the Hebrew Bible.

Egyptian (355-375), Persian (376-383), Slavonic (383-384), Georgian (385-388), and Latin (398-3437). The section on the LXX is contained in I.447-520.

³ DRIVER, *Notes on the Hebrew Text*. Driver dedicated 24 pages to the LXX (xxxix-li, lv-lxviii) and only 3 pages to the targum (li, lxix-lxx), 6 pages to the Peshitta (li-lii, lxxi-lxxvi), and 5 pages to the Vulgate (liii-liv, lxxx-lxxxiii). The same proportions were followed in ROBERTS, *The Old Testament Text*: LXX 86 pp., targumim: 16 pp., Peshitta: 15 pp. and Vulgate: 19 pp., and in TCHB³: LXX 13 pp., targumim: 3 pp., Peshitta: 2 pp., Vulgate 2 pp.

⁴ WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, 31: "... der Behandlung der Peshito, des Targums und der Vulgata. Ich habe diese sowohl durch ihren Text als ihre Hermeneutik in engerem Zusammenhange stehenden Versionen mehr benutzt, um an ihnen die LXX zu prüfen, denn als selbständige Zeugen. Als solche sind sie nur nach genauen Einzelstudien zu gebrauchen, welche ich deshalb nicht gemacht habe, weil ich den Gewinn für nicht so bedeutend erachtete, dass es nicht gerathen ware, hinsichtlich der beiden ersteren auf bessere Texte zu warten."

2 Number of Text Branches in the Scripture Books

Traditionally, the assumption of three text branches in the Torah (MT, SP, LXX) and two in the other books (MT, LXX) was the norm for textual descriptions of the Hebrew Bible. The tripartite division of the evidence was tidy and it was based on the parallel of the tripartite division of the texts of the New Testament and the LXX⁵. As a rule, the text of the Torah has been represented as an entity subdivided into three recension or text types (MT, SP, and the LXX). Moreover, scholars regarded these entities as central axes around which other texts formed distinct text groups. The text of the Prophets and Hagiographa was similarly presented as consisting of two recensions (there exists no Samaritan text in these books). The traditional way of presenting the three text branches is reflected in several graphical presentations in a stemma⁶. This way of presenting the text traditions is very convenient as it brings order into a confusing picture of many textual witnesses.

However, this well-organized picture is misleading. With the discovery of the Dead Sea Scrolls no basis has been found for the view of a three-pronged tradition in the Torah and of a tradition of two or three text blocks in the other books. While the exact number of the assumed text branches depends on one's definition of the nature of a text branch, no pattern of the variety between the books may be detected. In some books there is no significant variety between the sources, resulting in a unified textual tradition, while in other books there were two branches, and in two books there were three⁷.

We thus witness a unified text tradition in the MT and LXX, not challenged by significant Qumran fragments, in the following books: Judges, Isaiah, Psalms, Job?, Ruth, Ecclesiastes, and Lamentations. This unified tradition should not be equated with the early (original) text of these books, but it is not impossible that sometimes this was the case. In all these cases no text branches are known that involve literary (editorial) developments, while all of them evidence some textual variation, including scribal developments, such as two Isaiah scrolls written in the Qumran scribal practice style (1QIsa^a, 4QIsa^c).

⁵ EPP, *Perspectives*, 66; JELICOE, *The Septuagint*, 134-171.

⁶ Several stemmata are based on a three-pronged manuscript tradition (MT, SP, LXX): the local texts theory of ALBRIGHT, *New Light on Early Recensions*, 27-33 and Frank M. Cross in his latest formulation "The Fixation of the Text and Canon of the Hebrew Bible" in CROSS, *From Epic to Canaan*, 205-218. This theory is graphically depicted in the stemmata of KLEIN, *Textual Criticism*, 70-71 and TALMON, *The Old Testament Text*, 195.

⁷ See TOV, *The Number of the Text Branches of the Scripture Text*.

In several other books, the MT and the LXX display a two-pranged tradition: 1–2 Kings, Ezekiel, Minor Prophets, Proverbs, Esther, Daniel, Ezra-Nehemiah, Chronicles. No other textual branches are known for these books.

In Joshua, three different text traditions are known (MT, LXX, 4QJosh^a). Likewise, in the Torah, the witnesses are divided into three text branches (MT, SP, LXX), deriving from two earlier text blocks, MT, and the other witnesses⁸.

It is hard to know whether there's a logic behind the different text patterns in the various Scripture books. It seems that the factor of coincidence may have determined the number of the one-time existing and surviving text branches.

3 System Used for Determining Early (Original) Readings

When reaching back to the early or original form of Hebrew Scripture, most scholars search for the one reading that most likely was contained in that text, or the reading from which the others may have derived. This procedure – named textual comparison – was usually described as taking place according to fixed rules.

Since the seventeenth century biblical scholars make frequent use of textual guidelines in the form of fixed textual rules for this evaluation which create an impression of a well-established procedure because the rules themselves make a trustworthy impression. These rules are known under the names of the *lectio difficilior*, *lectio brevior*, assimilation to parallel passages, interpretive modification, etc.

The mistaken trust of some handbooks in these rules⁹ may have been based on New Testament research¹⁰ where the employment of rules is commonplace because in that discipline the relation between manuscripts is more predictable than in the case of the Hebrew Bible. However, in the critical review of these

⁸ TOV, *The Development of the Text*, 1-27. Revised version in TOV, *Textual Developments*, 237-256.

⁹ KLEIN, *Textual Criticism*, 73-84; DEIST, *Towards the Text*, 243-249; BROTZMAN, *Textual Criticism*, 123-132; WEGNER, *Textual Criticism*, 125-137; FISCHER, *Der Text des Alten Testaments*, 225-242; WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament*, 189-203; ANDERSON – WIDDER, *Textual Criticism*, 90-109. These rules were also used frequently in BARTHÉLEMY et al., *Preliminary and Interim Report*, and BARTHÉLEMY et al., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*.

¹⁰ For a review of the rules in NT research, see EPP, *Perspectives*, 125-173.

rules for the Hebrew Bible, we developed a rather negative view of their validity and practicality¹¹.

The recognition of the weaknesses of these rules resulted in the recognition that it is almost impossible to use any of them. In my view, textual evaluation with the aim of determining the most appropriate reading is an art in the full sense of the word, a faculty that can be developed, guided by intuition based on wide experience. Although some help is provided by the rule of the *lectio difficilior*, within the subjective evaluation there is room for more than one view, while no real guidance is given by any of the textual rules. This situation is somewhat chaotic, as some scholars recognize, since scholars constantly change their views on the readings. We suggest that common sense is the scholar's main guide when attempting to locate the contextually most appropriate reading.

4 Distinction between Types of Variants Include in the Early Texts

From among a group of readings, one is traditionally assigned the status of the original reading. During this comparative procedure, the different types of variants (textual mishaps, scribal interventions, exegetical readings, literary variants, etc.) are treated in the same way.

In the traditional depiction of textual criticism, the impression is created that the textual critic can and should always express a view on a group of textual variants relating to a reading of MT¹². However, this approach is not realistic anymore as it has been realized that not all readings should be evaluated in the same way or should be evaluated at all. Handbooks provide examples that are unproblematic, usually instances of scribal developments. However, many variants involve complex relationships between readings. In my earlier research, I established a distinction between two types of readings, genetic readings that developed from one another¹³ and nongenetic readings that did not necessarily develop from another reading. I suggested that only the genetic readings should be subjected to textual evaluation resulting in a decision that reading *a* developed

¹¹ *TCHB*³, 269-282.

¹² This is the impression received upon reading ROBERTS, *The Old Testament Text*; KLEIN, *Textual Criticism*, 73-84; DEIST, *Towards the Text*, 240-247; WEGNER, *Textual Criticism*, 125-137; FISCHER, *Der Text des Alten Testaments*, 225-242; WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament*, 189-203; ANDERSON – WIDDER, *Textual Criticism*, 90-109.

¹³ See *TCHB*³, 267-268.

from reading *b*, and that reading *b* may have constituted the early/original reading. Only genetic readings could have been included in the early (original) text. On the other hand, if reading *a* did not develop from reading *b* (that is, a nongenetic reading), no priority should be determined. Decisions of this kind are very difficult, and scholars are bound to disagree with one another. In my thinking, most content differences reflect genetic readings, that is readings created as part of the scribal transmission and intentional changes by scribes. Differences in spelling and linguistic differences are also genetic, but they need not be evaluated. Nongenetic readings need not be evaluated either, viz., synonymous readings, literary variants, and variants for which the genetic relation cannot be determined¹⁴.

However, it is often difficult to decide whether we are confronted with a pair of genetic or nongenetic variants, in other words, whether we need to apply textual judgment to the reading or refrain from it, especially regarding literary variants. As a result of this situation, at the present stage of research there is a lack of clarity regarding the need to express an opinion on variants that are found somewhere between the realms of textual and literary criticism.

Probably this uncertainty will remain. This ambiguity may cause confusion and may create a feeling that in modern textual criticism it is difficult to decide which readings will be given a textual treatment and which not. A typical case is the collection of variants in the book of Jeremiah. Many scholars believe that most minuses of the LXX and 4QJer^{b,d} are literary and should not be preferred to MT since they reflect a different literary edition of the book. However, textual mishaps cannot be excluded and this challenge complicates the decision in individual cases.

5 Attempts to Reconstruct an Early Text

Traditionally textual critics attempt to reconstruct the original (or: early) text of the Hebrew Bible. This view conflicts with the alternative view that some or all compositions started off as multiple early written texts that constituted parallel versions of the same book. For example, there may have existed once

¹⁴ *TCHB*¹, 395-396.

two parallel books of Samuel or Psalms both claiming to be the book of Samuel or Psalms¹⁵.

In recent research it is often emphasized that we need be more modest in our expectations to gain information about the early stage(s) of the Scripture books. We ought to posit a stage of the finalized literary composition which may be considered the aim that textual critics have in mind when reconstructing the early texts of the Hebrew Bible. However, a final literary work was sometimes preceded by earlier formulations that had been circulated as well since at the time they, too, were considered final and not “drafts.” For example, this was the case with the different editions of Jeremiah, Joshua, and Samuel. As a result of these complications, some scholars opine that we need not reconstruct a single original text because such a stage often did not exist, but we need to think in terms of a series of original texts. These theoretical formulations have practical implications making it almost impossible to reconstruct original readings except for textual corruptions, but also in such cases one needs to decide which stage of the original texts one has in mind. The result is uncertainty concerning reconstructions in the mentioned Scripture books.

6 Balanced Approach towards the Masoretic Text

Traditionally, text-critical analysis was meant to widen the horizon, involving textual sources beyond MT. Variants, assembled from the ancient versions and the Dead Sea Scrolls, are used in biblical exegesis.

Different trends are recognizable in the approach towards MT. Usually scholars are rather conservative in holding on to MT in their exegetical endeavors. Paradoxically, this is also true for many, if not most textual critics. I noticed this feature in the approach towards the textual sources in critical text editions which may well be characteristic of the scholarly approach.

When studying the trend of recording deviations from MT in textual tools starting with the edition of Cornill, *Ezechiel* (1886), one notes that the involvement of nonmasoretic sources is gradually decreased. When the amount of deviation from MT is analyzed in sample Scripture chapters, it is recognized that what started as a hurricane-force breakaway from MT in 1886 (Cornill,

¹⁵ This model has not been implemented, although in the case of Psalms seemingly rival Psalters have been preserved in MT and Qumran, but this unique situation is irrelevant in my view since the Qumran Psalters do not represent Scripture copies, but liturgical collections.

Ezechiel) ended as a light breeze in the twenty-first century. From around 1900 onwards we see a regression in risk-taking in textual judgment and the reconstruction of the earliest texts. This movement reflects a steady move towards MT. In the beginning of the twenty-first century, we may well be entering into a cautious stage in textual criticism in which textual judgment is limited to errors and the recognition of scribal tendencies, such as theological variants.

Some examples follow. Cornill changed as much as 25 or 30 percent of the words in MT in certain segments in Ezekiel; this percentage was reduced to between 5 and 15 percent in the samples from other books in Haupt's series¹⁶. A decade later, the percentage is similar in the *BH* 1 edition, 5-13 percent at the high end and 2-4 percent at the low end. The *BHS* edition presents a lower percentage, usually 3-4 percent at the low end and 6-10 percent at the high end. Emendations appear frequently in all these editions, sometimes more so than readings supported by the versions. The fewest deviations from MT are recorded in the editions produced closest to our times, *BHQ* and *HBCE*. *BHQ* prefers variants in no more than 1 percent of the instances. The same pertains to the only published edition of *HBCE* (Fox, *Proverbs*). This trend is also visible in the projects of Dominique Barthélemy¹⁷ and his textual commentaries¹⁸. While these volumes take the evidence of all textual sources into consideration, in practice they almost always decide in favor of MT¹⁹.

It is incumbent upon us to find the right approach towards MT, for example, not to say that MT is to be preferred²⁰, but to treat all texts in an even-handed way.

In sum, textual criticism has changed. I see *changed procedures and approaches*: instead of the seemingly smooth procedures of earlier times, I see an increase of uncertainty. The more we know, the less we know.

¹⁶ For details, see TOV, *The Search for an Original Text*.

¹⁷ BARTHÉLEMY et al., *Preliminary and Interim Report*.

¹⁸ BARTHELEMY et al., *Critique textuelle*.

¹⁹ No changes from MT are recorded in the volumes of the *HUB*, but they do witness the trend that is described here, since from the very first volume (GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Book of Isaiah*), these volumes abstain from any judgment concerning differences between MT and the versions.

²⁰ E.g., WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament*, 190: "The MT should generally be preferred over other traditions when it is grammatically and otherwise acceptable."

Bibliography

- ALBRIGHT, William F.: New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible, *BASOR* 140 (1955) 27-33.
- ANDERSON, Amy – WIDDER, Wendy: *Textual Criticism of the Bible*. Revised Edition (Lexham Methods Series), Bellingham: Lexham Press, 2018.
- BARTHÉLEMY, Dominique: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 5 vols. (OBO 50/1-5), Fribourg – Göttingen: Éditions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1982–2015.
- BARTHÉLEMY, Dominique et al.: *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project*. 5 vols., New York: United Bible Societies, 1974, ²1979–1980.
- BROTZMAN, Ellis R.: *Textual Criticism: A Practical Introduction*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994.
- CROSS, Frank M.: The Fixation of the Text and Canon of the Hebrew Bible. In Frank M. Cross: *From Epic to Canaan: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, 205-218.
- DEIST, Frederik E.: *Towards the Text of the Old Testament*, Pretoria: D.R. Church Booksellers, ²1981.
- DRIVER, Samuel R.: *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel, with an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions*, Oxford: Clarendon, ²1913.
- EICHHORN, Johann G.: *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig: Weidmanns, 1780–1783; Leipzig: Weidmanns, ²1787; Reutlingen: Grözinger, ²1790; Leipzig: Weidmanns, ³1803; Göttingen: Rosenbusch, ⁴1823.
- EPP, Eldon J.: *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962–2004* (NTSup 116), Leiden: Brill, 2005.
- FISCHER, Alexander A.: *Der Text des Alten Testaments: Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, Moshe H.: *The Book of Isaiah: Sample Edition with Introduction*, Jerusalem: Magnes, 1965.
- JELlicoe, Sidney: *The Septuagint and Modern Study*, Oxford: Clarendon, 1968.
- KLEIN, Ralph W.: *Textual Criticism of the Old Testament: The Septuagint after Qumran*, Philadelphia: Fortress, 1974.
- ROBERTS, Bleddyn J.: *The Old Testament Text and Versions: The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff: University of Wales Press, 1951.
- TALMON, Shemaryahu: The Old Testament Text. In: R. Peter Ackroyd – Craig F. Evans (eds.): *The Cambridge History of the Bible*. Vol. I, Cambridge: University Press, 1970, 159-199.

- TOV, Emanuel: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Revised and enlarged edition, Minneapolis: Fortress, ⁴2012. (= *TCHB*³)
- TOV, Emanuel: The Development of the Text of the Torah in Two Major Text Blocks, *Textus* 26 (2016) 1-27. Revised version Chapter 14 in TOV, *Textual Developments: Collected Essays*, Vol. IV (VTSup 181), Leiden: Brill, 2019, 237-256.
- TOV, Emanuel: *Textual Developments: Collected Essays*. Vol. IV (VTSup 181), Leiden: Brill, 2019.
- TOV, Emanuel: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Revised and expanded fourth edition, Minneapolis: Fortress, 2022. (= *TCHB*⁴)
- TOV, Emanuel: The Number of the Text Branches of the Scripture Text. In: Robert J. V. Hiebert et al.: *Themes and Texts: Exodus and Beyond, Essays in Honour of Larry J. Perkins on the Occasion of His 75th Birthday*, 2024 (forthcoming).
- TOV, Emanuel: The Search for an Original Text Form of the Hebrew and/or Translated Bible: Theory and Praxis (CBET), Leuven: Peeters (forthcoming).
- WEGNER, Paul D.: *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2006.
- WELLHAUSEN, Julius: *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1871.
- WÜRTHWEIN, Ernst: *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. Translated by Erroll F. Rhodes, Grand Rapids, MI: Eerdmans, ³2014.

Summary

Procedures in textual criticism and approaches to that discipline have changed in the twenty-first century. Together with a wealth of new data, the preparation of a new version of an Introduction to textual criticism has become imperative. In my new edition, less attention is given to most ancient translations (except for the LXX). Further, the texts can be arranged according to text branches. The “rules” for evaluating “original” readings, the types of variants, the attempts to reconstruct the early text, and the approach towards the Masoretic Text need to be reassessed.

Keywords: Textual criticism, Septuagint, Ancient translations, Masoretic Text, Original readings.

Zhrnutie

Postupy v textovej kritike a prístupy k danej disciplíne prešli v dvadsiatom storočí zmenami. Na základe cenných nových dát sa príprava novej verzie Úvodu do textovej kritiky stala nevyhnutnou. V mojej novej edícii sa menej pozornosti venuje väčšine starovekých prekladov (s výnimkou LXX). Texty môžu byť ďalej zoradené podľa textových odvetví.

„Pravidlá“ na evaluáciu „pôvodného“ čítania, typy variantov, snahy o rekonštrukciu skorého textu a prístupy k masoretskému textu si vyžadujú nové prehodnotenie.

Kľúčové slová: textová kritika, Septuaginta, staroveké preklady, masoretský text, pôvodné znenie textu.

Emanuel Tov
Department of Bible
Hebrew University of Jerusalem
91905 JERUSALEM, Israel
Emanuel.Tov@mail.huji.ac.il
 0009-0003-0195-5151

“My Beloved Is Different from Myriads of Others”

An Intertextual Analysis of Cant 5:9-16 and Lam 4:1-10*

Anna Mátiková

A synoptic view of the description of the male lover in the Song of Songs (5:9-16 MT) and the bereavement of despoiled Jerusalem in Lamentations (4:1-10 MT) reveals a very conspicuous lexical affinity between the two pericopes. The possibility of a deliberate intertextual dialogue has already been acknowledged by scholars. However, a reader-oriented approach to the issue has been preferred so far¹. This paper intends to offer a text-oriented analysis and to evaluate the intertextual dialogue between the two texts in light of the criteria proposed by Manfred Pfister². Concerning the direction of dependence, it is argued that the Song of Songs draws on Lamentations rather than vice versa. Consequently, some exegetical implications are proposed.

1 Canticles 5:9-19

The portrait of the male lover in Cant 5:10-16 is introduced in v. 9 by a double question: “What is your beloved more than another beloved, you fairest among women? What is your beloved more than another beloved, that you thus adjure us?” (מה דודך מדוד היפה בנשים מה דודך מדוד שככה השבעתנו). Those who ask the questions are most likely the daughters of Jerusalem (who are addressed by the female lover in v. 8). Such an insistent request incites the woman to describe her beloved. After she has concluded her reply (v. 16), she addresses the daughters of Jerusalem (בנות ירושלים) again. Subsequently, another double

* This paper was originally presented at the EABS Graduate Symposium in Prague, Czech Republic, March 30 – April 1, 2022.

¹ STROLLO, The Value of the Relationship, 190-201. Strollo leans on criteria advanced by LEONARD, Identifying Inner-Biblical Allusions, 246.

² PFISTER, Konzepte der Intertextualität, 1-30.

question is articulated in 6:1 and the discourse moves to another topic: “Where has your beloved gone, you fairest among women? Where has your beloved turned, that we may seek him with you?” (אנה הלך דודך היפה בנשים אנה פנה דודך) (ונבקשנו עמך).

The self-contained character of the pericope is furtherly confirmed by the *inclusio* consisting of the reiteration of the expression “my beloved” (דודי). The female lover resumes the very expression “beloved” (דוד) used in the question (Cant 5:9) at the beginning of her answer in v. 10 and she repeats it again in v. 16 “this is my beloved” (זה דודי) when she concludes the description in such a way that dovetails the introductory question “What?” (מה).

Unlike the descriptions of the female lover which are expressed in the moments of pleasure when both lovers enjoy each other’s presence, the description of the male lover is collocated in the dramatic situation of his absence and the woman’s desire to find him again (cf. Cant 5:2-8). Moreover, the poetic portrayals of the female lover do not expressly highlight what distinguishes her from other female figures, although an implicit notion of distinctiveness can never be totally excluded from a description of a beloved person. The portrayal of the male lover, nevertheless, is aimed explicitly at providing characteristics that distinguish him from other male figures, as the loving woman herself confirms in 5:10, “different from myriads of others” (דגול מרבבה).

The portrayal of the male beloved commences (Cant 5:10) and concludes (v. 16) with an overall description of his person: “my beloved is splendid and flushed” (דודי צה ואדום) and “he is all pleasant” (וכלו מחמדים). In between a detailed picture of his physical figure is presented. Attention is focused first on his head, hair, eyes, face and lips (שפתותיו לחיו עיניו קוצותיו ראשו) in vv. 11-13, and subsequently on his hands, stomach and legs (שוקיו מעיו ידיו) in vv. 14-15.

The nominal phrases of which the description is composed alternate between metaphors (his x is/are y) and similes (his x is/are like y). Although no strict pattern can be detected in these verses, there is a certain regularity in the rhythm created by the presence of the nouns with a pronominal suffix at the beginning of each stanza.

The semantic field of the human body is juxtaposed to the semantic field of nature represented by animals such as a raven and doves (עורב יונים), by plants such as myrrh, lilies, scented herbs and spice (מור שושנים מרקחים בשם) and especially by precious materials such as ivory, sapphire, jewels and gold (פז כתם שש ספירים תרשיש שן זהב).

Although there are allusions to the olfactory experience in the mention of myrrh, scented herbs and spice (מרקחים הבשם and מור) in Cant 5:13, and even to gustatory experience connected with sweetness (ממתקים) in v. 16, the visual aspect of the imagery seems to prevail. The poet draws on shapes and colours, the dominant ones being gold (זהב פז כתם) mentioned explicitly in vv. 11.14.15 and white evoked through images such as milk, ivory and alabaster (שש שן חלב) in vv. 12.14.15. These colours alternate with red or perhaps the colour of tanned skin (אדום) in v. 10, black (שחר) in v. 11, sapphire blue (ספירים) in v. 14 and cedar red (ארזים) v. 15. Taking the entire composition into consideration, however, demonstrates that the preciousness of the materials is even more important than their chromatic aspect³. In fact, the female lover, addressed as the fairest among women (היפה בנשים), is asked about the distinctive features of her beloved. To convey the notion of distinctiveness, she draws on the imagery of precious materials.

The genre or form⁴ recognizable in the description is that of *wasf*⁵. The use of the *wasf* of a male figure is unique not only in the Song of Songs but also in the whole Hebrew Bible⁶.

2 Lamentations 4:1-10

Lam 4:1-10 represents the first part of the fourth elegy (4:1-22) in the book of Lamentations. The dirge-like poem⁷ is an acrostic commencing with the interjection “oh” (איכה) and proceeding in twenty-two “poetic lines”⁸, each verse beginning with a respective letter of the Hebrew alphabet from the first till the last one. Such a formal structure substantially determines the delimitation of the pericope; thence, the whole elegy Lam 4:1-22 is from the formal point of view a self-contained unit. Mainly for practical reasons, however, this paper focuses

³ BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 244; KEEL, *Das Hohelied*, 187. For the priority of the functional aspect of the metaphors over the visual, see also KEEL, *Deine Blicke sind Tauben*, 33.

⁴ Dalman for example denies the instance of a proper literary genre in case of *wasf*. See DALMAN, *Palästinischer Diwan*, XI.

⁵ I.e. “eine Schilderung der körperlichen Vollkommenheit” (WETZSTEIN, *Die Syrische Dreschtafel*, 291).

⁶ MURPHY, *The Song of Songs*, 169.

⁷ SALTERS, *Lamentations*, 282.

⁸ Cf. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, 8.

only on Lam 4:1-10. The subdivision might appear as artificial at first glance; nevertheless, it does not disrupt the logical coherence of the discourse. In fact, a change in the rhetoric can be perceived between vv. 1-10 and vv. 11-22⁹. Verse 11 mentions the divine name (יהוה) for the first time, which indeed marks an obvious caesura. While vv. 1-10 describe the deplorable situation of Jerusalem by means of figurative language e.g. gold has grown dim (יָעַם זָהָב), visages are blacker than soot (חֹשֶׁךְ מִשְׁחֹרַת אַרְבָּם), skin has shrivelled on the bones (עוֹרָם עַל יְבֶשֶׁת עֲצָמָם יִבֶּשׁ), vv. 11-13 introduce a theological reflection. They focus prevalingly on the reasons of the disgraceful situation (e.g. the wrath of YHWH, enemy entering the gates of Jerusalem, foreign nations, pursuers). Subsequently, v. 14 resumes the descriptive approach; however, the frequent alteration of perspective (especially the abrupt switches between the addressees involved in the discourse) speaks in favour of a distinct analytical treatment of the rest of the poem.

The collective and individual laments¹⁰ contained in the book display the deplorable situation of Jerusalem and her population after the destruction at the hands of the Babylonian empire. Lam 4 shows a lot of thematic and formal affinity with the rest of the book¹¹, especially with Lam 1 and 2, but it also maintains some distinctive features and autonomous character. Despite the same number of poetic lines, Lam 4 is shorter (only two line-halves per each line). In contrast to the rest of the book, YHWH is not addressed directly in Lam 4¹². The subsequent composition, Lam 5, diverges considerably from Lam 4 (and also from Lam 1–3) completely abandoning the acrostic arrangement.

As has been mentioned above, the structure of the poem is determined by its composition as an acrostic. The parallelism in each poetic line conveys an image that illustrates a facet, or several facets, of the utter destruction and desolation to which the Holy City has been exposed (e.g. the destruction of the city buildings, the famine of its inhabitants, their physical and moral suffering, frustration and sadness...). In terms of the modern experience, one could compare the juxtaposition of the poetic images to photographs exposed in an exhibition dedicated to an area suffering because of military conflict. A visitor to

⁹ Salters instead proposes the following subdivision: vv. 1-16, 17-20, and 21-22 since in v. 17 the voice of the speaker changes to 1st pl. (SALTERS, *Lamentations*, 282).

¹⁰ BAUKS – NIHAN, *Manuale di esegesi*, 97.

¹¹ Cf. RUDOLPH, *Das Buch*, 193. Here the author expresses the affinity in terms of “Ähnlichkeit von Inhalt und Absicht”.

¹² SALTERS, *Lamentations*, 289.

the exhibition would not painstakingly try to understand the logical order in which the photographs are organized. Rather, he or she would rather allow himself or herself to be exposed to the colours, the shapes, the lights and shadows, in order to participate in the atmosphere they convey. In a similar manner, the eloquent power of the poetic images of Lamentations consists in their ability to address human feelings and evoke emotions rather than in conveying accurate concepts appealing to the intellect and inciting precise logical reflection. Perhaps it is not mere coincidence that the apparently random juxtaposition of the individual images amplifies the poetic effect of fragmentation that pervades the whole composition.

The poet is very fond of hyperbole. The visual (and particularly chromatic) character of the imagery (gold, darkness, purple, whiteness of snow and milk, red coral, sapphire blue), as well as repeated references to the physical appearance of the human persons makes the pericope particularly akin to the description of the male lover in Cant 5:10-16.

3 From Vertical to the *Horizontal* Themes

In spite of the radical difference between the two poetic texts (Cant 5:9-16 and Lam 4:1-10) there are eleven peculiar lexemes that recur in both of them¹³: צח, אדום, ראש, בתם, פז, זהב, שחור/שחר, חלב, ידים, ספיר, חך.

3.1 *Quantitative Criteria: Amount and Frequency*

The mutual lexical contact¹⁴ between the two pericopes in question is detectable exclusively on the level of isolated lexemes. Thus, strictly speaking, the *amount* of recurrent text consists of eleven words which are not immediately linked among themselves into a coherent discourse. In terms of *frequency*, ten of these words occur only once in the respective pericopes¹⁵. Nevertheless, these

¹³ Stollo, in her comparison, interestingly lists lexemes with phonetic similarities, but omits three identical roots (חך ידים ראש). See STOLLO, *The Value of the Relationship*, 197.

¹⁴ Although Murphy acknowledges an affinity between the two pericopes, he does not develop the relation further in terms of a more pronounced intertextual dialogue: “The description of Jerusalem’s princes in Lam 4:7 is cut from the same cloth: »Brighter than snow were her princes, whiter than milk, more ruddy than coral, more precious than sapphires«” (MURPHY, *The Song of Songs*, 169).

¹⁵ The exception is די which occurs three times in Lam 4:1-10.

eleven lexemes are implied in a mere seven verses of Cant 5 and in ten verses of Lam 4. In addition, the recurrent terms are distributed in the two pericopes in such a way that from altogether seventeen verses (of both pericopes), only four verses remain without a mutual contact (Cant 5:13; Lam 4:3.5.9). At the same time, the suspected points of contact between the two texts are organically interwoven into the entire fabric of each text. They are not circumscribed merely to one section of each textual unit. As a result, the quantity of the elements recurring in both texts is far from being irrelevant.

3.2 *Qualitative Criteria*

To further evaluate the plausibility of a deliberate intertextual relationship between the two pericopes under observation, a closer look at the qualitative aspect of the above-detected lexical affinity is necessary.

3.2.1 *Markers*

Neither of the examined textual units contains explicit markers which would draw the reader's attention to a respective source. Such markers are absent also in the broader literary context of our pericopes. Given the character of the mutual contact based on single lexemes, no stylistic breaks in the flow of the discourse are detectable. Thus, if the authors/redactors of the two texts under examination really intended to create a mutual link between them, they relied completely on the knowledge, skill and sensibility of their audience that would have been able to perceive such a connection.

3.2.2 *Selectivity*

Due to the peculiar character of the possible relationship (i.e. the point of contact is not represented by a self-contained meaningful clause, but by isolated substantives, adjectives or verbs disseminated unevenly yet conspicuously in the two pericopes in question), a specific approach to the criterion of selectivity is required. The selectivity-degree in this case cannot be discussed separately for each singular item since such an approach would necessarily lead to very skewed results. In fact, some of the lexemes occur within the biblical corpus with high frequency, for instance head, hand, gold (זהב יד ראש), while others, such as soot (שחר) are rather rare¹⁶. Therefore, while the former ones tend to appear as not

¹⁶ A mere six occurrences within the HB. Cf. *HALOT*, 1466.

selective at all, the degree of selectivity of the latter ones tends to be rather high. Moreover, certain word combinations can appear extremely selective if their recurrence in immediate proximity is considered. Such is, for example, the case of the pair splendid and flushed (צה ואדום)¹⁷ in Cant 5:10 or the cluster of synonyms denoting gold (זהב פז כתם)¹⁸. A mere sum of partial results gathered for each single item would, therefore, be thoroughly misleading. In addition, the differences in the structural collocation of the single items within the whole discourse also play a significant role if the selectivity is to be assessed properly. Thence, the only appropriate way to evaluate the mutual relationship between the two pericopes in terms of selectivity is to consider the entire cluster of eleven items.

The lexemes recurring in our two pericopes can be assigned to three semantic fields: a) *colours* (חלב שחר אדם צהה)¹⁹; b) *precious materials* (פז כתם וזהב); c) *body parts* (ראש חך יד)²⁰. It is not necessarily surprising that different pericopes taken from different books of the biblical corpus share the same semantic fields. In this case, however, the reader is dealing with a poetic composition belonging to the realm of love poetry on one side, and a collective lament elaborating the trauma of the destruction of Jerusalem on the other. Consequently, it becomes very conspicuous that the imagery of the two texts which display such a difference of genre and *Sitz im Leben*²¹ not only moves within the same semantic fields, but that it also includes eleven items which occur in both texts. Such a peculiar recurrence therefore appears as highly selective and speaks strongly in favour of a deliberate relationship between our two poems.

¹⁷ If one considers $\sqrt{\text{צהה}}$ and $\sqrt{\text{אדם}}$ located next to each other in a pair its occurrence is limited only to the two pericopes in question.

¹⁸ At least two elements of the triad tend to occur within the same immediate context. Cf. Job 28:16-19; Isa 13:12. Nevertheless, the presence of the complete triad (פז כתם and זהב) is restricted to our two pericopes.

¹⁹ The word חלב, strictly speaking, evades the category of colours; however, due to its function in both pericopes (i.e. the chromatic aspect of the image, cf. BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 244; KEEL, *Das Hohelied*, 187) it belongs to the semantic field of colour.

²⁰ In Lam 4:1 ראש does not stand for a body part. It is used in a metaphorical way; however, the primary meaning of the word ראש, is clearly perceivable in the metaphor.

²¹ Although the *Sitz im Leben* of the studied pericopes is not discussed explicitly in this paper the abysmal difference in their very nature hardly requires further evidence to postulate a different *Sitz im Leben* for each case. For the use of Lam in the Jewish liturgy see BERGES, *Klagelieder*, 33.

3.2.3 *Structurality*

The sequence of the imagery in Cant 5:9-16 is clearly determined by the structure of the *waṣf*-like description that in this case proceeds from head to foot. The sequence of the poetic images in Lam 4:1-10, instead, underlies the formal arrangement of an alphabetic acrostic. Although the imagery of both pericopes evolves around the kindred semantic fields (body parts, precious materials and colours), its final formal arrangement depends on the peculiar literary character of each composition. As a result, it can either be concluded that from the structural point of view, the intentional mutual dialogue between the two pericopes appears unsustainable, or one must admit that the structural relationship between the two pericopes cannot be assessed merely in terms of an identical sequence of several terms transposed from one pericope to another. In fact, the radical dissimilarity of genre indicates that the different structural employment of the shared points of contact is very likely an integral part of deliberate dialogue between the two pericopes. As a result, the question of structural relationship between the two pericopes cannot be answered satisfactorily without due attention to their mutual dialogical tension.

3.2.4 *Dialogicity*

At this point close attention to each one of the individual lexemes that establish the contact between Cant 5:9-16 and Lam 4:1-10 is necessary. For practical reasons, the discussion will be subdivided into three sections according to the above-mentioned semantic fields.

a) Colours (bright, red, white, black)

The initial characterization of the male lover contains a peculiar combination of two adjectives – splendid and flushed (צַה וְאָדוּם). The corresponding expression in Lam 4:7 consists of two verbs *to be bright* (צָחַח)²² and *to be red* (אָדַם)²³. Apart from conveying a remarkable²⁴ description of male beauty, such a pair of attributes is unique since it appears only in these two contexts in the Hebrew Bible. In any case, the evocative value of the image (i.e.

²² HALOT, 1018.

²³ HALOT, 14, cf. 1 Sam 16:12; 17:42.

²⁴ Garrett's conclusion that "the ancients seemed to prefer dark, tanned skin for men" is not necessarily supported by sufficient evidence (see GARRET – HOUSE, *Song of Songs*, 220). Pope mentions "references to redness in connection with toiletry" in "the Ugaritic epic and mythological texts"; however, this remark does not seem to lead to anything conclusive, see POPE, *Song of Songs*, 531.

the reference to male handsomeness and wellbeing) is the same in both pericopes. It is not altered by the structural difference based on the different morphological form of the single elements. The radical difference between the employment of the same image in two pericopes is, however, to be seen on the level of its contextual collocation. While the female lover of Cant with her exclamation: “My beloved is splendid and flushed...” (דודי צח ואדום), underlines the *actual* outstanding handsomeness of her beloved (whose charm is in spite of his temporary absence always present in the woman’s loving memory), the poet in Lam 4:7 cries over the lost *former* beauty, health and well-being of the sons of Zion (cf. v. 4) who are experiencing the tragic destruction of Jerusalem (cf. v. 1b) since they have been exposed to the cruelty of the enemy (cf. vv. 9.12).

An analogous situation can be observed regarding the reference to milk (חלב) in the Song of Songs and Lamentations. The image again maintains a positive evocative value in both contexts. Yet, while Cant 5:12 extolls the *actual* qualities of the male lover “His eyes are like milk-washed doves sitting beside full streams of water” (עיניו כיונים על אפיקי מים רחצות בחלב ישבות על) (מלאה), Lam 4:7 mourns over what has been *lost*: “Her young men were brighter than snow, more splendid than milk” (זכו נזיריה משלג צחו מחלב אדמו). While the substantive milk (חלב) figures in both cases, a peculiar feature of the imagery is apparent. The milk juxtaposed closely to the $\sqrt{\text{רחצ}}$ clearly conveys the connotation of whiteness in Lam 4:7. In Cant 5:12, however, the chromatic aspect of the image does not seem to be in the foreground. Why can it be claimed that the idea of doves washed in milk (רחצות בחלב) shifts the figure onto a different level than merely the realm of colour²⁵? The concept of washing/bathing in milk is not usual in the Hebrew Bible. The only two references to bathing/washing ($\sqrt{\text{רחצ}}$) something in a liquid other than water can be found in Psalm 58:11 and in Job 29:6. In the first case, the invoked liquid is blood as the Psalmist concludes the laments over the wickedness and injustice of the mighty ones with a firm hope for the victory of the righteousness: “The righteous will rejoice when he sees the vengeance and washes his feet in the

²⁵ It is rather reductive to insist prevalingly on the chromatic aspect of this image as Fox eventually does: “The image of doves bathing in milk is a fantasy picture, and it is hard to see what actual event could underlie it. The image emphasizes whiteness and conveys a sense of luxury and delicacy, for milk was white, thick, and smooth. The contrast between the blackness of the boy’s hair and the whiteness of his eyes is sharpened by the contrast between ravens (v. 11) and doves” (FOX, *The Song of Songs*, 148). Rather, as Garret highlights, “milk implies richness” (GARRET – HOUSE, *Song of Songs*, 220).

blood of the wicked” (ישמח צדיק כי־חזה נקם פעמיו ירחץ בדם הרשע). In the second instance, the imagery employs sour milk or cream (חמאה)²⁶ as Job remembers his former prosperity: “When I washed my steps in cream” (ברחץ הליכי בחמה). There is no need to underscore that the evocation of the whiteness can hardly be the coveted effect of the employed image. Somewhat different yet analogous is the picture employed in Deut 33:24b in a blessing addressed to the descendants of Asher: “May he dip his foot in oil” (וטבל בשמן רגליו). Also in this case, the poetic reference to prosperity is apparent. Thence, in the light of the literary figures engaged in Ps 58:11 in Job 29:6 as well as in Deut 33:24b the lover’s eyes compared to doves washed in milk²⁷ might, rather than to the colour white, allude to peace and abundance of everything necessary for life²⁸. If such is really the case, the image of milk is employed in a far more intricate way in Cant 5:12 than in Lam 4:7.

The fourth and last figure belonging to the realm of colours is black (שחר). The lexeme functions in Cant 5:11 as an adjective describing the lover’s locks of hair which are black (שחרות)²⁹ as a raven. The colour black here does not bear any negative connotation (as perhaps might be the case in Cant 1:5). On the contrary, the blackness of the man’s curly locks underscores the faultlessness of his appearance³⁰. In Lam 4:8, instead, the same root (שחר), spelled in a slightly different manner (שחור), functions as a noun employed in a simile: “their aspect became blacker than soot” (חשך משחור תארם). The hapax legomenon that stands for a black substance, perhaps soot or coal³¹, patently bears negative connotations. Moreover, in contrast to the previously mentioned figures there are no allusions to former beauty but merely an observation of the deplorable actual condition.

