

Nábožnosť podľa Jak 1,27

Július Pavelčík

Posledný verš prvej kapitoly Jakubovho listu formuluje niektoré základné atribúty, ktoré charakterizujú „čistú a nepoškvrnenú nábožnosť“. Niekoľko exegetických poznámok v tejto štúdii sa venuje interpretácii jednotlivých charakteristík nábožnosti, pričom pozornosť sa zvlášť sústreďí na ich možné starozákonné pozadie a ich zasadenie do teologického rámca celého listu. Po stručnom uvedení niektorých tematických spojitostí vykladaného verša s užším i širším kontextom nasleduje postupný podrobnejší vecný výklad jednotlivých častí 27. verša, ktorý si všíma lexikálny význam slov, ich použitie v Septuaginte a v Novom zákone a formuluje ich špecifické sémantické a teologické akcenty vnútri Jakubovho listu.

1. TEXT A PREKLAD

θρησκεία καθαρά καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἐαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.¹

„Nábožnosť čistá a nepoškvrnená u Boha a Otca je táto: navštevovať siroty a vdovy v ich súžení, zachovávať seba bez poškvrny od sveta.“

2. KONTEXT

Na jednej strane môžeme Jak 1,27 považovať za literárne a teologicky uzavretý samostatný verš, ktorého obsahom je vzťah nábožnosti k niektorým konkrétnym praktickým prejavom viery.² Na druhej strane ale evidentne bezprostredne a plynulo nadväzuje na predchádzajúci verš

¹ Text je prevzatý z Barbara ALAND et al. (ed.), *Novum Testamentum Graece*, 28. vyd., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

² René KRÜGER, „Una definición muy peculiar de religión según Santiago 1:27,“ *Cuadernos de Teología* 22 (2003): 82.

prostredníctvom termínu *θηρσκειά*. Téma nábožnosti je spoločná obom veršom, pričom v. 26 poukazuje na jej negatívny aspekt, zatiaľ čo v. 27 vymedzuje jej pozitívny obsah. Spolu tak vytvárajú tematicky uzavretú jednotku,³ ktorá však nestojí v Jakubovom liste izolovane.

Prostredníctvom témy „(ne)držania jazyka na uzde“ v. 26 vcelku jasne „oblúkom“ odkazuje na myšlienku v Jak 1,19 „byť pomalý k hovoreniu“. Veršom 1,19 autor otvára tematiku vzťahu medzi počúvaním a hovorením, ktorá je ďalej rozvinutá vo vv. 22–25. V nich apeluje na adresátov, aby neboli len pasívnymi recipientmi slova, ale jeho aktívnymi vykonávateľmi. Ten, kto je „poslucháč“, a „nie vykonávateľ“ slova, je prirovnaný k mužovi, ktorý si v zrkadle pozrie sám seba, odíde a hneď zabudne, aký bol. V kontraste voči nemu je vykonávateľ slova ten, kto sa zahľadí do dokonalého zákona slobody a vytrvá; ten bude blažený vo svojom konaní. Prijatie spásneho slova (1,21) sa teda prejavuje v jeho realizovaní, v aktívnom konaní, ktoré je podstatným prvkom pravej nábožnosti veriaceho pred Bohom a živého vzťahu s ním (1,27). Verše 26 a 27 môžeme považovať za konkrétnu aplikáciu výziev z 1,19 a 1,22, ktorá formuluje, čo má robiť „vykonávateľ slova“, aby jeho nábožnosť nebola márna, ale bohumilá.⁴

Vzhľadom na nasledujúcu perikopu 2,1–13 je neprehliadnuteľný istý kontrast medzi Bohom a svetom: v 1,27 nábožnosť pred Bohom nie je zlučiteľná s poškvrnením sa od sveta; v 2,5 tí, ktorí sú chudobní v očiach sveta, sú Bohom vyvolení, bohatí vo viere a dedičia kráľovstva. V Jakubovom liste je opozícia Boh vs. svet jasne explicitne formulovaná v 4,4: ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν. Verše 1,27 a 2,5 sú príkladmi toho, ako sa toto nepriateľstvo medzi Bohom a svetom prejavuje v živote veriaceho jednotlivca aj spoločnosti.

Pokiaľ budeme prvú kapitolu Jakubovho listu považovať za akýsi prológ, v ktorom sú predstavené hlavné témy celého listu, potom je vcelku oprávnené považovať v. 27 za zhrnutie úvodnej kapitoly a zároveň aj za vcelku plynulé premostenie nielen k nasledujúcej časti, ale aj k ďalším častiam listu.⁵

³ Hubert FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, s. 358.

⁴ Porov. Rinaldo FABRIS, *Lettera di Giacomo: Introduzione, versione, commento*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2004, s. 122; Scot MCKNIGHT, *Letter of James*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2011, s. 162.

⁵ Boris REPSCHINSKI, „Purity in Matthew, James and the Didache,“ in *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, ed. Huub van de

„Márna nábožnosť“ je vo v. 26 uvedená do spojitosti s hovorením, konkrétne s „nedržaním jazyka na uzde“. Pozitívne formulovaným protikladom k nej sú vo v. 27 uvedené isté sociálne angažovanie a zdržanlivý vzťah k svetu.⁶ Táto opozícia nemá byť vnímaná na pozadí protikladu kult *contra* sociálne angažované správanie, pretože takýto protiklad v Jakubovom liste nie je tematizovaný. V takom prípade by totiž proti sociálnej angažovanosti malo byť skôr postavené napr. povrchné, rýdzo formálne zbožné veľavravné modlenie (porov. Mt 6,5–8),⁷ čo ale nie je obsahom autorovej výhrady vo v. 26. Uvedenú opozíciu treba skôr vnímať vzhľadom na vyššie uvedené kontextové súvislosti veršov 26–27 s veršami 1,19 a 1,22. Širším tematickým protikladom v pozadí tak je protiklad medzi tým, kto „slovo, ktoré má moc spasiť duše“ (1,21) len počúva, a tým, kto podľa neho aj koná; resp. medzi tým, kto ho síce počúva, ale nerealizuje, a tým, kto podľa neho neustále usmerňuje svoj život.⁸

Jednotlivým pólom protikladu vo veršoch 26 a 27 sa autor listu nevenuje len na tomto mieste. „Držanie jazyka na uzde“ je ďalej tematizované a rozvinuté v 3,1–12, negatívne hodnotené sociálne javy života spoločenstva nachádzame v 2,1–9.14–17; 5,1–6 a principiálne negatívny postoj voči „svetu“ je potvrdený v 4,1–10. Zvlášť rôzne aspekty ohľadne etiky reči a sociálnej etiky boli autorom evidentne vnímané ako hlboko zakorenené problémy v živote spoločenstva adresátov, ktoré zásadne vychádzajú z nesprávneho, resp. nesprávne interpretovaného vzťahu jeho členov k Bohu.