²⁶ Cf. HALOT, 325. The poetic line is difficult to interpret differently although the full spelling (חמאה) instead of (חמה) is attested only by few manuscripts.

²⁷ Garret, too, observes that “it is the washing of the dove that is the focus rather than the dove itself” (GARRET – HOUSE, *Song of Songs*, 220). However, to be consistent in such an approach, it is crucial to consider the washing *in milk*, not just the mere washing.

²⁸ GERLEMAN, *Ruth*, 174.

²⁹ “Black, or alternatively coal-black [...] to describe hair Lev 13:31,37, [...] the colour of someone’s face, perhaps meaning swarthy, or alternatively sun-tanned, [...] Cant 1:5; horses Zech 6:2,6” (HALOT, 1466).

³⁰ POPE, *Song of Songs*, 536.

³¹ Cf. HALOT, 1457.

b) Precious materials (finest gold and sapphire)

To convey the notion of precious finest gold, both pericopes have recourse to the group of three synonymous expressions (זהב פז כתם). The accumulation of synonyms is not an uncommon feature of poetic language³². In fact, at least two elements of the mentioned triad also occur within the same immediate context elsewhere in the Hebrew Bible³³. Nevertheless, the presence of the complete triad (זהב פז כתם) within the same immediate context is restricted exclusively to our two pericopes (Cant 5:9-16 and Lam 4:1-10). As has already been mentioned above, such a high degree of selectivity considerably increases the possibility of an intentional link between the two texts.

The basic conceptual value of the gold imagery is maintained in both pericopes. In each instance gold represents a reality which is thoroughly precious³⁴. The mutual interplay consists again in the opposition between the celebration of the actual glorious appearance of the male lover on one side and sorrow over the destroyed value of Jerusalem and her children on the other.

An analogous situation can also be observed in the case of sapphire. Here as well the interplay between our pericopes consists primarily in the contrast between the *present* condition on one side (Cant) and the *former* situation on the other (Lam). Sapphire, as such, is a very rare term within the Hebrew Bible³⁵. What is unique, however, is its application to the human body both in Lamentations as well as in Song of Songs. Although the meaning of the Hebrew word גזרה in Lam 4:7 cannot be deciphered with absolute certainty³⁶, its collocation within the context signals a very high probability that it refers either to a body part (perhaps veins), or to the entire form, shape and cut of the human figure³⁷. The precious material of sapphire is employed as a simile in Lam 4:7 (ספיר גזרתם) “their shape was like sapphire”³⁸. On the other hand, Cant 5:14 draws instead on a more elaborate metaphor (מעיו עשת שן מעלפת ספירים) “his loins are an ivory plate covered with sapphire”. Insisting on a physical

³² ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, 84.

³³ Cf. Job 28:16-19; Isa 13:12.

³⁴ Hillers absolutely excludes the chromatic value of the figure also for Lam 1,4, see HILLERS, *Lamentations*, 137.

³⁵ Cf. Exod 24:10; 28:18; 39:11; Job 28:6; 28:16; Isa 54:11; Eze 1:26; 10:1; 28:13.

³⁶ For a complete discussion of various options see RUDOLPH, *Das Buch*, 248.

³⁷ Cf. HALOT, 187, *DCH* II, 341-342. See also GARRET – HOUSE, *Song of Songs*, 441.

³⁸ If one decides to interpret גזרה as *veins* the chromatic value of the figure – even if not dominant – cannot be completely excluded.

resemblance between human body parts and precious materials would obviously result in a ridiculous caricature. Thence, it can be concluded that (as it was the case for gold) the notion of preciousness prevails over visual resemblance in both contexts.

c) Body parts (head, hands, palate)

It has already been noted that the attention of the female lover is (in Cant 5:11) in the first place directed to her beloved's head (ראשו). In Lam 4:1 head (ראש) is obviously used in a figurative way to indicate the street-corners³⁹ (בראש כל-חוצות) where precious stones⁴⁰ are scattered. Such a figurative employment of the expression ראש is, however, already bleached, i.e. it has lost its poetic charge and has become part and parcel of the common range of meanings of the lexeme. Thence the contraposition of a non-figurative usage of ראש in Cant 5:11 to its figurative employment in Lam 4:1 would be completely out of place. The mutual dialogical interplay between the two texts is instead implied rather by the fact that ראש is immediately linked with gold (זהב כתם) in both instances. The dominant tension consists again in the contrast between the *present* dignity of the male beloved and the *former* splendour of the inhabitants of Zion.

The hands⁴¹ of the handsome man (Cant 5:14) are described as golden cylinders filled (or overlaid) with precious stones (ידיו גלילי זהב ממלאים בתרשיש). Such a description can refer either to their flawless form (if the participle is interpreted as “overlaid”)⁴² or to the immense value of all the beloved's deeds (if the participle is understood as “filled”)⁴³.

³⁹ Cf. HALOT, 1165-1166.

⁴⁰ According to Hillers, the reference to the stones of the Temple is to be rejected (HILLERS, *Lamentations*, 138).

⁴¹ The grammatical form (dual) here speaks against the proposal to interpret יד in this context as “a euphemism for penis or at least a double entendre” as suggested in HAMILTON, *The Body Royal*, 58.

⁴² “Vielleicht ist an Armreife gedacht, mit denen die Arme der Vornehmen im alten Orient gelegentlich ganz übersät waren” (KEEL, *Das Hohelied*, 192).

⁴³ Scholars suggest interpreting the word ידיו as arms: “ידיו apparently refers to his arms since it makes little sense to describe hands as rodlike, unless one were referring to the fingers” (GARRET – HOUSE, *Song of Songs*, 222), cf. also KEEL, *Das Hohelied*, 192; BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 250. Another author claims instead: “Noi riteniamo che il termine sia in realtà adatto alla descrizione della mano senza ricorrere, come fanno alcuni, a considerare jadow una metonimia dell'intero braccio fino alla spalla” (RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 461). In our view the presence of ידיו confirms again the priority of the functional aspect of the metaphors (KEEL, *Das Hohelied*, 192), thence the metonymy could also point more broadly to the deeds of the male lover, not merely to his physical hands. In fact, such

The author of Lam 4 mentions three kinds of hands and each case deserves close attention. The first reference in Lam 4:2 is to potter's hands (ידי יוצר). As the context suggests, they produce cheap earthen pots which perfectly resemble the actual deplorable situation of the sons of Zion. The emotional charge of the second reference to hands (v. 6) is equally dire. In the allusion to the people's guilt the poet does not hesitate to mention the swift destruction of Sodom that was accomplished without a touch of human hand. The third mention of hands (v. 10) reaches the full measure of despair and the image of extreme penury is even more lacerating than ever before. Indeed, the verse depicts the maternal hands of supposedly tender women (ידי נשים רחמניות) harming their own children instead of taking care of them.

The contrast between the hands of the male beloved and all the hands mentioned in Lam 4 does not require any further emphasis. The contrast between Cant 5:14 and Lam 4:10 strongly supports the understanding of the participial construction in Cant 5:14 in the sense of hands as golden cylinders *filled* with precious stones (against *covered*). The lover's hands are thus not rich merely in the material sense, but especially rich in good deeds and kindness. The hands of the male beloved are full of goodness while all sorts of hands mentioned in Lam 4 either create shabby and poor products, or, due to their own penury, they even inflict terrible suffering on others.

The literary meaning (hand as a body part) and the figurative meaning (hand as a synecdoche for human actions) clearly overlap in both contexts. The figurative meaning perhaps tends to be more accentuated in Lam 4 since it clearly evokes a broader reality of all negative effects produced by the activity of different sorts of hands.

An analogous contrast between the pleasure of the lover's goodness on the one hand and the sorrow and suffering of Zion on the other is perceivable also in the last of the mutual links between our two texts consisting in the word palate (חך). The sweetness of the beloved's palate (חכו ממתקים) is most likely to be understood as a poetic reference to his speech⁴⁴. It stands in stark contrast to the picture of Lam 4:4 depicting the thirst of the suckling whose tongue sticks to his palate (דבק לשון יונק אל-חכו בצמא). The figurative usage is obvious in both cases;

a reading is confirmed by rabbinic interpretation which does not hesitate to view the hands as “symbolic of action as such, and of praxis as a means for personal perfection” (FISHBANE, *Song of Songs*, 152).

⁴⁴ The exclusion of the direct, i.e. non-figurative sense of the expression, does not require further explanation.

nevertheless, the expression employed in v. 4 also maintains some of its direct, i.e. non-figurative, evocative power⁴⁵.

3.2.5 Communicative Relevance

The pericopes under scrutiny do not contain any explicit traces that would betray the clear intention in one text to evoke the other one as its pre-text. It has been observed that the implicit interaction between the two pericopes displays a marked tension between the celebration of the *present* goodness, beauty and value of the male beloved on one side (Cant 5) and the mourning over the *lost* splendour of Jerusalem and destroyed dignity of her inhabitants on the other (Lam 4). Close study of the mutual dialogical relationship also showed that there is no disequilibrium between a non-figurative and a figurative usage of the recurrent lexemes in the respective contexts. Both texts display a high degree of poetic elaboration of the recurring expressions. Correspondingly, if the authors of one text really intended to recall in the readers' minds another piece of poetry, they must have relied fully on the latter's refined capacity to detect very tenuous textual elements embedded skilfully in the very texture of the respective poetic discourses. The mutual lexical references in Cant 5 and Lam 4 are indeed rather oblique and the allusive power very subtle. Is that to be taken as an argument against any deliberate connection between the texts? On the contrary, the intricate character of the mutual links only increases the poetic value of both pieces of literature. The obliqueness and the subtlety of allusions are characteristic features of fine poetic language. A text that anesthetizes the readers' intellect and phantasy with exact terms and unequivocal language can hardly be labelled as poetry.

As a result, in light of the criteria of intertextuality proposed by Pfister a deliberate intertextual dialogue between our two pericopes in question appears as feasible⁴⁶.

⁴⁵ In fact, the situation of extreme thirst can induce a physical sensation of one's tongue sticking in the mouth.

⁴⁶ The mutual lexical links are maintained for the most part also in the respective Greek versions. The exceptions from the perfect lexical correspondence between the two pericopes are the following: λευκός και πυρρός in Cant 5:10 relates to ὑπὲρ χιόνα ἔλαμψαν ὑπὲρ γάλα ἐπυρρώθησαν in Lam 4:7. Three Hebrew synonyms denoting gold are rendered with a mere two expressions χρυσίον and φάξ in Cant 5:11.14 while Lam 4:1-2 prefers χρυσίον and ἀργύριον. For obvious reasons, the mutual correspondence is lacking also between κεφαλή in Cant 5:11 and ἀρχή in Lam 4:1.

3.3 *Direction of Dependence*

Putting aside (at least for the moment) the scholarly discussion concerning the chronological collocation of the respective books and relying entirely on the evidence provided by the studied pericopes so far, the intertextual dependence is at first glance imaginable in either direction. If the figurative usage of the contact lexemes clearly prevailed in one text it would be very likely identifiable as a later stage of the literary dependence. No such situation is, however, present in the pericopes under scrutiny. Yet, there might be another relevant key. It can be easily noted that the description of the male beloved follows a detectable pattern starting with an overall characterization of a human figure (“My beloved is splendid and flushed, different from myriads of others” – דודי צח ואדום דגול – מרַבְּבָה), proceeding with details from the top (“His head is the golddest gold” – ראשו כּתם פּז) to the bottom (“His legs are alabaster pillars standing on golden bases” – שׁוֹקָיו עֲמוּדֵי שֵׁשׁ) to conclude again with a comment on his character as a whole (“His palate is sweetness and he is all pleasant” – חִבּוֹ מִמֵּתִיקִים וּכְלֹ – מִחֲמַדִּים). The dirge in Lamentations does not follow any such internal structure. The acrostic composition is a matter of mere formal organization. Thence, it appears as more feasible that the author of Cant 5 drew on the material available elsewhere and structured it in accordance with the nature of his poetry. It results as much less plausible that the author of Lamentations would have dismantled a pre-existing poetic structure and arbitrarily scattered only some of its elements in a new composition without having left behind a trace or a key for possible re-composition⁴⁷.

One could certainly object, that it is easier to hypothesize a decomposition of an existing figure (the one of the male beloved) than a composition of a new figure out of a heap of heterogeneous pieces (fragments of desolation in Lam 4). Yet, in such a case several questions arise: What would motivate the choice of the actual recurrent expressions? If the author of Lam 4 had intended to recall in the dirge the body parts of the male beloved described in Cant 5, why only three such elements are included (חֵךְ יָדַיִם רֵאשׁ) while most of them are left out (קוֹצוֹת) (שׁוֹק מֵעָה לְחַי עֵינַיִם)? In addition, there are three direct mentions of the daughter of my people (בַּת־עַמִּי) in Lam 4 (in vv. 3.4 and 6). The references to this female figure as well as the mention of Zion (in v. 2) that normally bears female

⁴⁷ This observation is a fruit of a personal conversation with Benedetta Rossi.

attributes inevitably suggests that if the author of Lamentations had had in mind the Song of Songs it would have been more expectable for him to lean on the descriptions of the female beloved⁴⁸.

The scholarly consensus converges towards the collocation of Lamentations soon after the destruction of Jerusalem in 586 BCE and the last deportation of the population to Babylon⁴⁹. As for the Song of Songs, although there are advocates of an early⁵⁰ dating, the linguistic features of the text point rather towards the Persian periods and later⁵¹. As a result, the dependence of Cant 5:9-16 on Lam 4:1-10 is not contradicted by the generally accepted dating of the two biblical books in question.

⁴⁸ In fact, the book contains five of them: Cant 2:9-11; 4:1-7; 4:10-15; 6:4-11; 7:2-10.

⁴⁹ Cf. DOBBS-ALLSOPP, *Lamentations*, 4: “Perhaps the strongest evidence for a sixth-century date is the language of the poems itself, which fits the exilic period, between 586 and 520 BCE.” Or: “Most likely a few decades after the destruction of the city” (GARRET – HOUSE, *Song of Songs*, 301). “Doch müssen die Lieder ganz am Anfang der babylonischen Gewaltherrschaft gedichtet sein” (RUDOLPH, *Das Buch*, 193). Based on the analysis of the language (that shows affinities with the language of Ezekiel), the latest possible *terminus ad quem* is placed around 520 BCE (cf. SALTERS, *Lamentations*, 8). Against the excessive postponing of the date of composition Hillers affirms that “the book at no point testifies to a belief that things would soon change for the better; the kind of hope that appeared in later exilic times had not yet arisen” (HILLERS, *Lamentations*, 9).

⁵⁰ “Irgendwo zwischen das 8. und 6. Jahrh. v. Chr.” (KEEL, *Das Hohelied*, 14).

⁵¹ “Der Sprachstand des HL ist in der Zeit um 500 durchaus verständlich” (RUDOLPH, *Das Buch*, 111). “On the one hand, certain lexical, grammatical, and literary parallels between the Song and Ugaritic texts have been adduced. These might suggest an early, at least preexilic dating of the Song. On the other hand, composition in the postexilic period is suggested by the substantial number of alleged Aramaisms in the Song as well as by cases of what appear to be late foreign loan words [...]. Although the present state of scholarly discussion renders these arguments uncertain, most critical commentators do favour a postexilic date for the Song’s composition” (MURPHY, *The Song of Songs*, 4-5). Cf. also FISHBANE, *Song of Songs*, xxi. For a more complete discussion of the scholarship on the dating of the Song of Songs see e.g. GARRET – HOUSE, *Song of Songs*, 16-22 or POPE, *Song of Songs*, 22-33. For the exposition of the features of Late Biblical Hebrew in Cant see DOBBS-ALLSOPP, *Late Linguistic Features*, 28-77. For the linguistic arguments in favour of the Hellenistic dating see GERHARDS, *Das Hohelied*, 28-74; KWON – BRÜTSCH, *Das Hohelied*, 149-174.

4 Further Implications of a Detected Intertextual Relationship

The present intertextual analysis has shown that the imagery associated to the male beloved in Cant 5:9-16 appears as an intentional inversion of the imagery related to Zion devastated by the Babylonians in Lam 4:1-10. The female lover in the Song of Songs attributes to her beloved the very characteristics which the choicest men of Zion had lost in the catastrophic destruction of Jerusalem and the Babylonian Exile. What they lack, the beloved possesses beyond all measure. The splendour of which they were stripped, shines in the utmost brightness out of his figure. Where they for the sake of their own suffering can inflict only injury and pain, his hands produce abundance and blessings.

The destruction of Jerusalem and the Babylonian Exile is a crucial moment in the covenantal relationship between YHWH and his people and the theological interpretation of these events is paradigmatic for many texts of the biblical canon. Nevertheless, it is very intriguing that a relatively late piece of love poetry might have intentionally drawn on a poem elaborating such a painful trauma as the destruction of Jerusalem by the Babylonian assaults.

If the primary message of Cant were exclusively the celebration of mutual erotic love between man and woman (as it is generally affirmed⁵²) would the author (redactor) of the pericope which describes the physical beauty of the male lover have run the risk of evoking (even unintentionally) such a traumatic experience as the destruction of Jerusalem and Exile?

If the author (redactor) of Cant, instead, intentionally draws on images which are potentially loaded with extremely painful connotations of a particular, crucial, historical moment, then it is very likely that the allegorical (theological) message of Cant is not to be dismissed as a mere secondary layer imposed onto a thoroughly secular text during the long history of its reception, but that it is rather intrinsically interwoven into the very fabric of the book. In this case the figure which shines through the description of the handsome male lover seems to allude to a messianic figure bearing traits of the one in whom even the most painful and traumatic events of history are inverted and definitively transformed. He really is different from myriads of others (דגול מרבבה).

⁵² For instance, BLOCH, *The Song of Songs*, 14, 27; EXUM, *Song of Songs*, 73; FOX, *The Song of Songs*, 247; POPE, *Song of Songs*, 17-18.

Conclusion

It has been shown that Cant 5:10-16 and Lam 4:1-10 display a high degree of mutual affinity. From the *quantitative* point of view, the agglomeration of eleven expressions in peculiar mutual combinations within two well delimited textual units can hardly be easily dismissed as accidental. Although neither of the texts contains textual *markers* which would hint to another text as its source, *qualitative* evaluation of the evidence leads to the following conclusions: The unique combination of eleven peculiar lexemes within two radically different textual units results as highly *selective* and speaks strongly in favour of a deliberate relationship. The *structural* integration of the lexemes in each of the contexts results as very smooth. There are no incongruencies which would appear as heterogeneous to the literary environment in which they are embedded. The poetic elaboration of the recurrent motifs is far from a mere mechanical transposition of the lexical material from one context to another. The persistent tension between the celebration of the *present* handsomeness of the male beloved on one side and the mourning over the *lost* dignity of the sons of Zion on the other side considerably increases the possibility of an intentional dialogue between the two texts.

Although no explicit traces betraying the direction of dependence are detectable in the two pericopes, the dependence of Cant 5:9-16 on Lam 4:1-10 appears more likely. As a result, the figure of the male beloved subtly yet distinctively mirrors “a negative photograph” of the chosen people lacerated by the disaster inflicted on Jerusalem by the Babylonian invasion. If the Song of Songs intentionally alludes to a piece of poetry elaborating the most traumatic situation in the history of ancient Israel, then it implies that traces of theological reflection (such as, for instance, insinuations to messianic hope) are already inherently present in its poetic texture. In other words, an allegorical reading of Cant does not appear as a secondary layer imposed onto a thoroughly secular piece of love poetry in the later phases of its reception, but rather as a quality which has been intrinsic to the text from the earliest phases of its formation.

Bibliography

- ALONSO SCHÖKEL, Luis: *Manuale di poetica ebraica*, Brescia: Editrice Queriniana, 1989.
- ALTER, Robert: *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books, 2011.
- BARBIERO, Gianni: *Cantico dei Cantici*, Milano: Paoline, 2004.
- BAUKS, Michaela – NIHAN, Christophe: *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010.
- BERGES, Ulrich: *Klagelieder* (HThKAT), Freiburg im Breisgau: Herder, 2002.
- BLOCH, Ariel – BLOCH, Chana: *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary*, New York: Random House, 1995.
- CLINES, David J. A. et al (eds.): *Dictionary of Classical Hebrew*. 8 vol., Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2011.
- DALMAN, Gustaf H.: *Palästinischer Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901.
- DOBBS-ALLSOPP, Frederick W.: *Lamentations: Interpretation* (A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002.
- DOBBS-ALLSOPP, Frederick W.: Late Linguistic Features in the Song of Songs. In: Anselm C. Hagedorn: *Perspectives on the Song of Songs* (BZAW 346), Berlin – New York: Walter De Gruyter, 2005, 8-26.
- EXUM, Cheryl, J.: *Song of Songs: A Commentary*, Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005.
- FISHBANE, Michael: *Song of Songs שיר השירים. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 2015.
- FOX, Michael V.: *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1985.
- GARRET, Duane A. – HOUSE, Paul R.: *Song of Songs. Lamentations* (WBC 23B), Nashville, TN: Thomas Nelson, 2004.
- GERHARDS, Meik: *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- GERLEMAN, Gillis: *Ruth. Das Hohelied* (BKAT 18), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965.
- HAMILTON, Mark W.: *The Body Royal: The Social Poetics of Kingship in Ancient Israel* (BibIntS, 78), Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005.
- HILLERS, Delbert R.: *Lamentations: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 7A), New Haven – London: Anchor Bible, 2008.
- KEEL, Othmar: *Das Hohelied* (ZBKAT 18), Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1986.
- KEEL, Othmar: *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (SBS 114/115), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1984.
- KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1994.

- KWON, JiSeong J. – BRÜTSCH, Matthias: Das Hohelied als jüdische Version der Liebesdichtung innerhalb eines gemeinsamen intellektuellen Hintergrundes in der hellenistischen Zeit, *JAJ* 12 (2021) 149-174.
- LEONARD, Jeffery M.: Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case, *JBL* 127/2 (2008) 241-265.
- MURPHY, Roland E.: *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs* (Hermeneia) Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.
- PFISTER, Manfred: Konzepte der Intertextualität. In: Ulrich Broich a kol.: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (KSL 35), Tübingen: Max Niemer Verlag, 1985, 1-30.
- POPE, Marwin H.: *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 7C), New York: Yale University Press, 1977.
- RAVASI, Gianfranco: *Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1992.
- RUDOLPH, Wilhelm: *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (KAT), Gütersloh: G. Mohn, 1962.
- SALTERS, Robert B.: *A Critical and Exegetical Commentary on Lamentations* (ICC), London – New York: T&T Clark, 2010.
- STROLLO, Megan F.: The Value of the Relationship: An Intertextual Reading of Song of Songs and Lamentations, *RevExp* 114 (2017) 190-201.
- WETZSTEIN, Johann, G.: Die Syrische Dreschtafel, *ZE* 5 (1873) 270-302.

Summary

Although the Song of Songs and Lamentations belong to the same subcategory of the Hebrew Bible, namely Ketuvim, and specifically Megilloth, the stark difference between the genre and Sitz im Leben of the respective books seem to preclude the possibility of reciprocal comparison. Nevertheless, a synoptic view of the unique description of the beloved male in the Song of Songs (5,9-16 MT) and the bereavement of despoiled Jerusalem in the first part of the fourth elegy in Lamentations (4,1-10 MT) reveals a very conspicuous lexical affinity between the two pericopes. Inspired and guided by the criteria of intertextuality proposed by Manfred Pfister, the present paper is an attempt to enter into the scholarly debate on this topic by providing a text-oriented view on the intertextual dialogue between the two biblical passages. The quantitative and qualitative assessment of the detected lexical contacts converges towards a proposal concerning the possible direction of dependence and outlines further exegetical implications, namely the possibility of the intrinsic allegorical message within the text.

Keywords: Song of Songs, Lamentations, *wasf*, intertextuality, allegory.

Zhrnutie

Hoci Pieseň piesní a Náreky patria do tej istej podkategórie hebrejskej Biblie (spisy a konkrétnejšie zvitky, čiže megilloth) zdá sa, že výrazný rozdiel medzi žánrom týchto kníh vylučuje možnosť vzájomného porovnania. Synoptický pohľad na opis milovaného muža v Piesni piesní (5,9-16 MT) a na plač nad spustošeným Jeruzalemom v Nárekoch (4,1-10 MT) však odhaľuje veľmi nápadnú lexikálnu príbuznosť medzi oboma perikopami. Predkladaný príspevok vyhodnocuje lexikálny kontakt medzi dvoma biblickými textami vo svetle kvantitatívnych a kvalitatívnych kritérií intertextuálneho dialógu podľa Manfreda Pfistera. Skutočnosť, že žalospev v Nár 4,1-10 sa javí ako pravdepodobný zdrojový text pre opis milovaného v Pies 5,9-16, nesie ďalšie pozoruhodné exegetické implikácie, a síce možnosť, že alegorický význam Piesne piesní by nemusel byť druhotným produktom exegetických prístupov, ale integrálnou súčasťou textu už od doby jeho vzniku či finálnej redakcie

Kľúčové slová: Pieseň piesní, Náreky, *wasf*, intertextualita, alegória.

Anna Mátiková
doctoral student
Pontificio Istituto Biblico
Piazza della Pilotta, 35
00187 ROME, Italy
anna@paulinky.cz
 0009-0009-7316-1482

The Two Tents

The Interpretation of Judith's and Holofernes' Spaces and Their Functions in the Book of Judith

Martina Korytiaková

Introduction

In the Judith story, one finds two specific tents. Unsurprisingly, one belongs to commander-in-chief Holofernes. The other is, however, the widow Judith's who already owns a house. Is there any special need for her tent in the story? Despite some scholarly attempts, the question has remained unanswered. The main reason seems to be that, instead of inquiring into the tent as the narrative space in its complexity, scholarly discussion has been focused on only one aspect – the location¹. Moreover, no separate study on Judith's and Holofernes' tents has been provided which would be equally interested in the similarities and differences between the two tents in contrast to the existing partial observations concentrated solely on their contrasts. The two tents, indeed, make sense as a pair primarily because of their common features. Firstly, the lexeme ἡ σκηνή was only attributed in the story to the two narrative characters in question. Secondly, the tents' owners feature the only pair of human military leaders in the narrative. Since each of them represents the other party in conflict (protagonist vs antagonist), their tents were accordingly narratively created as mutually opposing spaces. As living spaces, they communicate the personality and role of the literary characters each from its part, but above all as a pair. In fact, narrative spaces can contribute to the characterisation of the literary personae, as sometimes their names do². Although “the most revealing things about characters ... are their actions, speeches and thoughts (if these are

¹ CANDIDO, *Giuditta*, 118; GERA, *Judith*, 262-263; MOORE, *Judith*, 181; PRIERO, *Giuditta*, 84-85; SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 243; VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Judit*, 340; WILLS, *Judith*, 251-252; ZENGER, *Judit*, 486.

² See SKA, “*Our Fathers*”, 88, incl. bibliography.

represented)³, it is also true that “[a] person’s housing is especially connected to his character, his way of life⁴, and identity⁵.”

The objective of this study is to explain the existence of Judith’s tent in the story by demonstrating the way in which and the purpose for which the narrator has created her tent in relation to that of Holofernes. We will analyse the two tents as the representatives of narrative space according to the narrative theory of space⁶. The first part of this study will be dedicated to the linguistic observations on the lexeme ἡ σκηνή in the LXX and Jdt (ch. 1). Afterwards, the narrative analysis of the two tents will be provided (ch. 2) and followed by their comparison (ch. 3). The summarizing observations will conclude the paper.

1 Linguistic Observations

The highest occurrences of ἡ σκηνή in the Greek Old Testament are attested in the books referring to the wandering of the Israelites in tents through the wilderness towards the promised land (Num 112×; Exod 97×; Lev 51×)⁷. The fourth numerous attestations of the lexeme are surprisingly found in the Book of Judith (19×) which is the story set in the period of Israel’s settlement in the land. It is right then to suppose another semantics for ἡ σκηνή in Jdt. In fact, ἡ σκηνή in the LXX bears several other meanings besides that of a temporary structure characteristic of Israel’s nomadic lifestyle before its entry into the land.

1.1 ἡ σκηνή in the LXX

In the LXX, ἡ σκηνή mainly covers the meaning of the Hebrew words לְהָא “tent”, מִשְׁכָּן “dwelling place, tabernacle” and בֵּית “booth”. When translating לְהָא, ἡ σκηνή designates portable dwelling places of the nomads or a habitation

³ KEEN, *Narrative Form*, 67.

⁴ BAL, *Narratology*, 279.

⁵ See DE JONG, Introduction, 16.

⁶ See DENNERLEIN, *Narratologie des Raumes*, esp. 67-70; RYAN, Space, 797-799; FINNERN, *Narratologie*, 78-86.

⁷ Statistics of biblical occurrences in this study have been provided by the biblical software Accordance 11 (Version 11.2.4) by OakTree Software. Biblical quotations in Greek are given according to HANHART, *Judith* and RAHLFS – HANHART, *Septuaginta*. The quotations in Hebrew follow *BHS*. If not stated otherwise, the English translations of the Greek biblical texts are of the author of the study.

of the seminomadic peoples. As such, it is found in the biblical texts dealing with Israel's history from the patriarchs up to the entry into the promised land. In the writings related to Israel's permanent settlement in the land, ἡ σκηνή is more often used for the enemy's military tents be they simple (e.g. 4 Kgdms 7:8.10) or of a more particular type (e.g. Dan 11:45)⁸. When the Hebrew Bible (HB) applies לְהָא with the meaning of a permanent dwelling “house, home” (תַּיָּב)⁹, the LXX renders it τὸ σκήνωμα¹⁰ rather than ἡ σκηνή (e.g. Judg 19:9; Zech 12:7).

Along with τὸ σκήνωμα, ἡ σκηνή can also be found as a translation of תְּבַשֶּׁת “the tabernacle”¹¹. In such cases, the LXX gives preference to ἡ σκηνή although its original meaning is not a constant residence in contrast to that of τὸ σκήνωμα (e.g. Ps 26[25]:8; 45[46]:5; cf. Jdt 9:8). As a probable reason, Wilhelm Michaelis identifies the translational principle of similarity of sound between the Hebrew תְּבַשֶּׁת and Greek ἡ σκηνή¹².

Finally, ἡ σκηνή appears in the LXX as a preferable translational choice for the MT סֹכֶת (25×; cf. 5× τὰ σκηνοπηγία; 1× τὸ σκήνωμα)¹³. The Hebrew word primarily signifies a temporary protective “‘booth’ constructed from branches thick with foliage or from reed mats”¹⁴. In the HB, it is often found as a reference to the Feast Tabernacles, a commemoration of deliverance from Egypt and coming to the promised land (see Lev 23:42-43 MT)¹⁵. By means of ἡ σκηνή, the LXX further translates סֹכֶת/תְּבַשֶּׁת referring to the military royal tents of both the Israelites (e.g. 2 Kgdms 11:11) and their enemies (e.g. 3 Kgdms 20:12)¹⁶.

⁸ See KOCH, אהל, 120.

⁹ See HOMAN, *To Your Tents*, 16-22. According to Koch, לְהָא is seldom used for the Israelites as the inhabitants of the land. See KOCH, אהל, 120-121.

¹⁰ For the morphological suffix -μα expressing the objects as the result of an action or activity be it verbal or non-verbal (material), see CHANTRAINE, *La formation des noms*, 179, 182, 183; CHANTRAINE, *Études*, 20.

¹¹ See MICHAELIS, σκηνή, 369.

¹² See MICHAELIS, σκηνή, 371-371.

¹³ See MICHAELIS, σκηνή, 369.

¹⁴ KRONHOLM, סכה, 244, n. 60.

¹⁵ KRONHOLM, סכה, 245. See also ULFGARD, *The Story of Sukkot*, 87-89.

¹⁶ KOCH, אהל, 120; KRONHOLM, סכה, 245.

1.2 ἡ σκηνή in the Book of Judith

In Jdt, there are 19 occurrences of ἡ σκηνή, most of them in the singular and only two in the plural form. (See Table 1) Both plural instances appear in the first half of the story (ch. 1–7). In 3:3, the genitive τῶν σκηνῶν concretises the material form of αἱ μάνδραι “the stables” as shade giving, tent-like stables for cattle (cf. Jdt 2:26; 2 Chr 14:14). The second plural occurs in Jdt 7:18 and stands for the military tents of the Assyrian soldiers. However, the designation of the tents of the Assyrian military men changes in the second half of the story (ch. 8–16) from αἱ σκηναί “the tents” to τὰ σκηνώματα “the coverts” (NETS Jdt 10:18; 15:1). Since in that part of the narrative the Assyrian soldiers do not move and fight any more, τὰ σκηνώματα is indeed a more fitting term for the rather static way of life of the military men dwelling in the camp¹⁷. Moreover, the lexical change happens in the verse where ἡ σκηνή is ascribed to the soldiers’ general, Holofernes (10:18). In this way, τὰ σκηνώματα of the common soldiers and ἡ σκηνή of their commander are linguistically distinguished from each other.

In comparison to its two plural forms, ἡ σκηνή in the singular is employed up to 17 times in the story. According to the lexeme’s referents, two sub-groups can be distinguished here: one referring to Holofernes (13×) and the other to Judith (2×). In the case of Holofernes, his military profession (ὁ ἀρχιστράτηγος, 2:4) makes clear that his σκηνή stands for a military tent. Yet, as was noted above, due to the terminological distinction from τὰ σκηνώματα of the soldiers, Holofernes’ σκηνή has no counterpart among the Assyrian party in the second part of the book. Such lexemic exclusivity dovetails Holofernes’ high status of power as the leader of the army (ὁ ἀρχιστράτηγος) who at the same time is the second after his king Nabouchodonosor (δεύτερον ὄντα μετ’ αὐτόν, 2:4). Among the LXX texts from Hellenistic times, one finds ἡ σκηνή in the military context in reference to a high ranked, non-Israelite persona (a king) in Dan 11:45. In the latter text, τὴν σκηνὴν αὐτοῦ is the rendering of MT וְהָיָה לְהַיָּהוּדָא “the tents of his (royal) pavilion”¹⁸, with וְהָיָה deriving from the Persian *apadana* “palace”¹⁹. Ancient Greek authors like Herodotus and Xenophon applied ἡ σκηνή to the royal

¹⁷ See n. 10.

¹⁸ See COLLINS, *Daniel*, 389.

¹⁹ For *apadana* denoting a tall audience hall of the Persian palaces, see STRONACH, *Apadana*, 511. For the Persian royal tents, see LLEWELLYN-JONES, *King and Court*, 74-95.

palatial tent of the Persians at war too²⁰. Considering the exclusive employment of ἡ σκηνή for Holofernes along with his military profession, high status, pagan origin, and name of (probably) Persian connotations²¹, it is possible to suppose that ἡ σκηνή of Holofernes was intended to indicate more than a mere military tent.

Table 1: ἡ σκηνή and τὸ σκήνωμα in Jdt

Lexeme	Meaning		Occurrences	Referent
	First	Second		
ἡ σκηνή	tent	military tent, palatial pavilion	5:22; 6:10; 10:15.17.18.20; 12:5.9; 13:1.2; 14:3.13.14.17; 15:11	Holofernes
		booth, military tent	8:5.36	Judith
αἱ σκηναί	tents	tent-like (stables)	3:3	coastal people
		military tents	7:18	Assyrian soldiers
τὸ σκήνωμα	dwelling	the Tabernacle	9:8	God
		home	14:7	Judah citizens
τὰ σκηνώματα	dwellings	coverts	2:26	Midianites
		coverts	10:18; 15:1	Assyrian soldiers

In contrast to ἡ σκηνή of military commander Holofernes, Judith's σκηνή is that of a pious widow (see Jdt 8:4-5). Judith's socio-religious status was probably the reason some scholars²² have preferred to translate ἡ σκηνή as "booth". That designation may seem a more fitting term for Judith's σκηνή for two reasons. It implies a makeshift structure of rather modest dimensions that can be set up by a single person like Judith (see ἐποίησεν ἑαυτῆς, Jdt 8:5; cf. Jonah 4:5). Moreover, "a booth" has religious associations (the Feast of Sukkot, see 1.1), creating a strong allusion to the exodus, the wandering in the desert as well as to the return from exile²³, i.e. to Israel's past that is thematically present in the Judith story. (See 2.1.2)

²⁰ See HOMAN, *To Your Tents*, 11, n. 23.

²¹ See n. 128.

²² See HAAG, *Judith*, 39; VAN HENTEN, *Judith*, 250; LEGH ALLEN, *Judith*, 30; BALL, *Judith*, 310. See also תִּבְנֶה (Jdt 8:5a.36) in GRINTZ, *Sefer Yehudit*, 131, 138.

²³ See the reference to Neh 8:14-17 in VAN HENTEN, *Judith*, 250, n. 2.

Nevertheless, the translation of Judith's *σκηνή* as “the tent” seems to be a better choice than “the booth”. By using the same English word “tent” for all the singular instances of *ἡ σκηνή*, the phenomenon of the noun's preferential use for only two subjects in the story will be preserved. The two tents of Holofernes and Judith will play a lexical pair in the English (and whatever other modern language) version of the book just as they do in its Greek original. In addition, by calling Judith's *σκηνή* “the tent”, the lexeme's polysemous character enables other respective meanings of the word (e.g. the booth, the military tent) to be activated simultaneously in one narrative context. (See 2.1)

In sum, *ἡ σκηνή* covers several meanings in the LXX: a nomadic abode, a military tent, a booth, a tabernacle. Generally, however, *ἡ σκηνή* is not used for a common permanent dwelling of an individual who has a settled lifestyle. In Jdt, there is an exclusive application of *ἡ σκηνή* (sg.) to Holofernes and Judith. In respect to Holofernes and his military profession, *ἡ σκηνή* primarily designates a military tent of the enemy of the Israelites. Its further facet of a palatial tent is, however, possible too regarding Holofernes' high rank of power and gentile origin. Judith's *σκηνή* is not a clear-cut case either. Considering Judith's status as a devout widow observing the religious feasts and the term's religious connotations of Israel's past, “a booth” would seem a suitable translation. Yet in the LXX texts referring to the time when Israel's wandering is already over – that is the case of the Judith story –, *ἡ σκηνή* is predominantly used for military tents both of Israel and its enemy. In this regard, an intriguing question arises about whether *ἡ σκηνή* might not have been intentionally applied because of its polysemy. In support of this argument is firstly the fact that Greek was with high probability the book's original compositional language²⁴ and the author of the book was well versed in the LXX texts, using them however in his own sophisticated way²⁵. Secondly, due to its linguistic potential, *ἡ σκηνή* would well suit the distinctive, multifunctional narrative character of the tents' two owners:

²⁴ See JOOSTEN, *The Original Language*; GERA, *Judith*, 79-94. For the most recent (yet unconvincing) hypothesis of the Semitic original of Jdt, see LEONARDI, *The Original Language*.

²⁵ Joosten avers that “the bulk of the Greek Bible appears to have existed around 120 B.C.E.” (JOOSTEN, *The Septuagint*, 94). The Book of Judith is dated between the end of the second and the beginning of the first century BC. For the literacy of the author of Jdt and the date of the composition, see, e.g. GERA, *Judith*, 40-56; WILLS, *Judith*, 14-16; JOOSTEN, *The Original Language*, 164-167; ZSENGELLÉR, *A Bible's Digest*, 451-486.

Judith as a widow who is “capable of fulfilling many roles”²⁶ and Holofernes as a serving general who in the end “disregards his servant status”²⁷. The positive evidence of the existing link between the semantic potential of ἡ σκηγή and its function as narrative space will be shown in the following chapters.

2 Narrative Analysis

The Greek noun ἡ σκηγή is the (author’s) textual device for the creation of two living spaces (the tents) of two specific narrative characters (Holofernes and Judith). Except for their identical lexical designation, the two tents seem to have nothing else in common. Their locations, interiors, scales and purposes, are all in absolute contrast. Yet, a closer investigation of the mutual opposition paradoxically reveals aspects which the tents and their owners – though antithetical figures – have in common, elucidating thus the existence of Judith’s σκηγή.

In this chapter, an analysis of Judith’s and Holofernes’ σκηγή as narrative spaces will be carried out. Because of their different referents in the story, the two tents will be analysed separately. The results of the analysis will consequently allow the tents to be juxtaposed and interpreted in terms of their functions pertaining to the characters and the roles of their owners, particularly of Judith.