3. NÁBOŽNOST ČISTÁ A NEPOŠKVRNENÁ U BOHA A OTCA (JAK 1,27A)

Slovo *θρησκεία* označuje predovšetkým a najčastejšie vonkajší aspekt náboženstva, jeho ceremoniálnu a rituálnu stránku (napr. obe-

Sandt – Jürgen K. Zangenberg, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, s. 390–391; Peter H. DAVIDS, *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983, s. 100 a 103; KRÜGER, „Una definición“, s. 82; MCKNIGHT, *Letter*, s. 162. FRANKEMÖLLE, *Brief*, s. 361, považuje tento verš dokonca za „ein Kompendium des gesamten Jakobusbriefes“.

⁶ Porov. KRÜGER, „Una definición“, s. 81.

⁷ Napr. Luis Alonso SCHÖKEL, „Culto y justicia en Sant 1,26–27,“ *Biblica* 56 (1975): 537–544 vidí protiklad medzi službou blížnemu v núdzi a mnohým modlením.

⁸ FRANKEMÖLLE, *Brief*, s. 359.

te, obrady, modlitby).⁹ S tým súvisia rôzne možné preklady, ako napr. „náboženstvo“, „nábožnosť“, „kult“, „uctievanie (Boha)“ apod.¹⁰ Na druhej strane je treba konštatovať, že Jozef Flávius a Filón ho používajú aj pre vyjadrenie vnútornej zbožnosti, bez ktorej uctievanie Boha nemôže byť správne a autentické.¹¹

V Septuaginte sa termíny s koreňom *θησκ-* používajú veľmi málo:¹² *θησκειά* v Múd 14,18.27; 4Mak 5,7.13 a *θησκειύω* v Múd 11,15; 14,17. To zrejme súvisí s tým, že „podľa Starého a Nového zákona vo vzťahu k Bohu viera a prax prenikajú celý život na rozdiel od definície vzťahu k Bohu v mimobiblickom svete prostredníctvom kultových úkonov“.¹³

V Novom zákone sa slovo *θησκειά* okrem Jak 1,26–27 nachádza už len v Kol 2,18 vo význame „kult/uctievanie anjelov“ a v Sk 26,5 vo význame (židovský) „spôsob uctievania Boha“, (židovské) „náboženstvo“.¹⁴

Autor Jakubovho listu na viditeľné prejavy nábožnosti zrejme odkazuje už vo v. 26,¹⁵ kde však okamžite poukazuje na jej isté znehodnotenie, „márnosť“, pokiaľ je sprevádzaná „nedržaním jazyka na uzde“. To spolu s charakteristikami, resp. kritériami pravej nábožnosti vo v. 27 jasne ukazuje, že jej obsah sa nevyčerpáva vonkajšou, rituálnou stránkou, ale je rozšírená o novú náplň, pretože je zásadne spojená so sociálne angažovanou charitatívnou činnosťou voči sirotám a vdovám a s takým spôsobom života, ktorý sa dištancuje od hodnôt charakteristických pre

⁹ Wiard POPKES, *Der Brief des Jakobus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, s. 147. Karl Ludwig SCHMIDT, „*θησκειά*, etc.“ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band III, Th–K, ed. Gerhard Kittel, Stuttgart: Kohlhammer, 1938, s. 156. James Hardy ROPES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, New York: Charles Scribner's Sons, 1916, s. 181, k tomu pridáva ešte almužnu a pôst.

¹⁰ KRÜGER, „Una definición“, s. 82.

¹¹ Porov. Ceslas SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament: analyse des textes I*, Paris: J. Gabalda, 1958, s. 200; v pozn. 4 odkazuje na FILÓN, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 21 a FILÓN, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 58. Joseph Christiaan Antonius van HERTEN, *Θησκειά, Εὐλάβεια, Ἰκετήρις: bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch*, Amsterdam: H. J. Paris, 1934, s. 20, u Jozefa Flávia priamo cituje Ant. 8, 120 a ďalšie odkazy uvádza v pozn. 5.

¹² SCHMIDT, „*θησκειά*“, s. 155: „Im Rahmen des griechischen Schrifttums ist dieses seltene Vorkommen zunächst einigermassen auffällig. Denn sonst sind Wortbildungen mit dem Stamm *θησκ-* häufiger.“

¹³ KRÜGER, „Una definición“, s. 88.

¹⁴ SCHMIDT, „*θησκειά*“, s. 156–157. Ďalšie dve slová s koreňom *θησκ-* sú *θησκός* v Jak 1,26 a *ἐθελοθησκία* v Kol 2,23.

¹⁵ MCKNIGHT, *Letter*, s. 164.

„svet“.¹⁶ Pokiaľ nábožnosť týmto kritériám nezodpovedá, nemôže byť považovaná za autentické vonkajšie vyjadrenie viery v Boha, Otca.¹⁷

Zatiaľ čo negatívna charakteristika nábožnosti je na konci v. 26 vyjadrená slovom μάταιος, jej pozitívny opis začína atribútmi καθαρός καὶ ἀμίαντος, ktoré samé osebe nie sú sémantickými protikladmi k „márnosti“. Čakali by sme skôr uvedenie takých termínov, ktoré by charakterizovali nábožnosť ako zmysluplnú, hodnotnú, zameranú správnym smerom, ktorá sa nemiňa svojím cieľom. Snáď by nás tu neprekvapil ani atribút „dokonalá“, ktorý by tematiku nábožnosti začlenil do širšieho a v samotnom liste výrazne prítomného konceptu dokonalosti (porov. 1,4.17.25 a 3,2). Živý a správne žitý vzťah k Bohu, ktorý je nakoniec cieľom autentickej nábožnosti, je pre autora listu neoddeliteľne spojený s čistotou.

Adjektívum καθαρός bolo v gréckej literatúre použité vo význame 1) čistý fyzicky ako opak špinavý, 2) prázdny ako opak plný, 3) kultovo čistý alebo 4) morálne čistý.¹⁸

V Starom zákone prevažuje chápanie (ne)čistoty v súvislosti s kultom, týka sa totiž predmetov a osôb, ktoré sú usposobené pre to, aby sa mohli priblížiť k Bohu. Takéto poňatie čistoty zásadným spôsobom súvisí predovšetkým s vierou v Boha Izraela, zvlášť s veľmi intenzívnym vnímaním jeho svätosti, s ktorou je nezlučiteľná akákoľvek forma kultového znečistenia.¹⁹ Predovšetkým starozákonní proroci opakovane proklamujú, že samotné dodržiavanie kultových predpisov (vrátane tých, ktoré súvisia s rituálnou čistotou) je v Božích očiach celkom bezcenné, pokiaľ nie je sprevádzané patričným nábožensko-etickým a prosociálnym chovaním a zmýšľaním (porov. Oz 6,6; Am 5,21–24; Mich 6,6–8; Iz 1,10–17; 58).²⁰ Bohumilá kultová čistota tak má byť zároveň výrazom

¹⁶ Josef B. SOUČEK, *Dělná víra a živá naděje. Výklad epistoly Jakubovy a první epistoly Petrovy*, Praha: Kalich, 1968, s. 37; SPICQ, *Agapè*, s. 201.

¹⁷ Joseph CHAINE, *L'épître de Saint Jacques*, Paris: J. Gabalda et Fils, 1927, s. 34: „Il ne s'agit pas seulement de cérémonies à faire, mais surtout de vertus à pratiquer.“

¹⁸ Hans-Georg LINK – Johannes SCHATTENMANN, „καθαρός,“ in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament: Band 1: Abraham – Israel*, Študijné vydanie, 4. vydanie súborného vydania, ed. Lothar Cohen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard, Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus, 1977, s. 1037; Friedrich HAUCK, „καθαρός, etc.,“ in *ThWNT* III, s. 416.

¹⁹ HAUCK, „καθαρός,“ s. 419; LINK – SCHATTENMANN, „καθαρός,“ s. 1039.

²⁰ Porov. FABRIS, *Lettera*, s. 125; FRANKEMÖLLE, *Brief*, s. 361; Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James*, New York – London – New Delhi

a „symbolom vnútornej morálnej čistoty“.²¹ Jasné stanovenie hraníc medzi čistým a nečistým má rozmer ako vertikálny, pretože sa ním vyjadruje príslušnosť k svätému Bohu, tak horizontálny, pretože predstavuje jeden z konštitutívnych prvkov identity izraelského národa.²²

V Novom zákone sa καθαρός, „čistý“ objavuje v zmysle fyzickom (napr. Mt 23,26; 27,59; Hebr 10,22; Zjv 15,6), kultovom (Mt 8,2–4; 10,8; 11,5; Lk 17,14.17 atď.) a v nábožensko-etickom, resp. duchovnom (napr. Mt 5,8; Ef 5,26; 1Pt 1,22 Mt 9,13; 12,7; Mk 7,14–23 a i.).²³

Pokiaľ sa v gréckej literatúre ἀμίαντος objavuje vedľa καθαρός,²⁴ tak zintenzívňuje jeho význam na „plnú, neporušenú čistotu“, pretože akékoľvek poškvrnenie zbavuje človeka možnosti priblížiť sa k Bohu.²⁵

V gréckom Starom zákone zriedkavé adjektívum ἀμίαντος sa vypovedá v kultovom zmysle o zachovaní nepoškvrnenosti chrámu (2Mak 14,36; 15,34) a v nábožensko-etickom zmysle o nepoškvrnenosti v oblasti sexuality (Múd 3,13; 8,20) a o bezdetnosti, ktorá víťazí v nepoškvrnenom zápase (Múd 4,2).²⁶ Na základe týchto niekoľko málo výskytov si môžeme dovoliť povedať, že má podobné – aj keď v obmedzenom a trochu odlišnom zmysle – kultové a etické konotácie ako καθαρός.²⁷

Okrem Jak 1,27 sa ἀμίαντος v Novom zákone nachádza na troch miestach, kde sa používa vo význame nábožensko-etickom o sexuálnej

– Sydney: Bloomsbury, 2013, s. 360; Raymond CORRIVEAU, „Genuine Religion,“ *Studia Moralia Alfonsiana* 5 (1967): 113–125.

²¹ HAUCK, „καθαρός,“ s. 420.

²² Hartwig THYEN, „καθαρός, etc.,“ in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band 2*, 2. vylepšené vydanie s dodatkami literatúry, ed. Horst Balz – Gerhard Schneider, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, s. 536.

²³ Viac porov. LINK – SCHATTENMANN, „καθαρός,“ s. 1040; HAUCK, „καθαρός,“ s. 427–430; FABRIS, *Lettera*, s. 126.

²⁴ ROPES, *Commentary*, s. 183: „The two words are often found in Greek writers in an ethical sense and together.“

²⁵ Friedrich HAUCK, „μιαίνω, etc.,“ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band IV, L–N*, ed. Gerhard Kittel, Stuttgart: Kohlhammer, 1942, s. 650. Podobne Franz Sales TRENKLE, *Der Brief des heiligen Jacobus*, Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1894, s. 148.

²⁶ Darian LOCKETT, „‘Unstained by the World’: Purity and Pollution as an Indicator of Cultural Interaction in the Letter of James,“ in *Reading James with New Eyes*, ed. Robert L. Webb – John S. Kloppenborg, New York, NY: T&T Clark, 2007, s. 56–57: „The related term μιαίνω is frequently used in the LXX for rendering someone or something ritually impure but can also refer to moral aspects of purity as well.“ Porov. REPSCHINSKI, „Purity,“ s. 389, pozn. 36.

²⁷ Luke Timothy JOHNSON, *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1995, s. 212.

nepoškvrnenosti v Hebr 13,4, o absolútnej nepoškvrnenosti veľkňaza Ježiša Krista v Hebr 7,26 a o nepoškvrnenom dedičstve uchovávanom v nebi pre veriacich v 1Pt 1,4. „Spoločným faktorom je neprítomnosť čohokoľvek, čo by vytvorilo poškvrnenie pred Bohom.“²⁸

V Jak 1,27 uvedené dva atribúty vyjadrujú ako synonymá pozitívny a negatívny aspekt tej istej myšlienky²⁹ a vytvárajú tak rétorickú figúru *hendiadys*, ktorá môže vyjadrovať absolútnu, dokonalú čistotu.³⁰ Ako sa zdá, nikde v celej gréckej prednovozákonnej literatúre vrátane Septuaginty θησκειά nie je charakterizovaná adjektívami καθαρός ani ἁμίαντος. Ich spojenie je síce neobvyklé, pretože koncept čistoty sa obvykle neaplikoval na samotnú nábožnosť, ale skôr na osoby;³¹ ale na druhej strane v Jak nepôsobí neprirodzene a je pochopiteľné na základe toho faktu, že v starovekom svete pravidlá čistoty, či už u pohanov alebo židov, „vyžadovali, aby ten, kto uctieva Boha, i obetný dar boli rituálne čisti a bez poškvrny“.³² Uvedené dva atribúty boli pre autora listu vhodné a výstižné nielen pre vyjadrenie tejto skutočnosti, ale aj pre vyjadrenie sociálneho a nábožensko-etického rozmeru čistej nábožnosti, prítomného v druhej polovici v. 27.³³

Obe adjektíva v spojení s θησκειά ukazujú primárne na súvislosť s tradične chápanou kultovou čistotou,³⁴ čo nemôžeme nebrať do úvahy pri výklade tohto verša aj napriek tomu, že sa jej autor vo svojom liste nikde explicitne nevenuje. Na rozdiel od sociálnych a etických rituálne aspekty života spoločenstva evidentne nie sú stredobodom jeho pozornosti. To však nutne neznamená, že by ich odmietal alebo bagatelizoval, jednoducho nie sú tým akútnym problémom v spoločenstve, ktorý by bolo treba riešiť. Preto aj keď uprednostňuje morálne-skutkový charakter čistoty a považuje ho za dôležitejší než jej rituálne-kultové poňatie, nie je možné z toho odvodzovať, že by z neho automaticky vylučoval pravidlá

²⁸ HANS WÄHRISCH, „ἀνέγκλητος,“ in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, ed. Lothar Coenen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard – Colin Brown, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1981, s. 925.