2.1 Judith’s Tent

Judith’s tent is mentioned rarely in the story (Jdt 8:5a.36). Apart from the two explicit references, the tent’s existence in the story may be further perceived only by inferences. Notwithstanding such limited direct narrative indications, Judith’s tent is a space which is reconstructable and ingeniously embedded in the narrative.

2.1.1 Narrative Context

The first reference to Judith’s tent in Jdt 8:5a belongs to the introductory section of the second half of the book (chs. 8–16) and to its thematic frame (Judith’s origin [8:1b-8] – Judith’s death [16:21b-24])²⁸. The first part of the book ends with a scene about distress at Bethulia (7:23-32). The city has already been

²⁶ GERA, *Judith*, 256.

²⁷ CRAGHAN, *Judith*, 69.

²⁸ See also CRAVEN, *Judith*, 62-64.

besieged by the enemy and his allies for 34 days and suffers from a lack of water (v. 20)²⁹. People are ready to surrender (vv. 24-28), but the leader of the city decided to wait another five days in hope of God's help – the rain (vv. 30-31; 8:31). The scene ends with the report about the city's humiliation (v. 32; cf. 6:19; 13:20). Such a hopeless and escalated situation shortly before the start of the ultimatum creates the perfect circumstances for the appearance of a hero. Right in the next verse (8:1a), yet still on the 34th day of the siege, Judith appears for the first time in the story³⁰.

Judith 8 consists of an exposition (vv. 1-10) and a theological discourse between Judith and the city elders (vv. 11-36). The expositional part is delimited by the new figures – Judith (vv. 1a.9) and her maid (vv. 9.10) –, and by the change of narrative space. Although the narrative space is not specified, the context implies that Judith is at home just as the other female Bethulians, who after having participated at the assembly at the city gates (see 7:23) were sent home by the city ruler (see v. 32). In the exposition, the narrating act (8:1a.9-10) is interrupted by “a long digression”³¹ (vv. 1b-8) which constitutes the presentation of Judith and introduces her private living spaces. The first part of the presentation provides Judith with a genealogical origin (v. 1b), and retrospectively reproduces the life and death of her husband Manasseh (vv. 2-3). The second part relates to Judith as a widow (vv. 4-8). Verse 4 gives a general statement about Judith's widowhood in terms of the living place (ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς) and duration (II.A'). Another piece of general information concludes the second part (II.A'') and concerns Judith's reputation (v. 8). In between, vv. 5-7 contain seven specific reports about Judith's lifestyle as a widow. From among them, the tent (ἡ σκηνή) occurs at the top of the list (v. 5a). Verse 5 is the *first entry* given after Judith's becoming a widow, reporting on Judith's *first action* in her new social status. (See Table 2) The very existence of the tent alongside the house (vv. 4.5a), the tent's inclusion in the list describing Judith's particular lifestyle (vv. 5-7a), and its mention as the first of seven reports (v. 5a), they are all indications of the tent's relevance for Judith's presentation as well as the tent's significance to the story.

²⁹ For the water shortage rather than the lack of food as the main issue in Jdt, see KORYTIAKOVÁ, *σκάνδαλα*, 229.

³⁰ See also SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 317.

³¹ GERA, *Judith*, 254.

Table 2: Judith's Tent in Judith's Presentation (Jdt 8:1b-8)

I.	A	8:1b	Judith	genealogical origin
	B	8:2a	Manasseh	origin
		8:2b		death
		8:3a-e		story about incident, death and burial
II.	A'	8:4	Judith	general place and time (widowhood)
		8:5a		(1) living space
		8:5b		(2) dressing (underwear)
		8:5c		(3) dressing (outer clothes)
		8:6a		(4) fasting
		8:6b		(5) feasting
		8:7a		(6) distinctive feature: beauty (7) unusual consequences of widowhood: inheritance
	B'	8:7b	Manasseh	provider of inheritance
	A''	8:7c	Judith	manager of inheritance
		8:8		general reputation

2.1.2 Narrative Analysis

The presentation of Judith in Jdt 8:1b-8 informs us that the female protagonist owns two dwelling structures. Firstly, the house (ὁ οἶκος) is introduced in v. 4 as an already existing solid dwelling inhabited and possessed by the widowed Judith (ἦν Ἰουδίθ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς³² χηρεύουσα). The house was bequeathed to Judith by her late husband³³ (ὑπελείπετο αὐτῇ ... ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, 8:7b; ἐπὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτῆς, 16:21; ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, v. 23) and relates to their life as a married couple (cf. ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, 10:3). Afterwards, the tent (ἡ σκηνή) is presented in v. 5a as a single-handed object which Judith built for herself (καὶ ἐποίησεν ἑαυτῇ³⁴ σκηνήν). Unlike

³² The phrase ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς (Jdt 8:4) can also mean “at her home/with her family” (cf. 4 Kgdms/2 Kgs 8:1-3). See HALPERN-AMARU, *Judith*, 2608. ὁ οἶκος can also denote “the family” in ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς (16:23). See MICHEL, *οἶκος*, 129-130. The translation has no impact on Judith's ownership of a house. For an explanation of the emphasis given to the husband's ownership of the house in 16:23, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

³³ For a woman's/widow's right to inherit in antiquity (especially in Egypt) and in the Israel-Judean culture before the exile, see FITZPATRICK-MCKINLEY, *Cultural Influences*, 224-226; BONS, *Konnte eine Witwe? For some widows as the owners of property in the Old Testament*, see GALPAZ-FELLER, *The Widow*.

³⁴ Instead of the reflexive ἑαυτῇ (Jdt 8:5a), *Codices Vaticanus* and *Venetus* (incl. Mss 249' 318 392) read αὐτῇ which can either be a contracted form αὐτῇ (= ἑαυτῇ) or the non-

the house and its link to the times of marriage, the tent is exclusively related to the days of widowhood (vv. 4-5). In fact, the tent only exists since Judith became a widow, three years and four months.

The Tent's Image and Purpose

Judith's making the tent, while already owning a house, implies the difference between the two existing dwelling objects in material form and purpose. In contrast to the permanent and fixed character of *ὁ οἶκος, ἡ σκηνή* indicates a less solid and rather provisional textile structure. Yet, the tent is not only a roofed object³⁵. In the second reference to Judith's tent, the spatial preposition in *ἐκ τῆς σκηνῆς*³⁶ (8:36) enables the tent to be imagined also as a closed space³⁷. In this regard, along with the participle *ἀποστρέψαντες*, the preposition *ἐκ* reveals Judith's tent as the spatial frame³⁸ for the dialogue between Judith and the elders in vv. 11-36: *καὶ ἦλθον πρὸς αὐτήν [εἰς τὴν σκηνήν]*³⁹ (v. 11) – *καὶ ἀποστρέψαντες [ἀπὸ προσώπου Ἰουδίθ] ἐκ τῆς σκηνῆς* (v. 36). By implication, the happenings in the exposition (vv. 1a.9-10) preceding the dialogue and the following prayer (9:1–10:2b) are both played out in Judith's tent⁴⁰.

Judith tent's function of a spatial frame in Jdt 8:1a.9-10.11-36 and 9:1–10:2b is important for the following reason. The actions performed in its interior elucidate the purposes for which it has been built by Judith. Indeed, in 8:4-6 it is not clear whether Judith's fasting and feasting relate to the tent or the house. The widowhood is presented in v. 4 as if it were only spent in the house (*ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς*). Yet, each of the two periods of fasting and feasts may be attributed to a different living space. The first sign is given by the disjunctive preposition *χωρὶς* in v. 6. Finally, 10:2c confirms that Judith uses two different spaces for two different occasions. The house (*ὁ οἶκος*) is explicitly told to be the space in

reflexive *αὐτῆ* with the reflexive sense (= *dativus commodi*). See SSG, §8 a), 51 incl. n. 1; BUTTMANN – BARKER, *Greek Grammar*, 343.

³⁵ Cf. "ein aufgespanntes Tuch *ohne Seitenwände*" in SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 243 (italics added).

³⁶ For the sake of clarity, some textual witnesses added a personal pronoun *αυτης* (Mss 58-583; La, except for *Corbeiensis*) or proper name "Judith" (the Armenian version).

³⁷ See GELS, 202, 5b. 285; JOHANNESOHNS, *Der Gebrauch der Präpositionen*, 285, incl. n. 2. For tents as closed spaces, see GUDME, *Inside-Outside*, 63-64.

³⁸ RYAN, *Space*, 797: "*Spatial Frames: the immediate surroundings of actual events*" (italics original).

³⁹ Cf. *εἰσέρχομαι πρὸς* in Jdt 12:13 referring to 12:1.5; 14:17.

⁴⁰ See also SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 151, 157-158; GERA, *Judith*, 293.

which (εἰς τὸν οἶκον, ἐν ᾧ ... ἐν αὐτῷ) Judith used to stay (impf. διέτριβεν) during the festive days (ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν σαββάτων καὶ ἐν ταῖς ἑορταῖς αὐτῆς). By implication, the pious practices narrated in 8:5b-6a should be linked with the tent (ἡ σκηνή). The nature of the events happened in the tent proves the case: both Judith's theological speech (8:11-36) and her prayer (9:1–10:2b) express piety⁴¹. The second tent of Judith in the story will be marked by a religious atmosphere too. In the tent (ἡ σκηνή) bestowed to Judith by the enemy for her stay in his camp (see 12:1.5), she will keep her devout lifestyle just as she did in the tent in Bethulia (see vv. 2.9)⁴². In its turn, Judith's house (τοῦ οἴκου αὐτῆς, 8:5a) is a fitting space for the joyful festive periods (cf. τὰ ἱμάτια τῆς εὐφροσύνης αὐτῆς, 10:3) in that the feasts are celebrated in union with the house of Israel (οἴκου Ἰσραήλ, 8:6). This lexemic indication of a thematic link between Judith's and Israel's houses is confirmed by the only scene (10:2c-5) in which the house functions as the space for the events foretelling the turn to better times (καὶ κατέβη [ἐκ τῆς σκηνῆς] εἰς τὸν οἶκον, v. 2c; see below).

The tent is further distinguished from the house by its interior. Since no description of the tent's furnishings is given, the tent may be imagined as an empty or a modest living space. It is deprived of any sign of richness which however is supposed in Judith's house (cf. 8:7; 10:3-5). The impression of modesty and humility also transpires from the tent's (inferred) external appearance as a temporary textile structure. By its austere exterior and interior, the tent harmonises with Judith's actions of piety and devotion performed inside it.

The Tent's Location

A specific aspect of Judith's tent is its location on the roof of the house (ἐπὶ τοῦ δώματος τοῦ οἴκου αὐτῆς, Jdt 8:5a). The sequence of "tent – roof – house" (v. 5a) given from above down creates a sense of both height and distance. Because of its position on the roof, Judith's tent becomes the highest located

⁴¹ In Vg 9:1, Judith's tent is called an *oratorium*.

⁴² Judith's second tent is a specific space. Its owner is Holofernes, and its original purpose is the treasure room. (See 2.2) As such, the tent characterises Holofernes, not Judith who is the involuntary dweller. As temporarily occupied by Judith who continued to practice fasting and observe the purity laws (Jdt 12:2.7.9) as well as having changed her ordinary attire to the festive one once again (v. 15), Judith's tent in the enemy camp resembles both her living spaces at Bethulia. By her lifestyle, Judith temporarily lent the tent a new character existing side by side with the original one. Yet, the tent's original purpose did not influence Judith's character.

dwelling structure in the whole city⁴³ and the region⁴⁴. Judith's house thus vertically surpasses all houses in the city (cf. 7:32), including that of the city ruler, Ozias (cf. 6:21; 14:6). At the same time, the tent's location on the roof implies a spatial distance from what is placed and happens beneath in the city's public area (cf. 7:23-32). A similar phenomenon occurs in Jonah 4:5c, the closest lexical parallel to Jdt 8:5a⁴⁵. Like Judith, Jonah too made a tent for himself in a spatial distance but on the horizontal axis (*καὶ ἐποίησεν ἑαυτῷ ἐκεῖ σκηνήν*). In this way, the prophet manifested his disagreement with and detachment from the inhabitants in Nineveh. Jonah's attitude, however, did not credit him (see Jonah 4:10-11). In contrast, the conduct of the Ninevites was proclaimed as right (see 3:5-10). In Judith's case, things are reversed. Not the Bethulians, but "God-fearing" Judith (*θεοσεβής*, Jdt 11:17; cf. 8:8) is right (see 8:11-13.16.28-30). Judith's tent made in a vertical distance thus spatially expresses Judith's detachment from the wrong attitude of the rest of the city⁴⁶ and her moral (religious) superiority over them.

At the same time, the tent's high location is, due to its physical closeness to heaven, a spatial manifestation of Judith's "close affinity"⁴⁷ to God Most High (*τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ*, Jdt 13:18)⁴⁸. In the LXX, *τὸ δῶμα* "the roof" appears in different contexts⁴⁹. The particularly illuminating texts for the position of Judith's tent may be those in which the roof has cultic associations (see 4 Kgdms 23:12; Jer 19:13; 32:29; 31[48^{MT}]:38; Zeph 1:5)⁵⁰. Although in the given biblical passages, the incense offering to foreign gods⁵¹ makes the roof a negative place, the use of the roof in Jdt is quite the opposite. In Jdt 9:1c, Judith's prayer in the

⁴³ From among the public non-dwelling spaces in Bethulia, only the city walls and towers are significantly high structures (see Jdt 7:32; 14:1.11).

⁴⁴ Bethulia is located on a mountain (*ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους*, Jdt 6:12). For the interpretation of the expression *ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους* in Jdt 6:12 as "on the mountain's summit", see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁴⁵ See ZSENGELLÉR, *A Bible's Digest*, 476.

⁴⁶ See also LEVINE, *Sacrifice*, 216; GERA, *Judith*, 263.

⁴⁷ MILLER, *A Femme Fatale*, 234.

⁴⁸ See also GERA, *Judith*, 303; KORYTIAKOVÁ, *Judith*, 31-32. For the spatial aspect in God's titles in Jdt, see KORYTIAKOVÁ, *Knowing One's Place*.

⁴⁹ See GERA, *Judith*, 262.

⁵⁰ For different interpretative keys for Judith's tent on the roof, see CANDIDO, *Giuditta*, 118; GERA, *Judith*, 263; SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 243.

⁵¹ In respect to the incense altars on the roof, Gitin speaks about "[a] well-established ancient Near Eastern tradition of the roof ritual, which was an integral element of East and West Semitic cult practices" (GITIN, *The Four-Horned Altar*, 99).

tent on the roof (vv. 2-14) is synchronised (ἄρτι) and thematically paralleled with the incense offering in the Jerusalem temple⁵² as if it were the incense offered on the altar in God's house (cf. Ps 140:2). The thematic parallel between the two events is supported by the spatial similarities of their venues. Jerusalem and Bethulia are both located on the mountain top (Jdt 6:12; 9:13). God's house (ὁ οἶκος, 9:1) with the tabernacle (τὸ σκηνώμα, v. 8) and Judith's house (ὁ οἶκος, 8:4) with the tent (ἡ σκηνή, v. 5a) occupy the highest spots in the cities. Since Judith's prayer on the roof is 'offered' to "the God of heaven"⁵³ (ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ, Jdt 5:8; 6:19; 11:17), it essentially differs from the cultic rites performed on the roof to "the hosts of heaven" (ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ; see Jer 19:13; 32:29; Zeph 1:5; cf. 4 Kgdms 23:12). As a result, the act of Judith, who is both a Judahite and one of the Israelites, contrasts with and corrects⁵⁴ the wicked behaviour of the kings of Judah and the Israelites in the past.

Moreover, Judith's praying on the roof as the place physically close to heaven communicates that her prayer will be well heard in the celestial abode of God just like the prayers of those before and in God's house in Jerusalem⁵⁵. The evening incense offering was, indeed, considered as the most favourable time of the day for prayer to be positively answered by God⁵⁶. The unique statement in Jdt 4:13a-b that εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς αὐτῶν καὶ εἰσείδεν τὴν θλίψιν αὐτῶν "the Lord listened to their voice and beheld their distress"⁵⁷ thus proclaims the effectiveness of Judith's prayer in Bethulia (9:1c) and the priestly offerings in Jerusalem (4:14-15), as well as of the penitential behaviour performed by all the Israelites in the land at that evening time⁵⁸. From this perspective, the roof was applied as the location for Judith's tent due to its cultic connotations to corroborate the religious dimension of the events performed in the tent and to

⁵² KORYTIAKOVÁ, *Judita*, 32, incl. n. 63. See also SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 230.

⁵³ For the use of this God's title in Jdt, see CALDUCH-BENAGES, «el Dios del cielo», 141-146.

⁵⁴ For Judith's act in Jdt 13:8 as a corrective of the national leaders, see KORYTIAKOVÁ, *Two Blows*.

⁵⁵ For the parallels between the penitential gestures of Judith and the people both in Jerusalem and in the rest of the land, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁵⁶ See WEINFELD, *הנחה*, 419-420.

⁵⁷ For God's agency in Jdt, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁵⁸ See KORYTIAKOVÁ, *Judita*, 32-33. The incense offering of the priests in Jerusalem in Jdt 9:1c is a part of the continuing penitential behaviour narrated in 4:9-12.13c-15. See KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

present Judith as a person who is spiritually very close to God and superior to other Israelites.

The Tent's Relation to the Narrative Circumstances and Mood

Judith's living in a tent further reflects the actual narrative circumstances and atmosphere in Bethulia and the land as well as their symbolic meaning. Judith's joyless period of three years and four months mostly spent by fasting in the tent corresponds with the 34 gloomy days of her people in Bethulia under siege and without water. The existence of ἡ σκηνή, the city's image of ἡ παρεμβολή (Jdt 7:32), and the situation of drought (δίψα, Jdt 7:13.22.25; cf. Deut 8:15; Neh 9:15) which ends after 40 days, all these elements simultaneously allude to the Israelites in the wilderness, reviving the formative past (πειράζω, Exod 16:4; 20:20) in the equally testing presence (see πειράζω, Jdt 8:25.26)⁵⁹. Israel's wandering in the desert belongs to the significant periods that are thematised in the story (see 4:3; 5:10-19)⁶⁰.

Judith's spatial transition from the tent on the roof into the house in the symbolic 40th month of her widowhood (see Jdt 10:2b-c) is not, then, only the technical tool marking the shift into a new episode (10:2c-13:10). It is also a spatio-temporal indication of the radical changes in the plot⁶¹ complementing that of Judith's changed attire (10:3-4)⁶²: a prolepsis of the coming end of the gloomy days of siege and wilderness-like situation (cf. τὰ ἰμάτια τῆς εὐφροσύνης, v. 3). Judith's going from the tent into the house symbolically foretells the end of the life in the tents/camp as if it were the situation in the wilderness and the return to life in the houses in the city, the structures which are characteristic of the sedentary life in the promised land (cf. Deut 6:10-11)⁶³. It is no accident that such a (re)turn in the plot will happen on the symbolic 40th day⁶⁴. In support of

⁵⁹ For these topics in Jdt, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁶⁰ See OTZEN, *Judith*, 75, 99; ZSENGELLÉR, *A Bible's Digest*, 472-473, 475; SCHMITZ, *Gotteshandeln*, 33-70.

⁶¹ See also SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 288; HELLMAN, *Judit*, 239.

⁶² For Judith's changed clothing marking a prolepsis of change in the plot, see EGGER-WENZEL, *Judith's Path*, 208-214; LEVINE, *Sacrifice*, 23.

⁶³ See KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁶⁴ The spatial transition from the tent to the house (Jdt 10:2) after Judith's prayer (ch. 9) happened on the verge of the chronological transition from the 34th day of the siege to the first day of the five-day ultimatum. The evening incense offering used to take place at "the time from sunset to complete darkness, i.e. twilight" (EISENSTEIN – BENZINGER, *Incense*, 569). The victory of the Israelites took place at dawn (ὁ ὄρθρος) after the 39th day, i.e. on the 40th day (see Jdt 14:2.11).

this interpretation is the fact that, at the end of the story, when the siege and drought are over, only Judith's fixed dwelling *ὁ οἶκος* is mentioned (see 16:23b). The final, collective movement of the Israelites in Jdt 16:21 alludes to the entry into the promised land (see *ἀνέξουσιν*) and the final image of the Israelites' territory is that of the biblical land of Israel (see *ἡ κληρονομία*)⁶⁵. In the latter, the Israelites live as permanent settlers in the houses not as temporary dwellers in the tents (see *αἱ πόλαι τῆς κληρονομίας αὐτῶν*, 4:12; *κατοικέω*, 5:9c.16b.19e).

According to the given analysis, the house and tent are each a fitting space for one of the two dimensions of Judith's religious life as a widow (feasts, fasts) and each reflects the different narrative circumstances and mood by its connotations (happy time in the land *vs* gloomy period in the wilderness). Although the tent's austere interior and its elevated location are apt for Judith's pious actions, the building of a tent is nevertheless peculiar because such a structure is not typical of such doings. When compared to the other biblical and non-biblical texts, the literary characters who are under threat usually pray in "an upper room" *τὸ ὑπερῶον* rather than in *ἡ σκηνή* (see, e.g. Tob 3:17; Dan 6:11; Jos.Asen. 2:1.10-11; 10:4; cf. 4 Kgdms 19:1-2)⁶⁶. It seems, therefore, that the tent might have been applied to Judith for yet another reason than only for that of her status of an extraordinary devout widow and that of the wilderness-like conditions during the siege. Indeed, as we will show, Judith temporarily performs one specific role in the story which she shares with Holofernes, and of which *ἡ σκηνή* is a typical attribute.

2.2 Holofernes' Tent

In comparison to the tent of Judith, Holofernes' tent is mentioned more often (see Table 1) and depicted much more in detail and more vividly. On the other hand, it is applied in the story in an equally complex and elaborated way like Judith's tent. Since Holofernes' tent has been treated in detail by the author of the paper elsewhere⁶⁷, the following analysis will be focused only on the aspects which are necessary for the explanation of Judith's tent.

⁶⁵ See KORYTIKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁶⁶ Cf. *et in superioribus domus suae fecit sibi secretum cubiculum* (Vg Jdt 8:5a); *בְּעִלְיֹת בֵּית חֹדֶר*; *וּבְעִלְיֹת בֵּיתָה עֶשְׂתָּה חֹדֶר* (DUBARLE, *Judith*, 48, 49).

⁶⁷ See KORYTIKOVÁ, *The Concept of Space*.

The existence of Holofernes' tent logically results from the encampment of Holofernes' army on the plain of Esdrelom in Jdt 3:9-10 (see *κατεστρατοπέδευσεν*, v. 10). Though in its first mention in 5:22 the tent is given without any specification of its owner (*τὴν σκηνήν*), it can be attributed to Holofernes due to its second appearance in 6:10 (*ἐν τῇ σκηνῇ αὐτοῦ*). In the verse itself, the pronoun *αὐτοῦ* (v. 10b) refers to *Ὀλοφέρνης* (v. 10a). The first two occurrences of Holofernes' tent already indicate that the tent is not what it seems according to Holofernes' military profession. The tent contradicts expectations about a tent of an ordinary soldier in a camp (*ἡ παρεμβολή*)⁶⁸. It is the venue for the council of quite numerous attendants (see 5:1–6:10)⁶⁹ as well as the living space of a man who has his own slaves (*τοῖς δούλοις αὐτοῦ*, 6:10) and is addressed as *ὁ (δεσπότης) κύριος* “a (master) lord” (5:5.20.21.24; 7:9.11)⁷⁰. Moreover, Holofernes' movable military tent adopts the function and feature of an immovable royal house as by his speech on the council in the tent (6:2-9) Holofernes resembles Nabuchodonosor speaking on his council (2:1-13)⁷¹. As was already mentioned above (see 1.2), in the second part of the story Holofernes' tent is singled out by its terminological distinction from the soldiers' *σκηνώματα* (10:18), remaining without any counterpart among his party.

Table 3: The First Presentation of Holofernes' Tent (Jdt 10:21-22)

Verse	LXX	English
10:21	<i>καὶ ἦν Ὀλοφέρνης ἀναπαυόμενος ἐπὶ τῆς κλίνης αὐτοῦ ἐν τῷ κωνωπίῳ, ὃ ἦν ἐκ πορφύρας καὶ χρυσοῦ καὶ σμαράγδου καὶ λίθων πολυτελεῶν καθυφασμένων.</i>	And Holofernes was resting on his bed under the net canopy that was [made up] of purple, gold, emerald and interwoven precious stones.
10:22	<i>καὶ ἀνήγγειλαν αὐτῷ περὶ αὐτῆς, καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸ προσκήνιον, καὶ λαμπάδες ἀργυραῖ προάγουσαι αὐτοῦ.</i>	When the report about her (= Judith) was given to him, he went out to the anteroom of the tent while silver torches were preceding him.

⁶⁸ HOMAN, *To Your Tents*, 62: “the preeminent context for tents in all of ancient literature is martial”.

⁶⁹ Note that because of its quantity Holofernes' army was gathering to Esdrelom for one month (Jdt 3:10).

⁷⁰ The title *ὁ (δεσπότης) κύριος* is mainly attributed in Jdt to the God of Israel (42×). From among the humans, the same title is given to Holofernes (17×) and his king Nabuchodonosor (7×).

⁷¹ See KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

All the suggestions that Holofernes' tent may represent a particular space are confirmed when the reader steps directly into that space and has a more concrete visual experience of it. For the element of surprise, the first and primary source of knowledge about the tent's interior is postponed until Jdt 10:21-22. (Table 3) The tent's image is further supplied by several pieces of information scattered within ch. 12–16.

2.2.1 Narrative Context

Verses Jdt 10:21-22 belong to the narrative section 10:2c–13:10 which Luis Alonso Schökel considered the very “centre of the story”⁷². It narrates Judith's arrival at the enemy's realm (10:1-23), the stay in it (11:1–13:10a) and departure from it (13:10b-e). The account of Judith's coming to the enemy (10:1-23) is marked by a lot of movement and spatial changes. According to the moving characters and their directions, the dynamics has two parts. The first one pertains to the vertical level with Judith (accompanied by her maid) going from the Bethulia region down the mountain (vv. 1-10; see *κατέβη*, v. 2c; *καταβήναι*, v. 15). The second part consists in two forward but convergent movements on the horizontal axis (vv. 11-23)⁷³. The first motion relates to Judith and takes place outdoors proceeding from the Assyrian outposts in the valley into Holofernes' tent in the camp on the plain (vv. 11-20.23). The second movement happens inside Holofernes' tent (vv. 21-23). Holofernes goes to meet Judith who arrives from the opposite direction (vv. 11-20 or vv. 2c-20). (See Table 4)

The verses revealing the interior of Holofernes' tent (Jdt 10:21-22) take part in the final scene (vv. 21-23) which, by narrating the first encounter between Judith and Holofernes, stands for the climax of the chapter. The beginning of the scene is marked by the changes of the narrative space (see *ἔξω τῆς σκηνῆς*, v. 18; *εἰς τὴν σκηνήν*, v. 20), characters (the first re-appearance of Holofernes since 7:16) and narrative time. Verse 21 reports about an event that has already started earlier⁷⁴ as indicated by the progressive aspect of the periphrastic construction *ἦν Ὀλοφέρνης ἀναπαυόμενος*⁷⁵. Verses 21-22 depict what has happened inside the tent, while Judith was coming to the camp (vv. 11-17//v. 21) and was standing outside the tent (vv. 18-19//v. 22a) until being brought inside (v. 20/v. 22b).

⁷² ALONSO SCHÖKEL, *L'arte di raccontare*, 152.

⁷³ See also SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 326.

⁷⁴ For the so-called “tiling technique”, see SKA, “*Our Fathers*”, 10.

⁷⁵ See KLAAS, *The Syntax*, 182-183.

Verse 23 is the chronological continuation of vv. 18-20. Structurally, Judith's transition from one indoor space into another in the opening and concluding verse creates an *inclusio*⁷⁶ (v. 2c: from Judith's tent; v. 23: into Holofernes' tent). In turn, the theme of the protagonist's arrival at the destination is one of the narrative elements holding ch. 10 together as a unit⁷⁷. In 11:1, Holofernes' speech in the tent opens a new episode with narrative pace slowing down⁷⁸.

Table 4: The Structure of Jdt 10⁷⁹

Verses	Changes of Space
I. 10:2c-10	In Bethulia (Vertical Movement Downwards)
vv. 2c-5	Inside home – from the tent down into the house
vv. 6-10	Outside home – down into the city and the valley
II. 10:11-23	In Assyrian camp (Horizontal Movements Forwards)
vv. 11-20	Outside Holofernes' tent (Judith's Movement to Holofernes)
vv. 11-17	Outskirts of the camp
vv. 18-20	Centre of the camp, in front of the tent
vv. 21-23	Inside Holofernes' tent (Holofernes' Movement to Judith)
vv. 21-22a	Bedroom
vv. 22b-23	Anteroom

2.2.2 Narrative Analysis

Before Holofernes' tent becomes the space for the narrative events in Jdt 10:21-23, it is mentioned four times as the destination to which Judith gradually draws near (10:15b.17c.18b.20b). In all four instances, the sequence of verbs and prepositional phrases achieve the dramatic effect of retardation of Judith's arrival at the tent (πρόσελθε ἐπὶ τὴν σκηνὴν – ἤγαγον αὐτὰς ἐπὶ τὴν σκηνὴν – [εἰστήκει] ἔξω τῆς σκηνῆς – εἰσήγαγον αὐτὴν εἰς τὴν σκηνὴν). In its turn, the fourfold repetition of ἡ σκηνή turns the reader's attention towards the tent as a dangerous space known as such from the previous episodes (see 5:22-24; 6:1-9; 7:8-15).

⁷⁶ See also SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 318.

⁷⁷ For other unifying motifs in Jdt 10 (τὸ πρόσωπον and θαυμάζω), see SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 315.

⁷⁸ See SKA, "Our Fathers", 13.

⁷⁹ For different structure of Jdt 10, see, e.g., ENGEL, *Judit*, 367; SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 315; GERA, *Judith*, 326, 340.

The Tent's Location

The location of Holofernes' tent is deducible from the position of the camp. According to Jdt 6:10-11 and 7:3.12.17-18, the camp was set up in the middle of the plain of Esdrelom protected by the outposts which were established in the valley below the mountain of Bethulia⁸⁰. The movement of the characters towards the camp (10:11.15.17) and in it (see *συνδρομή*, v. 18) suggests that the tent is situated in its centre and shielded by the soldiers' *σκηνώματα* arranged around it. The tent's central position is confirmed by the spatial phrase *ἐν μέσῳ τῆς παρεμβολῆς* in 14:19 which is related to *ἐπὶ τὴν σκηνὴν Ὀλοφέρνηου* in v. 13. Such a central placement of the tent within the camp indicates that Holofernes' tent has the strategically safest place which, according to the ancient concept of the military camp, was reserved for the royal authority⁸¹.

The Bedroom

By means of Holofernes' movement in Jdt 10:21-22, the reader discloses the tent from its inside for the first time in the story. In only two verses, an image of an impressive space is created in terms of its layout and furnishings. Verse 21 does not concretise the inner space, but the specific furniture and Holofernes' physical posture imply the most intimate sphere. Later in the story, the space is called *ὁ κοιτῶν* "the bedroom" (13:4; 14:15; 16:19) or generally (and a bit confusingly) *ἡ σκηνή* "the tent" (13:1.2; 14:14). The latter designation is explainable by the fact that Holofernes' bedroom is one of several sections within the large tent-like structure (see below).

In the bedroom, two artefacts are mentioned: *ἡ κλίνη* and *τὸ κωνώπιον*. The former represents a piece of furniture for relaxing (Jdt 10:21), banqueting (12:10-20) and sleeping (13:2.4; cf. 13:15; 14:14). Due to its multi-functionality, *ἡ κλίνη* can be imagined as a "bed-couch"⁸² rather than a simple bed (cf. *ἡ κοίτη*, 13:1). Besides its negative connotations as an item predicting Holofernes' death (see 8:3//13:2), *ἡ κλίνη* further resembles a valuable and symbolic piece of furniture characteristic of the royal and sacred space⁸³. The bed-couch is in fact a complex,

⁸⁰ See KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁸¹ For the central position of a royal tent in the camp and the elliptic or circular shape of the military camps in Assyria and Persia, see, e.g. GABRIEL, *The Ancient World*, 51-52; HOMAN, *To Your Tents*, 68; MICALE – NADALI, *Sennacherib's Camps*, 164-166; LEWELLYN-JONES, *King and Court*, 88.

⁸² See ANDRIANOU, *Chairs*, 232.

⁸³ *ἡ κλίνη* is witnessed in domestic (houses) and sacred spaces (tombs) of the Greek Hellenistic aristocracy. See CARTER, *Ancestor Cult*, 305; HURSCHMANN, *Kline*, 70;

elaborate and luxurious article. It consists of ὁ κανών “a bedstead, a bedpost” (13:6) as well as ἡ στρωμνή “a mattress” (13:9)⁸⁴ and is accompanied by ἡ χελωνίς “a footstool”⁸⁵ (14:15). Due to these three components (but especially the last one), Holofernes’ bed-couch is presented as if it were a throne, a symbol of kings and gods⁸⁶ (cf. ὁ θρόνος, 1:12; ὁ δίφρος, 11:19). Except for Holofernes, the remaining members of his camp have no κλίνη and are supposed to sleep either on ordinary beds (αἱ κοῖται) or on the ground (χαμαί) in accord with their inferior social status⁸⁷.

As a royal and temple furniture, Holofernes’ κλίνη is also indicated by Holofernes’ godlike posture on it (Ολοφέρνης ἀναπαυόμενος ἐπὶ τῆς κλίνης αὐτοῦ, Jdt 10:21a). In the LXX, besides Holofernes, the God of Israel is the only other subject who is depicted in a comparable position (see κύριος ὑψιστος ἐν ἀγίοις ἀναπαυόμενος, Isa 57:15). Compared to the non-biblical text of Herodotus, Holofernes’ resting strikingly resembles the physical position of the god of the Chaldeans (οἱ Χαλδαῖοι, *Hist.* 1.181.5; cf. Jdt 5:6.7), who “is accustomed to visit

ANDRIANOU, *The Furniture*, 31-49, 113. In the LXX, ἡ κλίνη is used in a dual context too: death or other negative circumstances in humans’ live; wealth, luxury and the royal space. For the instances of this, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁸⁴ According to SCHMITZ, *Lectus*, 673, κλίνη and στῦμα were two of several constitutive parts of a bed of the wealthy Greeks in the post-Homeric age. In ancient Rome, to own a proper bed (*lecti cubicularis*) was a privilege of only the wealthy families. See ERMATINGER, *Ancient Rome*, 394.

⁸⁵ For the translation of ἡ χελωνίς as “footstool”, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*. In ZENGER, *Judit*, 513, n. 15b; VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Judit*, 432; GERA, *Judith*, 428; CANDIDO, *Giuditta*, 173, ἡ χελωνίς (Jdt 14:15) is rendered as “the threshold”.

⁸⁶ In antiquity, ἡ χελωνίς was an integral part of the throne and the symbol of royal status and authority. The deities had a throne and a footstool in their temples as well. See ANDRIANOU, *Furniture*, 571; HURSCHMANN, *Throne*, 494, 628; KERTAI, *The Architecture*, 212. For the throne and the footstool (ὑποπόδιον; MT דַּדָּה) as symbols of God’s temple, see HARAN, *Temples*, 256; RYKEN – WILHOIT – LONGMAN, *Dictionary of Biblical Imagery*, 868, 906; FABRY, כִּסֵּא, 253-257; GALLUSZ, *The Throne Motif*, 21-37. For the thematisation of the three components of Holofernes’ κλίνη in Jdt, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁸⁷ For αἱ κοῖται of Holofernes’ servants (Jdt 13:1), see n. 109. During her stay in the camp, Judith was given the sheepskins (τὰ κώδια, 12:15) for daily use as a simple “bed-couch” for reclining and dining (εἰς τὸ ἐσθίειν κατακλινομένην ἐπ’ αὐτῶν) on the ground (χαμαί), and probably for sleeping too (ἔστρωσεν; cf. ὑπνωσεν, v. 5). In ancient Greece, the poor classes slept on sheepskins (κώδιον) or on dry herbs spread on the ground. See SCHMITZ, *Lectus*, 673.

the shrine [in a Babylonian temple] and rest on the couch⁸⁸” (τὸν θεὸν αὐτὸν φοιτᾶν τε ἐς τὸν νηὸν καὶ ἀμπαύεσθαι ἐπὶ τῆς κλίνης, Herodotus, *Hist.* 1.182.1; LCL 117, 226-227)⁸⁹.

The second artefact in Holofernes' bedroom is τὸ κωνώπιον (Jdt 10:21). By means of its architectural aspect and material components (v. 21b), τὸ κωνώπιον constitutes the most striking feature of both the bed-couch and the bedroom. Representing a fabric spread on a supporting pole structure as well as overhanging on its lateral sides (cf. 13:9.15), τὸ κωνώπιον denotes “the bed netting canopy” which physically defines an architectural semi-closed (covered) space around Holofernes' bed-couch, creating a cella-like area within the bedroom (see ἐν τῷ κωνωπίῳ, 10:21)⁹⁰. Along with the fact that in antiquity the bed netting was an item used by affluent people⁹¹, τὸ κωνώπιον as the amalgam of purple (ἡ πορφύρα), gold (τὸ χρυσίον), emerald (ὁ σμάραγδος) and other interwoven precious stones (λίθοι πολυτελεῖς καθυφασμένοι) evokes an atmosphere of luxury, royalty and sacredness⁹². In the LXX, the given precious components are all exclusively related to the Tabernacle⁹³. The silver lamps (λαμπάδες ἀργυραῖ, 10:22) and the pillars (οἱ στύλοι, 13:9) which appear as the other two artefacts of the bedroom later, allude to the sacred space too⁹⁴.

The Anteroom

When Holofernes moves out from his resting place (ἡ κλίνη) shadowed by the jewelled net canopy (τὸ κωνώπιον)⁹⁵ and leaves his bedroom (ἐξῆλθεν), he

⁸⁸ For the presence of god's beds and bedrooms in the Assyrian and Babylonian temples, see GASPA, *Textiles*, 167-168.

⁸⁹ For the influences of classical Greek literature on the author of Jdt, see, e.g. GERA, *Speech*, 419-422; ENGELS, *Herodot.*

⁹⁰ The physical installation of τὸ κωνώπιον is reflected in our translation of ἐν τῷ κωνωπίῳ as “under the net canopy” (lit. “in the net canopy structure”).

⁹¹ See KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

⁹² For interrelated semantic fields of royalty and religion, see KOLLER, *The Semantic Field*, 171.

⁹³ See KORYTIAKOVÁ, *The Odd Jewelled κωνώπιον*. See also the adornment of Aseneth's rooms in *JosAs 2* and its allusion to the holy of holies in HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, 83-84.

⁹⁴ In the LXX, αἱ λαμπάδες are often associated with God's presence and with the temple or the sanctuary. See RYKEN – WILHOIT – LONGMAN, *Dictionary of Biblical Imagery*, 487. For the association of οἱ στύλοι in Jdt 13:9 with the tabernacle, see SCHOLZ, *Judith*, 165. Compare the relation between οἱ στύλοι in Judg 16:4-31 and the Temple in KRAVITZ, *Divine Trophies*, 163.

⁹⁵ For the Babylonian gods sleeping behind the curtains, see LINSSEN, *The Cults*, 139.

enters “the anteroom” (εἰς τὸ προσκήνιον, Jdt 10:22). Nothing is said here about the physical partition between the bedchamber and the anteroom. Verse 14:14, however, mentions ἡ ἀύλαία “a curtain”, a biblical term reserved for the curtain(s) of the Tabernacle⁹⁶. Holofernes’ entry into the anteroom through such a highly elusive ἀύλαία with the equally symbolic silver light lamps is reminiscent of “a liturgical procession”⁹⁷. Consequently, τὸ προσκήνιον resembles ὁ πρόναος “the front of a temple, through which one passed to the ναός”⁹⁸, collaborating the sacred image of the bedroom (ἡ σκηνή) and the sacred atmosphere of the tent’s interior.