²⁹ CHAINE, *L'épître*, s. 35; CORRIVEAU, „Religion,“ s. 120; ROPES, *Commentary*, s. 183; Patrick J. HARTIN, *James*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003, s. 101.

³⁰ Jean CANTINAT, *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, Paris: J. Gabalda, 1973, s. 116; FABRIS, *Lettera*, s. 125; DAVIDS, *Epistle*, s. 102.

³¹ REPSCHINSKI, „Purity,“ s. 389.

³² HARTIN, *James*, s. 101. Porov. ROPES, *Commentary*, s. 183; ALLISON, *Commentary*, s. 360.

³³ Sophie LAWS, *A Commentary on the Epistle of James*, London: Adam & Charles Black, 1980, s. 91.

³⁴ CORRIVEAU, „Religion,“ s. 120; REPSCHINSKI, „Purity,“ s. 389.

Tóry týkajúce sa čistoty.³⁵ Vlastným účelom kultovej čistoty a rituálov s ňou spojených, prostredníctvom ktorých sa tiež prejavovala nábožnosť veriaceho človeka, bolo disponovať ho k tomu, aby mohol vstúpiť do kontaktu s božstvom. Pre Jakuba je obsah takto chápanej čistej nábožnosti zásadným spôsobom spojený so sociálne zodpovedným a angažovaným chovaním a s jasne vymedzeným postojom voči svetu.³⁶ Takéto správanie je ohniskom a zároveň spoľahlivým indikátorom autentickej čistoty, vrátane tej rituálnej.³⁷ Autor „použil kultový motív, aby posilnil náboženský a duchovný význam etickej čistoty“.³⁸

Adresáti listu sú svojím správaním veľmi vzdialení od ideálu čistoty, ako ukazuje pasáž 4,1–10, kde sú predstavení ako tí, ktorí sú „poškvrnení“ svetom, „nečistí“, a preto sa nemôžu k Bohu priblížiť. Musia sa najskôr očistiť a posvätiť (4,8b). Priateľský vzťah k svetu a k hodnotám, ktoré predstavuje, znemožňuje priblížiť sa k Bohu (porov. 4,8a), znemožňuje priateľský vzťah s Bohom (4,4). Oslovenie adresátov *μοιχαλίδες* na začiatku 4. verša odkazuje na starozákonnú terminológiu, kde modloslužba je prejavom nevery Bohu, označenej ako cudzoložstvo.³⁹ V Starom zákone všetko, čo je spojené s cudzím kultom, je považované za nečisté a protiviace sa Pánovi.⁴⁰ Na prvý pohľad je oprávnená pochybnosť ohľadom možnej kritiky kultu tohto druhu v pozadí Jak 1,27,⁴¹ ale uvedená súvislosť so štvrtou kapitolou a tiež nie slabé konotácie adjektíva *ματαιος* z predchádzajúceho verša, ktoré v Septuaginte poukazuje

35 McKNIGHT, *Letter*, s. 167: „There is every reason to believe that, even if James sees purity figuratively (as did Jesus, Mark 7:1–23) and as an internal condition that transcends or is ‘more important than’ the external manifestation, James was both Torah-observant and concerned to live within the laws of purity.“ Čo sa týka autorstva Jakubovho listu, pripájam sa k tej názorovej línii, ktorá za autora považuje Jakuba, Ježišovho brata. Tak napr. tamže, s. 38; JOHNSON, *Letter*, s. 121. List bol napísaný okolo r. 60 po Kr. a jeho adresátom bola výrazná židokresťanská komunita. Porov. Franz MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, 5., prehladanuté vydanie, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1987, s. 1–23.

36 REPSCHINSKI, „Purity,“ s. 392: „James is interested in the concept of purity and willing to use it as long as it illuminates the moral standards of behavior concerned with social justice.“

37 CORRIVEAU, „Religion,“ s. 120: „Without rejecting ritual worship, he places the highest form of cultic action in the good moral life.“

38 WILLIAM R. BAKER, *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, s. 97.

39 Marc-François LACAN, „Cizoložství,“ in *Slovník biblické teologie*, ed. Xavier Léon-Dufour et al., Praha: Academia, 2003, s. 58.

40 CORRIVEAU, „Religion,“ s. 120; MUSSNER, *Jakobusbrief*, s. 112.

41 MUSSNER, *Jakobusbrief*, s. 112.

predovšetkým na neužitočnosť a bezcennosť modloslužby, uctievania iných božstiev než jediného Boha,⁴² podporujú úvahu o tom, že takáto alúzia sa nedá celkom vylúčiť z intencie autora listu. Konanie adresátov, ktoré nielenže nezodpovedá požiadavkám na čistú nábožnosť, ale tiež ide proti nim, by v tomto prípade nakoniec mohlo byť stotožňované s pohanskou modloslužbou.

Použitá kultová terminológia vo v. 27 nemusí byť interpretovaná len ako prostriedok pre vyjadrenie vertikálneho rozmeru nábožnosti, totiž tých morálnych dispozícií, ktoré ju robia čistou v očiach Boha, ale aj ako prostriedok, ktorým autor v horizontálnom rozmere vymedzuje „ideologické“ hranice spoločenstva voči svojmu okoliu, predovšetkým voči „svetu“ a hodnotám, ktoré symbolizuje.⁴³ Kategória čistoty tak predstavuje jeden z konštitutívnych prvkov identity jakubovského spoločenstva.

Vo v. 26 sa v súvislosti s nábožnosťou hovorí o istom sebaklame, kedy „sa niekto domnieva, že je nábožný“, ale pritom „klame“ sám seba, pokiaľ „nedrží jazyk na uzde“. Proti takémuto úsudku o svojej vlastnej nábožnosti je v nasledujúcom verši ako protiklad uvedený úsudok Boha a Otca⁴⁴ o pravej nábožnosti. Proti subjektívne poňatému nábožnému sebaklamu je vo v. 27 garantovaná objektívna platnosť tam uvedených charakteristík nábožnosti Bohom, ktorý sám nakoniec posudzuje jej autenticitu.⁴⁵ Na takýto výklad ukazuje použitie predložky *παρά* v prenesenom význame s datívom osoby „v očiach niekoho“, „podľa súdu/úsudku niekoho“, „pred niekým ako pred sudcom“ apod.⁴⁶ V tomto význame

⁴² CANTINAT, *Les épîtres*, s. 115: „l'adjectif qui qualifiait bibliquement les idoles, leur culte, et l'inutilité totale de ce culte.“ Podobne LAWS, *Commentary*, s. 88; Susanne LUTHER, *Sprachethik im Neuen Testament: Eine Analyse des frühchristlichen Diskurses im Matthäusevangelium, im Jakobusbrief und im 1. Petrusbrief*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, s. 332.

⁴³ LOCKETT, „Unstained,“ s. 53: „Fundamentally the language of purity and pollution separates one sphere from another. It is boundary language distinguishing differences and encircling similarities. Purity language, in this way, functions like the lines of a map upon which the core values of an ancient society are charted.“

⁴⁴ Niektorí autori poukazujú na liturgický charakter spojenia „Boh a Otec“: HARTIN, *James*, s. 101; ROPES, *Commentary*, s. 184; Jacqueline ASSAËL – Élian CUVILLIER, *L'Épître de Jacques*, Genève: Labor et Fides, 2013, s. 184.

⁴⁵ Porov. LOCKETT, „Unstained,“ s. 57.

⁴⁶ Walter BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. úplne nanovo prepracované vydanie, Berlin – New York: de Gruyter, 1988, s. 1235; Helena PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012, s. 939 (ad G); Gilberto MARCONI, „Sia ognuno restio a parlare“. *Invito di Giacomo a non parlare di Dio (Esegesi di Gc 1,19–27;*

je použitá tak na iných miestach Nového zákona (v súvislosti s Bohom napr. Lk 1,30; Rim 2,13; 1Kor 3,19; 7,24; 2Sol 1,6; 1Pt 2,4.20), ako aj v Septuaginte (napr. Jób 9,2; Prísľ 3,7; 14,12; 21,15; 26,5; Múd 9,10; 12,7 atď.).⁴⁷ Uvedené spojenie predložky *παρά* s datívom vo všeobecnosti vypovedá o blízkosti,⁴⁸ a preto v spojení s *τῷ θεῷ καὶ πατρί* nevyjadruje nejaký neurčitý vzťah s božským svetom, ale „priamy vzťah s osobou Boha“.⁴⁹

Zatiaľ čo termín *θεός* je v Jakubovom liste pomerne častý (1,1.5. 13(2x).20.27; 2,5.19.23(2x); 3,9; 4,4(2x).6.7.8), *πατήρ* sa ako označenie Boha nachádza len na troch miestach (1,17.27; 3,9).⁵⁰

Hneď na začiatku listu (1,1) je Boh uvedený v spojitosti s Ježišom Kristom⁵¹ ako autorita, ktorej je autor listu služobníkom a na ktorej tak zakladá svoju autoritu vzhľadom na adresátov svojho spisu. Boh, v ktorého veria, je len jeden, čo so strachom uznávajú aj démoni (2,19). Človek je stvorený k podobe tohto Boha (3,9), a pokiaľ v neho verí, môže ním byť podobne ako Abrahám nielen ospravedlnený, ale dokonca nazvaný jeho priateľom (2,23); nemôže si však hnevom vynútiť jeho spravodlivosť (1,20).

Boh, nie svet, rozhoduje o tom, kto je skutočne skrze vieru bohatý a kto vstúpi do Božieho kráľovstva (2,5). V Jakubovom liste je Boh v nezmieriteľnej opozícii voči svetu, preto každý, kto miluje svet, je nepriateľom Božím (4,4). Boh je takisto protivníkom všetkých povýšených a naopak je priaznivo naklonený pokorným. Len ten, kto sa k nemu priblíži s čistými rukami a s čistým srdcom a podriadi sa mu, zakúsi jeho blízkosť a tiež ochranu pred diablom (4,6–8).

3,1–12), Jesi, 1985, s. 130: „come vuole Dio“, JOHNSON, *Letter*, s. 212: „with reference to God's scale of measurement“.

⁴⁷ Zodpovedá hebrejským spojeniam *וְעִם* a *וְעִי*. Porov. Takamitsu MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2009, s. 523; ROPES, *Commentary*, s. 183; SPICQ, *Agapè*, s. 201, pozn. 4. Príklady tohto použitia v mimobiblickej gréckej literatúre uvádza Christoph BURCHARD, *Der Jakobusbrief*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, s. 92–93.

⁴⁸ Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996, s. 378: „proximity or nearness“.

⁴⁹ MARCONI, *Sia ognuno*, s. 129.

⁵⁰ V 2,21 je takto označený Abrahám.

⁵¹ Otázku, či je tu Ježiš označený ako *θεός*, nie je možné jednoznačne zodpovedať. Porov. Petr MAREČEK, „Die Person Jesu Christi im Jakobusbrief,“ *Annali di storia dell'esegesi* 34, č. 2 (2017): 349.

Boh nepokúša človeka, pretože sám je ἀπειραστός κακῶν, „nemôže byť prinútený k tomu, aby konal zlé veci“⁵² (1,13), sám je totiž darcom len dobrých vecí (1,17) a ako taký dáva štedro a bez vyčítania (1,5).

Jak 1,17 je jediným miestom v celej Biblii, kde je Boh označený ako „Otec svetiel“. „Otca“ tu treba chápať v zmysle „Stvoriteľ“ „s nuansou nadradenosti a suverénosti“⁵³ a dôraz na nemennosť/nemeniteľnosť má vyzdvihnúť jeho odlišnosť od stvorenia.⁵⁴ Túto „stvoriteľskú“ interpretáciu podporuje aj nasledujúci verš, podľa ktorého Otec svetiel je pôvodcom „svojich stvorení“ (τῶν αὐτοῦ κτισμάτων), ktorých „prvotinou“ majú byť veriaci zrodení „slovom pravdy“ na základe Božej stvoriteľskej vôle (1,18).

Vo verši 3,9 sa nachádza v celom Novom zákone jedinečné označenie Boha ὁ κύριος καὶ πατήρ. Podobne ako v 1,17, aj na tomto mieste sa nachádza súvislosť s teológiou stvorenia predovšetkým na základe opisu ľudí ako „stvorených podľa podobnosti s Bohom“. Zatiaľ čo κύριος ukazuje na jeho suverenitu a zvrchovanosť vzhľadom na všetko stvorenie, πατήρ tu opäť označuje Boha ako Stvoriteľa, pričom na základe použitia tohto termínu v 1,27 implikuje tiež otcovskú starostlivosť a zodpovednosť vo vzťahu k stvoreným bytostiam.⁵⁵

Zatiaľ čo termín „Boh“ má na základe svojho použitia v Jakubovom liste relatívne pestrú škálu významových nuáns, ktoré súvislosť v 1,27 dopĺňa a rozvíja, označenie „Otec“, ktoré už samo osebe naznačuje osobný rozmer vzťahu k Bohu,⁵⁶ na dvoch miestach mimo tohto verša vcelku jasne predstavuje Boha ako Stvoriteľa, a preto nie je nelegitímne uvažovať aj tu o tejto konotácii „Otca“.⁵⁷ Pretože všetci ľudia istým

⁵² Frederick William DANKER, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 2009, s. 41.