The royal and religious image of the tent created in Jdt 10:21-22 is complemented by the identity and activities of the characters in v. 23. Indeed, οἱ θεράποντες “those devoted to somebody else’s service”⁹⁹ and οἱ δοῦλοι “the slaves” designate in Jdt also the personnel of king Nabouchodonosor (see 2:2; 6:3; 11:4)¹⁰⁰. In the LXX and elsewhere, οἱ θεράποντες are employed in the religious service of gods or foreign rulers¹⁰¹, particularly of the Egyptian Pharaoh¹⁰² (cf. Judith’s self-presentation as θεραπεύουσα ... τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ, Jdt 11:17). Judith’s prostration before Holofernes (προσεκύνησεν αὐτῷ, 10:23), who is served by the personnel of kings and gods, is the expression of her make-believe reverential awe¹⁰³ (cf. 5:8; 6:18; 10:9; 13:17; 16:18) reacting to the royal and sacred-like atmosphere in the anteroom¹⁰⁴.

⁹⁶ See, e.g. Exod 26:1.2.3.4.5.6; 37:1.2.10.13.14; 40:19.

⁹⁷ SCHMITZ, Holofernes’s Canopy, 74.

⁹⁸ *LSJ*, 1490. See τὸ πρόναον designating the porch of Solomon’s Temple in Josephus, *Ant.*, 8.3.2.3 (8.65.75). Note the Syriac rendering of τὸ προσκήνιον in Jdt 10:22 as ܠܗܝܝܐ “an enclosure, a court [of tabernacle, temple, of a palace]” (PAYNE SMITH, *Syriac Dictionary*, 97).

⁹⁹ *GELS*, 327.

¹⁰⁰ Note far more numerous references to Holofernes’ θεράποντες (6:6; 7:16; 9:10; 10:20.23; 11:20; 12:5) and δοῦλοι (3:4; 5:5bis; 6:7.10-11; 7:27; 9:3.10; 10:23; 12:10; 13:1) in comparison to those of Nabouchodonosor.

¹⁰¹ E.g. Gen 50:17; Deut 9:27; Isa 54:17; 4 Macc 12:11. See also the substitution between λειτουργεῖν and θεραπεύειν/παρεστηκέναι in the LXX, in DANIEL, *Recherches*, 109, n. 46; 112.

¹⁰² E.g. Exod 5:21; 7:9.10.20.28.29; 8:5.7.17.20.25.27; 9:8.14.20.30.34; 10:1.6.7; 11:3; 12:30; 14:5.8.

¹⁰³ For Judith’s clever evaluation of the circumstances in the enemy camp and her flatteries of Holofernes as a part of her strategy, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

¹⁰⁴ CALMET, Judith, 507: “Holofernes se faisait rendre des honneurs peu inférieurs à ceux des Rois”.

The Treasure Room

Beside Jdt 10:21-23, other passages in which Holofernes' tent functions as a narrative space disclose its interior and size. A new discovery is provided by the scene in 12:1-4. In 12:1, Holofernes' order to lead Judith there "where his silver service was being set" (οὗ ἐτίθετο τὰ ἀργυρώματα αὐτοῦ) testifies to the existence of an additional interior section in the tent. The precious character of the stored items and of other valuable artifacts mentioned in 15:11 (τὰ ἀργυρώματα, αἱ κλῖναι, τὰ ὀλκεῖα, τὰ σκευάσματα) implies a space functioning as a treasure room¹⁰⁵. The given space in 12:5 is generally designated as "the tent" (εἰς τὴν σκηνήν). This specific tent becomes Judith's private sphere – the bedroom (τοῦ κοιτῶνος αὐτῆς¹⁰⁶, 13:3) – during her stay in the camp (see 12:5.13; 13:3; 14:17)¹⁰⁷. Deducing from the movement of the eunuch Bagoas in 14:14-17 (see εἰσῆλθεν, v. 14; ἐξεπήδησεν, v. 17), Holofernes' treasure room or Judith's bedroom is located within the Holofernes' tent complex as its sub-unit¹⁰⁸.

The Servants Quarters

The last indication of Holofernes' tent is found in Jdt 13:1-4. After the drinking party (ὁ πότος) in Holofernes' bedchamber (12:15b-19), only Judith remained with Holofernes "in the tent" (ἐν τῇ σκηνῇ, 13:2), i.e. in his bedroom (ἐν τῷ κοιτῶνι, 13:4; cf. 14:15). Holofernes' servants (δοῦλοι and παρεστηκότες) left their master's bedchamber (ἀπώχοντο, 13:1) and went to sleep to their quarters (εἰς τὰς κοίτας αὐτῶν¹⁰⁹, v. 1). Their departments were separated from Holofernes' bedroom (ἡ σκηνή) but located in the whole tent-complex: καὶ Βαγώας συνέκλεισεν τὴν σκηνὴν ἔξωθεν καὶ ἀπέλυσεν τοὺς παρεστῶτας ἐκ προσώπου τοῦ κυρίου αὐτοῦ "and Bagoas shut the tent (= the bedroom) from the outside and dismissed the attendants from the presence of his lord" (v. 1). The

¹⁰⁵ For Holofernes' depository for the treasures which were transferred from Nabouchodonosor's palace and taken as spoil from the defeated nations, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

¹⁰⁶ In NETS (p. 452, n. j), τοῦ κοιτῶνος αὐτῆς (Jdt 13:3) is explained as "Olophernes' bedchamber".

¹⁰⁷ See n. 42.

¹⁰⁸ Schmitz and Engel speak about a room in the marshal's tent ("Raum im Feldherrenzelt"). SCHMITZ – ENGEL, *Judit*, 345. See also n. 111 below.

¹⁰⁹ The phrase ἀπώχοντο εἰς τὰς κοίτας αὐτῶν (Jdt 13:1) probably means the departure for taking rest by going to the quarters for sleeping (see ἀπό-οἴχομαι – εἰς). For ἡ κοίτη as "quarters", see *LSJ* 970. If ἡ κοίτη is taken literally, it denotes an ordinary bed which is to be distinguished from ἡ κλινή.

existence of the servants' quarters within Holofernes' tent is also implied by the spatial aspects of some of the servants' roles: οἱ παρακαθεύδοντες "those who sleep beside" (10:20), οἱ σωματοφύλακες "bodyguards" (12:7) and οἱ παρεστηκότες¹¹⁰ "those who stand nearby" (6:10; 13:1).

No more information about Holofernes' tent can be found in the story. From the available indications the martial tent appears to be a big, internally divided and hierarchically organised space. It consists in spheres of different levels of intimacy and of different functions¹¹¹. According to Sara Japhet, the architectonic hierarchy on the internal and external level was typical for the concept of sacred space in the Israelite camp and the Temple¹¹². Architecture of this kind was also typical of royal palaces, including the Persian royal military (and highly ornamented) pavilions imitating the royal houses (cf. Dan 11:45 MT)¹¹³. By its large scale, complex layout, luxurious interior and specific personnel, Holofernes' tent in short resembles royal¹¹⁴ and sacred spaces, most particularly the Jerusalem Temple or Tabernacle¹¹⁵.

However spectacular the image of the tent might be, Holofernes' personal space is marked by ambiguity, theatricality and imperfection. By its designation, the tent fits the military profession of Holofernes. By its interior, however, the space is incongruous for a military man. Moreover, Holofernes' tent is just a pale imitation of the genuine royal and sacred space¹¹⁶. The presence of the elements typical of the sacred spaces of the Israelites in a space of a man from the pagan world may be found by the Jewish audience as scandalous as ludicrous. For this reason, the reader cannot take either the tent or its owner sympathetically and seriously. The tent has been created to be an object of ridicule just like his owner¹¹⁷. After Holofernes' death, his tent was dismantled, and its treasure was

¹¹⁰ οἱ παρεστηκότες are mentioned in Jdt only in relation to three figures: the God of Israel (4:14; 11:13), the king Nabouchodonosor (12:13) and Holofernes (6:10; 13:1).

¹¹¹ For the layout of Holofernes' tent, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

¹¹² See JAPHET, *Sacred Place*, 62-63.

¹¹³ See n. 19.

¹¹⁴ RAVASI, *Giuditta*, 80: "[la] tenda di Oloferne ... non è una semplice tenda, è ... quasi un vero e proprio palazzo".

¹¹⁵ See also SCHOLZ, *Judith*, 138; GERA, *Judith*, 345; ZENGER, *Judit*, 514, 521; CORLEY, *Imitation*, 34. In a slightly exaggerated way, the similarities between the Tabernacle and Holofernes' tent were schematically illustrated in LEGH ALLEN, *Judith*, 35-36.

¹¹⁶ JENSEN, *Judith*, 133: "quasi-demonic replica".

¹¹⁷ For the satirising function of Holofernes' tent, see KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

dedicated to the God of Israel in His Temple by Judith (15:11; 16:19). The space which once stored precious spoils turns to a precious spoil itself, being reduced to a mere relic (τὸ κωνώπιον¹¹⁸) of its previous grandeur and meaning.

3 The Two Tents – The Two Warriors

In the Judith story, the two tents constitute the first spaces in which the two main characters are presented. Moreover, they are predominant spaces for the actions of both figures. Furthermore, the tents are the venues for the crucial moments in the story: Judith's theological speech and prayer (Jdt 8:11-27; 9:1-14), the first face-to-face encounter between Judith and Holofernes (10:21-23), the decapitation of Holofernes (13:4-10). Finally, each of the two analysed tents has its own particularity. Whereas the modest interior of Judith's tent suits her status and behaviour of a pious and widowed woman, her decision as the house-owner to make a tent for herself is surprising. In the case of Holofernes' tent, its external form implied by the designation ἡ σκηνή fits the military profession of its owner better than its suspicious-looking grandiose interior. In short, neither of the two tents is what it seems to be. The comparison of the two tents sheds more light on the significance of their ambiguity.

3.1 *The Two Contrasting Tents*

When considered as a pair – as the exclusive application of ἡ σκηνή suggests –, the tents constitute two contrasting spaces in the story. Firstly, each is situated in the opposite topographical location. Holofernes' tent is on a plain (ἐν τῷ πεδίῳ, Jdt 7:18d) near the valley (ὁ ἀυλῶν, v. 3). Judith's tent is on the top of a mountain (ἡ κορυφή τοῦ ὄρους, 6:12). Both tents have a strategic position, but the centrality is expressed in each case by an opposite dimension. Due to its location on the roof of the house, Judith's tent has the highest position in the city on the vertical axis. The central position of Holofernes' tent is achieved by its being placed in the middle of the camp on the horizontal level.

The different scale is another distinguishing factor between the tents. As a structure of several diverse inner sections, Holofernes' tent is a roomy space

¹¹⁸ For the role τὸ κωνώπιον in Jdt, see KORYTIAKOVÁ, *The Odd Bejewelled κωνώπιον*, KORYTIAKOVÁ, *The Concept of Space*.

implying enormous outer dimension. Unlike the big layout of Holofernes' tent, the tent of Judith seems to have rather tiny proportions. As a self-made structure (*ἐποίησεν ἑαυτῆς*, 8:5a), the tent is a sort of a small-scale space.

The most striking difference between the tents is achieved by their interiors. The first contrast is the way the interior is communicated by the narrator. The main contrasting issues, however, are the interiors themselves. The inside of Holofernes' tent is available in an explicit way. One reads about Holofernes as living enclosed by luxury, comfort and numerous personnel. As far as the interior of Judith's tent is concerned, the narrator is reluctant to report about it. The absent information about the interior is not a sign of its insignificance or irrelevancy for the plot. The interior is not reported for there is nothing unusual in the tent in respect to its owner. Without any furnishings or embellishment, a modest interior harmonises with the devout actions for which the tent was created. In addition, Judith's tent deprived of any luxury is the effective way to achieve a sharp contrast with the luxurious and well-furnished tent of Holofernes.

3.2 The Two Contrasting Military Leaders

The aim of the two mutually contrasting spaces is to show their owners in contrast. Since the Judith story is about a specific battle¹¹⁹ and, besides Holofernes, Judith is the only other human champion of the other party in the conflict, her tent may be attributed to her role as a "warrior". Indeed, Judith's status as a widow cannot fully explain the tent's employment in the story without considering her role as widow-warrior too, i.e. an unlikely warrior or outsider-hero, a popular literary motif in the biblical and non-biblical stories. In fact, Judith's actions in the tent are far more than a theological speech or a prayer of a devout widow. Her words in 8:11-27.32-34 have an authoritative tone of a leader. In 14:1-4, Judith specifically speaks as "military commander"¹²⁰. From this perspective, it is no longer surprising that Judith—"the warrior" – however unusual she might be – owns a tent.

Equipped by a tent, Judith shares the same military attribute with Holofernes. As leaders of two different parties to the battle, however, they are neither the same nor equal. What presents them in their mutual difference and opposition is not only their sex (female vs male), social status (widow vs

¹¹⁹ See OTZEN, *Judith*, 100-101; DICK, *Two Cities*, 39.

¹²⁰ DESILVA, *Apocrypha*, 457.

commander-in-chief), military skills (unexperienced lay person vs experienced professional) and weapons (intellectual wit and devotion vs physical power and arrogance). The main contrast is their personal character and ethnic identity. The tents significantly contribute to the demonstration of those aspects.

Whereas the ownership of tents shows Judith and Holofernes as a couple of equivalent warriors, the tents' contrasting features make them an antithetical pair. The tents' topographical (op)position¹²¹ communicates the warriors' opposition. If we suppose the application of simplified dichotomies and a biblical literary pattern of opposites¹²² in the story, the tents and, in turn, their owners can be ascribed to two antithetical domains. Holofernes' tent on the plain below belongs to the zone of the negative or evil (*καταβαίνω*, 2:27; 3:6; 6:14; 10:2.10.15; 14:2.13). Judith's tent situated up on a mountain falls under the sphere of the positive or good (see *προσαναβαίνω*, 13:10)¹²³. The location of Judith's tent on the roof indicates not only Judith's "superior perspective"¹²⁴, but also her close relationship with God. Consequently, the tent in height reflects Judith's elevated role as the God's warrior, a role which is manifested in the story non-spatially too¹²⁵. This interpretation accords with the fact that Judith's city of Bethulia appears with the military image of *ἡ παρεμβολή* and her God is presented as the one "who crushes wars" (*συντριβων πολέμους*, 16:2a) and owns "camps" (*εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ*, 16:2b). While Judith-"warrior" is the owner of a tent belonging to God's camps¹²⁶, Holofernes-warrior is the owner of a tent as well as a camp, representing the opposite domain of the para-gods (6:11; 7:7.12; 14:3; 15:11) and challenging the God of Israel (see 2:6-14; 3:8).

The tents' interiors transcend another contrast of the two warriors. Holofernes lives surrounded by luxuries and personnel which are more typical of gods and kings rather than of a soldier. Only they can afford a residence consisting of several departments, numerous personnel, ostentatious titles and paid homage. The exploration of the military tent from its inside as a palace/temple-like space

¹²¹ See BAL, *Narratology*, 216.

¹²² See OTZEN, *Judith*, 128; RYKEN, *Bible as Literature*, 187, 194.

¹²³ For the biblical archetypal opposition "safe mountain" vs "dangerous valley", see RYKEN, *Bible as Literature*, 188-190.

¹²⁴ GERA, *Judith*, 263.

¹²⁵ In MILLER, *A Femme Fatale*, 239, Judith is interpreted as "the Divine Warrior through her frequent reference to her 'hand'".

¹²⁶ For the military and religious interpretation of God's camps in Jdt 16:2b, see KORYTIAKOVÁ, *On the meaning of εἰς*, 165-169.

reveals Holofernes' hidden ambitious and treacherous character. The commander-in-chief is shown as developed from an obedient servant to his master (ὁ δοῦλος, 6:3; cf. 2:4.13-14) to a man who himself wants to become a master (ὁ δεσπότης) and lord (ὁ κύριος) instead¹²⁷.

Unlike the gloriously shining interior of Holofernes' tent (the aspect plausibly reflected by the owner's name¹²⁸), Judith's modest tent marked by piety is a living space of a loyal servant to the God of Israel. By her words and actions in the tent, by preferring a simple tent to a wealthy house, and by preserving her pious lifestyle even in the lavish tent in the enemy's camp, Judith demonstrates personal integrity, esteem for her God and His unchangeable supremacy in her life (see 8:12.20; 11:17). At the end, it is He to whom she hands the war trophies, proclaiming Him as the only winner (see 16:2.19)¹²⁹. By implication, as the military atmosphere turns to that of peace (see 15:8–16:25), there is no trace either of Holofernes' or Judith's tent anymore.

The contrast between the loyal and the disloyal servitude to a deity achieved by the tents does not concern just the two military leaders as individuals¹³⁰. The implications of the tents' opposition are further indirectly transferred to the ethnics that Judith and Holofernes represent. Judith acts on behalf of and embodies the ethnic group of the Israelites (τὸ γένος Ἰσραήλ, 5:10; 6:2.19; 8:20.32; 9:14; 11:10; 12:3; 13:20; 15:9; 16:17.24)¹³¹. According to the dichotomic pattern and universalistic perspective in Jdt, Holofernes, then, represents "the others". If the author's intention with Judith and Holofernes was "to demonstrate the attitude of the Israelites in contradistinction to the attitude of the foreigners"¹³², then the contrast between the two tents, communicating antithetical characters of their owners, is a spatial contribution to the same goal.

¹²⁷ For Holofernes' disobedient character, see KORYTIAKOVÁ, *Knowing One's Place*. See also ALONSO SCHÖKEL, *Judith*, 14; CRAGHAN, *Judith*, 69; EFTHIMIADIS-KEITH, *The Enemy*, 174-175; JENSEN, *Judith*, 133; LEVINE, *Sacrifice*, 24.

¹²⁸ The element *phernes* may connote "brilliance" or "glory". See PETROFF – GIBSON, *Holofernes*, 496; WOLLASTON, *An English-Persian Dictionary*, 130. For a different etymology of Holofernes' name, see CORLEY, *Imitation*, 42.

¹²⁹ For a custom that the victor takes the image of the god of the defeated enemy as his vassal and places it in the temple of his own deity, see KRAVITZ, *Remedial Narratives*, 116-119.

¹³⁰ For the topic of (dis)loyal servitude in Jdt, see KORYTIAKOVÁ, *Knowing One's Place*.

¹³¹ See also EFTHIMIADIS-KEITH, *The Enemy*, 152-153; CHRISTIANSEN, *Judith*, 76.

¹³² OTZEN, *Judith*, 101.

Conclusion

The tents of Judith and Holofernes have been intentionally created as a pair on the lexical and narrative level in the story. The polyvalency of their common designation was narratively transformed into the multi-aspectual character of the spaces (military, nomadic, royal/sacred) to reflect the multilayered circumstances of their owners (siege/war, desert wandering, piety/blasphemy). As living spaces, the two tents represent their two owners as far as their similar roles as well as their different personalities and ethnicities. Reserving the space equally called ἡ σκηνή only for the two characters, Judith is given the same military attribute as her narrative counterpart, Holofernes. Creating Judith's and Holofernes' tents in antithesis in terms of their opposing topographic locations and contrasting interiors, the two characters are presented as an antithetical pair of warriors. Each of the two tents represents an allegiance to a different world and their interiors communicate a different personality and identity of their owners. Holofernes tent's interior is a non-verbal expression of his dissatisfaction with his inferior servant status and of his ambitions to change it. Judith's tent, by means of its simplicity and Judith's actions and words, illustrates a sincere acceptance of God's supremacy and a loyal servitude. Generally, the existence of the two tents in the story spatially illustrates Judith and Holofernes as two military leaders of two incompatible realms and ethnicities. Created as living spaces characterising paradigmatic representatives of two different identities (the Israelites vs the "others"), the tents participate in the theological and ideological message of the story by answering the questions "Who is God?" (6:2) and "What are His servants like?" (cf. 5:3).

Bibliography

- ALONSO SCHÖKEL, Luis: *Narrative Structures in the Book of Judith* (The Center for Hermeneutical Studies 11), Berkeley, CA: The Graduate Theological Union – The University of California, 1974.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis: *L'arte di raccontare la storia. Storiografia e poetica narrativa nella Bibbia. Presentazione del card. Gianfranco Ravasi* (Lectio 6), Roma – Milano: GBP Press – Edizioni San Paolo, 2013.
- ANDRIANOU, Dimitra: Chairs, Beds and Tables: Evidence for Furnished Interiors in Hellenistic Greece, *Hesperia* 75/2 (2006) 219-266.
- ANDRIANOU, Dimitra: Late Classical and Hellenistic Furniture and Furnishings in the Epigraphical Record, *Hesperia* 75/4 (2006) 561-584.

- ANDRIANOU, Dimitra: *The Furniture and Furnishings of Ancient Greek Houses and Tombs*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2009.
- BAL, Mieke: *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, ²1997.
- BALL, Charles-James: Judith. In: Henry Wace (ed.): *The Holy Bible. Apocrypha*. Vol. I., London: John Murray, 1888, 241-360.
- BONS, Eberhard: Konnte eine Witwe die *nahalāh* ihres verstorbenen Mannes erben?, *ZAR* 4 (1998) 197-208.
- BUTTMANN, Philip – BARKER, Edmund Henry (eds.): *Dr. Philip Buttmann's Intermediate or Larger Greek Grammar*, London: Black, Young, and Young, 1833.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria: La expresión «el Dios del cielo» en el libro de Judit. In: Carmen Bernabé (ed.): *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia* (ABE.Monografías 62), Estella, Navarra: Verbo Divino, 2013, 137-147.
- CALMET, Augustin: Judith. In: Augustin Calmet: *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Vol. III: Les Paralipomènes, Esdras, Tobie, Judith, Esther, et Les Maccabées*, Paris: Chez Emery – Saugrain – Pierre Martin, 1724, 447-516.
- CANDIDO, Dionisio: *Giuditta. Nuova versione, introduzione e commenti* (LB.PT 32), Milano: Paoline, 2020.
- CARTER, Jane B.: Ancestor Cult and the Occasion of Homeric Performance. In: Jane B. Carter – Sarah P. Morris (eds.): *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin: University of Texas Press, 1995, 285-312.
- CHANTRAINE, Pierre: *La formation des noms en grec ancien* (Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris 38), Paris: Champion, 1933.
- CHANTRAINE, Pierre: *Études sur le vocabulaire grec* (Études et commentaires 24), Paris: Librairie C. Klincksieck, 1956.
- CHRISTIANSEN, Ellen Juhl: Judith: Defender of Israel – Preserver of the Temple. In: Géza G. Xeravits (ed.): *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), Berlin – Boston: De Gruyter, 2012, 70-84.
- COLLINS, John J.: *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- CORLEY, Jeremy: Imitation of Septuagintal Narrative and Greek Historiography in the Portrait of Holofernes. In: Géza G. Xeravits (ed.): *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), Berlin – Boston: De Gruyter, 2012, 22-54.
- CRAGHAN, John: The Book of Judith. In: John Craghan: *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth* (OTMes 16), Wilmington, DE: Michael Glazier, 1982, 63-126.
- CRAVEN, Tony: *Artistry and Faith in the Book of Judith* (SBL.DS 70), Chico, CA: Scholars Press, 1983.
- DANIEL, Suzanne: *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante* (EeC 61), Paris: Librairie C. Klincksieck, 1966.
- DENNERLEIN, Katrin: *Narratologie des Raumes* (Narratologia 22), Berlin – New York: De Gruyter, 2009.

- DESILVA, David A.: *Apocrypha: Immersion Bible Studies*, Nashville, TN: Abingdon Press, 2013.
- DICK, Michael: Tales of Two Cities (in the Second-Century BCE): Jerusalem and Niniveh, *JSP* 26/1 (2016) 32-48.
- DUBARLE, André Marie: *Judith. Formes et sens des diverses traditions*. Vol. II (AnBib 24), Institut Biblique Pontifical: Rome, 1966.
- EFTHIMIADIS-KEITH, Helen: *The Enemy is Within: A Jungian Psychoanalytic Approach to the Book of Judith* (BINS 67), Leiden: Brill, 2004.
- EGGER-WENZEL, Renate: Judith's Path from Grief to Joy – From Sackcloth to Festive Attire. In: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Emotions from Ben Sira to Paul* (DCLY 2011), Berlin – Boston: De Gruyter, 2012, 189-224.
- EISENSTEIN, Judah David – BENZINGER, Immanuel: Incense. In: Isidore Singer (ed.): *Jewish Encyclopedia*. Vol. VI, New York – London: Funk and Wagnalls Company, 1907, 568-571.
- ELLIGER, Karl et al. (eds.): *תורה נביאים וכתובים Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997. (= BHS)
- ENGEL, Helmut: Das Buch Judit. In: Christian Frevel (ed.): *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh I.1), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, ⁹2016, 363-377.
- ENGELS, Johannes: Herodot, die Lindische Tempelchronik (FGH 532), Eupolemus (FGH 723) und andere angebliche griechische Quellen für narrative Motive und geographische Angaben im Buch Judith. In: Siegfried Kreuzer – Martin Meiser – Marcus Sigismund (eds.): *Die Septuaginta. Entstehung, Sprache, Geschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 360-374.
- ERMATINGER, James William: *The World of Ancient Rome: A Daily Life Encyclopedia*, Santa Barbara, CA: Greenwood, 2015.
- FABRY, Heinz-Josef: **כִּסְעָה** kissē'. In: *TDOT* VII (1995) 232-259.
- FINNERN, Sönke: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (WUNT II.285), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- FITZPATRICK-MCKINLEY, Anne: Some Cultural Influences in the Judean-Egyptian Book of Judith, *HeBAI* 12/2 (2023) 216-246.
- GABRIEL, Richard A.: *The Ancient World*, Westport, CT: Greenwood Press, 2007.
- GALLUSZ, Laszlo: *The Throne Motif in the Book of Revelation: Profiles from the History of Interpretation* (LNTS 487), London – New York: Bloomsbury, 2014.
- GALPAZ-FELLER, Pnina: The Widow in the Bible and in Ancient Egypt, *ZAW* 120/2 (2008) 231-253.
- GASPA, Salvatore: Textiles in Assyrian and Babylonian Temples from the 1st Millennium BCE. In: Cecilie Brøns – Marie-Louise Nosch (eds.): *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean* (Ancient textiles series 31), Oxford – Philadelphia: Oxbow Books, 2017, 145-173.
- GERA, Deborah Levine: Speech in the Book of Judith. In: Wolfgang Kraus (ed.): *XIV Congress of the IOSCS* (SCSt 59), Helsinki: Society of Biblical Literature, 2010, 413-423.

- GERA, Deborah Levine: *Judith* (CEJL), Berlin – Boston: De Gruyter, 2014.
- GITIN, Seymour: The Four-Horned Altar and Sacred Space: An Archaeological Perspective. In: Barry M. Gittlen (ed.): *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002, 95-123.
- GRINTZ, Yehoshua M.: *Sefer Yehudit: A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices*, Jerusalem: The Bialik Institute, 1957.
- GUDME, Anne Katrine: Inside-Outside: Domestic Living Space in Biblical Memory. In: Diana V. Edelman – Ehud Ben Zvi (eds.): *Memory and the City in Ancient Israel*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2014, 61-78.
- HAAG, Ernst: *Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart* (TThSt 16), Trier: Paulinus, 1963.
- HALPERN-AMARU, Betsy: Judith. In: Louis H. Feldman – James L. Kugel – Lawrence H. Schiffman (eds.): *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings related to Scripture*. Vol. III, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013, 2590-2630.
- HANHART, Robert (ed.): *Judith* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum VIII.4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- HARAN, Menahem: *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985.
- HELLMAN, Monika: *Judit – eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung. Studie über eine Frauengestalt des Alten Testaments* (EHS.T 444), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992.
- VAN HENTEN, Jan Willem: Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7–13. In: Athalya Brenner (ed.): *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (FCBib 7), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 224-252.
- HERODOTUS: *The Persians Wars*. Vol. I. Translated by A. D. Godley (LCL 117), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.
- HOMAN, Michael M.: *To Your Tents, O Israel! The Terminology, Function Form, and Symbolism of Tents in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (CHAN 12), Leiden: Brill, 2002.
- HUMPHREY, Edith M.: *Joseph and Aseneth* (GAP), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- HURSCHMANN, Rolf: Kline. In: Hubert Cancik – Helmuth Schneider (eds.): *Brills New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*. Vol. VII, Leiden – Boston, MA: Brill, 2005, 70-71.
- HURSCHMANN, Rolf: Throne. In: Hubert Cancik – Helmuth Schneider (eds.): *Brills New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*. Vol. XIV, Leiden – Boston, MA: Brill, 2009, 627-629.
- JAPHET, Sara: Some Biblical Concepts of Sacred Place. In: Benjamin Z. Kedar – Zwi R. J. Werblowsky (eds.): *Sacred Space: Shrine, City, Land: Proceedings of the*

- International Conference in Memory of Joshua Prawer*, London – Jerusalem: Macmillan Press – The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1998, 55-72.
- JENSEN, Hans J. Lundager: Family, Fertility and Foul Smell: Tobit and Judith. In: Mark Bredin (ed.): *Studies in the Book of Tobit: A Multidisciplinary Approach* (LSTS 55), New York – London: T&T Clark, 2006, 129-139.
- JOHANNESOHNS, Martin: *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta* (MSU III.3), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1926.
- DE JONG, Irene J.F.: Introduction. Narratological Theory on Space. In: Irene J.F. de Jong (ed.): *Space in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*. Vol. III (MnS 339), Leiden: Brill, 2012, 1-18.
- JOOSTEN, Jan: The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith, *Meghillot* 5-6 (2008) 159-176.
- JOOSTEN, Jan: The Septuagint as a Source of Information on Egyptian Aramaic. In: Holger Gzella – Margaretha L. Folmer (eds.): *Aramaic in Its Historical and Linguistic Setting*, Wiesbaden: Harrasowitz, 2008, 93-107.
- KEEN, Suzanne: *Narrative Form*, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- KERTAI, David: *The Architecture of Late Assyrian Royal Palaces*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- KLAAS, Bentein: The Syntax of the Periphrastic Progressive in the Septuagint and the New Testament, *NT 55* (2013) 168-192.
- KOCH, Klaus: לְהַלֵּל 'ōhel. In: *TDOT I* (1974) 118-130.
- KOLLER, Aaron J.: *The Semantic Field of Cutting Tools in Biblical Hebrew: The Interface of Philological, Semantic, and Archeological Evidence* (CBQMS 49), Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 2012.
- KORYTIAKOVÁ, Martina: *The Odd Bejewelled κωνόπιον: Searching for the Narrative Function and Significance of Jdt 10:21b within Jdt 10–16* [unpublished licentiate paper], Rome: The Pontifical Biblical Institute, 2015.
- KORYTIAKOVÁ, Martina: Starozákonná Judita a jej postoj k modlitbe. In: Blažej Štrba (ed.): *Osobnosti našej viery* (Studia Xaveriana 4), Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského RKCMBF UK Bratislava, 2016, 25-37.
- KORYTIAKOVÁ, Martina: On the Meaning of εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b, *StBiSl* 9/2 (2017) 153-174.
- KORYTIAKOVÁ, Martina: The Semi-Figurative Meaning of σκάνδαλα in Jdt 5:1: An Interpretation from the Perspective of an Ancient Warfare Defence, *StBiSl* 13/2 (2021) 215-235.
- KORYTIAKOVÁ, Martina: Judith's Two Blows in Jdt 13:8, *StBiSl* 15/1 (2023) 37-50.
- KORYTIAKOVÁ, Martina: Knowing One's Place: Loyal Servitude as a Key Aspect of a Good Ruler according to the Book of Judith, *Orientalia* 93 (2024) (forthcoming).
- KORYTIAKOVÁ, Martina: *The Concept of Space in the Book of Judith: A Contribution to the Narrative Analysis of Old Testament Texts* (SEPT 3), Brepols: Turnhout, 2024 (forthcoming).

- KRAVITZ, Kathryn F.: *Divine Trophies of War in Assyrian and Ancient Israel: Case Studies in Political Theology* [PhD diss.], Waltham, MA: The Brandeis University, 1999.
- KRAVITZ, Kathryn F.: Biblical Remedial Narratives: The Triumph of the Trophies. In: Diane M. Sharon (ed.): *Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation. Studies in Honor of Stephen A. Geller*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007, 115-128.
- KRONHOLM, Tryggve: סבכה *sukkā*. In: *TDOT X* (1999) 244-252.
- DE LAGARDE, Paul Antonii: *Libri Veteris Testamenti Apocryphi Syriace*, Berlin – Boston: De Gruyter, 1861. Reprint 2020.
- LEGH ALLEN, Nicholas Peter: Judith: Embodying Holiness in a Genderless Space, *BN 168* (2016) 17-44.
- LEONARDI, Giulia: The Original Language of the Book of Judith: A Comparison with the Vulgate. In: Gideon R. Kotzé – Michaël N. van der Meer – Martin Rösel (eds.): *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Aberdeen, 2019* (SCSt 76), Atlanta, GA: SBL Press, 2022, 89-112.
- LEVINE, Amy-Jill: Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith. In: Athalya Brenner (ed.): *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (FCBib 7), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 208-223.
- LIDDEL, Henry George – SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon: Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the co-operation of many scholars*. 2. vols., Oxford: Clarendon Press, 1968. (= *LSJ*)
- LINSSEN, Marc J. H.: *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices* (CuMo 25), Leiden: Brill, 2004.
- LLEWELLYN-JONES, Lloyd: *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE* (DDAH), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- MICALE, Maria Gabrielle – NADALI, Davide: The Shape of Sennacherib's Camps: Strategic Functions and Ideological Space, *Iraq 66* (2004) 163-175.
- MICHAELIS, Wilhelm: σαχηγή. In: *TDNT VII* (1971) 368-381.
- MICHEL, Otto: οἶκος κτλ. In: *TDNT V* (1967) 119-159.
- MILLER, Geoffrey D.: A Femme Fatale of Whom 'No One Spoke III': Judith's Moral Muddle and Her Personification of Yahweh, *JSOT 39/2* (2014) 223-245.
- MOORE, Carey A.: *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40), Garden City, NY: Doubleday & Company, 1985.
- MURAOKA, Takamitsu: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2009. (= *GELS*)
- MURAOKA, Takamitsu: *A Syntax of Septuagint Greek*, Leuven: Peeters, 2016. (= *SSG*)
- OTZEN, Benedikt: *Tobit and Judith* (GAP), London – New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- PAYNE SMITH, Jessie (ed.): *A Compendious Syriac Dictionary: founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford: The Clarendon Press, 1903.
- PETROFF, Jacob – GIBSON, Shimon: Holofernes. In: Fred Skolnik – Michael Berenbaum (eds.): *Encyclopedia Judaica*. Vol. VIII, Detroit: Keter Publishing House, 2007, 496-497.

- PHILONENKO, Marc: *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes* (StPB 13), Leiden: Brill, 1968.
- PIETERSMA, Albert – WRIGHT, Benjamin Givens (ed.): *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2007. (= NETS)
- PRIERO, Giuditta: *Giuditta* (La Sacra Bibbia), Marietti: Torino – Roma, 1959.
- RAHLFS, Alfred – HANHART, Robert (eds.): *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RAVASI, Gianfranco: *Rut, Giuditta, Ester. Ciclo di conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano*, Bologna: EDB, 1995.
- RYAN, Marie-Laure: Space. In: Peter Hühn – John Pier – Wolf Schmid – Jörg Schönert (eds.): *Handbook of Narratology* (Narratologia 19), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2014, 796-811.
- RYKEN, Leland: *How to Read the Bible as Literature ... and Get More out of It*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.
- RYKEN, Leland – WILHOIT, James C. – LONGMAN, Tremper (eds.): *Dictionary of Biblical Imagery*, Downer Grove, IL – Leicester: InterVarsity Press, 1998.
- SCHMITZ, Barbara: *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (HBS 40), Freiburg: Herder, 2004.
- SCHMITZ, Barbara: Holofernes's Canopy in the Septuagint. In: Kevin R. Brine – Elena Ciletti – Henrike Lähnemann (eds.): *The Sword of Judith: Judith Studies Across the Disciplines*, Cambridge: Open Book Publishers, 2010, 71-80.
- SCHMITZ, Barbara: Gotteshandeln. Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns (Ex 13,17–14,31; Ex 15; Jes 43,14-21; Weish 10,15-21; Jdt). In: Judith Gärtner – Barbara Schmitz (eds.): *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischen und frühjüdischer Literatur* (DCLS 32), Berlin – Boston: De Gruyter, 2016, 33-70.
- SCHMITZ, Barbara – ENGEL, Helmut: *Judit* (HThKAT), Herder: Freiburg – Basel – Wien, 2014.
- SCHMITZ, Leonhard: Lectus. In: William Smith (ed.): *Dictionary of Greek Roman Antiquities*, London: John Murray, 1859, 673-675.
- SCHOLZ, Anton: *Kommentar über das Buch Judith und über Bel und Drache*, Leipzig: Verlag von Leo Woerl, ²1898.
- SKA, Jean Louis: *“Our Fathers Have Told Us”: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBi 13), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- STRONACH, David: Apadana. In: Roger S. Bagnall – Kai Brodersen – Craig B. Champion – Andrew Erskine – Sabine R. Huebner (eds.): *The Encyclopedia of Ancient History*. Vol. II, Malden, MA – Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, 511-512.
- ULFGARD, Håkan: *The Story of Sukkot* (BGBE 34), Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- VILCHEZ Líndez, José: *Tobías y Judit* (Nueva Biblia Española. Narraciones 3), Estella, Navarra: Verbo Divino, 2000.
- WEINFELD, Moshe: מִנְחָה minḥâ. In: *TDOT* VIII (1997) 407-421.
- WILLS, Lawrence M.: *Judith: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press, 2019.

WOLLASTON, Arthur N.: *An English-Persian Dictionary. Compiled from Original Sources*, London: John Murray, 1922.

ZENGER, Erich: *Das Buch Judit* (JSHRZ 1), Gütersloh: Gerd Mohn, 1981.

ZSENGELLÉR, József: A Bible's Digest – The Book of Judith as a Hermeneutical Composition. In Renate Egger-Wenzel – Karin Schöpflin – Johannes Friedrich Diehl (eds.): *Weisheit als Lebensgrundlage. Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag* (DCLS 15), Berlin – New York: De Gruyter, 2013, 451-486.

Summary


In the Judith story, Judith is the only character who owns two different living spaces. While already possessing a house, she built a tent for herself. Judith's status as a widow and her devout lifestyle are not satisfactory explanations of the special need for such a structure. By the narrative analysis of Judith's and Holofernes' tents and by their comparison as paired-up narrative spaces, the paper interprets the existence of Judith's tent as the military attribute befitting her special role as God's warrior. The study also demonstrates that the lexemic ambiguity of the designation ἡ σκηνή relates to the narrative ambiguity of the two tents and their owners.

Key words: tent, Judith, Holofernes, narrative space, Septuagint.

Zhrnutie

V príbehu Judity je Judita jediná postava, ktorá má dva príbytky. Zatiaľ čo vlastní dom, postavila si pre seba stan. Juditin status vdovy a jej nábožný životný štýl ale nie sú dostatočným vysvetlením špeciálnej potreby takéhoto spôsobu bývania. Naratívnu analýzu Juditinho a Holofernesovho stanu a ich vzájomným porovnaním ako súvisiacej dvojice naratívnych priestorov súčasná štúdia interpretuje existenciu Juditinho stanu ako vojnový atribút, ktorý prináleží jej špeciálnej úlohe ako Božej bojovníčky. Štúdia rovnako ukazuje, že lexemická viacznačnosť termínu ἡ σκηνή súvisí s naratívnu viacznačnosťou obidvoch stanov i ich majiteľov.

Kľúčové slová: stan, Judita, Holofernes, naratívny priestor, Septuaginta.

Martina Korytiaková
 Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius
 Comenius University Bratislava
 St. Gorazd Seminary in Nitra
 Samova 14
 949 01 NITRA, Slovakia
 korytiakova1@uniba.sk
 0000-0003-3138-8979

Pavlovo velké písmo v Gal 6,11*

Petr Mareček

List Galat'anům, jenž je řazen mezi čtyři „hlavní“ nebo „velké“ listy/epištoły apoštola Pavla, které spolu úzce souvisí jak teologicky, tak literárně¹, měl v dějinách křesťanství obrovský vliv². Nemůžeme s jistotou říct nic o přímém účinku tohoto listu na potírání buřičů v galatských církevních komunitách. Na druhou stranu skutečnost, že se dopis zachoval, je určitým náznakem toho, že mohl zapůsobit, jak si Pavel přál, a že tak došlo ke smíření Galat'anů s Pavlem³. Jediněčný význam listu Galat'anům je patrný v jeho velmi brzkém použití, které je rozpoznatelné již v listu Římanům (podobnost tematická a strukturální)⁴, jenž lze označit jako „reprodukcí listu Galat'anům“⁵. Znalost tohoto listu prozrazují nejstarší církevní autoři (Klement Římský, Ignác z Antiochie, Polykarp), třebaže ho explicitně necitují⁶. List Galat'anům byl velmi brzy obšírně komentován: Marius Victorinus (kolem r. 362), „Ambrosiaster“⁷ (mezi r. 366 – 384), Jeroným (kolem r. 384), Augustin (v letech 394 – 395). V období reformace nabyl list Galat'anům na významu⁸. Lutherovi tento dopis přirostl k srdci natolik, že ho přirovnal ke své snoubence Kateřině von Bora⁹.

* Studie byla připravena za finanční podpory projektu IGA_CMTF_2023_005 „Obtížné verše listu Galat'anům“.

¹ VOUGA, *An die Galater*, 3.

² Na důležitost listu Galat'anům upozorňuje již Marcionův seznam apoštolských spisů – Apostolikon, který je datován do období kolem roku 140 po Kr. a ve kterém byl tento list pro svou důležitost umístěn na prvním místě. Srov. METZGER, *The Canon of the New Testament*, 94.

³ Takto sděluje OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 214: „Daß der Brief in das Corpus Paulinum gelangt ist, ist ein günstiges Zeichen, das alle Beachtung verdient.“

⁴ BORSE, *Der Standort des Galaterbriefes*, 120-135.

⁵ WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 48.

⁶ Srov. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle*, 58-59.

⁷ „Ambrosiater“: jméno neznámého autora komentáře k listům apoštola Pavla.

⁸ O vlivu listu Galat'anům na křesťanské myšlení přehledně pojednává LONGENECKER, *Galatians*, xlii-lvii. Viz též RICHES, *Galatians*.

⁹ V tzv. „rozhovoru u stolu“ (Tischrede) z roku 1531 Martin Luther sděluje: „Epistola ad Galatas ist mein epistelcha, der ich mir vertraut hab. Ist mein Keth von Bor (Kateřina von Bora).“ WA TR I, 69 (č. 146).

Rovněž v dnešní době list Galat'ánům je jedním z nejčastěji komentovaných textů nejen Nového zákona, ale celé Bible¹⁰.

List Galat'ánům obsahuje dvojí téma: vášnivou obhajobu Pavlova evangelia a ostrý boj proti tomu, aby Galat'ané vyznávali jiné evangelium¹¹. Po dopisním úvodu (Gal 1,1-10), který zahrnuje preskript (vv. 1-5) a situační zdůvodnění sepsání (vv. 6-11), většina badatelů člení list Galat'ánům do tří hlavních částí: 1) Pavel brání své evangelium pomocí autobiografických údajů (1,11-2,21); 2) Pavel dokazuje shodu svého evangelia se zjevením Starého zákona (3,1-5,12); 3) Pavel obhajuje své evangelium proti falešným praktickým důsledkům se zdůrazněním, že svoboda křesťanů vůči Mojžíšovu zákonu spočívá v životě s velkorysou láskou a pod vlivem Ducha svatého (5,13-6,10)¹². Podobně jako v několika jiných případech se Pavel v závěru listu obrací zvláštním přímým a osobním apelem na své adresáty, v němž nově shrnuje důležité body svého listu (6,11-18)¹³.

Při srovnání dopisních konvencí, které jsou přítomny v závěru listu Galat'ánům, s těmi, které se nachází v závěrech ostatních Pavlových dopisů, si lze všimnout jedinečného charakteru Gal 6,11-18, jenž je zřejmý z několika skutečností: 1) Tento dopisní závěr obsahuje velmi rozsáhlé závěrečné prohlášení (Gal 6,12-15). 2) Přání pokoje, kterým Pavel ukončuje své listy (Řím 15,33; 16,20a; 2Kor 13,11; Flp 4,9b; 1Sol 5,23; 2Sol 3,16), je zde vyjádřeno v podmiňovacím způsobu: obdrží ho pouze ti, kdo následují Pavlovy instrukce (Gal 6,16). 3) Před závěrečným přáním milosti (Gal 6,18) chybí jakýkoli osobní pozdrav, ať už od Pavla nebo od některého z „bratří“, kteří byli s ním (Gal 1,2), zatímco osobní pozdravy se objevují ve všech nesporných listech¹⁴. 4) Závěr postrádá jakýkoli pozitivní tón chvály nebo díků, který by byl formulován v závěrečné doxologii (srov. Řím 16,25-27; Flp 4,20; 1Tim 6,16; 2Tim 4,18) nebo vyjádření radosti (Řím 16,19a; 1Kor 16,17; Flp 4,10). 5) Pavel je ve svých listech opětovně představen, jak píše závěr listu vlastní rukou (1Kor 16,21; Flm 19; srov. Kol 4,18; 2Sol 3,17), avšak nikde to není tak důrazně označeno jako v Gal 6,11.

¹⁰ PITTA, *Lettera ai Galati*, 23.

¹¹ VANHOYE, *Lettera ai Galati*, 13.

¹² Srov. např. LAGRANGE, *Saint Paul*, 9, 53 a 144; MUSSNER, *Der Galaterbrief*, VII-VIII; MATERA, *Galatians*, v-vi; VOUGA, *An die Galater*, VII-VIII; KEENER, *Galatians*, xlvii-xlviii.

¹³ Srov. MÜLLER, *Vom Schluß zum Ganzen*, 13-15. Viz též WEIMA, Gal. 6:11-18, 90-107.

¹⁴ Mezi deuteropavlovskými listy chybí osobní pozdravy pouze v Ef a 1Tim.

Naše pozornost se zaměří na poslední jmenovaný specifický rys závěru listu Galat'anům (Gal 6,11-18), který se týká jeho úvodního verše, kde Pavel sděluje:

ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ.¹⁵

Pohleďte, jak velkým písmem vám píši vlastní rukou. (Gal 6,11)¹⁶

Tato studie zahrnuje dvě hlavní části. První část se bude jednak soustředit na problematiku textové kritiky, jejímž úkolem bude zajistit znění studovaného verše, které by bylo co nejbližší původnímu textu, a jednak bude zaměřena na jazykovou a sémantickou analýzu, která bude zkoumat náš text z hlediska vztahů užitých jazykových prostředků a jejich významu. Druhá část se pokusí poskytnout odpověď na otázky: Proč apoštol Pavel píše „velkými písmeny“? Jaký je význam tohoto velkého písma? Jaký je záměr tohoto Pavlova počínání? Na co chce tímto svým jednáním u adresátů svého listu upozornit? Přínosem této studie bude představení hlavních návrhů interpretace Pavlovy zmínky o jeho velkém písmu v Gal 6,11, které byly předloženy v dějinách exegeze s jejich posouzením a s poukázáním na chápání, které se zdá být nejpřiměřenější a nejpřesvědčivější.

1 Textová kritika a jazyková a sémantická analýza

Pokud jde o textovou kritiku, ve verši Gal 6,11 se setkáváme pouze s jedním místem, které obsahuje textové varianty. Místo *πηλίκοις* se v několika rukopisech (P⁴⁶ [paleograficky je datován mezi roky 175 a 225 po Kr.]¹⁷; B* [polovina 4. stol.]; 33 [9. stol.]) vyskytuje *ήλίκοις*, které více odpovídá klasické řečtině¹⁸. Nelze však vyloučit možnost, že výraz *ήλίκοις* by se dal považovat za haplografii, která nastala neúmyslným vynecháním písmene¹⁹. Třebaže se jedná o staré různočtení, je však příliš málo doložené, aby se dalo posuzovat jako původní²⁰. To stejné platí pro variantu čtení *ποικίλοις* „rozmanitý, rozličný, různý“, kterou dokládá majuskulní kodex 0278 z 9 stol.

¹⁵ Řecký text převzat z ALAND et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*.

¹⁶ Vlastní překlad.

¹⁷ Verš Gal 6,11 se nachází na foliu 86 papyrového kodexu P⁴⁶, Viz *Chester Beatty Library* [cit. 2023-09-15].

¹⁸ BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, *Grammatik*, § 304.

¹⁹ Srov. WEISS, *Textkritik*, 27.

²⁰ CARLSON, *The Text of Galatians*, 115.

Pokud se týče vztahů užitých jazykových prostředků a jejich významu v Pavlově jedinečném vyjádření: ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ (Gal 6,11), vyvstávají dvě otázky. V první řadě se lze dotazovat: Jak rozumět slovesnému tvaru ἴδετε v hlavní větě? Třebaže Ženevská bible (1599)²¹, která je jedním z historicky nejvýznamnějších překladů Bible do angličtiny, tento výraz překládá spíše jako indikativ²², slovesný tvar ἴδετε je však možné pouze identifikovat jako imperativ aoristu aktiva. Takto je tento výraz překládán ve všech moderních verzích, srov. např. některé české překlady: „pohleďte“ (ČSP, NBK), „všimněte si“ (ČLP, ČEP), „podívejte se“ (Škrabal), „vizte“ (Col). Vedlejší věta, která po imperativu následuje, nezahrnuje nepřímou otázku²³, avšak obsahuje nepřímé zvolání, za které se obvykle neumísťuje vykřičník²⁴. Druhá otázka se týká slovesa ve vedlejší větě ἔγραψα, které je ve tvaru 1. osoby jednotného čísla indikativu aoristu aktiva a které není vždy stejným způsobem překládáno: „jsem napsal“ (BKR; ČSP), „píší“ (ČEP, ČLP). Podobná je situace v ostatních jazycích, např. němčina: „hab' ich geschrieben“ (Lutherbibel), „schreibe“ (EIN, ZUR); angličtina: „I have written“ (KJV), „I am writing“ (NRS); italtina: „ho scritto“ (NRV) „scrivo“ (IEP); slovenština: „som napísal“ (SEP), „píšem“ (SKP). Na slovesný tvar ἔγραψα je zapotřebí pohlížet jako na epistolární aorist, který je určený nikoli z pohledu odesílatele, ale z časového hlediska, kdy je dopis přijat, a který odkazuje na verše Gal 6,11-18 tohoto listu (srov. také Flp 2,28; Flm 12,19; Kol 4,8)²⁵. V případě, že bychom považovali slovesný tvar ἔγραψα za běžný minulý čas, znamenalo by to, že Pavel napsal vlastní rukou celý list Galaťanům. Tento názor, který se opětovně objevoval v dějinách překladu a výkladu listu Galaťanům, ale zahrnoval dvě odlišné interpretace vyjádření πηλίκοις γράμμασιν.

²¹ Různé verze překladu, které nejsou uvedeny v seznamu literatury, jsou převzaty z *BibleWorks 9* [cit. 2023-09-15].

²² „Ye see how large a letter I haue written vnto you with mine owne hand“ (Gal 6,11). Takto též KJV (1611), viz níže pozn. 32.

²³ Takto např. BAAR, 445.

²⁴ Interpunkční znaménko – vykřičník na konci verše Gal 6,11 kladou některé překlady, např. Lutherbibel (1545), ZUR (2007) a ČSP (2009).

²⁵ Výraz ἔγραψα se jako pravý minulý čas může vztahovat na dřívější dopis/list (1Kor 5,9; 2Kor 2,3-4.9; 7,12; 3 Jan 9) nebo na dokončený dopis (Řím 15,15; 1Petr 5,12) anebo na předchozí část aktuálního dopisu/listu (1Kor 9,15; Flm 21; 1Jan 2,14.21.26). Viz SCHLIER, *Der Brief an der Galater*, 279, pozn. 2; BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, *Grammatik*, § 334.

V dějinách exegeze mnoho komentátorů vztahovalo *πηλικοίς γράμμασιν* na délku Pavlova listu/dopisu. První takovéto chápání nám dokládá Gaius Marius Victorinus (290 – 364) ve svém komentáři k listu Galat'anům, jak je patrné z jeho překladu Gal 6,11: „Hle, kolika písmeny (*quantis litteris*) jsem vám psal vlastní rukou“ (*In Epistolam Pauli ad Galatas*, ad Gal 6,11, PL 8,1195)²⁶. Tato domněnka se stala rozšířenou mezi komentátory a překladateli od počátku 16. století. Setkáváme se s ní u vykladačů jak katolických (např. Erasmus Rotterdamský [1466 – 1536]²⁷, Cornelius a Lapide [1567 – 1637]²⁸), tak protestanských (např. Martin Luther [1483 – 1546]²⁹ a Jan Kalvín [1509 – 1564]³⁰). Z překladů, podle kterých vyjádření *πηλικοίς γράμμασιν* odkazovalo na délku Pavlova dopisu, lze jmenovat např. Lutherův překlad do němčiny z roku 1545³¹ a překlad do angličtiny – King James Version (KJV) z roku 1611³². Třebaže tento názor byl zastáván po dlouhou dobu, není možné s ním souhlasit. Slovo *γράμμα* v Gal 6,11 nezahrnuje význam „epištoła, list“, avšak znamená „písmeno“ abecedy (Řím 2,27.29; 7,6; 2Kor 3,6.7)³³. Apoštol Pavel pro výraz „epištoła, list“ vždy používá slovo *ἐπιστολή* (Řím 16,22; 1Kor 5,9; 16,3; 2Kor 3,1.2.3; 7,8; 10,9.10.11; 1Sol 5,27). Krom toho, pokud by se *γράμμα* mělo vztahovat k „listu, dopisu“, očekávalo by se větné spojení slovesa s akuzativem *γράμματα ἔγραψα*, zatímco větné spojení s dativem *γράμμασιν ἔγραψα* vypovídá o způsobu psaní „píši

²⁶ COOPER (ed.), *Marius Victorinus' Commentary*, 341.

²⁷ SIDER (ed.), *Collected Works of Erasmus*, 128.

²⁸ LAPIDE, *Commentaria*, 484, se domnívá, že nejlepší vysvětlení je to, které vidí narážku na délku dopisu a odkaz na náklonnost svatého Pavla ke Galat'anům, která ho přiměla obejít se bez obvyklého písaře a napsat dlouhý dopis vlastní rukou.

²⁹ BEER – von STOCKHAUSEN (eds.), *Erklärungen Martin Luthers*, 353-354.

³⁰ CALVIN, *Commentarii in Pauli Epistolas*, 145, uvádí: „Aby Galat'any lépe přesvědčil o svém znepokojení a zároveň je přiměl k pozornějšímu čtení, zmiňuje se o tom, že tento dlouhý dopis byl napsán jeho vlastní rukou. Čím větší námahu pro ně podstoupil, tím silněji je pobízel k tomu, aby jej nečetli nedbale, ale s největší pozorností.“

³¹ „Sehet, mit wie vielen Worten habe ich euch geschrieben mit eigener Hand!“

³² „Ye see how large a letter I have written unto you with mine own hand.“

³³ Slovo *γράμμα*, které v klasické a koiné řečtině zahrnuje velké množství významů, se v NZ vyskytuje pouze 14krát. V množném čísle znamená „úpis“ (Lk 16,6.7), Písmo (svaté) (= SZ, Jan 5,47; 7,15), vědění/znalosti (Sk 26,24), „listovní zásilky, tj. dopisy“ (Sk 28,21) nebo písmena abecedy (2Kor 3,6; Gal 6,11); *τὰ ἱερὰ γράμματα* jsou svatá Pisma (2Tim 3,15). Slovo *γράμμα* v jednotném čísle ve významu „písmeno, litera“ se v Novém zákoně objevuje pouze v Pavlových listech (2Kor 3,6; Řím 2,27.29; 7,6). Srov. HÜBNER, *γράμμα*, 622-624.

písmeny³⁴. Kdybychom připustili možnost, že vyjádření *πηλικοί γραμμασιν* se vztahuje na délku Pavlova listu, takovýto způsob interpretace by dával smysl ve srovnání s dopisní korespondencí z antiky³⁵, avšak v porovnání s ostatními Pavlovými listy z daného období, kterými jsou např. Řím a 1-2Kor, se list Galat'anům jeví jako relativně krátký³⁶.

V dějinách výkladu Písma svatého bylo vyjádření *πηλικοί γραμμασιν* v Gal 6,11 rovněž interpretováno jako Pavlův odkaz na velikost písma v celém listu Galat'anům. Nejstarší doklad tohoto názoru poskytuje Jan Zlatoústý (349/350 – 407), který ve svém komentáři k listu Galat'anům při výkladu tohoto verše uvádí, že odkazem na velké písmo Pavel naznačuje, že celý list napsal sám, což je důkazem jeho velké upřímnosti (*Commentarius in Epistolam ad Galatas*, k Gal 6,11, PG 61,678). Tento pohled zastávají rovněž další autoři z patristické doby. Např. Ambrosiaster ve svém komentáři tohoto místa v listu Galat'anům upozorňuje, že Pavel velkým písmem vlastní rukou v celém textu chtěl dodat hodnověrnost tomuto listu (PL 17,371; CSEL 81/3,65). Augustin (354 – 430) ve svém komentáři k listu Galat'anům sděluje, že Pavel napsal celý list s jasným druhem písma (*Epistolae ad Galatas* 62; PL 35,2146; CSEL 84,137). Podobně Theodoret z Kyrrhu (393 – 457) ve svém výkladu listu Galat'anům chápe *πηλικοί γραμμασιν* v Gal 6,11 jako odkaz na skutečnost, že Pavel napsal celý list velkým písmem. (PG 82,501) Lze si všimnout, že žádný z těchto raných autorů nezastává tento pohled na základě gramatiky nebo syntaxe a že žádný z nich si nevšímá, jakých zvyklostí se Pavel drží při sestavování jiných svých listů a jaké byly epistolární konvence v tehdejší řecko-římském světě. Můžeme pozorovat, že taktéž v některých komentářích ze současné doby se objevuje mínění, že Pavel napsal velkými písmeny celý list Galat'anům, a to buď s odkazem na slovesný tvar *ἔγραψα* anebo na obsahovou souvislost celého listu³⁷. Vzhledem k tomu, jak

³⁴ S podobnou slovní vazbou s dativem se setkáváme v části rukopisné tradice znění verše Lk 23,38 ohledně slov na kříži: *γεγραμμένη ... γραμμασιν Ἑλληνικοῖς* „byla napsána řeckými písmeny“. Srov. ALAND et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, 284.

³⁵ Průměrný antický dopis měl 87 slov, zatímco literární dopisy římských autorů Cicerona a Seneky měly v průměru 295, resp. 995 slov. Průměrný Pavlův dopis měl však 2495 slov. RICHARDS, *Paul*, 163.

³⁶ List Římanům (7111 slov) a 1. list Korint'anům (6829 slov) jsou více než třikrát delší než list Galat'anům (2230 slov) a 2. list Korint'anům (4477 slov) je dvakrát delší než list Galat'anům. Srov. MURPHY-O'CONNOR, *Paul the Letter-Writer*, 121.

³⁷ Takto např. DUNCAN, *The Epistle of Paul*, 189; BLIGH, *Galatians*, 489-490; BRANDENBURG, *Der Brief des Paulus*, 131; TARAZI, *Galatians*, 320; DESILVA, *The Letter to*

Pavel utvářel své jiné dopisy/epištolý, ve kterých výslovně odkazuje na svůj autografický dovětek (1Kor 16,21; Flm 19; srov. Kol 4,18; 2Sol 3,17) a ve kterých pravidelně používá epistolární aorist (Flm 12 a 19; Kol 4,8; srov. Flp 2,28), je velmi nepravděpodobná interpretace, podle které by Pavel napsal velkým písmem celý list Galat'anům. Mnoho starověkých obchodních dokumentů obsahuje závěrečné pozdravy psané rukopisem odlišným od zbytku dopisu³⁸. Téměř všichni překladatelé a exegeté moderní doby se domnívají, že *πηλίκους γράμμασιν* v Gal 6,11 neodkazuje na délku Pavlova dopisu, avšak že toto vyjádření je zapotřebí chápat jako Pavlův odkaz na jeho velký rukopis. Vedle toho mnozí z nich hodnotí slovesný tvar *ἔγραψα* jako epistolární aorist a považují pouze Gal 6,11-18 za text, jenž byl napsán Pavlovou rukou. Tento názor zastával již Jeroným (asi 347 – 420), který ve svém komentáři k listu Galat'anům sděluje, že napsal Pavel text listu od tohoto místa (tj. 6,11) až do konce (tj. 6,18) vlastní rukou kvůli tomu, aby nevzniklo podezření, že jde o podvrh, a čímž prokázal, že předchozí část psal někdo jiný (*Commentaria in Epistolam ad Galatas*, ad Gal 6,11; PL 26,434). Podobné mínění uvádí rovněž Klaudius Turínský († 827) ve svém komentáři k listu Galat'anům (*Enarratio in Epistolam Pauli ad Galatas*, ad Gal 6,11; PL 104,908) a Tomáš Akvinský (1225 – 1274) v souboru svých přednášek k listu Galat'anům³⁹.

Pavel tedy v závěru listu Galat'anům přebírá epistolární praxi, která byla tehdy rozšířena v celém antickém světě. Písař (*amanuensis*) byl běžně používán při psaní dopisů. Mnoho osobních dopisů v době apoštola Pavla obsahovalo více než jeden rukopis, úhlednější písmo v hlavní části dopisu a méně úhledné v závěru⁴⁰, což naznačuje, že většinu textu napsal písař a že závěrečnou část dopisu sepsal autor vlastní rukou⁴¹. Pavel obvykle své listy diktoval písaři, jehož identita zůstala skryta. Pouze v Řím 16,22 se písař Tercius připojuje

the Galatians, 503-505. KRENTZ, *Galatians*, 93, se domnívá, že Pavel napsal celý list Galat'anům bez pomoci písaře na palubě lodi.

³⁸ WITHERINGTON III, *Grace in Galatia*, 439-440, se odvolává na archeologické objevy papyrů (P.Oxy. 265, 499, 513) z období přelomu 19. a 20 století na místě starověkého města Oxyrhynchos, které se nacházelo asi 150 km jihozápadně od Káhiry. Srov. též DAS, *Galatians*, 632. Pokud jde o formu pozdravů v těchto papyrech, viz HEAD, *Epistolary Greetings*, 269-290.

³⁹ Viz ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary*, 200.

⁴⁰ Příklad autografického závěru v papyrusovém dopisu uvádí STOWERS, *Letter Writing*, 60-61.

⁴¹ Srov. LONGENECKER, *Ancient Amanuenses*, 281-297, zvláště 282-283.

k pozdravům a prozrazuje své jméno⁴². To, že se Pavel k závěru listu chopil pera, odpovídá tehdejšímu zvyklostem⁴³. Ve starověku se pravost dopisu nestvrzovala podpisem, ale byla potvrzována ručně psaným závěrečným pozdravem, přičemž samotný dopis psal profesionální písař⁴⁴. Apoštol Pavel v Gal 6,11 používá autobiografickou formuli τῆς ἐμῆς χειρὶ „vlastní rukou“⁴⁵, kterou použil na jiných místech ve svých listech⁴⁶. V 1Kor 16,21 a Flm 19 vyjadřuje pozdrav a připojuje své jméno (znění z 1Kor 16,21 je napodobeno v Kol 4,18; 2Sol 3,17)⁴⁷. Pavel je ve svých listech opětovně představen, jak píše závěr listu vlastní rukou, avšak nikde to není tak důrazně označeno jako v listu Galat'ánům⁴⁸. Nikde jinde není poselství na rozloučenou tak důležité⁴⁹. Můžeme se domnívat, že vlastní rukou

⁴² Skutečnost, že pisatel dopisu zdraví adresáta, se není zcela neobvyklá (srov. Cicero, *Att.* 5,20). Viz dále RICHARDS, *The Secretary*, 76.

⁴³ Viz BAHR, *The Subscriptions*, 27-41; FITZMYER, *Some Notes*, 201-225. LIETZMANN, *An die Galater*, 43, upozorňuje, že rovněž Augustin diktoval své dopisy, a odkazuje na *Epist.* 40,8.

⁴⁴ KLAIBER, *Der Galaterbrief*, 188.

⁴⁵ Skutečnost, že se χεῖρ týká rukopisu, není zpochybňováno. Viz např. Filón, *Spec. leg.* 4,160.

⁴⁶ Viz 1Kor 16,21; Flm 19; srov. Kol 4,18; 2Sol 3,17.

⁴⁷ RICHARDS, *The Secretary*, 189-190, se domnívá, že rovněž 2Kor a 1Sol obsahují dopisní závěr, který napsal vlastnoručně Pavel, a poznamenává, že z 2Sol 3,17 vyplývá, že všechny Pavlovy dopisy obsahovaly vlastnoručně psaný dopisní závěr, ať už bylo výslovně uvedeno, nebo ne. STIREWALT, *Paul*, 51, pozn. 57, tvrdí, že nepřítomnost zmínky o psaní vlastní rukou v Flp a přítomnost dopisního závěru v něm dokládají, že Pavel vlastnoručně napsal celý list. Toto mínění však nepřesvědčuje.

⁴⁸ GAMBLE, *Books and Readers*, 95-96; ACHTERMEIER, *Omne verbum sonat*, 12, pokládá diktování za běžný způsob psaní jakéhokoli textu.

⁴⁹ Lze si však všimnout, že v závěru Gal chybí pozdravy jednotlivým členům křesťanské komunity (srov. Řím 16,3-16; Kol 4,15-17), stejně jako pozdravy od Pavlových spolupracovníků/spoluodesílatelů (Řím 16,21-23; 1Kor 4,15-17; 16,19-20; Flp 4,21-22; Kol 4,10-14; Flm 23-24), kteří nebyli jmenovitě uvedeni již v Gal 1,2. Chybí také žádost, aby se navzájem pozdravili svatým políbením (Řím 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Sol 5,26). Absence takových pozdravů zde může charakterizovat napjaté vztahy. Srov. LONGENECKER, *Galatians*, 288.

napsal závěrečné verše od Gal 6,11⁵⁰. V tomto autografickém závěru (Gal 6,11-18)⁵¹ Pavel opakuje a zároveň shrnuje hlavní obsah a poselství celého listu⁵².

2 Pavlovo velké písmo: jeho význam a záměr

Jak již jsme výše zmínili, apoštol Pavel v závěru listu Galat'ánům připojuje vlastní rukou stručné a výstižné resumé (Gal 6,11-18). Proč ale apoštol Pavel píše „velkými písmeny“?⁵³ Jaký je záměr tohoto Pavlova počínání? Na co chce adresáty listu upozornit? Jelikož zmínka o stylu nebo kvalitě rukopisu je u antických pisatelů dopisů velmi vzácná⁵⁴, vyvstává rovněž otázka: Proč Pavel explicitně popisuje způsob svého písemného projevu? Během dějin exegeze bylo předloženo velmi velké množství rozličných vysvětlení. Nyní si postupně uvedeme tyto různé způsoby objasnění včetně jejich zhodnocení a poukážeme na chápání, které(á) se jeví jako nejvhodnější a nejpřesvědčivější.

2.1 Pavlovo tělesné postižení nebo psychický stav

Velké množství badatelů klade Pavlovu zmínku o „velkém písmu“ v Gal 6,11 do souvislosti s vyjádřením *σκόλοψ τῆ σαρκί* v 2Kor 12,7, které interpretují

⁵⁰ K tomuto názoru poskytuje přesvědčivou argumentaci RICHARDS, *The Secretary*, 172-179. Někteří autoři předpokládají, že Pavel začal psát vlastní rukou již od verše Gal 5,2. Takto DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 132, pozn. 6; BAHR, „The Subscriptions, 27-41, zde 35. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch*, 234-235, se domnívá, že Pavel začal psát od Gal 6,12.

⁵¹ V ostatních Pavlovských listech, kromě 1Kor, se vlastnoruční psaní omezuje pouze na závěrečný pozdrav „Milost našeho Pána Ježíše Krista...“ bez výslovné zmínky o tom, že by se jednalo o vlastnoruční psaní. Takovýto pozdrav máme též v Gal 6,18. Pokud jde o ostatní verše Gal 6,11-17, které Pavel napsal vlastní rukou, lze si všimnout jejich koncentrické stavby. Viz dále např. SCHNIDER – STENGER, *Studien*, 145-146; WEIMA, *Neglected Endings*, 158; REECE, *Paul's Large Letters*, 83-84.

⁵² BETZ, *Galatians*, 313, který ve svém komentáři aplikuje kritéria řecko-římské rétoriky, považuje závěrečné verše listu Galat'ánům (Gal 6,11-18) nejen za shrnutí Pavlova listu, ale také za nejdůležitější pro výklad tohoto listu, jelikož je zapotřebí na ně pohlížet jako na hermeneutický klíč k apoštolovým záměrům. TROBISCH, *Paul's Letter Collection*, 87, upozorňuje, že závěr Gal 6,11-18 se velmi podobá autorizaci v právních dokumentech a že list Galat'ánům tak má literární charakter autorizovaného dokumentu.

⁵³ LONGENECKER, *Ancient Amanuenses*, 290, se domnívá, že Pavlova písmena byla ve srovnání s menšími písmeny písaře větší.

⁵⁴ Marcus Tullius Cicero (106 – 43 př. Kr.) objasňuje obtížnou čitelnost svého vlastního písma v předchozím dopise s odkazem na špatnou kvalitu použitého pera (*Epistularum ad Quintum fratrem* 2,14,1). V jednom dopise ke svým přátelům uvádí, že jeho vlastní rukopis není dobře čitelný (*Epistulae ad familiares* 16,22,1).

jako odkaz na fyzické onemocnění⁵⁵. S touto hypotézou se setkáváme od 2. poloviny 19. století⁵⁶ a nachází se rovněž u autorů v dnešní době⁵⁷. V tomto tělesném strádání v 2Kor 12,7 je spatřováno zrakové postižení, které je spojováno s Pavlovou zmínkou o „nemoci“ (Gal 4,13: ἀσθένεια τῆς σαρκός, doslova: „slabost těla“) při jeho prvním hlásání evangelia v Galácii, kde byl Pavel s takovým nadšením přijat, že kdyby to bylo možné, tak by si Galat'ané „vyloupili vlastní oči“ (Gal 4,15: τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες), aby mu je mohli dát. Zrakové postižení se často objasňuje jako důsledek oslepujícího světla z nebe, jehož byl svědkem na cestě do Damašku (Sk 9,1-19; 22,6-16; 26,12-18), nebo případně jiného pozdějšího mystického zážitku po návratu do Tarsu (2Kor 12,2-10), a bývá chápáno jako akutní a opakovaný zánět očí (oftalmie). Tato hypotéza se také někdy odvolává na (nejistý) doklad z Sk 23,5, kde Pavel nepoznal velekněze. Tento způsob výkladu se pokouší rekonstruovat detaily z Pavlova života na základě harmonizace údajů ze Skutků apoštolů s informacemi, které máme k dispozici z Pavlových listů. Text Gal 4,15 však není možné upotřebit k posouzení problému nemoci, tj. jako odkaz na Pavlovu oční chorobu, protože oko obrazně a příslovečně slouží k označení toho, co je nejvzácnější a nejvzácnější, co Galat'ané vlastnili a co byli ochotni obětovat, aby mu poskytli pomoc⁵⁸. Nadto máme doklady z antiky, jak se něčí rukopis mění od menšího a úhledného písma k většímu neohrabanému písmu v souvislosti s přibývajícím věkem⁵⁹. V tomto vývoji mohlo hrát roli zhoršení zraku, ale také řada dalších tělesných a duševních potíží, které jsou běžné ve stáří. Nic nás tedy

⁵⁵ Pokud jde o interpretaci σκόλοψ τῆς σαρκί v 2 Kor 12,7b, viz MAREČEK, Význam σκόλοψ τῆς σαρκί, 17-42. Srov. též ŠTRBA, Pavlova slabost, 113-117.

⁵⁶ CLEMENS, St. Paul's Handwriting, 380, označuje tento výklad jako „old and widespread view“, i když sám zastává odlišný názor.

⁵⁷ Srov. BROWN, *An Exposition of the Epistle*, 433; FARRAR, *The Life*, 659; WEISÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, 76; HISEY – BECK, Paul's ‚Thorn in the Flesh‘, 125-129; STOTT, *The Message of Galatians*, 114 a 175; ZIESLER, *The Epistle to the Galatians*, 100; WITHERINGTON III, *Grace in Galatia*, 441; BRUNK III, *Galatians*, 291. DODD, *Empowered Church Leadership*, 161: „It is possible to interpret this (i. e., Paul's marks of Jesus's in Gal 6.17) more specifically as scars around his eyes that he received as a result of his blinding on the road to Damascus. This may explain why Paul had to write so large (Gal 6.11), and why the Galatian Christians would have plucked out their eyes and given them to Paul if they could have (Gal 4.15).“

⁵⁸ ROHDE, *Der Brief des Paulus*, 187; MEISER, *Der Brief des Paulus*, 207. Oči byly ve starověku považovány za něco obzvláště cenného. Viz doklady např. BAAR, 561; LIDDELL – SCOTT – JONES, *A Greek-English Lexicon*, 1278.

⁵⁹ Viz DANIEL, *Palaeography and Gerontology*, 151-152.

neopravňuje spojovat Pavlovo velké písmo s jeho (domnělým) zrakovým postižením.

Někteří badatelé Pavlovo „velké písmo“ v Gal 6,11 vysvětlují tím, že měl poškozené ruce. Tento názor se začíná objevovat v exegezi od začátku 20. století. Theodor Zahn (1838 – 1933) uvádí, že velká písmena poukazují na nepohodlí, které mu způsobovalo psaní celého tohoto dopisu, a že psal se zvláštními obtížemi buď v důsledku dlouho trvající řemeslné práci anebo kvůli poranění, která zakusil při bití pruty ve Filipech (Sk 16,22-23.30)⁶⁰. Podobné mínění zastává Gustav Adolf Deissmann (1866 – 1937), který se domnívá, že Pavlova velká písmena lze nejlépe vysvětlit jako neohrabané a těžkopádné písmo dělníkovy ruky, která byla zdeformovaná prací, a že takto lze nejlépe objasnit skutečnost, že Pavel své dopisy nejraději diktoval⁶¹. Tento způsob výkladu se střetá s těžkostmi, jelikož vyjádření *πηλικοί γραμμασι* se týká velikosti písmen a není možné je vztahovat ke špatné kvalitě jejich tvaru⁶². Na druhou stranu nelze vyloučit, že práce v zimním období v nedostatečně vytápěné dílně mohla ovlivnit Pavlovu schopnost psát menšími písmeny⁶³.

Nigel Turner (1916 – 1990) předložil domněnku, že apoštol Pavel byl ukřižován v Perge v Pamfilii od Židů, kterým se nelíbilo jeho obvinění týkající se ukřižování Mesiáše židovským národem, a že takto utrpěl trvalé poškození rukou. Pomocí této hypotézy objasňuje oddělení Jana Marka, který byl touto událostí vyděšen a vrátil se do Jeruzaléma (srov. Sk 13,13). Krom toho Pavlovo ukřižování v Perge klade do spojitosti s několika Pavlovy výroky v listě Galaťanům: „Spolu s Kristem jsem ukřižován.“ (Gal 2,19); „Ať je daleko ode mě, abych se chlubil něčím jiným než křížem našeho Pána Ježíše Krista, kterým je pro mě ukřižován svět a já světu.“ (6,14); „Vždyť já na mém těle nosím znamení, (že náležím) Ježíšovi.“ (6,17). Nakonec pak Pavlovy poškozené ruce dává do souvislosti s vyjádřením *σχόλω τῆ σαρκί* v 2Kor 12,7, které chápe jako synonymum pro ukřižování⁶⁴. Hypotézu, podle které měl Pavel poškozené ruce kvůli ukřižování, je třeba považovat za naprostou smyšlenku. Pokud by byl Pavel

⁶⁰ ZAHN, *Der Brief des Paulus*, 278.

⁶¹ DEISSMANN, *Paulus*, 41.

⁶² Takto správně např. BETZ, *Galatians*, 314; FUNG, *The Epistle to the Galatians*, 301; WEIMA, *Neglected Endings*, 128. Srov. též CLARKE, *St. Paul's Large Letters*, 285.

⁶³ MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*, 169, ve svém názoru ohledně Pavlových pracovních podmínek částečně vychází z archeologických nálezů obchodů a dílen objevených v římském Korintu.

⁶⁴ TURNER, *Grammatical Insights*, 94.

ukřižován, nebyl by již na živu. Ukřižování, které bylo považováno za obzvláště potupné a kruté potrestání, bylo nejpřísnějším trestem smrti⁶⁵.

Philip Doddridge (1702 – 1751) usuzuje, že velikost nebo neuhlazenost Pavlova písma může být způsobena nemocí nebo slabostí jeho nervů, o které se zmínil již dříve v Gal 4,13⁶⁶. Rovněž Henry Theodore James Bagge zastává stanovisko, že Pavlovo použití velkých písmen v závěru listu souvisí s jeho tělesnou slabostí, kterou při výkladu Gal 4,14 označuje jako ochrnutí/obrna⁶⁷. Tyto další dva způsoby výkladu nejsou přesvědčivé, jelikož čtou toho více v Gal 4,13-14, než tento text obsahuje.

V dějinách exegeze se opětovně setkáváme s interpretací zmínky o Pavlově velkém písmu v Gal 6,11, která ji spojuje s jeho psychickým stavem. Tento názor se objevuje již v období patristiky. Pelagius, (asi 354 – asi 418) se domnívá, že Pavlova velká písmena v Gal 6,11 jsou důkazem jeho nebojácnosti⁶⁸. Naproti tomu Jan Zlatoústý, jenž je považován za jednoho z největších křesťanských kazatelů, interpretuje velká Pavlova písmena jako znamení jeho bolesti (*Commentarius in Epistolam ad Galatas*, k Gal 6,11, PG 61,677-678). Rovněž v moderní době se lze setkat s interpretací Pavlova velkého písma, která argumentuje psychologickými důvody. John Nijenhuis ve své hypotéze tvrdí, že Pavlovo běžné písmo bylo velké a že pokud by psal ještě větším písmem, než bylo obvyklé, mohla by to být známka neautentičnosti. Krom toho upozorňuje, že z grafologického hlediska může být velké písmo důsledkem různých psychických stavů, a to jak smělosti, tak i plachosti. Druhý stav shledává u apoštola Pavla a spatřuje ho vyjádřen na dvou místech v 2. listu Korint'anům: „Když stojím před vámi, jsem pokorný, ale z dálky si na vás troufám.“ (2Kor 10,1; srov. 1Kor 2,3) a „Říká se, že mé listy jsou závažné a mocné, ale osobní přítomnost slabá a řeč ubohá.“ (2Kor 10,10). Na základě těchto dvou textů v 2 Kor se domnívá, že Pavel dokázal překonat svou vnitřní plachost nejen psaním velkými písmeny, ale i ve svém skutečném chování, a že tato „grafoterapie“, tj. léčba písmem, psaní velkým písmem měla za následek posílení jeho skutečného chování⁶⁹. Rovněž tento návrh interpretace nepřesvědčuje a zůstává pouze čirou hypotézou, jelikož Pavlovy listy nám

⁶⁵ TAEGER, Kreuzigung, 1745-1746. Ve starověku existuje pouze jediný záznam o tom, že někdo přežil ukřižování, a v tomto případě byl odsouzenec na žádost budoucího císaře Tita předčasně sňat z kříže (viz Josephus, *Vita*, 420-421).

⁶⁶ DODDRIDGE, *The Family Expositor*, 793.

⁶⁷ BAGGE, *St. Paul's Epistle*, 228 a 158: „palsy“.

⁶⁸ Viz dále MEISER, *Galater*, 309, pozn. 7.

⁶⁹ NIJENHUIS, *The Greeting*, 257-258.

neposkytují dostatečné informace ke stanovení jeho zdravotního stavu, a to jak tělesného, tak duševního.