⁵³ Ceslas SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, reedícia *Notes de lexicographie néo-testamentaire* v jednom zväzku, Fribourg: Éditions universitaires – Les éditions du Cerf, 1991, s. 1628, pozn. 3.

⁵⁴ Christiane ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*, Leiden – Boston: Brill, 2007, s. 149.

⁵⁵ ZIMMERMANN, *Namen*, s. 150; Stefan WENGER, *Der wesentlich gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 2011, s. 84.

⁵⁶ FABRIS, *Lettera*, s. 126.

⁵⁷ Esther Yue L. NG, „Father-God Language and Old Testament Allusions in James,“ *Tyn-dale Bulletin* 54, č. 2 (2003): 49, a DAVIDS, *Epistle*, s. 103, hovoria o „the universal creatorship of God“. ZIMMERMANN, *Namen*, s. 151: „Jakobus verwendet die Vaterbezeichnung für Gott also in einem fest durch das atl. Vaterbild geprägten Rahmen. Zugleich aber

spôsobom participujú na dôstojnosti Boha, Stvoriteľa, tak správne ho uctievať znamená zároveň slúžiť ľuďom stvoreným k jeho podobe. V tejto súvislosti konkrétna starostlivosť o siroty a vdovy, explicitne uvedená ako jeden z typov správania rozhodujúcich o správnej podobe nábožnosti v Božích očiach, tiež odkazuje na známy topos starozákonnej teologickej etiky:⁵⁸ siroty a vdovy nesmú byť „predmetom“ žiadneho nespravodlivého zaobchádzania, pretože sú pod zvláštnou ochranou Boha,⁵⁹ „otca sirôt a sudcu vdov“ (Ž 67,6a LXX: τοῦ πατρὸς τῶν ὀρφανῶν καὶ κριτοῦ τῶν χηρῶν; porov. Dt 10,17–18).⁶⁰ Z vedomia Božieho otcovstva všetkých ľudí vyplýva pre adresátov listu záväzok⁶¹ naplňať kráľovský zákon lásky k blížnemu (porov. 2,8) adekvátne angažovaným správaním voči všetkým núdznym, potrebným, sociálne a právne znevýhodneným ľuďom, ktorých typickými predstaviteľmi sú siroty a vdovy.⁶² Takýmto konaním napodobňujú Boha, Otca (porov. napr. Sir 4,10), a naplňujú Božie požiadavky na pravú nábožnosť.⁶³

4. NAVŠTEVOVAŤ SIROTY A VDOVY V ICH SÚŽENÍ (JAK 1,27b)

Sloveso ἐπισκέπτομαι s pôvodnou paletou významov „pozeráť, hľadať na, prezeráť, dozeráť“ apod. v Septuaginte prevažne prekladá sloveso s koreňom קפ, ktorého pôvodný význam bol „staráť sa o“

steht auch in der Nähe der griechischen Vorstellung der kosmologischen Vaterschaft Gottes. Gott, der Vater, ist für Jak vor allem anderen der Schöpfer. Der Vater ist in Jak weder der Vater Jesu noch der Vater der Glaubenden. Ebenso ist keine Rede von Christus als Sohn.“ Porov. tiež CANTINAT, *Les épîtres*, s. 116; CHAINE, *L'épître*, s. 36. K uvedenému názoru Ch. Zimmermannovej je treba kriticky dodať, že prinajmenšom Jak 1,18a vcelku jasne odkazuje na zvláštny otcovský vzťah „Otca svetiel“ k veriacim, ktorí boli z jeho vôle (znovu)zrodení (ἀπεκύησεν ἡμᾶς), a preto ako veriaci sú jeho deťmi týmto špecifickým spôsobom.

⁵⁸ V Jakubovom liste prvýkrát použitý v kresťanskej literatúre. WENGER, *Kyrios*, s. 215.

⁵⁹ Tamže, s. 214–215.

⁶⁰ NG, „Father-God“, s. 49 poukazuje na ďalšie spoločné témy Ž 67 (LXX) a Jak 1,27.

⁶¹ Porov. ZIMMERMANN, *Namen*, s. 150.

⁶² Autor svoju sociálnu vnímavosť neobmedzuje len na tieto dve skupiny, ale aj na chudobných (2,1–7), na nahých a hladných (2,15–16) a na námezdných robotníkov (5,4).

⁶³ FABRIS, *Lettera*, s. 126: „Dio Padre è la fonte e il modello di quel modo di vivere e di agire che, secondo Giacomo, è l'autentica religiosità.“

a v tvare *qal* malo významy „hľadať, pozeráť sa, navštíviť“ atď.⁶⁴ Okrem bežného použitia v týchto významoch má v LXX ἐπισκέπτομαι aj silný náboženský obsah, kedy je jeho podmetom Boh a vtedy vyjadruje Božie milostivé navštívenie svojho ľudu, ktoré mu prináša záchranu; vyjadruje láskavú Božiu starostlivosť tak o zem (Dt 11,12), ako aj o svoj vyvolený ľud (Gn 50,24; Ex 3,16; 4,31; Rút 1,6; Sof 2,7; Ž 79,15; 105,4) a aj o jednotlivca (Gn 21,1; 1Sam 2,21; Ž 8,5). Súčasťou tejto Božej starostlivosti, ktorá je tiež prejavom jeho vernosti zmluve, je v prípade porušenia vzťahu s ním priviesť človeka prostredníctvom navštívenia a trestu⁶⁵ k obráteniu.⁶⁶

Z 11 výskytov slovesa ἐπισκέπτομαι v Novom zákone sa sedem nachádza v lukášovských spisoch, pričom v evanjeliu trikrát s významom Božieho milostivého spásneho navštívenia svojho ľudu (1,68.78; 7,16). V Sk 15,14 označuje Božiu starostlivosť pri výbere svojho vyvoleného národa. S podobným významom starostlivého výberu, tu však zo strany spoločenstva, sa stretávame aj v Sk 6,3. V Sk 7,23 a 15,36 ho nachádzame vo význame navštívenia spoluveriacich bratov (židov v prvom, resp. kresťanov v druhom prípade) spojeného so starosťou o ich osud. Citácia Ž 8,5 v Hebr 2,6 ukazuje Boha, ktorý „sa stará“ o človeka. Vo význame „navštíviť a postarať sa“, príp. „navštíviť za účelom pomoci“⁶⁷ je sloveso ἐπισκέπτομαι použité v Mt 25,36.43 vzhľadom na nemocných a uväznených a nakoniec v Jak 1,27 vzhľadom na siroty a vdovy.⁶⁸ V posledných troch prípadoch si nejde nevšimnúť istý spoločný moment, kedy konkrétne prejavy milosrdnej lásky voči potrebným sú predložené ako kritériá, ktoré rozhodujú o postavení človeka pred Bohom.⁶⁹

⁶⁴ Niekoľkokrát prekladá sloveso s koreňom בקר „presne preskúmať“, Lothar COENEN, „Bischof,“ in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 1: Abraham–Israel*, ed. Lothar Coenen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard, Wuppertal: R. Brockhaus, 4. vydanie súborného vydania, 1977, s. 124.