2.2 Pavlovo chabé vzdělání

Již v patristické době se objevila domněnka, že Pavlova „velká písmena“ vypovídají o jeho špatném způsobu psaní a že tak poukazují na jeho nedostatečné vzdělání. Jan Zlatoústý se ve svém komentáři k listu Galat'ánům domnívá, že Pavel vyjádřením „velká písmena“ neodkazuje na velikost, avšak na beztvorost svých písmen, a že v souvislosti s touto skutečností jako by řekl: „Ačkoli nejsem dobře zběhlý v psaní, přesto jsem byl nucen psát vlastní rukou.“ (*Commentarius in Epistolam ad Galatas*, k Gal 6,11, PG 61,678)⁷⁰. Dále pak v jedné ze svých homilií k 1. listu Korint'ánům popisuje Pavla jako „nevzdělaného“ a „prostého člověka“ (*Homilia in Epistulam I ad Corinthios* 3.4; PG 61,27). Hodnocení apoštola Pavla, které uvádí sv. Jan Zlatoústý, je svědectvím toho, jak se církevní otcové snažili zdůraznit skutečnost, že Bůh používá prosté nástroje, které nemají světských znalostí, k uskutečnění svých záměrů. V období patristiky se však setkáváme již s vysokým hodnocením apoštola Pavla. O nesmírné důležitosti apoštola Pavla svědčí rovněž Korespondence Pavla a Seneky (apokryf z první poloviny 4. století), kde tento filozof o Pavlových listech prohlašuje: „Jsou přece tak vznešené a vyzařuje z nich taková ušlechtilost, že se domnívám, že lidem nebude stačit celý život, aby se jimi dokázali řídit a dospět tak k dokonalosti“ (*Epist.* 1)⁷¹. Nesmírný Pavlův význam vyzdvihuje Martin Luther ve své předmluvě k listu Římanům, když ho hodnotí jako nejdůležitější spis Nového zákona⁷². Apoštola Pavla lze považovat za „prvního a možná největšího křesťanského teologa“⁷³. Pieter J. J. Botha je jednou z výjimek, kdo popírá Pavlovu erudovanost. Z formule o ngramotnosti, která se běžně vyskytuje v závěrech dopisů v egyptských papyrech, vyvozuje, že Pavlova zmínka o jeho

⁷⁰ Srov. EDWARDS (ed.), *Galatians*, 95-96.

⁷¹ FÜRST et al. (eds.), *Der apokryphe Briefwechsel*, 24.

⁷² WA DB 7, 3: „DJese Epistel ist das rechte Heubtstücke des newen Testaments, vnd das allerlauerste Euangelium, Welche wol widrig vnd werd ist, das sie ein Christen mensch nicht allein von wort zu wort auswendig wisse, Sondern teglich damit vmbgehe, als mit teglichem Brot der Seelen, Denn sie niemer kan zu viel vnd zu wol gelesen oder betrachtet werden, vnd je mehr sie gehandelt wird, je köstlicher sie wird, vnd bas schmecket.“

⁷³ PORTER, *The Apostle Paul*, 5.

velkém písmu v Gal 6,11 je přiznáním jeho neschopnosti psát⁷⁴. Tento názor neodpovídá obrazu Pavla v Novém zákoně, kde je představen jako učený člověk (viz Sk 26,24), a stojí v rozporu s Pavlovými listy, z jejichž formy a obsahu je patrné, že jsou dílem vzdělaného člověka⁷⁵. Krom toho je třeba uvést, že v antické době nebylo známkou nevzdělanosti, když si někdo najal písaře. Právě ti nejvzdělanější lidé si najímali písaře. Tím, že Pavel v některých svých listech uvedl svůj vlastní rukopis, zdůraznil nejen to, že se jedná o jeho osobní sdělení, ale také poskytl jednoznačný důkaz o skutečnosti, že byl schopen psát⁷⁶.

2.3 Pavlova láska, náklonnost a péče

Nejednou byla badateli předložena hypotéza, že Pavel, aby dal najevo svou lásku a péči o křesťanské komunity v Galácii, použil při psaní velké a obzvláště čitelné písmo. Příkladem může být Karl Georg Wieseler (1813 – 1883), který se domnívá, že verš 11 sděluje, že celý dopis napsal apoštol Pavel velkým písmem a že tím chce zdůraznit svou velkou lásku a náklonnost ke čtenářům, která nešetří žádnou námahou⁷⁷. Podobným způsobem interpretuje Pavlova velká písmena Gerhard Ebeling (1912 – 2001), který si myslí, že působivá písmena mají být jasně viditelná před očima čtenáře, že mají pronikat k jeho srdci a že se stávají symbolem ducha⁷⁸. S tímto názorem však není možné souhlasit, jelikož z Pavlových listů se nedá nikde vyčíst, že by velké písmo mohlo být pokládáno za výraz zvláštní náklonnosti. Krom toho nemáme žádný antický epistolární dokument, ze kterého by bylo patrné, že velké písmo je známkou lásky, náklonnosti a péče.

⁷⁴ BOTHA, *Letter Writing*, 23.

⁷⁵ Srov. WITHERINGTON III, *The Paul Quest*, 89-129.

⁷⁶ KEITH, „In My Own Hand“, 46. Srov. též DE BOER, *Galatians*, 395; DAS, *Galatians*, 633.

⁷⁷ WIESELER, *Commentar*, 498: „Ich glaube V. 11 so verstehen zu müssen, daß darin die eigenhändige Schreibung des ganzen Briefes in großen Buchstaben von Seiten des Apostels ausgesagt ist. Paulus will damit seine große, keine Mühe scheuende Liebe zu den Lesern hervorheben.“

⁷⁸ EBELING, *Die Wahrheit des Evangeliums*, 352: „Die eindrucklichen Lettern sollen dem Leser unübersehbar vor Augen stehen und zu Herz gehen. Die Buchstaben werden zum Symbol des Geistes.“

2.4 *Odlíšení Pavlova rukopisu od písma písaře*

Někteří exegeté usuzují, že velké písmo slouží k odlišení Pavlova rukopisu od písma písaře. Dieter Lührmann (1939 – 2013) se domnívá, že Pavlovo „velké písmo“ nejen možná naznačuje naléhavost toho, co on píše, ale že tato zmínka o velkém písmu, které tak stojí v protikladu k úhlednému a krásnému písmu v předcházejícím textu listu, je pravděpodobně poklonou písaři⁷⁹. Podobnou domněnku předložili další badatelé. Stephen Charles Neill (1900 – 1984) ve svém komentáři k listu Galatánům zaujímá stanovisko, že Pavlova velká písmena měla odlišit jeho těžkopádné, kostrbaté a neobratné písmo od stejnoměrného, úhledného a krásného písma jeho písaře⁸⁰. Herman Nicolaas Ridderbos (1909 – 2007) připouští možnost, že Pavlovo písmo se vyznačovalo určitou robustností a razancí, anebo že na tomto místě záměrně píše velkými písmeny, aby odlišil svou vlastní ruku od ruky svého písaře⁸¹. Alfred Loisy (1857 – 1940) má za to, že Pavlovo písmo mohlo být větší než jeho písaře možná z toho důvodu, že nebyl zvyklý psát⁸². Robert Alan Cole (1923 – 2003) předkládá názor, že se pravděpodobně jedná o neuspořádané, roztahané písmo člověka, který není písařem z povolání a který byl možná zvyklý psát spíše semitským písmem než řeckým⁸³. Všechny tyto interpretace vyvozují z Pavlova sdělení více, než tento text obsahuje, jelikož Gal 6,11 neposkytuje informace o kvalitě písma, avšak hovoří pouze o jeho velikosti.

Arthur Lukyn Williams (1853–1943) usuzuje, že písař listu psal kurzívou, zatímco Pavel ve vlastnoručně psané části od Gal 6,11 použil unciálu⁸⁴. Také tento způsob výkladu nepřesvědčuje. V době vzniku knih Nového zákona se používalo dvou druhů písma. Kurzíva se užívala pro běžné psaní (např. pro dopisy), zatímco unciála byla používána pro literární díla. Unciální písmo se nevyznačovalo většími písmeny, avšak bylo psáno ve standartní velikosti. Norbert Baumert (1932 – 2019) ve svém výkladu listu Galatánům předpokládá, že v Gal 6,11 není odkaz na velikost písma, ale Pavlovy tahy písma, takřka na

⁷⁹ LÜHRMANN, *Der Brief an die Galater*, 100.

⁸⁰ NEILL, *Paul to the Galatians*, 71.

⁸¹ RIDDERBOS, *The Epistle of Paul*, 222. Podobně též VIARD, *Saint Paul*, 123.

⁸² LOISY, *L'Épître aux Galates*, 196. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, 158, se domnívá, že apoštol Pavel použitím velkého písma chce vyznačit rozdíl mezi svým rukopisem a rukopisem sekretáře, kterému předchází text listu diktoval.

⁸³ COLE, *Galatians*, 234.

⁸⁴ WILLIAMS, *The Epistle of Paul*, 136. Srov. též DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 112.

jeho podpis, jenž slouží k potvrzení autenticity⁸⁵. Tento názor též nepřesvědčuje, jelikož výraz *πηλίκοσ* je tázacím zájmenem v přímých a nepřímých otázkách (kromě našeho místa použito v Novém zákoně již jen v Žid 7,4), které zahrnuje význam „jak veliký(?), jak významný (?)“⁸⁶.

2.5 *Veřejné ukázání textu s velkým písmem*

Někteří badatelé doporučují interpretaci, podle které Pavel psal velkým písmem z toho důvodu, jelikož si byl vědom, že jeho dopis bude veřejně předčítán a že po přečtení bude ukázán všem přítomným posluchačům. William Mitchell Ramsay (1851 – 1939) upozorňuje, že v antice veškerá oznámení, která byla adresována veřejnosti, musela být vystavena na viditelném místě před zraky všech a vyryta do trvanlivého materiálu (bronz nebo mramor) a že důležité body zejména na začátku anebo na konci byly uvedeny větším písmem. Představuje si, že podobným způsobem byl Pavlův list vystaven u Galatů, kteří tak mohli vidět výrazné písmo, kterým byla napsána rozhodující témata⁸⁷. Na stejnou analogii mezi velkými Pavlovými písmeny a velkým písmem na veřejných oznámeních v antice poukazuje Marie-Joseph Lagrange (1855 – 1938)⁸⁸. Srovnání Pavlova velkého písma s velkými písmeny veřejných oznámení se však nejeví jako vhodné.

Zajímavý je pohled, který předkládá James Douglas Grant Dunn (1939 – 2020). Představuje si scénu, kdy Pavel při psaní velkým písmem si vzal dostatečně velký papyrus, aby ho ten, kdo ho předčítal, mohl podržet, a aby se posluchači mohli sami přesvědčit o jeho slovech tím, že si je sami přečtou⁸⁹. Tato interpretace předpokládá, že původní dopis (tj. originál) budou mít k dispozici k přečtení všechny církevní obce, kterým byl určen⁹⁰. Jedná se o pozoruhodnou úvahu, která předpokládá více skutečností, než jsou ty, které jsou nám dostupné.

⁸⁵ BAUMERT, *Der Weg des Trauens*, 208.

⁸⁶ BAAR, 1321.

⁸⁷ RAMSAY, *A Historical Commentary*, 466.

⁸⁸ LAGRANGE, *Saint Paul*, 162. Srov. též ALLAN, *The Epistle of Paul*, 89: „Paul takes the pen from the hand of the scribe and writes this concluding summary in large letters to call attention to its importance, just as large letters are used to-day, as in his day, to emphasize the more important part of a public notice.“

⁸⁹ DUNN, *A Commentary*, 335. Podobně FEE, *Galatians*, 249: „...since the majority of the recipients would not have been able to read, the reader himself would need to have shown the letter to them at this point; so Paul has simply called attention to the difference when he himself takes up the pen to draw the letter to its conclusion.“

⁹⁰ Takto BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, 268.

Z dochovaných antických dopisů vychází najevo, že úloha doručovatele dopisu nespočívala pouze v jeho fyzickém doručení, ale tento doručovatel zastával důležitou roli při rozšiřování komunikace zahájené dopisem. Jeho úkolem bylo zejména objasňování detailů v dopise a zdůrazňování jeho primárního sdělení⁹¹. V 1Sol 5,27 Pavel uvádí: „Zapřísahám vás skrze Pána, abyste dali tento list přečíst všem bratřím“. Četba listu probíhala nahlas a veřejně, když se komunita sešla k bohoslužbě (viz 2Kor 1,13; srov. Kol 4,16; Justin, *Apol.* 1,67), ale není známo, kdo list předčítal. Zda to byl jeho doručitel nebo někdo jiný. Úřad lektora (*ἀναγνώστης*) se vyvinul ke konci druhého století⁹².

2.6 Pavel v roli učitele

Písemné doklady z řecko-římského Egypta nás upozorňují, že učitelé používali velké písmo, jelikož jim šlo při psaní o přehlednost a čitelnost, na kterých závisel částečně úspěch jejich žáků⁹³. Lze zmínit skutečnost, že učitelé ve starověku někdy používali velká písmena jako předlohu pro své žáky⁹⁴. Jeff Hubing vztahuje tuto zvyklost na apoštola Pavla, i když v souvislosti s tímto výkladem připouští, že Pavel neučí Galatány psát a neočekává od nich, že to, co jim píše, budou opisovat. Pavlova snaha poučit a sdělit tuto zásadní informaci ho však mohla přimět k tomu, aby použil tento didaktický nástroj a komunikoval se svými čtenáři pomocí „velkého písma“⁹⁵. Tento způsob interpretace však předpokládá více skutečností, než jsou ty, které jsou nám dostupné. Mimoto apoštol Pavel se v listu Galatánům nikde nepředstavuje v roli učitele.

2.7 Důraz na závěrečná slova psaná vlastní rukou

S názorem, že Pavlova velká písmena slouží ke zdůraznění důležitosti závěrečných slov, se setkáváme již v patristické době. Syrský teolog Theodor z Mopsuestie (350 – 429), který je považován za největšího biblického vykladače své doby a duchovního vůdce exegetické školy v Antiochii, navrhl, že Pavel „zde

⁹¹ HEAD, *Named Letter-Carriers*, 296-297.

⁹² Viz GAMBLE, *Books and Readers*, 211-231.

⁹³ CRIBIORE, *Writing*, 99-100.

⁹⁴ Notoricky známým příkladem je dřevěná školní tabulka z Tebtunisu, která pochází z 2. – 3. stol. po Kr. a která je v současnosti uložena ve Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology na Kalifornské univerzitě v Berkeley. Další informace s vyobrazením poskytuje *Greek Script on the Berkeley* [cit. 2023-09-15].

⁹⁵ HUBING, *Crucifixion and New Creation*, 204-205.

použil neobvykle velká písmena, což ukazuje, že se sám nestyděl za to, co říká, ani neměl sklon to popírat⁹⁶. Byzantský teolog a mnich Jan z Damašku (675/676 – asi 749) se podobným způsobem vyjadřuje ve svém komentáři k Pavlovým listům: „Výrazem ‚jak velkými písmeny‘ naznačuje (Pavel) velikost svého učení.“ (*In Epistolam ad Galatas*; PG 95,817d-820a). Toto starobylé chápání bylo převzato mnohými exegety jak v 19. století⁹⁷, tak ve 20. století⁹⁸, kteří poukazují na to, že Pavel pomocí velkého písma svého rukopisu se pokoušel nejen upoutat pozornost Galatů a vyjádřit svůj opravdový zájem a starostlivost o ně, ale rovněž tímto způsobem psaní se snažil zdůraznit zásadní důležitost a vážnost obsahu svého sdělení. Někteří komentátoři upozorňují na skutečnost, že ve starověku velké písmo sloužilo ke stejnému účelu jako dnešní jednoduché či dvojité podtržení slov anebo použití tučného písma, proloženého písma či kurzívy⁹⁹. Lze pozorovat, že názor, podle kterého velká velikost písma Pavlova rukopisu upozorňuje na význam jeho závěrečného sdělení, je převládající rovněž u exegetů v 21. století¹⁰⁰. Existují i moderní překlady a parafráze Pavlova listu Galatů, ve kterých je tento výklad dokonce zasazen do znění překladu¹⁰¹. Jeden z českých moderních překladů se snaží zdůraznit důležitost Pavlových slov tím, že verš Gal 6,11 (a pouze tento verš) je napsán velkým písmem (viz Bible21). V souvislosti s tímto názorem působí trochu překvapivě, že obsah

⁹⁶ CRAMER (ed.), *Catena Graecorum Patrum*, 90.

⁹⁷ Např. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch*, 235; FINDLAY, *The Epistle to the Galatians*, 422; PEROWNE, *The Epistle to the Galatians*, 76; LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle*, 221; SIEFFERT, *Der Brief an die Galater*, 349.

⁹⁸ GUTJAHN, *Die Briefe*, 387; ZERWICK, *Der Brief an die Galater*, 118-119; NEIL, *The Letter of Paul*, 87; HENDRIKSEN, *A Commentary*, 242; SCHLIER, *Der Brief an der Galater*, 280; ARICHA, Jr. – NIDA, *Translators Handbook*, 154; COUSAR, *Galatians*, 148; GUTHRIE, *Galatians*, 148; MUSSNER, *Der Galaterbrief*, 410; LONGENECKER, *Galatians*, 290; HANSEN, *Galatians*, 198; WILLIAMS, *Galatians*, 164.

⁹⁹ Srov. např. BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary*, 348; LYONNET, *Les Épîtres*, 39; SCHNEIDER, *Der Brief an die Galater*, 151; BONNARD, *L'Épître*, 129; ROHDE, *Der Brief des Paulus*, 90; MATERA, *Galatians*, 229-230; GEORGE, *Galatians*, 432; POHL, *Der Brief des Paulus*, 246; MORRIS, *Galatians*, 186; MARTYN, *Galatians*, 560; BECKER, *Der Brief an die Galater*, 97; RADL, *List Galat'anum*, 76; PITTA, *Lettera ai Galati*, 397.

¹⁰⁰ HAYS, *The Letter to the Galatians*, 342; LÉGASSE, *L'Épître*, 473; LÉMONON, *L'épître aux Galates*, 196 a 199; ECKEY, *Der Galaterbrief*, 334; SCHREINER, *Galatians*, 376; BOER, *Galatians*, 395; OAKES, *Galatians*, 186; Peter von der OSTEN-SACKEN, *Der Brief*, 307-308, se domnívá, že důležitost a naléhavost závěrečného textu, který Pavel píše vlastní rukou, je dána nejen velikostí písma ale též jeho rozsahem.

¹⁰¹ Srov. např. „Now, in these last sentences, I want to emphasize in the bold scrawls of my personal handwriting the immense importance of what I have written to you.“ (Gal 6,11). Takto *The Message: The Bible in Contemporary Language* [cit. 2023-09-15].

sdělení v Gal 6,11-18, které Pavel napsal velkým písmem pro zdůraznění, má poměrně klidný tón, zatímco v předchozím textu listu, který pisař napsal malým písmem, se objevuje několik velmi důrazných sdělení (viz např. Gal 1,6.8-9; 3,1). Přesto však lze tvrdit, že v Gal 6,11 chce apoštol Pavel dramatickým způsobem upoutat pozornost adresátů listu a zakončit své poselství pro ně osobně poté, co pisař dokončil svou práci na dopisu. Pavlova zmínka o velkém písmu vlastní rukou je výzvou k věnování náležitě pozornosti jeho závěrečnému sdělení, jenž má zásadní důležitost.

2.8 Pavel v roli otce

Předkládám zde osmý návrh na vysvětlení Pavlova velkého písma, který, pokud je mi známo, nebyl dosud předložen. Pavel v roli „duchovního otce“ církevních obcí v Galácii používá velká písmena při svém psaní, aby upoutal pozornost adresátů listu – „svých duchovních dětí“ – na závěrečné sdělení. Již v antické literatuře můžeme objevit doklad použití velkého písma v souvislosti s písemnou komunikací mezi otcem a synem. Řecký historik Plútarchos (asi 46 – asi 127) se ve svém díle „Životopisy slavných Řeků a Římanů“ zmiňuje o Catonovi starším, jenž „napsal vlastní rukou i dějiny, jak sám říká, a to velkými písmeny, aby syn měl možnost v otcovském domě získávat poučení o minulosti svého národa.“¹⁰² (*Cato maior* 20,5 /348B/) Na konci 19 století Gustav Adolf Deissmann poukázal na skutečnost, že velká písmena dělají dojem na děti¹⁰³. Apoštol Pavel ve svých listech dává opětovně najevo, že svou misijní činnost chápe jako duchovní otcovství a mateřství. Staví se nejen do role otce církevních obcí (1Sol 2,11; 1Kor 4,15; 2Kor 6,13), ale též se prezentuje jako matka věřících (1 Sol 2,7). S tímto obrazem duchovního otcovství a mateřství se setkáváme též v listě Galatánům, kde se apoštol Pavel představuje jako matka, která trpí porodními bolestmi pro své děti (Gal 4,19)¹⁰⁴. Lze tedy předpokládat, že Pavel používá velká písmena při svém psaní, aby se tak v roli „duchovního otce“ pokusil upoutat pozornost křesťanů v Galácii, kteří jsou jeho duchovními dětmi, na jeho závěrečné sdělení, jenž má zásadní význam.

¹⁰² PLÚTARCHOS, *Životopisy*, 282.

¹⁰³ DEISSMANN, *Bibelstudien*, 264.

¹⁰⁴ Srov. GAVENTA, *The Maternity of Paul*, 189-201.

3 Závěr

Apoštol Pavel se v závěru listu Galat'anům obrací zvláštním přímým a osobním apelem na své adresáty, v němž nově shrnuje důležité body svého listu (Gal 6,11-18). Přebírá zde epistolární praxi, která byla tehdy rozšířena v celém antickém světě. Ve shodě s jinými svými listy (viz 1Kor 16,21; Flm 19; srov. Kol 4,18; 2Sol 3,17) se představuje, jak píše závěr listu vlastní rukou, avšak nikde to není tak důrazně označeno jako v listu Galat'anům: „Pohleďte, jak velkým písmem vám píši vlastní rukou.“ (Gal 6,11). V dějinách exegeze byly předloženy různé návrhy vysvětlení, proč Pavel píše velkými písmeny a jaký je záměr tohoto jeho počínání. Veliké množství rozličných interpretací je možné rozdělit do osmi hlavních okruhů: 1) Pavlovo velké písmo je spojováno s nějakým jeho tělesným postižením (např. nemoc očí, poškození rukou, slabost nervů, ochrnutí) anebo vypovídá o nějakém jeho psychickém stavu (např. nebojácnost, bolest, plachost). 2) Pavlova „velká písmena“ svědčí o jeho špatném způsobu psaní, které tak poukazuje na jeho chabé vzdělání. 3) Pavlovo velké písmo je výrazem jeho lásky, náklonnosti a péče. 4) Pavlovo velké písmo, které bylo robustní, neuspořádané či unciální, se odlišovalo od rukopisu písaře, jehož písmo bylo úhledné, krásné či kurzivní. 5) Pavel psal velkými písmeny, protože chtěl, aby jeho list byl po veřejném přečtení ukázán všem přítomným posluchačům. 6) Pavel používá velké písmo jako didaktický nástroj učitele. 7) Pavlova velká písmena slouží ke zdůraznění důležitosti závěrečných slov. 8) Pavel chce zapůsobit v roli otce na své děti.

Z výše uvedených vysvětlení je zapotřebí považovat prvních šest za nejméně pravděpodobná. Proti prvnímu návrhu je nezbytné sdělit, že Pavlovy listy nám neposkytují dostatečné informace ke stanovení jeho zdravotního stavu, a to jak tělesného, tak duševního. Nevíme nic bližšího o druhu nemoci, o které se Pavel zmiňuje v Gal 4,13. Ze souvislosti je pouze zřejmé, že se jednalo o tělesnou nemoc, jejíž známky byly patrné navenek a vyvolávaly nepříjemný dojem (srov. Gal 4,14). Druhá interpretace, podle které Pavlova „velká písmena“ poukazují na jeho nedostatečné vzdělání, neodpovídá obrazu Pavla v Novém zákoně, kde je představen jako učený člověk (viz Sk 26,24), a stojí v rozporu s Pavlovými listy, z jejichž formy a obsahu je patrné, že jsou dílem vzdělaného člověka. V souvislosti se třetí domněnkou lze uvést, že z Pavlových listů (a rovněž z dochovaných antických epistolárních dokumentů) se nedá nikde vyčíst, že by velké písmo mohlo být pokládáno za výraz zvláštní lásky a náklonnosti. Pokud jde o čtvrtou hypotézu, je možné tvrdit, že Pavlův rukopis

byl téměř jistě odlišný od písařova bez ohledu na to, jak velká písmena měl. Pavlovo písmo však nelze považovat za robustní, neuspořádané či unciální, jelikož text Gal 6,11 se zmiňuje pouze o velkém písmu. Krom toho unciální písmo se nevyznačovalo většími písmeny, avšak bylo psáno ve standartní velikosti. Pátý návrh výkladu, podle kterého byl text s velkým písmem po jeho přečtení veřejně ukázán, vyvozuje z Pavlova sdělení více, než tento text obsahuje. Šestý způsob objasnění, který představuje Pavla v roli učitele, rovněž předpokládá větší míru skutečností, než jsou ty, které jsou nám dostupné. Poslední dva návrhy je nutno upřednostnit.

Můžeme předpokládat, že pomocí velkého písma svého rukopisu se apoštol Pavel snažil upoutat pozornost Galatů a zároveň se tímto způsobem psaní pokoušel zdůraznit zásadní význam a vážnost svého sdělení. Jelikož Pavel svou misijní činnost opakovaně představuje jako duchovní otcovství a mateřství (1Sol 2,7.11; 1Kor 4,15; 2Kor 6,13) a jelikož na ni pohlíží rovněž tímto způsobem v listu Galatům (Gal 4,19), lze se domnívat, že v Gal 6,11 používá velká písmena při svém psaní, aby se tak v roli „duchovního otce“ pokusil obrátit pozornost adresátů listu – „svých duchovních dětí“ – na své závěrečné sdělení, jež má stěžejní důležitost.

Použitá literatura

- ACHTERMEIER, Paul J.: Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity, *JBL* 109/1 (1990) 3-27.
- ALAND, Barbara et al. (eds.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- BEER, Theobald – VON STOCKHAUSEN, Alma (eds.): *Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater*, Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie, 1998.
- ALLAN, John A.: *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians* (TBC), London: SCM, 1951.
- ARICHA, Jr., Daniel C. – NIDA, Eugene A.: *Translators Handbook on Paul's Letter to the Galatians*, Stuttgart – New York: United Bible Societies, 1976.
- BAGGE, Henry T. J.: *St. Paul's Epistle to the Galatians: The Text Revised and Illustrated by a Commentary*, London: James Nisbet and Co., 1854.
- BAHR, Gordon J.: The Subscriptions in the Pauline Letters, *JBL* 87/1 (1968) 27-41.
- BAUMERT, Norbert: *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper* (Paulus neu gelesen), Würzburg: Echter, 2009.

- BECKER, Jürgen: Der Brief an die Galater. In: Jürgen Becker – Ulrich Luz: *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8.1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 7-103.
- BETZ, Hans Dieter: *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- BIANCHINI, Francesco: *Lettera ai Galati* (NTCEeS), Roma: Città Nuova, 2009.
- La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali. III volume: Nuovo Testamento*, Cinsello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991. (= IEP)
- Bible. Český studijní překlad*. Přeložili Michal Krehňák et al., Praha: KMS, 2009. (= ČSP)
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Nový zákon*. Ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, ⁸1993. (= ČEP)
- BibleWorks 9*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <http://www.phil.muni.cz/wlap/>.
- Bibli svatá*. Podle původního vydání kralického z let 1579 – 1593. Nový zákon Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista podle vydání kralického z roku 1593, Kutná Hora: Česká biblická práce, 1942. (= BKR)
- BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert – REHKOPF, Friedrich: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁷1990.
- BLIGH, John: *Galatians: A Discussion of St Paul's Epistle*, London: St Paul Publications, 1970.
- DE BOER, Martinus C.: *Galatians: A Commentary* (NTL), Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011.
- BONNARD, Pierre: *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (CNT[N] 9), Neuchâtel: Delachaux & Niestle, ²1972.
- BORSE, Udo: *Der Standort des Galaterbriefes* (BBB 41), Köln: Hanstein, 1972.
- BOTHA, Pieter J. J.: Letter Writing and Oral Communication in Antiquity: Suggested Implications for the Interpretation of Paul's Letter to the Galatians, *Scriptura* 42 (1992) 17-34.
- BRANDENBURG, Hans: *Der Brief des Paulus an die Galater* (WStB.NT), Wuppertal: Brockhaus, ⁹1986.
- BROWN, John: *An Exposition of the Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, Edinburgh: William Oliphant, 1853.
- BRUCE, Frederick Fyvie: *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI – Milton Keynes, U.K: Eerdmans – Paternoster Press, 1982.
- BRUNK III, George R.: *Galatians* (BCBC), Harrisonburg, VA – Kitchener, ON: Herald Press, 2015.
- BURTON, Ernest De Witt: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC), New York: Charles Scribner's Sons, 1920.
- CALVIN, Jean: *Commentarii in Pauli Epistolas: Ad Galatas, Ad Ephesios, Ad Philippenses, Ad Colossenses*. Edidit Helmut Feld (Ioannis Calvini Opera Omnia. Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti II/16), Genève: Droz, 1992.

- CARLSON, Stephen C.: *The Text of Galatians and Its History* (WUNT II.385), Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- CLARKE, W. K. Lowther: St. Paul's Large Letters, *ET* 24 (1913) 285.
- CLEMENS, J. S.: St. Paul's Handwriting, *ET* 24 (1913) 380.
- COLE, R. Alan: *Galatians: An Introduction and Commentary* (TNTC 9), Nottingham – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2008 (= ²1989).
- COOPER, Stephen Andrew (ed.): *Marius Victorinus' Commentary on Galatians: Introduction, Translation, and Notes* (OECS), Oxford: Oxford University Press, 2005.
- COUSAR, Charles B.: *Galatians* (Interpretation), Atlanta: John Knox Press, 1982.
- CRAMER, John Anthony (ed.): *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*. Vol. VI, Oxonii: Typographeo Academico, 1844.
- CRIBIORE, Raffaella: *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (ASP 36), Atlanta, GA: Scholars Press, 1996.
- DANIEL, Robert W.: Palaeography and Gerontology: The Subscriptions of Hermas Son of Ptolemaios, *ZPE* 167 (2008) 151-152.
- DAS, A. Andrew: *Galatians* (CC), Saint Louis: Concordia Publishing House, 2014.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe: Tischreden*. Bd. 1, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1912. (= WA TR 1)
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe: Die Deutsche Bibel*. Bd. 7, Weimar: Hermann Böhlau, 1931. (= WA DB 7)
- DEISSMANN, Adolf: *Bibelstudien. Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Marburg: Elwert, 1895.
- DEISSMANN, Adolf: *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen: J. C. B. Mohr, ⁴1923.
- DEISSMANN, Adolf: *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), ²1925.
- DESILVA, David A.: *The Letter to the Galatians* (NICNT), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018.
- DODD, Brian J.: *Empowered Church Leadership: Ministry in the Spirit According to Paul*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.
- DODDRIDGE, Philip: *The Family Expositor or a Paraphrase and Version of the New Testament with Critical Notes and a Practical Improvement of Each Section*, London: W. Baynes, 1825.
- DUNCAN, George S.: *The Epistle of Paul to the Galatians* (MNTC), London: Hodder & Stoughton, 1934.
- DUNN, James D. G.: *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC), London: A&C Black, 1993.
- EBELING, Gerhard: *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1981.
- ECKEY, Wilfried: *Der Galaterbrief. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010.
- EDWARDS, Mark J. (ed.): *Galatians, Ephesians, Philippians* (ACCS.NT 8), Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1999.

- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe.* Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 2016. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/EUE/GEN.1/Genesis-1>. (= EIN)
- FARRAR, Frederic William: *The Life and Work of St. Paul*. Vol. I, London: Cassell, Petter, Galpin, 1879.
- FEE, Gordon D.: *Galatians* (PC), Blandford Forum: Deo Publishing, 2007.
- FINDLAY, George Gillanders: *The Epistle to the Galatians*, London: Hodder & Stoughton, 1888.
- FITZMYER, Joseph A.: Some Notes on Aramaic Epistolography, *JBL* 93/2 (1974) 201-225.
- FÜRST, Alfons et al. (eds.): *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus. Zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- FUNG, Ronald Y. K.: *The Epistle to the Galatians* (NICNT), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.
- GAMBLE, Harry Y.: *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven – London: Yale University Press, 1995.
- GAVENTA, Beverly Roberts: The Maternity of Paul: An Exegetical Study of Galatians 4:19. In: Robert T. Fortna – Beverly R. Gaventa (eds.): *The Conversation Continues: Studies in Paul and John*. Fs. J. Louis Martyn, Nashville, TN: Abingdon Press, 1990, 189-201.
- GEORGE, Timothy: *Galatians* (NAC 30), Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994.
- Greek Script on the Berkeley*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://ucbclassics.dreamhosters.com/djm/GreekScript/GreekScriptOnCampus4.html>.
- GUTHRIE, Donald: *Galatians* (NCEB), Grand Rapids MI: Eerdmans, 1984 (= 1973).
- GUTJAHR, Franz Seraph: *Die Briefe des heiligen Apostels Paulus. Bd. 1: Die zwei Briefe an die Thessalonischer und der Brief an die Galater*, Graz: Styria, 1900.
- HANSEN, G. Walter: *Galatians* (IVPNTC 9), Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.
- HAYS, Richard B.: The Letter to the Galatians: Introduction, Commentary, and Reflections. In: Leander E. Keck (ed.): *The New Interpreter's Bible*. Vol. XI, Nashville, TN: Abingdon, 2000, 181-348.
- HEAD, Peter M.: Named Letter-Carriers among the Oxyrhynchus Papyri, *JSNT* 31/3 (2009) 279-299.
- HEAD, Peter M.: Epistolary Greetings in the Oxyrhynchus Papyri, *TynB* 70/2 (2019) 269-290.
- HENDRIKSEN, William: *A Commentary on Galatians*, London: The Banner of Truth Trust, 1969.
- HISEY, Alan – BECK, James S. P.: Paul's "Thorn in the Flesh": A Paragnosis, *JBR* 29/2 (1961) 125-129.
- HUBING, Jeff: *Crucifixion and New Creation: The Strategic Purpose of Galatians 6.11-17* (LNTS 508), London – New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- HÜBNER, Hans: γράμμα. In: *EWNT* I (1980) 622-624.
- Chester Beatty Library*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: https://cbl01.intranda.com/viewer/image/BP_II_f_86/1/LOG_0000/.

- KEENER, Craig S.: *Galatians: A Commentary*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019.
- KEITH, Chris: "In My Own Hand": Grapho-Literacy and the Apostle Paul, *Bib.* 89/1 (2008) 39-58.
- King James Version (1611)*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://www.kingjamesbibleonline.org/1611-Bible/>. (= KJV)
- KLAIBER, Walter: *Der Galaterbrief* (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013.
- KRENTZ, Edgar: *Galatians* (ACNT), Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1985.
- LAGRANGE, Marie-Joseph: *Saint Paul: Épître aux Galates* (EtB), Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda, 1950.
- A LAPIDE, Cornelio Cornelii: *Commentaria in omnes Divi Pauli Epistolas*, Antverpiae: apud Heredes Martini Nutii Ioannem Meursium, 1617.
- LÉGASSE, Simon: *L'Épître de Paul aux Galates* (LeDiv.C 9), Paris: Cerf, 2000.
- LÉMONON, Jean-Pierre: *L'épître aux Galates* (CbNT 9), Paris: Cerf, 2008.
- LIDDELL, Henry Gregore – SCOTT, Robert – JONES, Henry Stuart: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1996.
- LIETZMANN, Hans: *An die Galater* (HNT 10), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932.
- LIGHTFOOT, Joseph Barber: *Saint Paul's Epistle to the Galatians: A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations*, London: Macmillan and Co., 1896.
- LOISY, Alfred: *L'Épître aux Galates*, Paris: Nourry, 1916.
- LONGENECKER, Richard N.: Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles. In: Richard N. Longenecker – Merrill C. Tenney (eds.): *New Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974, 281-297.
- LONGENECKER, Richard N.: *Galatians* (WBC 41), Nashville, TN: Thomas Nelson, 1990.
- LÜHRMANN, Dieter: *Der Brief an die Galater* (ZBK 7), Zürich: Theologischer, 1978.
- Lutherbibel (1545)*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://gratis.bible/de/luth1545/>.
- LYONNET, Stanislas: *Les Épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains* (La Sainte Bible), Paris: Cerf, 1953.
- MAREČEK, Petr: Význam σκόλοψ τῆ σαρκί v 2 Kor 12,7b, *ST* 25/1 (2023) 17-42.
- MARTYN, J. Louis: *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A), New York: Doubleday, 1997.
- MATERA, Frank J.: *Galatians* (SaPaSe 9), Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.
- MEISER, Martin: *Galater* (NTP 9), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- MEISER, Martin: *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022.
- METZGER, Bruce M.: *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- MEYER, Heinrich August Wilhelm: *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1851.
- MORRIS, Leon: *Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.

- MÜLLER, Markus: *Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses* (FRLANT 172), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome: *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (GNS 6), Wilmington, DE: Glazier, 1983.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome: *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (GNS 41), Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995.
- MUSSNER, Franz: *Der Galaterbrief* (HThKNT 9), Freiburg – Basel – Wien: Herder, ⁵1988.
- NEIL, William: *The Letter of Paul to the Galatians* (CBC), Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- NEILL, Stephen: *Paul to the Galatians*, London: Lutterworth, 1958.
- The New Revised Standard Version*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://www.biblestudytools.com/nrs/>. (= NRS)
- NIJENHUIS, John: The Greeting in My Own Hand – Paul, *TBT* 19 (1981) 255-258.
- Nová Bible Kralická. Nový Zákon našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista*. Z řeckého textu se stálým ohledem na Kralické znění přeložili Alexandr Flek a Pavel Hoffman. Sdružení pro Novou Bibli kralickou, 1998. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://ebible.org/cesnkb/>. (= NBK)
- Nový zákon*. Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998². (= ČLP)
- Nový zákon*. Z původního řeckého znění přeložil, rozčlenil, úvody a poznámkami opatřil Dr. Rudolf Col, Praha: Česká katolická charita, 1961. (= Col)
- Nový zákon*. Z původního textu přeložil a vyložil Dr. P. Škrabal, O. P., Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1948. (= Škrabal)
- OAKES, Peter: *Galatians* (Paideia), Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.
- OEPEKE, Albrecht: *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, ⁴1979.
- von der OSTEN-SACKEN, Peter: *Der Brief an die Gemeinden in Galatien* (ThKNT 9), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2019.
- PEROWNE, Edward Henry: *The Epistle to the Galatians* (CBSC), Cambridge: University Press, 1892.
- PITTA, Antonio: *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (SOCr 9), Bologna: EDB, ²2009.
- PLÚTARCHOS: *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, I. Přeložili Václav Bahník, Antonín Hartmann et al., Praha: Arista – Baset – Maitrea, 2006.
- POHL, Adolf: *Der Brief des Paulus an die Galater* (WStB.NT), Wuppertal – Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1995.
- PORTER, Stanley E.: *The Apostle Paul: His Life, Thought, and Letters*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.
- RADL, Walter: *List Galat'anũm*. Z německého originálu přeložila Jana Veselá (MSKNZ 9), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- RAMSAY, William Mitchell: *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, London: Hodder and Stoughton, 1899.