⁶⁵ Tento „trestajúci“ význam ΜΥΡΑΟΚΑ, *Lexicon*, s. 279 uvádza na prvom mieste.

⁶⁶ K celému porov. COENEN, „Bischof,“ s. 124.

⁶⁷ J. Harold GREENLEE, *An Exegetical Summary of James*, Dallas, TX: SIL International, 1993, s. 65; LAWS, *Commentary*, s. 89; BURCHARD, *Jakobusbrief*, s. 94.

⁶⁸ Joachim ROHDE, „ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω,“ in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, BAND 2*, 2. vylepšené vydanie s dodatkami literatúry, ed. Horst Balz und Gerhard Schneider, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, s. 84. Podobne je použité už v Sir 7,35: μή ὀκνεῖ ἐπισκέπτεσθαι ἄρρωστον ἀνθρώπον ἐκ γὰρ τῶν τοιούτων ἀγαπηθῆσιν. ALLISON, *Commentary*, s. 362 ako ďalší možný zdroj uvádza Jer 5,28–29 LXX.

⁶⁹ CORRIVEAU, „Religion,“ s. 121; SPICQ, *Agapè*, s. 202.

Svojou aktívnou starostlivosťou veriaci jakubovského spoločenstva realizujú nielen Božie požiadavky, ktoré sa týkajú správania sa k sirotám a vdovám, čím vydávajú účinné svedectvo o božskom otcovstve,⁷⁰ ale tiež Božie požiadavky na pravú nábožnosť.⁷¹

Snáď po prvýkrát v celej kresťanskej literatúre je v Jak 1,27 ako predmet slovesa ἐπισκέπτεσθαι⁷² uvedené v celom Novom zákone jedinečné spojenie ὀρφανοὶ καὶ χήραι.⁷³

V Jak sa tiež zrejme po prvýkrát v kresťanskej literatúre stretávame s výzvou k starostlivosti o siroty.⁷⁴ Termín ὀρφανός, „osirotený/sirotka“,⁷⁵ sa v Novom zákone na rozdiel od neskorších kresťanských spisov⁷⁶ nachádza len dvakrát, v Jak 1,27 a Jn 14,18, tu však nie v doslovnom, ale v prenesenom význame (οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς).⁷⁷

Slovo χήρα pochádza z adjektíva χήρος s významom „prázdny, opustený, samotný“ a pôvodne označovalo ženu bez pána (*die herrenlose Gelassene*), ktorou mohla byť nielen vdova, ale aj žena síce vydatá, ale nebývajúca s manželom.⁷⁸ Už samotný termín tak v sebe zahrnuje

⁷⁰ CANTINAT, *Les épîtres*, s. 116–117.

⁷¹ Gustav STÄHLIN, „χήρα“, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band IX, L–N, ed. Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, s. 447: „Das Wort reiht sich also an die alttestamentlichen Mahnungen zu Hilfe und Schutz für die Witwen an, geht aber über diese durch die Gleichsetzung solcher Hilfe mit dem Dienst für Gott hinaus.“

⁷² Doklady v ostatných spisoch uvádza BURCHARD, *Jakobusbrief*, s. 94, a dodáva: „Ορφανοὶ καὶ χήραι (...) finden sich als Objekt von ἐπισκέπτεσθαι offenbar erst frühchr.“ Prvotnosť Jakubovho listu v tomto prípade závisí na jeho datovaní. Keby sme napr. pripustili jeho vznik až v polovici 2. st. po Kr., tak by toto postavenie stratil. Pre takéto datovanie Jak argumentuje vo svojej monografii David R. NIENHUIS, *Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon*, Waco, Texas: Baylor University Press, 2007.

⁷³ FABRIS, *Lettera*, s. 126; CHAINE, *L'épître*, s. 36.

⁷⁴ Heinrich SEESEMAN, „ὀρφανός“, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band V, X–Pa, ed. Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer, 1954, s. 487.

⁷⁵ Adjektívum používané aj ako substantívum. Porov. John PRIDMORE, „Orphan“, in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 2, Preložené s dodatkami a revíziami z nemeckého *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. Lothar Coenen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard – Colin Brown, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1976, s. 737.

⁷⁶ SEESEMAN, „ὀρφανός“, s. 487.

⁷⁷ PRIDMORE, „Orphan“, s. 738; SEESEMAN, „ὀρφανός“, s. 488. Dôvod tak malej frekvencie „sirôt“ v NZ zostáva neistý. Zdá sa, že len BURCHARD, *Jakobusbrief*, s. 94, si v tejto veci kladie vážavú otázku: „waren sie am Anfang seltener?“

⁷⁸ STÄHLIN, „χήρα“, s. 429.

predstavu núdznej situácie takto označenej osoby.⁷⁹ V Novom zákone sa nachádza 26krát⁸⁰ v rôznych súvislostiach. Vdovy v ťaživých situáciách vidíme predovšetkým v evanjeliách a Skutkoch: ako obeť farižejov (Mk 12,40; Lk 20,47), veľmi chudobné (Mk 12,42–43; Lk 21,2–3), v situácii potreby právnej ochrany (Lk 18,1–5) a ako osoby zvláštnej starostlivosti, pozornosti a záujmu tak Ježiša (Lk 7,12), ako aj ranej cirkvi (Sk 6,1; 9,39.41; porov. tiež 1Tim 5,3–16).

V Starom zákone sú tieto dve skupiny tak v Pentateuchu, ako aj v prorockých a múdroslovných spisoch⁸¹ často citované spolu, pričom obvykle reprezentujú všetkých, ktorí sa nachádzajú v situácii núdze, bezmocnosti a bezbrannosti,⁸² príp. sú uvedené spolu s nimi: s cudzincami (napr. Ž 146,9; Zach 7,10; Jer 7,6; 22,3), chudobnými a utlačovanými (napr. Jób 29,12–13; 31,16–19; Ž 82,3; Iz 10,2) a pod.⁸³ Jedným z dôvodov tejto ich „zástupnej“ funkcie je skutočnosť, že po smrti manžela-otca prestáva existovať „dom otca“, „základná jednotka rodinného života“: žena bez manžela a deti bez otca, bez svojho živiteľa a ochráncu, odkázané na sociálnu a ekonomickú pomoc iných, „sa stávajú zraniteľnými jednotlivcami, ktorých existencia je anomálna a tragická“.⁸⁴ V takomto svojom postavení sú ľahko vystavené násilnému (Ž 94,6), ako aj nespravodlivému sociálnemu a právnomu zaobchádzaniu (Nm 27,8–11; 2Kr 4,1; Jób 22,9; 24,3.9; Iz 10,2; 54,4; Jer 7,6; 22,3; Ž 94,6).⁸⁵ Boh je však podľa Starého zákona jednoznačne na ich strane, na niektorých miestach je predstavený ako ochránca sirôt a vdov (Dt 10,18; Ž 68,6 a 146,9).⁸⁶ Ten, kto im nahrádza otca a manžela, bude „ako syn Najvyššieho“, ktorý ho „bude milovať viac než jeho matka“ (Sir 4,10).⁸⁷ Na druhej strane je pre-

⁷⁹ CORRIVEAU, „Religion“, s. 121.