- REECE, Steve: *Paul's Large Letters: Paul's Autographic Subscription in the Light of Ancient Epistolary Conventions* (LNTS 561), London – New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- RIDDERBOS, Herman N.: *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NLC), London: Marshall, Morgan & Scott, ²1954.
- RICHARDS, Ernest Randolph: *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2.42), Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 1991.
- RICHARDS, Ernest Randolph: *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- RICHES, John: *Galatians: Through the Centuries*, Chichester: Blackwell Publishing, 2013.
- ROHDE, Joachim: *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- La Sacra Bibbia Nuova Riveduta* (1994). [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://www.bible.com/it/versions/123-NR94-nuova-riveduta-1994>. (= NRV)
- SIDER, Robert D. (ed.): *Collected Works of Erasmus. Vol. 42: Paraphrases on Romans and Galatians*, Toronto: University of Toronto Press, 1984.
- SIEFFERT, Friedrich: *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁶⁽⁹⁾1899.
- SCHLIER, Heinrich: *Der Brief an der Galater* (KEK 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1971.
- SCHNEIDER, Gerhard: *Der Brief an die Galater* (GSL.NT 9), Düsseldorf: Patmos, ²1968.
- SCHNIDER, Franz – STENGER, Werner: *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11), Leiden: Brill, 1987.
- SCHREINER, Thomas R: *Galatians* (ZECNT), Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010.
- Slovenský ekumenický preklad*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://www.bible.com/cs/versions/465-seb-slovensky-ekumenicky-preklad>. (= SEP)
- Slovenský katolícky preklad*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://www.obohu.cz/bible/index.php?lang=cz&styl=SKP&k=Gn&kap=1>. (= SKP)
- STIREWALT, Jr., M. Luther: *Paul, the Letter Writer*, Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans, 2003.
- STOTT, John R. W.: *The Message of Galatians: Only One Way* (BST), Leicester – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1991.
- STOWERS, Stanley K.: *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC 5), Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- ST. THOMAS AQUINAS: *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians*. Translated by F. R. Larcher, Albany, NY: Magi Books, 1966.
- ŠTRBA, Blažej: Pavlova slabosť – podmienka apoštola (2 Kor 12,1 – 13,13). In: Blažej Štrba (ed.): *Témy z Druhého listu Korinťanom. Zborník biblicko-teologických prednášok* (Studia Xaveriana 2), Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2009, 111-121.
- TAEGER, Jens-Wilhelm: Kreuzigung in der Antike. In: Hans Dieter Betz et al. (eds.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und*

- Religionswissenschaft*. Bd. IV, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, ⁴2001, 1745-1746. (= RGG⁴)
- TARAZI, Paul Nadim: *Galatians: A Commentary* (Orthodox Biblical Studies), Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994.
- The Message: The Bible in Contemporary Language*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Galatians%206&version=MSG>.
- TROBISCH, David: *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*, Minneapolis, MN: Fortress, 1994.
- TURNER, Nigel: *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh: T&T Clark, 1965.
- VANHOYE, Albert: *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.NT 8), Milano: Paoline, ⁵2015.
- VIARD, André: *Saint Paul: Épître aux Galates* (SBi), Paris: J. Gabalda, 1964.
- VOUGA, François: *An die Galater* (HNT 10), Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- WEIMA, Jeffrey A. D.: Gal. 6:11-18: A Hermeneutical Key to the Galatian Letter, *CTJ* 28 (1993) 90-107.
- WEIMA, Jeffrey A. D.: *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings* (JSNTSup 101), Sheffield: Academic Press, 1994.
- WEISS, Bernhard: *Textkritik der paulinischen Briefe* (TU 14.3), Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896.
- WEISÄCKER, Carl Heinrich: *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Tübingen – Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), ³1902.
- WIESELER, Karl: *Commentar über den Brief Pauli an die Galater*, Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1859.
- WILCKENS, Ulrich: *Der Brief an die Römer. Teilbd. 1: Röm. 1–5* (EKK 6), Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978.
- WILLIAMS, Arthur Lukyn: *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians* (CGTSC), Cambridge: University Press, 1910.
- WILLIAMS, Sam K.: *Galatians* (ANTC), Nashville: Abingdon Press, 1997.
- WITHERINGTON III, Ben: *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- WITHERINGTON III, Ben: *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, Downers Grove, IL – Leicester: InterVarsity Press, 1998.
- ZAHN, Theodor: *Der Brief des Paulus an die Galater* (KNT 9), Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. Georg Böhme, ²1907.
- ZERWICK, Max: *Der Brief an die Galater* (WB.KK), Düsseldorf: Patmos, 1964.
- ZIESLER, John: *The Epistle to the Galatians* (EpC), London: Epworth Press, 1992.
- Zürcher Bibel*. Zürich: Theologischer Verlag, 2019. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/ZB/GEN.1/Genesis-1>. (= ZUR)
- Ženevská bible (1599)*. [online]. [cit. 2023-09-15]. Dostupné na internetu: <http://www.biblegateway.com/versions/1599-Geneva-Bible-GNV/>.

Shrnutí


Apoštol Pavel ukončuje list Galatánům, jenž patřil od počátku k nejznámějším jeho listům a jenž měl v dějinách křesťanství ohromný vliv, přímým a osobním apelem. Stejně jako v jiných svých listech (viz 1Kor 16,21; Flm 19; srov. Kol 4,18; 2Sol 3,17) píše závěr dopisu vlastní rukou, avšak nikde to není zdůrazněno silněji než v listu Galatánům: „Pohleďte, jak velkým písmem vám píši vlastní rukou.“ (Gal 6,11). V průběhu dějin exegeze byla předložena různá vysvětlení, proč Pavel píše velkými písmeny a co tím sleduje. Tento článek tvrdí, že pomocí rukopisu s velkým písmem se apoštol Pavel snažil vzbudit pozornost Galatánů a zároveň se tímto způsobem psaní pokoušel upozornit na stěžejní důležitost a závažnost svého sdělení. Krom toho můžeme přepokládat, že Pavel, který svou misijní činnost opakovaně znázorňuje jako duchovní otcovství a mateřství (1Sol 2,7.11; 1Kor 4,15; 2Kor 6,13) a který ji takto vnímá i v listu Galatánům (Gal 4,19), používá při svém psaní velká písmena (Gal 6,11), aby se tak v roli „duchovního otce“ pokusil přitáhnout pozornost adresátů listu – „svých duchovních dětí“ – ke svému závěrečnému poselství, které má klíčový význam.

Klíčová slova: biblická exegeze, Nový zákon, apoštol Pavel, list Galatánům, Pavlovy listy, závěr listu.

Summary

The apostle Paul concludes his letter to the Galatians, one of his most famous letters from the beginning and one that has had a tremendous impact on the history of Christianity, with a direct and personal appeal. As in his other letters (cf. 1 Cor 16:21; Phil 19; cf. Col 4:18; 2 Thes 3:17), he writes the conclusion of the letter in his own hand, but nowhere is this more strongly emphasized than in Galatians, “See what large letters I am writing to you with my own hand.” (Gal 6:11). Throughout the history of exegesis, various explanations have been put forward as to why Paul writes in large letters and what he means by it. The contention of this article is that by using large letters in his writing, the apostle Paul was trying to get the attention of the Galatians, and at the same time, by writing in this manner, he was trying to draw attention to the central importance and gravity of his message. Furthermore, we can assume that Paul, who repeatedly depicts his missionary activity as spiritual fatherhood and motherhood (1 Tes 2:7.11; 1 Cor 4:15; 2 Cor 6:13), and who sees it as such in his letter to the Galatians (Gal 4:19), uses large letters in his writing (Gal 6:11) in order to try, in his role as “spiritual father,” to draw the attention of the addressees of the letter – “his spiritual children” – to his final message, which is of crucial importance.

Keywords: biblical exegesis, New Testament, Paul the Apostle, Galatians, Pauline epistles, letter closing.

Petr Mareček
Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta
Univerzitní 244/22
779 00 OLOMOUC, Czech Republic
petr.marecek@upol.cz
 0000-0003-1161-9768

POZNÁMKY

Niekoľko kritických poznámok k metodike nového prekladu Biblie do slovenčiny

Helena Panczová

V rokoch 2019 a 2020 sa na Slovensku objavil nový preklad Jánovho¹ a Lukášovho² evanjelia, ktorý pripravila skupina katolíckych biblistov v spolupráci so Slavistickým ústavom Slovenskej akadémie vied. Tento preklad mal nenápadné počiatky ako produkt projektu APVV-06-0514 *Terminologické diskurzy a špecifiká biblických jazykov vzhľadom na preklady Biblie do slovenčiny*. No získal podporu Konferencie biskupov Slovenska a jeho objavenie sa v tlači sprevádzala masívna mediálna kampaň.

Keďže už široká katolícka verejnosť vie o existencii tohto nového katolíckeho prekladu, ja ako odborníčka na biblickú gréčtinu a prekladateľstvo často dostávam otázky typu, či – a v čom – je lepší ako ten, ktorý čitatelia už majú. Na to sa mi ťažko odpovedá predovšetkým preto, že to je vec, ktorú mali zodpovedať samotní tvorcovia a informovať o tom vedeckú a čitateľskú verejnosť. Pri prekladaní Biblie totiž existuje niekoľko prekladateľských prístupov, ktoré určujú všeobecné zásady práce s textom a tie potom ovplyvňujú konkrétne jazykové riešenia – lexikálne aj gramatické³. A keďže nový slovenský preklad Písma neprichádza do kultúrneho vzduchoprázdna, bolo by tiež dobré, keby jeho tvorcovia reflektovali iné relevantné preklady

¹ LAPKO, Jánovo evanjelium.

² LAPKO, Lukášovo evanjelium.

³ PANCZOVÁ, *Preklad*, 7-21.

Biblie. Na základe deklarovaných zásad a zvolených riešení by sme potom mohli začať komplexnú vedeckú diskusiu. No hoci nám chýba vyjadrenie autorov, predsa sa môžeme pozrieť na niekoľko aspektov nového prekladu. Táto analýza, pochopiteľne⁴, nemôže byť komplexná – zameria sa len na niekoľko vybraných otázok základnej metodiky, lexiky a gramatiky.

1 Základná metodika

Na základný problém metodiky upozornila uvedená otázka od potenciálnych čitateľov: V čom sa tento preklad odlišuje od existujúcich a používaných prekladov Biblie? V katolíckom prostredí ide o tri: (1) preklad NZ od Liturgickej komisie pri SSV z roku 1986, ktorý sa stal súčasťou jednozväzkovej katolíckej Biblie, ktorá od roku 1995 vyšla vo viacerých vydaniach (SSV), (2) ekumenický preklad (SEB), (3) Botekov preklad v Jeruzalemskej Biblii (Bot)⁵. V úvodoch k obom evanjeliám tvorcovia deklarujú, že sa usilujú o formálnu ekvivalenciu⁶. To nám veľa nepovedalo, lebo formálna ekvivalencia býva pri biblických prekladoch štandardom. Skôr by nás zaujímalo, v čom a kedy a podľa akých princípov sa od nej odkláňajú.

Keď bol preklad ešte v štádiu príprav, objavil sa zborník štúdií so sľubným názvom *K metodike nového prekladu Svätého písma do slovenčiny*, ale vlastnej metodike nového prekladu sa nevenuje ani jeden príspevok⁷. Zopár útržkov informácií sa dá nájsť v príspevku z konferencie o prekladoch Biblie v západoslovanských jazykoch v Prahe v r. 2020, kde editor predstavil prvý preklad (Jánovo evanjelium)⁸. Paradoxne, práve tu však vzniká dojem, že autori opustili formálnu ekvivalenciu a vydávajú sa interpretačným smerom (čo nie je v princípe chyba, len to treba jasne deklarovať). Editor uvádza Pilátove slová: ἃ γέγραφα, γέγραφα „Čo som napísal, som napísal navždy“ (Jn 19,22).

Tento postup je mätúci aj preto, že približne v rovnakom čase ako evanjeliá dostali katolíci aj nový preklad liturgických textov rímskeho obradu

⁴ Na to, aby som urobila komplexnú analýzu prekladu, by som ho musela prejsť vetu po vete v preklade aj v origináli, teda prakticky by som si musela urobiť svoj vlastný preklad. To je nemyšliteľné.

⁵ Bližšie budú predstavené nižšie.

⁶ LAPKO, Jánovo evanjelium, 10; LAPKO, Lukášovo evanjelium, 9.

⁷ LAPKO, K metodike nového prekladu.

⁸ LAPKO, Nový slovenský preklad.

Katolíckej cirkvi podľa Rímskeho misála (používa sa od 1. januára 2022). Tvorcovia tohto prekladu, resp. úpravy však – na rozdiel od autorov prekladu evanjelií – jasne deklarovali, aké zmeny urobili a prečo. Dá sa s nimi nesúhlasiť, ale je nanajvýš chvályhodné, že svoje zásady zverejnili⁹, a tým umožnili diskusiu.

Jednou zo zmien v liturgickom preklade je úprava tých miest, kde znenie misála nekorešpondovalo so znením Biblie. Jedným takým miestom¹⁰ sú slová premenenia, kde kňaz hovorí: „Toto je moja krv, ktorá sa vylieva za vás“. A tu v staršom preklade nasledovalo: „(ktorá sa vylieva za vás) i za *všetkých* na odpustenie hriechov“, v novom je: „(za vás) i za *mnohých* na odpustenie hriechov“. Toto je totiž v súlade so znením evanjelií¹¹. Liturgickí prekladatelia vysvetľujú, že opustili starší prístup interpretačného prekladu, pretože „v súčasnosti sa dáva prednosť slovnej vernosti pôvodine“. Čiže celkom opačný prístup, ako zvolili prekladatelia evanjelií.

Veľmi chýba jasné deklarovanie základnej prekladateľskej pozície zo strany tvorcov nového prekladu evanjelií. Aký typ prekladu robia? V akej funkcii v rámci biblických prekladov na Slovensku ho chcú vidieť? Ak má tento preklad ambíciu byť „tým pravým“ katolíckym prekladom – na čo sa dá usudzovať z podpory biskupov –, radi by sme sa dozvedeli, ako sa vymedzuje voči staršiemu katolíckemu prekladu. Preklad evanjelií od liturgickej komisie z roku 1986 je totiž podľa môjho názoru mimoriadne vydarený – a to napriek tomu, že je podľa Neovulgáty¹².

Toľko k základnému definovaniu pozície v rámci spektra biblických prekladov. Ďalej sa budem venovať niektorým jednotlivostiam.

2 Archaizmy – aj nie, aj áno

Pri „novom“ preklade nás ako prvé zaujíma, ako sa jeho tvorcovia vyrovnali so zdedenými archaizmami, ktoré sa prirodzene držia najsilnejšie

⁹ Prehľad zmien textovej časti: Úpravy doterajšieho slovenského znenia.

¹⁰ Úpravy v omšovom poriadku.

¹¹ Mt 26,28: τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον, Mk 14,24: τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, lat.: ... *qui pro multis effunditur*. Pre grécky text používam NA28, pre latinský text *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983.

¹² Netvrším, že je bezchybný ani neprekonateľný. Je však taký dobrý, že s ním treba vážne počítať.

v pasážach konzervovaných liturgiou. Pozrime sa teda na niekoľko evanjeliových miest, ktoré rezonujú v liturgických textoch. Na porovnanie s novým prekladom (N) budem uvádzať aj verziu prekladu z roku 1986 (SSV).

2.1 εὐδοκία, κοιλία

V doxológii v Lk 2,14 sa nachádza výraz εὐδοκίας, čo Neovulgáta v náväznosti na Vulgátu a starolatinskú verziu interpretuje ako *bonae voluntatis*. Nový preklad ide podľa gréckeho textu, preto má preklad odlišný od toho, ktorý poznáme z liturgie:

δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

Sláva Bohu na výsostiach a na zemi pokoj ľuďom, v ktorých má Boh zaľúbenie. (N)

Sláva Bohu na výsostiach a na zemi pokoj ľuďom *dobrej vôle*. (SSV)

Od tradičného liturgického prekladu sa nová verzia odkláňa aj v Alžbetinom pozdrave Márie v Lk 1,42, kde sa nachádza výraz κοιλία „maternica, lono“, archaicky „život“:

εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου

Si najviac požehnaná medzi ženami a požehnaný je plod tvojho lona. (N)

Požehnaná si medzi ženami a požehnaný je plod tvojho života (SSV).

2.2 Otčenáš

Tieto miesta vzbudili nádej, že uvidíme celoplošnú modernizáciu jazyka, ale zostalo to na polceste. V otčenáši v Lk 11,2 zostali archaické imperatívy 3. osoby sg., ktoré sú identické s tvarom pre 2. osobu sg., ale v súčasnom jazyku sú mŕtve (namiesto nich sa používa opis pomocou častice „nech“):

Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου

Otče, *posväť sa* tvoje meno, *príd'* tvoje kráľovstvo. (N, SSV)

Identické znenie má preklad z roku 1986, ktorý ale – na rozdiel od liturgickej verzie Otčenáša – zmenil inverzný slovosled „meno tvoje“ na „tvoje meno“. V novom preklade by sme radi videli ďalší krok v ústrety 21. storočiu¹³.

¹³ Diskutujeme o preklade Biblie, nie o liturgickom znení modlitby Otčenáš. Tam príde zmena neskôr.

Ako silno pôsobí liturgia na biblický preklad, môžeme vidieť v Matúšovom evanjeliu, kde sa na dvoch miestach nachádza identický výraz γενηθήτω τὸ θέλημα σου. V otčenáši (Mt 6,10) je zachovaný archaizmus „buď tvoja vôľa“ (SSV). Na druhej strane, keď sa Ježiš modlí v Getsemanskej záhrade (Mt 26,42), hovorí súčasným jazykom: „nech sa stane tvoja vôľa“ (SSV). V takomto zmysle by bolo treba upraviť aj biblické znenie modlitby Pána: „nech je posvätené tvoje meno, nech príde tvoje kráľovstvo“. Táto formulácia je aj lepším východiskom na exegetické hĺbanie, či ide o vyjadrenie vôle, alebo želanie.

2.3 ἔγκυος

Zbytočné archaizmy zostali aj na iných miestach, napr. ako interpretácia výrazu ἔγκυος v Lk 2,5:

σὺν Μαρίας τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὕσῃ ἐγκύω

s Máriou, svojou manželkou, ktorá bola v *požehnanom stave*.

Toto je síce tradičná formulácia, ale prečo zostala v novom preklade? Je to výraz, ktorý sa v súčasnej reči nepoužíva: ak sa dnešná žena dostane do situácie, v akej bola Mária, tak je buď „tehotná“, alebo „čaká dieťa“. To sú bezpríznakové výrazy, ako ich používajú ženy, ktorých sa to týka, a zdravotnícky a sociálny personál, ktorý s nimi pracuje. Nehovorí sa ani „ťahavá“, ani „samodruhá“, ani „v požehnanom stave“ (pokiaľ to nemyslíte žartovne alebo ironicky). Myslím, že prekladatelia o tom vedia, lebo na inom mieste (Lk 21,23) nemajú problém použiť slovo „tehotná“:

οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις

Beda *tehotným* ženám a tým, čo budú v tie dni dojsť.

Výraz „v požehnanom stave“ je však problematický nielen preto, že je archaický, ale aj preto, že nie je neutrálny. Dáva totiž pozitívnu interpretáciu situácie, čo v origináli nemáme. A keďže text hovorí o nemanželskom neplánovanom tehotenstve, použiť na túto situáciu výraz „požehnaný stav“ vyznieva ironicky. Iste sa zhodneme, že to nie je vhodné – práve tak, ako by bolo nevhodné vyjadrenie „Beda ženám, ktoré sú v požehnanom stave...“ Radšej sa

držme bezpríznakových výrazov tak, ako ich má pôvodný text: ἔγκυος aj ἐν γαστρὶ ἔχουσα znamenajú jednoducho „tehotná“¹⁴.

2.4 „Vydať počet“

V Lk 16,2 si majiteľ zavolá správcu svojho majetku, o ktorého hospodárení má pochybnosti, a vyzve ho: ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου. Staršie preklady to svorne prekladajú ako „Vydaj počet zo svojho šafárenia“ (SEB, SSV, Bot). Nový preklad je: „Vydaj počet zo svojho správcovstva.“ Je chvályhodné, že sa vzdali „šafárenia“, ale prečo ponechali výraz „vydať počet“? To je kalkový preklad gréckeho, resp. latinského vyjadrenia λόγον (ἀπο)διδόναι, *rationem reddere*. Jeho súčasnými slovenskými ekvivalentmi sú napr. „zodpovedať sa“, „skladať účty“, „robiť vyúčtovanie“, „podávať správu“ a iné (porov. Mt 12,36).

Nový preklad nastúpil na dobrú cestu eliminovania archaizmov, ale zostal len na začiatku. Ale na rozdiel od lexikálnych archaizmov, kde nastala istá zmena k lepšiemu, v prípade zloženého pasíva vidíme regresiu.

3 Zložené pasívum

Notorickým problémom mnohých slovenských prekladov (nielen Biblie) je vysoké zastúpenie zloženého pasíva. Je to spôsobené tým, že v slovenčine sa pasívny význam vyjadruje častejšie inými spôsobmi. Ak by sa teda každé pasívum originálu (gréckeho, latinského, nemeckého, anglického) preložilo našim zloženým pasívom, ktoré formálne zodpovedá výrazu pôvodiny, dostali by sme v slovenskom texte neprirodzene vysoký počet zložených pasív. Toto je známa vec, ktorá sa rieši v každej jazykovej redakcii.

3.1 Teologické pasíva v slovenských prekladoch evanjelií

V biblickom prekladateľstve predstavujú zložené pasíva osobitný problém, lebo sme ich veľa zdedili. Ja som robila malý výskum o pasívach v slovenských prekladoch evanjelií¹⁵ – tu predkladám len niekoľko jeho

¹⁴ Ak by niekto chcel namietat', že Mária nie je obyčajná žena, a preto v súvislosti s ňou musíme používať vznešenejšie výrazy, odporúčam čítať spisy cirkevných otcov obhajujúcich plnú ľudskosť Božieho vtelenia. Tam sú všetky argumenty.

¹⁵ PANCZOVÁ, Spracovanie gréckeho pasíva, 139-150.

relevantných prvkov. Ukázalo sa, že najsilnejšie sa zložené pasíva držia vtedy, keď ide o tzv. teologické pasívum. V „profánnych“ prípadoch prekladatelia neváhajú použiť tie prostriedky, ktoré sa v neprekladovom jazyku vyskytujú častejšie.

V slovenčine máme štyri hlavné spôsoby vyjadrenia pasívneho významu: 1) zložené pasívum „niekomu je dávané“, 2) zvrtné pasívum „dáva sa“, 3) vyjadrenie pomocou aktíva najčastejšie v 3. osobe plurálu, čiže ako tzv. neurčitý osobný podmet „dávajú“, alebo sa „Boh“ vyjadrí ako explicitný podmet, 4) alebo pasívny význam vyjadrí opisom pomocou iného lexikálneho výrazu „niekto dostáva“. Pri prvých troch spôsoboch sú len praktické obmedzenia (niektoré slovesá nemôžu tvoriť zložené pasívum, iné sa nedajú použiť vo zvrtnom pasíve a pri aktíve s neurčitým podmetom by mohlo dôjsť k nedorozumeniu). Inak sú rovnocenné a teoreticky možné vždy – pokiaľ sloveso má zodpovedajúce tvary. Posledný spôsob vyjadrenia je jediný možný pri slovesách, ktoré majú gramatické obmedzenia, napr. ak je slovenské sloveso *reflexivum tantum*: ἐλεῶ ἐλεεῖν → ἐλεήθην *zmilovať sa* → *dosiahnúť milosrdenstvo*.

V tabuľke na nasledujúcej strane sú zhrnuté spôsoby prekladu teologického pasíva v prekladoch evanjelií od Kralickej Biblie až po najnovší preklad Jánovho a Lukášovho evanjelia¹⁶. Zvýraznený je dominantný spôsob.

Z tohto prehľadu môžeme vyčítať viacero vecí. Kralická Biblia používa takmer výlučne zložené pasívum. Jedinou výnimkou je spomínané sloveso *zmilovať sa nad niekým*, reflexivum tantum, ktoré nevie vyjadriť pasívny význam nijakým spôsobom a aj kralickí prekladatelia museli použiť opis¹⁷. Preklad Juraja Palkoviča je v tomto ohľade percentuálne identický¹⁸.

Ale u Kamaldulov je situácia výrazne odlišná. Kamaldulská Biblia a neskoršie katolícke preklady potláčajú zložené pasívum a preferujú buď zvrtné pasívum, alebo transformáciu na aktívum. V protestantskej tradícii však stále dominujú zložené pasíva – hoci aj tu došlo k istému posunu k iným vyjadreniam. Za pozornosť stojí, že od Kralickej Biblie k evanjelickému autorizovanému prekladu nastala redukcia zložených pasív o 40 %.

¹⁶ Vynechávam svoj preklad *Evanjelia podľa Marka* pre publikáciu DUBOVSKÝ, Marek. Ide o komentárový preklad, ktorý nemal ambíciu byť štylisticky uhladený.

¹⁷ Mt 5,7.

¹⁸ Juraj Palkovič sa azda tiež nechal inšpirovať buď Kralickou Bibliou, alebo katolíckymi českými prekladmi, ktoré takisto vykazujú vysoké percento zložených pasív.

	Zložené pasívum		Zvratné pasívum		Aktívum		Opis	
Kralická ¹⁹	34	97,1 %	0	0 %	0	0 %	1	2,9 %
Kamaldulská ²⁰	7	20 %	27	77,1 %	0	0 %	1	2,9 %
Palkovič ²¹	34	97,1 %	0	0 %	0	0 %	1	2,9 %
Kat 1913/14 ²²	15	42,8 %	19	54,3 %	0	0 %	1	2,9 %
Roháček ²³	31	88,6 %	3	8,5 %	0	0 %	1	2,9 %
SEP ²⁴	20	57,1 %	5	14,3 %	2	5,7 %	8	22,9 %
Kat 1946 ²⁵	3	8,6 %	11	31,4 %	16	45,7 %	5	14,3 %
Porúbčan ²⁶	10	29,4 %	12	35,3 %	5	14,7 %	7	20,6 %
Kat 1986 ²⁷ (SSV)	7	20 %	11	31,4 %	9	25,7 %	8	22,9 %
Botek ²⁸	10	28,6 %	10	28,6 %	7	20 %	8	22,9 %
SEB ²⁹	22	62,9 %	3	8,5 %	2	5,7 %	8	22,9 %
Kat 2019/20 (N)	7	41,2 %	4	23,5 %	4	23,5 %	2	11,8 %

¹⁹ *Bible Kralická*. Česká Kralická Biblia z rokov 1579 – 1593. Tretie vydanie z roku 1613 sa pokladá za „klasické“. Hoci ide o preklad z gréčtiny, jej znenie výrazne ovplyvňovali aj nemecké reformačné preklady. Tento text používali slovenskí evanjelici až do 1. polovice 20. storočia. Porov. KOŠTIAL, *Biblia u nás*, 100-116.

²⁰ *Sväté Biblia*. Rukopisný kamaldulský preklad (1756 – 1759) v predbernolákovskej trnavskej verzii kultivovanej slovenčiny podľa Vulgáty.

²¹ *Sväté Písmo*. Preklad Juraja Palkoviča (1829 – 1832) v bernolákovčine (prvá tlačaná Biblia v slovenskom jazyku), podľa Vulgáty.

²² *Nový Zákon Pána nášho Ježiša Krista*. Prvý preklad v novej, štúrovskej slovenčine, ktorý sa podarilo pripraviť až v 20. storočí (Nový zákon, 1913 – 1914, Starý zákon, 1915 – 1926). Nový zákon prekladal Ján Donoval podľa Vulgáty.

²³ *Svätá Biblia*. Roháčkov preklad pôvodne z r. 1936.

²⁴ *Biblia. Písmo Sväté*. Evanjelický autorizovaný preklad, ktorý vyšiel po prvýkrát v roku 1942 a v revidovaných vydaniach v rokoch 1952 a 1970.

²⁵ *Písmo Sväté*. Katolícky preklad Biblickej komisie pri Spolku svätého Vojtecha (1946) – stále podľa Vulgáty –, ktorý vyšiel v reedícii v r. 1968 – 1970.

²⁶ *Evanjeliá*. Exilový katolícky preklad NZ z r. 1968. Evanjeliá vyšli aj osobitne.

²⁷ *Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Už spomínaný katolícky preklad Slovenskej liturgickej komisie pri Spolku svätého Vojtecha na základe Neovulgáty, ktorý prvýkrát vyšiel v roku 1986. Tento preklad je aj súčasťou jednozväzkového katolíckeho Písma z roku 1995, ktoré neskôr vyšlo v niekoľkých ďalších reedíciách.

²⁸ *Sväté písmo. Jeruzalemská Biblia*. Ide o ďalší exilový katolícky preklad, kde text preložil Anton Botek zo Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme: pripravoval ho v 70. – 80. rokoch, kompletný text bol publikovaný po prvýkrát v roku 2009.

²⁹ *Biblia. Slovenský ekumenický preklad*. Ekumenický preklad (Nová zmluva a Žalmy) vyšiel po prvýkrát v roku 1995. Kompletný text bol publikovaný až v roku 2007 a zatiaľ bol trikrát revidovaný. Najnovšie vydanie je z r. 2015. Výskum v štúdiu, ktorú citujem, pracoval s textom staršieho vydania z r. 2012.

Môžeme teda pozorovať, že hoci zložené pasíva sú prítomné v katolíckej aj protestantskej tradícii, zároveň je zjavné, že je tu silná tendencia ich redukovať³⁰.

3.2 Pasíva v novom preklade

Vráťme sa teraz k najnovšiemu prekladu. Ak porovnáme katolícky preklad z r. 1986 s jeho 20 % zložených pasív a nový katolícky preklad so 41,2 %, vidíme neprehliadnuteľný nárast. Otázka je: Prečo? Čo viedlo prekladateľov k reštituovaniu zložených pasív, keď staršiemu prekladu sa ich podarilo úspešne zbaviť?

Za osobitne tristný pokladám prípad z podobenstva o dobrom a zlom sluhovi, kde sa hovorí o treste za nesplnenie Pánovej vôle, keď ju jeden sluha poznal a druhý nepoznal:

Ἐκεῖνος δὲ ὁ δοῦλος... *δαρήσεται* πολλάς· ὁ δὲ... *δαρήσεται* ὀλίγας. (Lk 12,47-48a)

Ten sluha... *bude veľmi zbitý*. Ten... *bude menej zbitý*. (N)

Toho sluhu... *veľmi zbijú*. Toho... *menej zbijú*. (SSV)

Taký sluha... *dostane mnoho úderov*; ten... *dostane málo úderov*. (Kat 1968)

Preklad liturgickej komisie má rozhodne lepšie riešenie. A Porúbčanov preklad (Kat 1968), ktorý ide cestou opisu, je ešte elegantnejší.

Ďalšie miesto, kde reštituovali zložené pasívum, je výrok o odpustení:

πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, *ἀφεθήσεται* αὐτῷ·

τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ *ἀφεθήσεται* (Lk 12,10)

A každému, kto vysloví niečo proti Synovi človeka, *bude odpustené*.

Tomu však, čo by sa rúhal proti Duchu Svätému, *nebude odpustené*. (N)

Ak niekto povie niečo proti Synovi človeka, *odpustí sa mu to*.

Kto by sa však rúhal Duchu Svätému, *tomu sa neodpustí*. (SSV)

Zvratné pasívum je rozhodne elegantnejšie. Ale azda ešte lepšie by bolo vyjadriť pasívny zmysel opisom: „ten (ne)dosiahne odpustenie“ (podobne ako „dosiahnuť milosrdenstvo“ je preklad pasíva v Mt 5,7).

³⁰ Na katolíckej strane to ide rýchlejšie ako na protestantskej. Je možné, že na protestantskej strane ide o pretrvávajúci vplyv Kralickej Biblie ako istého modelu vznešeného literárneho jazyka. V katolíckom prostredí bola situácia iná: pozíciu „vznešenej“ Biblie stále zastávala latinská Vulgáta, preto preklady do národných jazykov mohli ísť pastoračným smerom, ústretovo k reči ľudu. Možno práve v tejto dichotómii „vznešeného“ a hovorového jazyka pramení pomerne rozšírený dojem, že zložené pasívum je „velebnejšie“ (zástancovia tohto názoru však nevedia vysvetliť prečo).

Tieto dva príklady ilustrujú, že hoci noví prekladatelia mali k dispozícii dobré staršie riešenia, vrátili sa k zloženému pasívu. Prečo? Iste to nie je preto, že by v zloženom pasíve videli nejaký hlbší zmysel. V iných prípadoch totiž používajú ako zvrtné pasívum, tak aj aktívne vyjadrenie s neurčitým osobným podmetom. Tento prekladateľský postup je ťažko pochopiteľný, preto by bolo dobré, keby prekladatelia jasne deklarovali svoju metodiku aj to, na akom výskume je založená.

4 Lexémy εὐλογεῖν/εὐλογητός, *benedicere/benedictus*

Osobitne a podrobne sa musím pristaviť pri preklade slovesa εὐλογεῖν a jeho slovesného adjektíva εὐλογητός. V našich nových prekladoch ide síce len o dva výskyty v Lukášovom evanjeliu, ale v ostatných knihách NZ toho bude viac. A v tomto prípade je biblický preklad veľmi silno relevantný pre nový liturgický preklad. Jednou zo zmien, ktoré nastali v misáli, totiž je to, že *benedictus* (o Bohu) sa už neprekladá ako „zvelebený“, ale ako „požehnaný“³¹. Medzi veriacimi sa o tom plamenne diskutovalo – a to nielen preto, že každá zmena vyvolá pobúrenie. V tomto prípade to bolo podľa môjho názoru opodstatnené a argumentácia liturgickej komisie chybná. Odvoláva sa však na biblistov a nový preklad³² Lukášovho evanjelia³³.

4.1 Sloveso εὐλογεῖν: význam a prekladové ekvivalenty

Sloveso εὐλογεῖν εὐλογεῖν³⁴ sa v LXX³⁵ používa v dvoch základných významoch v závislosti od toho, či táto činnosť vychádza od Boha alebo k nemu smeruje. (Zámerné sa vyhýbam výrazom „podmet“ a „predmet“, lebo toto sloveso má obidva významy v aktíve aj pasíve.) Ak činnosť vychádza od Boha k ľuďom, znamená to (1) „žehnať“ vo význame „zosielat' svoju milosť na

³¹ Úpravy v omšovom poriadku.

³² Podrobná citácia bude nižšie.

³³ Netvrším, že biblisti sú priamo zodpovední za liturgický preklad a výklad. Poukazujem však na to, že biblický preklad sa používa v argumentácii. Preto sa budem tejto otázke venovať v takýchto širších súvislostiach.

³⁴ Text LXX je podľa RAHLFS, Alfred (ed.), *Septuaginta*.

³⁵ Porov. JOOSTEN, The Historical and Theological Lexicon, 347-355; JOOSTEN, Le vocabulaire, 13-23.

niekoho“ (resp. prednášať slová, ktoré to majú spôsobiť) – podobne ako nemecké *segnen*. Ak činnosť smeruje od ľudí k Bohu, význam je (2) „zvelebovať/chváliť“.

Problém, ktorý máme v slovenčine, spočíva v tom, že naše sloveso *žehnať* môže vyjadrovať obidva významy (podobne ako anglické *bless*). A hoci význam „veľbiť“ je knižný³⁶, je stále prítomný v participiu *požehnaný*, ak sa vzťahuje na Boha. V slovenských biblických prekladoch je to relatívne ustálený ekvivalent gréckeho *εὐλογητός* (lat. *benedictus*, hebr. *bārúq*). Preklady však váhajú použiť aktívne tvary slovesa *žehnať* v tomto zmysle. Máme teda prekladovú nesúmernosť:

<i>εὐλογῶ</i> – <i>εὐλογητός</i>	(1) <i>žehnať</i>	– <i>požehnaný</i>
	(2) <i>zvelebovať</i> (a synonymá)	– <i>požehnaný</i>

Vo význame (2) sa aktívne tvary prekladajú jedným slovesom, zatiaľ čo pasívne tvary iným. To je jasná nevýhoda biblického prekladu, ktorý sa usiluje o konzistentnosť. Preklad z r. 1986 sa pokúsil o riešenie³⁷ a vo význame (2) používal dvojicu *veľbiť/zvelebovať* – *zvelebený* (ekvivalencia nie je stopercentná – ako určité sloveso sa objavuje aj *dobrorečiť*³⁸ –, ale vidno silnú snahu).

Väčšina slovenských prekladov Biblie však štiepi aktívum a pasívum. Pozrime sa na dva príklady z prvých kapitol Lukášovho evanjelia. Zachariáš hovorí: *Εὐλογητός κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ* (Lk 1,68) a o pár veršov ďalej Simeon vzal dieťa do náručia a *εὐλόγησεν τὸν θεόν* (Lk 2,28):

³⁶ Krátky slovník slovenského jazyka, 948.

³⁷ V preklade žalmov podľa LXX (HROBŇ, *Žalmy 76 – 100*) som použila ekvivalenciu *žehnať* – *požehnaný* v domnení, že význam „zvelebovať“ je čitateľom jasný. Porov. PANCZOVÁ, *Preklad*, 25. Od tej doby som však zmenila názor a teraz za najlepšie riešenie pokladám to, čo naznačil preklad z r. 1986.

³⁸ Sloveso *dobrorečiť*, hoci je to kalková formácia podľa *εὐ-λογεῖν*, resp. *benedicere*, nie je moja preferovaná voľba, pretože nemá participium pasíva (**dobrorečený* sa nepoužíva). V niektorých kontextoch je však výhodné. Ide konkrétne o tie prípady modlitby pred jedlom (Mt 14,19; 26,26; Mk 6,41; 14,22; Lk 24,30). Otázka je: ide tu o požehnanie alebo o oslavu Boha? Alebo o obidve zároveň? (V tom istom kontexte sa používa aj *εὐχαριστῶ* „vzdávať vďaky“.) Navyše sa tu toto sloveso používa bez explicitného predmetu. Vtedy je veľmi vhodné prekladať ho ako *dobrorečiť*. Tento ekvivalent umožňuje chápanie v obidvoch zmysloch a navyše si nevyžaduje predmet. Na porovnanie – dve verzie Lukášovho evanjelia (Lk 24,30): *λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς* – „vzal chlieb, požehnal ho, lámal ho a podával im ho“ (N), „vzal chlieb a dobrorečil, lámal ho a podával im ho“ (SSV).

	Lk 1,68 Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ	Lk 2,28 εὐλόγησεν τὸν θεόν
Evan Kat 1986 SEB Kat 2020	Požehnaný Pán, Boh izraelský <i>Nech je zvelebený Pán, Boh Izraela</i> Požehnaný Pán, Boh Izraela Nech je požehnaný Pán, Boh Izraela	chválil Boha <i>velebil Boha</i> velebil Boha dobrorečil Bohu

Toto rozštiepenie aktíva a pasíva malo za následok, že časť ľudí začala chápať participium *požehnaný* (o Bohu) v prvom význame – akoby Boh bol objektom ľudského zosielania milosti. A tu je jadro problému, ktorý sa vynoril s novým prekladom misála.

4.2 Rímsky misál: *benedicere* – *benedictus*

Snaha prekladať dvojicu *benedicere* – *benedictus* slovenským *velebiť/dobrorečiť* – *zvelebený* v Novom zákone z r. 1986 sa uplatnila aj vo vtedajšom preklade Rímskeho misála. Nový preklad misála z r. 2022 však túto ekvivalenciu narušil. Participium *benedictus*, keď je o Bohu, sa už neprekladá ako „zvelebený“, ale ako „požehnaný“. Takto vyzerá modlitba prípravy obetných darov:

Latinsky	Starší preklad	Súčasný preklad
<i>Benedictus es, Domine, Deus universi...</i>	<i>Dobrorečíme ti, Bože, Pane svetov...</i>	<i>Požehnaný si, Pane, Bože všetkého stvorenia...</i>
<i>Benedictus Deus in saecula!</i>	<i>Zvelebený Boh naveky!</i>	<i>Požehnaný Boh naveky!</i>

Liturgická komisia to obhajuje tak, že výraz *benedictus* oddeľuje od slovesa *benedicere* vo význame „zvelebovať, dobrorečiť“ a chápe ho ako osobitný Boží titul „požehnaný“. To vraj neznamená, že by niekto Boha požehnal, ale tento výraz vyjadruje, že Boh je prameňom všetkého požehnaní³⁹. Toto vysvetlenie však lingvisticky neobstojí – hneď to vysvetlím. Nateraz ale dobre ilustruje, aké negatívne následky má to, že sa v prekladoch odštiepil

³⁹ „V obnovenom slovenskom preklade misála sa pri výrazoch «benedico» a «benedictus» rozlišuje, či ide o činnosť človeka voči Bohu, kedy sa uvádza «zvelebovať, dobrorečiť», alebo či ide o kategóriu Boha, kedy sa uvádza «požehnaný Boh». Ide o výraz bežne používaný v Starom zákone, ktorý je potrebné správne chápať. Boh nie je požehnaný preto, lebo ho niekto požehnal (urobil nad ním krížik), ale preto, lebo je prameňom všetkého požehnaní. Podobná kategória je aj, že Boh je svätý (prítom ho nikto nesvätočil).“ *Prehľad zmien textovej časti: Úpravy doterajšieho slovenského znenia.*

aktívny a pasívny ekvivalent jedného slovesa v jednom význame a pasívny ekvivalent sa pridružil k inému významu.

4.3 *εὐλογητός/benedictus o Bohu neznamená „zdroj požehnaní“*

Liturgisti argumentujú, že ide o „výraz bežne používaný v Starom zákone, ktorý je potrebné správne chápať“⁴⁰. Tak sa na to pozrime.

Hebrejské pasívne participium *bārûk* sa používa na označenie ľuďi („požehnaný“) aj Boha („zvelebený, oslávený, pochválený“)⁴¹. Jeho štandardným prekladovým ekvivalentom v LXX je *εὐλογητός*. Hoci v slovenských prekladoch Biblie je zvyčajne aj tento druhý význam vyjadrený ako „požehnaný“, predsa nachádzame aj iné ekvivalenty. Uvediem len zopár príkladov z ekumenického prekladu a Botekovho prekladu v Jeruzalemskej Biblii:

<i>Εὐλογητός κύριος</i> (Ž 88/89,53)	Nech je zvelebený Hospodin (SEB) Oslavujme Jahveho naveky (Bot)
<i>Εὐλογητός εἶ κύριε</i> (Ž 118/119,12)	Velebený buď, Hospodin (SEB) Buď zvelebený, Jahve (Bot)
<i>Εὐλογητός κύριος</i> (Ž 134/135,21)	Pochválený buď Hospodin (SEB) Nech je zvelebený Jahve (Bot).

Áno, výraz *εὐλογητός* sa v Biblii používa na označenie Boha. Ale nevyjadruje, že Boh je zdrojom všetkého požehnaní. Vyjadruje ľudskú oslavu Boha⁴². V tomto zmysle sa *εὐλογητός* vyskytuje v kontextoch, kde ho sprevádzajú ďalšie synonymá: *αἰνετός* „hodný chvály“, *ὕμνητός* „hodný ospevovania“, *δεδοξασμένος* „oslávený“, *ὑπερυψωμένος* „veľmi vyvýšený“ a iné⁴³.

Ba čo viac, prekladatelia LXX si boli vedomí toho, že medzi významami „žehnať“ (v dominantnom zmysle) a „zvelebovať“ je rozdiel, a na niektorých miestach sa ho pokúsili vyjadriť rozdielnymi mennými tvarmi daného slovesa. Slovesné adjektívum *εὐλογητός* sa používa o Bohu: „zvelebený/pochválený“, zatiaľ čo participium perfekta pasíva *εὐλογημένος* o človeku: „požehnaný“, napr. v Gn 14,19-20:

⁴⁰ Prehľad zmien textovej časti: Úpravy doterajšieho slovenského znenia.

⁴¹ LEDOGAR, *Verbs of Praise*, 29-56.

⁴² TOMSON, *Blessing in Disguise*, 35-61.

⁴³ Porov. napr. Dan 3,26.52.56.

εὐλογημένος Ἀβραὰμ τῷ θεῷ (nech je) Abrahám požehnaný od Boha
εὐλογητὸς ὁ θεὸς (nech je) zvelebený Boh⁴⁴.

Túto možnosť rozlíšenia, ktorú naznačila LXX, tvorcovia NZ využili na 100 %: εὐλογητός je vždy o Bohu a εὐλογημένος o človeku⁴⁵. V latinskom preklade je však v oboch prípadoch rovnaký tvar – *benedictus*, pretože latinčina (podobne ako slovenčina) nemá takú morfológickú bohatosť ako grécky slovesný systém.

Paradoxne, jediný slovenský preklad, ktorý reflektuje tento rozdiel, je katolícky z roku 1986, pripravený podľa Neovulgáty. Človek je „požehnaný“:

εὐλογημένος (*benedictus*) ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου
Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánom! (Mt 21,9; Ž 117/118,26 SSV)⁴⁶

εὐλογημένη (*benedicta*) σὺ ἐν γυναιξίν
Požehnaná si medzi ženami. (Lk 1,42 SSV)

Ale Boh je „zvelebený“:

τὸν κτίσαντα, ὃς ἐστιν εὐλογητὸς (*benedictus*) εἰς τοὺς αἰῶνας
Stvoriteľovi, ktorý je zvelebený naveky. (Rim 1,25 SSV)

Jediné miesto, kde sa tento preklad odchyľuje od tejto skvelej ekvivalencie, je Mk 14,61, kde sa veľkňaz pýta Ježiša:

σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; (*filius benedicti*)
Si Mesiáš, syn Požehnaného? (SSV)

4.4 εὐλογεῖν/εὐλογητός v novom preklade

Vráťme sa k novému prekladu evanjelií. V štúdií o Zachariášovom chválospeve v poznámke pod čiarou Juraj Feník píše na margo verša Lk 1,68:

⁴⁴ V mnohých iných prípadoch však ide len o lexikálnu variáciu, napr. v Gn 12,2 je Abrahám pre zmenu εὐλογητός, alebo Dan 3,52-53 o Bohu: εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεὸς πάντων πατέρων ἡμῶν... εὐλογημένος εἶ ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας δόξης σου „zvelebený si, Pane, Bože našich otcov, (...) zvelebený si v chráme svojej svätej slávy“.

⁴⁵ HECKEL, *Der Segen*, 42-43.

⁴⁶ Liturgická komisia vo svojej argumentácii chybné vzťahuje tento verš na Boha: „Za zmienku stojí, že v Sanctus, ktorého text je inšpirovaný Starým zákonom, sa „benedictus, qui venit“ prekladá „požehnaný, ktorý prichádza“ a nie „zvelebený, ktorý prichádza“. *Úpravy v omšovom poriadku*.

Hoci sa v prípade verbálneho adjektíva *εὐλογητός* uprednostnil preklad „požehnaný“, ten je vlastne synonymom zaužívaného „zvelebený“. Adjektívum sa v NZ vyskytuje osemkrát (Mk 14,61; Lk 1,68; Rim 1,25; 9,5; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1 Pet 1,3) a v každom prípade je slovenské „zvelebený“ vhodnou prekladovou voľbou. Jediné miesto, kde sa zdá byť vhodnejšie adjektívum „požehnaný“, je Mk 14,61 (σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;). Otázka „si ty Mesiáš, syn zvelebeného“ by v slovenčine znela čudne. Finálna revízia nového prekladu bude musieť rozhodnúť, či sa v Lk 1,68 má uchovať „požehnaný“ alebo „zvelebený“.⁴⁷

Moja otázka je: Prečo sa autorovi zdá v prípade Mk 14,61 ekvivalent „požehnaný“ vhodnejší? Prečo by bolo čudné „syn zvelebeného“? Čudnejšie ako „syn požehnaného“? Nad tým sa treba hlboko zamyslieť a nájsť poctivé vedecké odpovede (nie dojmy).

Autor teda uprednostnil ekvivalent „požehnaný“ – síce opatrne, ale predsa –, čím odštiepil pasívne tvary slovesa *εὐλογεῖν* od aktíva, kde zvolil ekvivalent „dobrorečiť“ (Lk 2,28). Ja by som sa prikláňala k zachovaniu jednoty *εὐλογεῖν/εὐλογητός* (ak sa vzťahuje na Boha) pomocou ekvivalencie „velebit/zvelebený“, ktorú zaviedol preklad z r. 1986. Títo prekladatelia urobili kus dobrej práce, ktorú by sme mali rozvinúť, nie zavrhnúť.

5 Synonymá: Jn 21,15-17

Prejdime na ďalšiu tému, ktorou je práca so synonymami. Pasáž Jn 21,15-17 je svojimi synonymami známa. Toto je verzia v novom preklade:

¹⁵ Keď sa najedli, opýtal sa Ježiš Šimona Petra: „Šimon, syn Jánov, miluješ (*ἀγαπᾷς*) ma viac ako títo?“ On mu odpovedal: „Áno, pane, ty vieš (*οἶδας*), že ťa mám rád (*φιλωῶ*).“ Ježiš mu povedal: „Pas (*βόσκει*) moje baránky (*ἀρνία*)!“ ¹⁶ Opýtal sa ho aj druhý raz: „Šimon, syn Jánov, miluješ (*ἀγαπᾷς*) ma?“ On mu povedal: „Áno, pane, ty vieš (*οἶδας*), že ťa mám rád (*φιλωῶ*).“ Povedal mu: „Pas (*ποιμαίνει*) moje ovce (*πρόβατα*)!“ ¹⁷ Opýtal sa ho tretí raz: „Šimon, syn Jánov, miluješ (*φιλεῖς*) ma?“ Peter sa zarmútil, že sa ho po tretí raz opýtal: «Miluješ (*φιλεῖς*) ma?», a tak mu povedal: „Pane, ty vieš (*οἶδας*) všetko, ty vieš (*γινώσκεις*), že ťa mám rád (*φιλωῶ*).“ Ježiš mu povedal: „Pas (*βόσκει*) moje ovce (*πρόβατα*)!“

⁴⁷ FENÍK, Zachariášov Benedictus, 60, pozn. 11.

Svojou voľbou synonymím je nový preklad identický s prekladom z r. 1986. V gréčtine máme štyri dvojice synonymím, ale v slovenských prekladoch sú iba dve z nich reprezentované takisto dvojicou: ἀγαπᾶ/φιλεῖ „milovať/mať rád“, ἀρνία/πρόβατα „baránky/ovce“, zatiaľ čo druhé dve majú iba jeden ekvivalent: βόσκει/ποιμαίνει „pas“, οἶδας/γινώσκεις „vieš“. To je trochu škoda, lebo variácia sa dá zachovať aj tu, napr. „pas moje baránky – staraj sa o moje ovce – pas moje ovce“, resp. „ty vieš všetko, tebe je známe, že...“

Prejdime však k dvojici ἀγαπᾶ/φιλεῖ „milovať/mať rád“, ktorá je v tomto texte kľúčová. Iste všetci poznáme (nepodložené) teologické traktáty, ktoré sa snažia vidieť medzi týmito slovesami významový rozdiel. Je chvályhodné, že tvorcovia nového prekladu v poznámke explicitne uviedli, že podľa lingvistickej analýzy textu ide o synonymá⁴⁸. Ale to, že ide o synonymá, neznamená, že v preklade si môžeme naše synonymné ekvivalenty ľubovoľne rozhádzat', ako to je tu:

Ježiš: miluješ (ἀγαπᾷς)? – Peter: mám rád (φιλεῖ).

Ježiš: miluješ (ἀγαπᾷς)? – Peter: mám rád (φιλεῖ).

Ježiš: miluješ (φιλεῖς)? – Peter: mám rád (φιλεῖ).

Hoci medzi slovesami nie je sémantický rozdiel, predsa sú to rozdielne lexémy a ich striedanie má istý význam. V dialógu sa Peter vytrvalo drží svojho výrazu φιλεῖ „mám rád“, zatiaľ čo Ježiš prvé dva razy používa ἀγαπᾷς „miluješ“, ale v tretej otázke preberá Petrovu lexikálnu voľbu (φιλεῖς „máš rád“). Ježiš teda zachováva obsah, ale formou sa prispôsobuje Petrovi. Keď prekladatelia použili „miluješ“ ako Ježišov jediný výraz, štylisticky dosiahli to, že každý účastník dialógu si „hudie“ svoje, a tým pasáž trochu dezinterpretovali.

6 Chybné dekódovanie originálu: Jn 2,15

Oveľa závažnejšiu dezinterpretáciu nachádzame v pasáži o „vyčistení chrámu“ (Jn 2,14-16). Tu uvádzam grécke znenie a nový preklad (N) so zvýraznenou problematickou časťou a jej znenie v ekumenickom preklade a katolíckom z r. 1986:

¹⁴ Καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους, ¹⁵ καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων

⁴⁸ LAPKO, Jánovo evanjelium, 176.

πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψε, ¹⁶ καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου.

¹⁴ V chráme našiel predavačov dobytku, oviec a holubov i peňazomencov, čo tam sedeli. ¹⁵ A urobil z povrázkov bič a všetko, ovce a tiež dobytok, vyhnal z chrámu. Peňazomencom povysýpal peniaze a poprevracal stoly.

¹⁶ A predavačom holubov povedal: „Odneste to odtiaľto! Prestaňte robiť z domu môjho Otca tržnicu!“ (N)

... všetkých vyhnal z chrámu, aj ovce a dobytok. (Jn 2,15 SEB, SSV)

Tradičný preklad a výklad vzťahuje adjektívum πάντας anaforicky na osoby predavačov v predchádzajúcom verši, na „všetkých“ (spomenutých), zatiaľ čo tento nový preklad ho vzťahuje kataforicky na nasledujúce τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας „ovce a dobytok“ ako „všetko“⁴⁹. Uvediem plné znenie poznámky, v ktorej prekladateľ vysvetľuje svoj odklon od tradičnej interpretácie:

Viacero komentárov a prekladov⁵⁰ prekladá vetu πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας ako „všetkých vyhnal z chrámu, aj ovce a dobytok.“ Podľa tejto interpretácie Ježiš vyhnal z chrámu predavačov, peňazomencov a zvieratá. Viacero argumentov však môže podporiť alternatívny preklad. Zmienka o zvieratách (τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας) stojí v apozícii k adjektívu πάντας, čo znamená, že bližšie určuje jeho obsah. Medzi adjektívom „všetko, všetkých“ a párom podstatných mien „ovce a dobytok“ nie je žiadna spojka, ktorá by mohla poukazovať na dva rôzne objekty, ktoré by Ježiš vyhnal z chrámu. Spojenie τε - καὶ spája dva druhy zvierat, ale nedodáva novú skupinu k tej, ktorú označuje adjektívum πάντας. Mužský rod adjektívu πάντας možno vysvetliť vo svetle mužského rodu podstatného mena τοὺς βόας. Podľa nasledujúceho verša sú predavači holubov naďalej v chráme, a teda neboli z neho podľa 15. verša vyhnaní von. Ťažko si možno predstaviť, že Ježiš by použil bič na násilné vyhnanie ľudí z chrámu. Bič si urobil, aby ním mohol vyhnáť zvieratá. Z týchto dôvodov sa zdá byť uprednostiteľný preklad „a všetko, ovce a tiež dobytok, vyhnal z chrámu,“ ktorý hovorí, že podľa Jánovho evanjelia Ježiš vyhnal z chrámu iba zvieratá určené na obetovanie, čím im vlastne

⁴⁹ Priznávam sa, že mi uniká, prečo práve v Jánovom evanjeliu by Ježiš nemal vyhnáť z chrámu ľudí, keď u synoptikov tak robí celkom explicitne: ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας (Mk 11,15), ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας (Mt 21,12), ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας (Lk 19,45).

⁵⁰ Nejde o „viacero“ komentárov a prekladov, ale o väčšinu.

zachránil život. Ježišova akcia v 2,15 je prefiguráciou konania dobrého pastiera, ktorý svoje ovce vyvádza von (10,3), aby mali pastvu – život v plnosti.⁵¹

Musím vyjadriť svoj jasný a rozhodný nesúhlas s takýmto spracovaním gréckeho textu a jeho významu. Prekladateľ uvádza tri argumenty: (1) *πάντας* sa vzťahuje na *τά τε πρόβατα και τους βόας*, (2) tieto dve vyjadrenia patria spolu, lebo medzi nimi nie je spojka, (3) limity predstavivosti. Tretí argument môžeme hneď zavrhnúť. To, či si vieme niečo predstaviť, alebo nie, je irelevantné. Dôležité je to, čo hovorí text.

Pokiaľ ide o druhý bod – že adjektívum *πάντας* a skupina *τά τε πρόβατα και τους βόας*, musia označovať ten istý predmet, lebo medzi nimi nie je spojka – môžeme takisto rýchlo vybaviť odvolávkou na pasáž v gramatike, ktorá sa venuje bezspojkovému spojeniu pojmov nazývanému asyndeton⁵².

Celý tento výklad teda stojí (a padá) na prvom argumente. Je možné, že by sa adjektívum *πάντας* vzťahovalo na *τά τε πρόβατα και τους βόας*? Odpoveď je jednoznačné „nie“. Autorov výklad sa zakladá na istej štúdií a na nemeckých komentároch k Jánovmu evanjeliu⁵³. Komentáre môžeme ako argumenty hneď vyradiť, pretože ani jeden z nich sa nevenuje gramatickému zdôvodneniu – len uvádzajú tento výklad, akoby bol všeobecne akceptovaný. Štúdia si zasluhuje osobitnú pozornosť.

6.1 Croyov výklad gramatiky Jn 2,15

N. Clayton Croy v štúdií *The Messianic Whippersnapper: Did Jesus Use a Whip on People in the Temple (John 2:15)?*⁵⁴ sa venuje tomu, či Ježiš použil bič a na koho. Nás tu zaujíma iba tá druhá časť, pretože tento autor zastáva názor, že Ježiš použil bič iba na zvieratá, a podáva aj gramatické vysvetlenie. Na s. 563 – 566 podáva argumenty, prečo sa – podľa neho – adjektívum *πάντας* (maskulínium) môže vzťahovať na skupinu *τά τε πρόβατα και τους βόας* (neutrum a maskulínium). Jeho základnou tézou je to, že vraj v gréčtine neexistujú pevné pravidlá o zhode v gramatickom rode, ak sa jedno adjektívum vzťahuje na

⁵¹ LAPKO, Jánovo evanjelium, 24.

⁵² BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, §§ 459-463.

⁵³ Hoci v poznámke nie je uvedené, z čoho autor vychádzal, na požiadanie mi ochotne zaslal relevantné materiály, za čo mu ďakujem.

⁵⁴ CROY, *The Messianic Whippersnapper*, 555-568.

viacero substantív rozdielneho rodu⁵⁵. A pritom ich vo svojej argumentácii uvádza – len takým zmätočným spôsobom, že vzniká dojem, akoby v gréckej gramatike vládol chaos. Aby čitatelia získali orientáciu v situácii, uvádzame tu prehľad základných pravidiel.

6.2 Pravidlá zhody adjektíva so substantívami

V gréčtine existujú štyri základné pravidlá zhody v rode medzi adjektívom a skupinou substantív s rozdielnymi rodmi:

1. Základné a najrozšírenejšie pravidlo hovorí: adjektívum sa zhoduje s tým substantívom, ktoré je k nemu najbližšie⁵⁶. Podobné pravidlo máme aj v slovenčine: *Prišiel otec a matka*, ale: *Prišla matka a otec*.
2. Menej časté pravidlo hovorí, že sa adjektívum zhoduje s významovo najdôležitejším menom v skupine, aj keby bolo vzdialenejšie⁵⁷.
Toto sú dve pravidlá zdravého rozumu. Druhé dve pravidlá vyplývajú z prehistórie gréckeho jazyka.
3. Tretie pravidlo hovorí, že *osoby* mužského a ženského rodu môžu byť označené spoločne adjektívom mužského rodu⁵⁸. Väčší sémantický záber maskulín označujúcich osoby v indoeurópskych jazykoch nie je z dôvodu patriarchálnej kultúry, ako si niektorí myslia, ale preto, že v období pred rozlíšením gramatického rodu tvary (neskorších) maskulín označovali všetky životné substantíva v protiklade k neživotným (= neskoršie neutrá). Tvar pre feminína je novšia vymoženosť. Svedectvom jednoty osôb mužského a ženského rodu je napr. aj množstvo tzv. dvojvýchodných adjektív v starých jazykoch⁵⁹. (Zdôrazňujem, že tu ide o *osoby*. Myslím, že Croyovi uniklo, že toto pravidlo sa týka jedine osôb: maskulínium nemá moc nad neživotnými menami.)
4. Ak ide o *veci* s rozdielnym gramatickým rodom, možno ich chápať ako skupinu a označiť adjektívom v tvare neutra plurálu⁶⁰. Táto sila

⁵⁵ CROY, *The Messianic Whippersnapper*, 565 („no hard and fast rules“), 566 („no inviolable rules“).

⁵⁶ SMYTH, *Greek Grammar*, § 1030.

⁵⁷ SMYTH, *Greek Grammar*, § 1031.

⁵⁸ SMYTH, *Greek Grammar*, §§ 1015, 1055.

⁵⁹ ERHART, *Indoevropské jazyky*, § 5.6.1.

⁶⁰ SMYTH, *Greek Grammar*, § 1057.

neutra plurálu pochádza z toho, že to pôvodne bolo tzv. kolektívum, čo sa prejavovalo aj v klasickom pravidle *neutrum plurale habet verbum singulare*⁶¹.

Čiže nech sa pozrieme na ktorékoľvek pravidlo zhody adjektíva so substantívami – podľa najbližšieho substantíva, podľa najdôležitejšieho, či všetky spolu ako skupina –, vždy by tam musel byť tvar neutra πάντα, τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, aby bol autorov výklad obhájitelný. (Lenže textová kritika trvá na maskulíne – majú ho všetky rukopisy.)

6.3 Croyove textové doklady

Na podporu svojej tézy, že maskulínium môže označovať skupinu zvierat s rozmanitým gramatickým rodom, Croy uvádza tri príklady⁶²:

βόες δὲ καὶ ὄνοι πολλοὶ καὶ πρόβατα (Xenofón, *Anabáza* 4.7.14)

λαβόντες ὅσοι ἦσαν βόες καὶ πρόβατα (Xenofón, *Anabáza* 7.8.16)

ἔχων πολλοὺς βοῦς καὶ ὄνους καὶ πρόβατα (Antoninus Liberalis, *Metam.* 20.1)

Je mi veľmi ľúto, ale všetky tri príklady sú v súlade s prvým a základným pravidlom – adjektívum sa zhoduje v rode s tým substantívom, ktoré je k nemu najbližšie. Croyova téza teda zostáva bez dokladov.

6.4 Patristický dôvetok

Ako záverečné potvrdenie svojho alternatívneho výkladu uvádza „správny“ výklad Jánovej pasáže, ktorú podal Kosmas Indikopleustés, obchodník z Alexandrie, ktorý sa neskôr stal mníchom a opísal svoju cestu do Indie (6. stor.). Áno, tento autor naozaj podáva ten výklad ako Croy. Otázka je, akú hodnotu má exegéza, ktorú robí Kosmas Indikopleustés. Nebudem na ňu odpovedať. Uvediem len to, že celé generácie cirkevných otcov vzťahovali výraz πάντας na predavačov. Za všetkých nech prehovorí Órigenés a jeho parafráza biblického textu v *Komentári k Jánovmu evanjeliu*. Namiesto adjektíva je tu zámeno, ktoré explicitne odkazuje na osoby v predchádzajúcej vete:

⁶¹ ERHART, *Indoevropské jazyky*, § 5.3.9.

⁶² CROY, *The Messianic Whippersnapper*, 565-566.

Ἐὰν οὖν εὕρῃ ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἱερῷ ... τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς ... ἐξελαίνει αὐτοὺς ... ἅμα τοῖς ἐμπορικοῖς προβάτοις καὶ βουσὶν αὐτῶν.

Keď Spasiteľ našiel v chráme predavačov dobytká, ovci a holubíc ..., vyháňa ich ... spolu s ich ovcami a dobytkom na predaj.⁶³

6.5 Zhodnotenie Croyovej argumentácie

Croyov alternatívny výklad nie je dobre podložený. Pravidlá gréckej gramatiky cituje chybné a odvodzuje z nich nesprávny záver, že maskulínium je univerzálne nadradený gramatický rod. Príklady, ktoré uvádza, jeho tézu nepotvrdzujú. Argument „patristickej“ exegézy, ktorú preňho reprezentuje Kosmas Indikopleustés, má pramalú hodnotu.

6.6 Alternatívny výklad ako norma v novom preklade?

Alternatívny výklad a preklad v Jn 2,15, ktorý sa nachádza v novom preklade *Jánovho evanjelia*, teda nie je podložený ani gramaticky, ani tradíciou. (Je jedno, koľko moderných komentátorov prebralo chybný gramatický výklad, chyba stále zostáva chybou.) Podľa môjho názoru ho treba zavrhnúť. Prekvapujúco však práve poznámku k tomuto miestu uviedol editor vo svojej prezentácii na konferencii ako ukážku nového progresívneho prístupu⁶⁴, čo je dosť znepokojujúce. Nachádza sa v preklade viacero takýchto výkladov? Ak áno, je absolútne nevyhnutné, aby ich autori zverejnili a mohli prebehnúť vedeckú diskusiu. Je neetické predložiť čitateľom takýto preklad ako výsledok najnovšieho vedeckého bádania.

Záver

Toto je niekoľko mojich postrehov na margo nového prekladu Jánovho a Lukášovho evanjelia. Vidím metodické nedostatky, ako aj zrejme chyby v dekódovaní textu pôvodiny.

Pokiaľ ide o metodiku, bolo by dobré, keby tvorcovia dali do textovej podoby svoje zásady – predovšetkým, aby sa vymedzili voči staršiemu

⁶³ Origenes, *Commentarius in Iohannem* X,137 (SC 157, 468). Porov. aj Augustinus, *In Iohannem tractatus* 10 (PL 35, 1468).

⁶⁴ LAPKO, Nový slovenský preklad, 115.

katolíckemu prekladu. Preklad Nového zákona z r. 1986 je totiž veľmi kvalitný prekladateľský čin. Nie je bezchybný, nie je neprekonateľný, ale má množstvo skvelých prekladateľských riešení, z ktorých by sa súčasní prekladatelia mohli poučiť. Pokiaľ ide o gramatickú analýzu, nový preklad Jánovho a Lukášovho evanjelia treba podrobiť dôkladnej revízii z hľadiska gréckej lingvistiky.

Podľa môjho názoru by bolo ideálne, keby sa budúci nový katolícky preklad evanjelií pripravoval za dôkladnej reflexie prekladu z r. 1986. Tak by bolo možné systematicky zachovať dobré črty katolíckej prekladateľskej tradície a takisto systematicky zmeniť to, čo treba zmeniť. O všetkých zásadných zmenách v týchto známych a milovaných textoch treba čitateľov otvorene informovať.

Zoznam použitej literatúry

- AUGUSTINUS: *In Iohannem tractatus*. In: *Opera omnia. Tomus tertius. Pars altera*. PL 35, Parisiis, 1845, coll. 1379-1975.
- Biblia. Písmo Svätej Starej a Novej zmluvy*. Preklad komisie Slovenskej evanjelickej cirkvi a. v. z r. 1978, Londýn: Spojené biblické spoločnosti, 1979. (= SEP)
- Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 4. (2. opravené) vydanie. Slovenská biblická spoločnosť, ⁴2012.
- Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*, Slovenská biblická spoločnosť, ⁵2015.
- Bible Kralická. Bible svatá aneb všechna písmena vydání Kralického z roku 1613*, Česká biblická společnost, 2015. (= Kralická)
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983.
- BLASS, Friedrich – ALBERT Debrunner: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and edited by Robert W. Funk, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1961.
- CROY, N. Clayton: The Messianic Whippersnapper: Did Jesus Use a Whip on People in the Temple (John 2:15)?, *JBL* 128/3 (2009) 555-568.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Marek* (KNZ 1). Preklad Helena Panczová, Trnava: Dobrá kniha, 2013.
- ERHART, Adolf: *Indoevropské jazyky*, Praha: Academia, 1982.
- Evanjeliá*. Podľa grécko-semitskej pôvodiny spracoval Š. Porúbčan SJ, Rím: SÚSCM 1969. (= Porúbčan)
- FENÍK, Juraj: Zachariášov Benedictus (Lk 1,68-79): gramatická analýza a nový preklad, *VTh* 1 (2021) 58-67.
- HECKEL, Ulrich: *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick* (WUNT 150), Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 42-43.

- HROBOŇ, Bohdan (ed.), *Žalmy 76 – 100* (KSZ 6). Preklad gréckeho textu Helena Panczová, Trnava: Dobrá kniha, 2018.
- JOOSTEN, Jan : The Historical and Theological Lexicon of the Septuagint: A Sample Entry – εὐλογέω, In: Melvi K. H. Peters (ed.): *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Helsinki 2010*, Atlanta: SBL, 2013, 347-355.
- JOOSTEN, Jan: Le vocabulaire de la Septante et la question du sociolecte des juifs Alexandrins. Les cas du verbe ΕΥΛΟΓΕΩ, «BENIR». In: Jan Joosten – Eberhard Bons (eds.): *Septuagint Vocabulary: Pre-History, Usage, Reception* (SCSt 57), Atlanta: SBL, 2011, 13-23.
- KOŠTIAL, Rudolf : *Biblia u nás. História a dokumenty vydávania a prekladania Biblie u nás*, Bratislava: Transcius, 1989.
- Krátky slovník slovenského jazyka*, Bratislava: Veda, ⁵2020.
- LAPKO, Róbert (ed.): *K metodike nového prekladu Svätého písma do slovenčiny*, Vision Slovakia, Mahtomedi, MN, USA, 2016.
- LAPKO, Róbert (ed.): *Jánovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár*. Preklad Juraj Feník, Bratislava: Veda, 2019.
- LAPKO, Róbert (ed.): *Lukášovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár*. Preklad Juraj Feník, Jozef Jančovič, Róbert Lapko, Jaroslav Rindoš, Peter Žeňuch, Bratislava: Veda, 2020.
- LAPKO, Róbert: Nový slovenský preklad Jánovho evanjelia, *CU* 9/2 (2020) 111-116. [online]. Dostupné na internete: https://www.acecs.cz/index.php?f_idx=4&f_cu=cu_2020_09.
- LEDOGAR, Robert J.: Verbs of Praise in the LXX Translation of the Hebrew Canon, *Bib* 48 (1967) 29-56.
- NESTLE, Eberhard et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- Nový Zákon Pána nášho Ježiša Krista. Časť I.: Evanjelia*, Trnava (Nagyszombat): Spolok sv. Adalberta (Vojtecha), 1913. (= Kat 1913/14)
- ORIGÈNE: *Commentaire sur Saint Jean. Tome II.: Livres VI et X*. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc (SC 157), Paris: Cerf, 1970.
- PANCZOVÁ, Helena: *Preklad z biblickej gréčtiny do slovenčiny. Problémy, riešenia a perspektívy*, Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2018.
- PANCZOVÁ, Helena: Spracovanie gréckeho pasíva v moderných slovenských prekladoch evanjelií, *CU* 10/2 (2021) 139-150. [online]. Dostupné na internete: https://www.acecs.cz/index.php?f_idx=4&f_cu=cu_2021_10.
- Písmo Sväté Nového Zákona. Zv. I.* Preložili a poznámkami opatřili Štefan Zlatoš a Ján Šurjanský, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1946. (= Kat 1946)
- Prehľad zmien textovej časti. Úpravy doterajšieho slovenského znenia*. [online]. [cit. 2023-10-09]. Dostupné na internete: <https://liturgia.kbs.sk/sekcia/misal/prehľad-zmien-textovej-casti/upravy-doterajšieho-slovenskeho-znenia-e>.
- RAHLFS, Alfred (ed.): *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- SMYTH, Herbert Weir: *Greek Grammar*. Revised by Gordon M. Messing, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

- Svätá Biblia*. Z pôvodných jazykov preložil Prof. Jozef Roháček. Podľa druhého revidovaného vydania z roku 1969, Slovenská biblická spoločnosť, 2012. (= Roháček)
- Sväté písmo. Jeruzalemská Biblia*. Text Svätého písma z pôvodných jazykov preložil Anton Botek. Úvod, poznámky, komentáre a chronologické tabuľky sú prevzaté z Jeruzalemskej Biblie, ktorú vydala Jeruzalemská biblická škola. Tretie opravené vydanie, Trnava: Dobrá kniha, 2014. (= Botek)
- Sväté písmo Starého i Nového zákona. Preklad a poznámky podľa vydání Spolku svätého Vojtecha v Trnave: Starý zákon z roku 1955 – Nový zákon z roku 1986*, Rím: SÚSCM, 1995. (= Kat 1986 = SSV)
- Swaté Biblia Slowénské aneb Pjsma Swatého Částka I, Částka II*. (Faksimilné vydanie v edícii Biblia Slavica), Paderborn – München – Wien – Zürich: F. Schöningh, 2002. (= Kamaldulská)
- Swaté Písmo starého i nowého Zákona: podla obecného latinského od sw. Rímsko-katolíckég Cirkwi potvrdeného, preložené s Prirovnáním ģruntowného Tekstu na Swetlo widané. Ďel prwní, Ďel druhí*, Ostrihom: Josef Beimel, 1829, 1832. (= Palkovič)
- TOMSON, Peter: Blessing in Disguise: εὐλογεῖω and εὐχαριστέω between “Biblical” and Everyday Greek Usage. In: Jan Joosten – Peter Tomson (eds.): *Voces Biblicae: Septuagint Greek and its Significance for the New Testament*. (CBET 49), Leuven: Peeters, 2007, 35-61.
- Úpravy v omšovom poriadku*. [online]. [citované 2023-10-09]. Dostupné na internete: <https://liturgia.kbs.sk/sekcia/misal/upravy-v-omsovom-poriadku>.

Zhrnutie


Článok predstavuje niekoľko kritických poznámok k novému slovenskému prekladu Jánovho a Lukášovho evanjelia. Tvorcovia svoju metodiku nedefinovali explicitne a ich pozícia v rámci spektra biblických prekladov zostáva nejasná. Zachovali mnoho tradičných archaizmov. Počet zložených pasív, ktoré staršie preklady úspešne redukovali, tu narástol. Pri lexéme εὐλογεῖν/εὐλογητός vo význame oslavy Boha prekladajú pasívne a aktívne tvary odlišnými ekvivalentmi („dobrorečiť“, resp. „požehnaný“) a prakticky odštiepujú adjektívum εὐλογητός od významu oslavy. (Toto má negatívne následky pre diskusiu o preklade *benedicere/benedictus* v Rímskom misáli.) Preberá sa aj neobratné spracovanie synonym v Jn 21,15-17. Osobitná pozornosť sa venuje chybnéj interpretácii adjektíva πάντας v Jn 2,15.

Kľúčové slová: preklad Biblie, zložené pasívum, εὐλογεῖν/εὐλογητός, Jn 21,15-17, Jn 2,15.

Summary

The article presents a few critical notes on the the new Slovak translation of the Gospels of John and Luke. Its general methodology has not been explicitly stated and the translators' position within the spectrum of biblical translations remains unclear. Many traditional archaisms are unnecessarily retained. A significant number of cumbersome compound passives, reduced in older translations, are restored in the new one. The rendering of the lexeme εὐλογεῖν/εὐλογητός in the meaning "praise (God)" gives different equivalents for active and passive forms respectively, and so practically divorces the adjective εὐλογητός from the meaning "praised" (which has negative consequences for the translation of *benedicere/benedictus* in *Missale Romanum*). Then the clumsy rendition of synonyms in John 21:15-17 is pointed out. A special attention is paid to the incorrect grammatical interpretation of the adjective πάντα John 2:15.

Keywords: Slovak Bible translation, compound passive, εὐλογεῖν/εὐλογητός, John 21:15-17, John 2:15.

Helena Panczová
Teologická fakulta
Trnavská univerzita
Kostolná 1
P. O. Box 173
814 99 BRATISLAVA, Slovakia
helena.panczova@gmail.com
 0000-0002-4749-5042

SPRÁVY A OZNAMY

***Studia Biblica Slovaca* in SCOPUS**

The Editorial board of *Studia Biblica Slovaca* is glad to share news with our readers. The SCOPUS Content Selection & Advisory Board (CSAB) has reviewed the application of the journal *Studia Biblica Slovaca* and approved it for coverage.

**Voľba šéfredaktora *Studia Biblica Slovaca*
2024–2028**

Dňa 28. októbra 2023 sa na pôde Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty v Bratislave konalo zasadanie Redakčnej rady časopisu *Studia Biblica Slovaca* (ďalej RR *StBiSl*). Hlavným bodom programu bola voľba šéfredaktora časopisu na nové funkčné obdobie 2024–2028. Členovia RR *StBiSl* rady svojím hlasovaním opätovne zvolili Blažeja Štrbu za šéfredaktora *StBiSl*. Docent Štrba zastával túto pozíciu aj v uplynulom päťročnom období od r. 2019.

Ďalšou časťou stretnutia RR *StBiSl* bol prehľad činnosti redakcie *StBiSl* za uplynulých päť rokov. Súčasťou bola aj správa o úspešnom zaradení časopisu *StBiSl* do medzinárodnej citačnej databázy SCOPUS. Po stretnutí RR *StBiSl* nasledovala on-line prednáška Martiny Korytiakovej, aktuálne výkonnej redaktorky *StBiSl*, o jej obhájenej doktorskej téze na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme v roku 2022.

Redakcia StBiSl

Štvrtá pavlinistická konferencia

Katedra Novej zmluvy Evanjelickej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave v gescii prof. Františka Ábela organizuje v prvom týždni mesiaca jún 2024 medzinárodnú vedeckú konferenciu s názvom: *Loss and Gain in (Cultural) Translation? Receptions of Paul the Apostle in the First Four Centuries*. Konferencia je súčasťou projektu *Raná recepcia apoštola Pavla v korpuse novozmluvných textov* (VEGA 1/0188/22). Výskumným zámerom je nadviazať na aktuálne poznatky v oblasti historicko-kritického prístupu k zvesti apoštola Pavla, ako neoddeliteľnej súčasťi judaizmu obdobia druhého chrámu, ako aj na výsledky predchádzajúcej bratislavskej konferencie, ktorá sa konala v septembri 2022 a tematicky bola zameraná na ranú recepciu Pavla v prvých dvoch storočiach našej éry. Naším cieľom je nájsť nové, aktuálne a relevantné odpovede na otázky spojené s kultúrnou transformáciou v oblasti recepcie pavlinistických tradícií v kontextoch, ktoré sa signifikantne líšia od situácie a kontextu obdobia, v ktorom Pavol žil a pôsobil.

Bližšie informácie budú prístupné na pripravovanej webovej stránke konferencie, ktorá bude súčasťou univerzitnej fakultnej webovej stránky.

František Ábel
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Bartókova 8
811 02 Bratislava

Libri ad directionem missi

BRAULIK, Georg – LOHFINK, Norbert. *Die Rhetorik der Moserede in Deuteronomium 1 – 4* (Österreichische Biblische Studien 55), Berlin u.a.: Peter Lang, 2022. 208 s. ISBN 978-3-631-87348-9

CIELONTKO, Dávid – ČAPEK, Filip (ed.): *Kolektivní paměť v bibli a křesťanství. Od teoretických otázek k praktickým aplikacím*, Praha: Univerzita Karlova – Nakladatelství Karolinum, 2023. 340 s. ISBN 978-80-246-5099-9

GASS, Erasmus: *Asyl, Leviten und ein Altar. Eine Literarhistorische Analyse von Josua 20-22* (Forschungen zum Alten Testament 144), Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. 304 s. ISBN 978-3-16-159830-2

Liber Annuus LXXI 2021. Editor L. Daniel Chrupcała, Milano – Jerusalem: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2022. 614 s. ISBN 978-12-5471-025-8. ISSN 0081-8933

Liber Annuus LXXI 2022. Editor L. Daniel Chrupcała, Milano – Jerusalem: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2023. 735 s. ISBN 978-12-5471-176-7. ISSN 0081-8933

MEJDA, Timothy: *Obedient in Gethsemane. A Narrative-Critical Reading of Matthew 26:36-46* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum 6) Bratislava: Comenius University, 2022. 302 s. ISBN 978-80-223-5462-2

MERLO, Paolo: *Náboženstvo antického Izraela*. Z tal. originálu (2009) preložil Pavel Prihatný, Bratislava: Minor, 2023. ISBN 978-80-89888-29-0

ROSKOVEC, Jan (zostavil): *Od Mojžiše k novému Jeruzalému. Deset biblických výkladů Jiřímu Mrázkovi k šedesátinám*, Jihlava: Mlýn, 2021. 202 s. ISBN 978-80-86498-70-6

WYCKOFF, Eric John: *John 4:1–42 among the Biblical Well Encounters. Pentateuchal and Johannine Narrative Reconsidered* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 542), Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 327 s. ISBN 978-3-16-159614-8