⁸⁰ Mk 12,40.42–43; Lk 2,37; 4,25–26; 7,12; 18,3.5; 20,47; 21,2–3; Sk 6,1; 9,39.41; 1Kor 7,8; 1Tim 5,3(2x).4.5.9.11.16(2x); Jak 1,27; Zjv 18,7.

⁸¹ Prehľadne spolu s formulovaním špecifik týchto skupín textov porov. RICHARD D. PATTERSON, „The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature“, *Bibliotheca Sacra* 130, July (1973): 228–232. Ďalej porov. FABRIS, *Lettera*, s. 126; BURCHARD, *Jakobusbrief*, s. 94.

⁸² SPICQ, *Agapè*, s. 202: „le type proverbial de l'être faible, abandonné, sans défense, facilement lésé, molesté, spolié et exploité.“ Podobne MUSSNER, *Jakobusbrief*, s. 113.

⁸³ K ďalším porov. CORRIVEAU, „Religion“, s. 121.

⁸⁴ PRIDMORE, „Orphan“, s. 737. Uvedený dôvod sa prirodzene nevzťahuje len na SZ, ale aj na ostatné staroveké patriarchálne spoločnosti; porov. STÄHLIN, „Χήρα“, s. 431.

⁸⁵ SPICQ, *Agapè*, s. 203, pozn. 1; STÄHLIN, „Χήρα“, s. 434; CORRIVEAU, „Religion“, s. 121.

⁸⁶ Porov. tiež STÄHLIN, „Χήρα“, s. 435.

⁸⁷ Porov. RALPH P. MARTIN, *James*, Waco, Texas: Word Books, 1988, s. 52–53.

kliaty každý, kto prevracia ich právo (Dt 27,1).⁸⁸ V týchto súvislostiach preto všetky výzvy k starostlivosti o ne, zákazy nespravodlivého správania sa k nim a ich náreky k Bohu nadobúdajú silný teologický akcent.⁸⁹ Náležité správanie voči sirotám a vdovám je tak integrálnou a organickou súčasťou zmluvného vzťahu medzi Izraelom a Bohom, ktorý ako Vykupiteľ prichádza na pomoc slabým, a preto sa má podobne chovať aj jeho vykúpený ľud (Dt 24,17–18; Iz 1,17).⁹⁰

Uvedená starozákonná hlboká teologická súvislosť starostlivosti o siroty a vdovy je takisto prítomná (v rámci celého Nového zákona prekvapujúco len)⁹¹ v Jak 1,27. Pritom je tu explicitne spojená s nábožnosťou ako jedným z jej zásadných a konštitutívnych prvkov. Čistá nábožnosť pre autora listu nie je primárne záležitosťou očistných rituálnych úkonov, ale aktívnou sociálnou pomocou sirotám a vdovám.⁹² Svojim adresátom ukazuje, že služba týmto osobám je vlastne kultovým úkonom, ba dokonca jadrom uctievania Boha.⁹³ „Jakub nahrádza obrady očisťovania etickými požiadavkami a vkladá ich do kontextu rituálnej čistoty.“⁹⁴

Situácia sirôt a vdov, ktorá má byť motívom pre ich „návštevu“, je opísaná prostredníctvom len jedenkrát v liste použitého substantíva *θλιψις*, ktorého základný význam je síce „tlak“ vo fyzikálnom zmysle, avšak v Novom zákone je vždy (45krát) použité v prenesenom zmysle „súženie, trápenie, útrapa, útlak“.⁹⁵ Tento termín sám osebe ukazuje skôr (nie však výlučne) na tiesnivú situáciu v dôsledku vonkajších okolností,⁹⁶ a preto môže zahrňovať napr. pohromy, týranie, utrpenie, utláčanie, ale aj prenasledovanie apod.⁹⁷ V Septuaginte, kde sú ním prekladané hebrejské termíny *לחץ*, *צַר*, *צָרָה*, označuje tak rôzne tiesnivé situácie izraelského

⁸⁸ Porov. Joseph B. MAYOR, *The Epistle of St. James. The Greek Text with Introduction Notes and Comments*, 3. vydanie, London: Macmillan and Co., 1910, s. 77.

⁸⁹ KRÜGER, „Una definición,” s. 85.

⁹⁰ PATTERSON, „Widow,” s. 233.

⁹¹ KRÜGER, „Una definición,” s. 85.

⁹² BURCHARD, *Jakobusbrief*, s. 94: „Wie die Praxis aussah (privat? aus Gemeindekasse, vgl. 2,15f.? über Amtsträger wie Herm sim 9,26,2; Polyk 6,1; Justin, Apol. I 67,5f.?), bleibt dunkel.“

⁹³ CORRIVEAU, „Religion,” s. 122.

⁹⁴ REPSCHINSKI, „Purity,” s. 391.

⁹⁵ Porov. Heinrich SCHLIER, „*θλίβω, θλιψις*,” in *ThWNT* III, s. 139; Jacob KREMER, „*θλιψις, θλίβω*,” in *EWNT* II, s. 376; PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, s. 619.

⁹⁶ Takto DANKER, *Lexicon*, s. 170.

⁹⁷ SPICQ, *Agapè*, s. 203; KREMER, „*θλιψις*,” s. 376.

ľudu a v apokalyptických textoch útrapy posledného času, ako aj utrpenie spravodlivého jednotlivca.⁹⁸

V Novom zákone je θλιψις v rôznych podobách súčasťou kresťanskej existencie – či už spoločenstva alebo jednotlivca – v tomto svete (napr. Jn 16,33; Sk 11,19; 14,22; 20,23; Rim 5,3; 8,35; 12,12; 1Kor 7,28; 2Kor 1,4.8; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4; 8,2.13; Ef 3,13; Flp 1,17; 4,14; 1Sol 1,6; 3,3.7; 2Sol 1,4; Hebr 10,33; Zjv 2,9.10) a zároveň je zásadným spôsobom chápaná v spojení s Kristovým utrpením, súžením (Kol 1,24; Zjv 1,9; 7,14). θλιψις má tiež na niektorých miestach výrazný eschatologický rozmer ako jeden zo sprievodných javov (1) posledného obdobia dejín bezprostredne pred koncom sveta a nastolením nového veku dejín spásy a (2) posledného súdu (napr. Mt 24,21.29; Mk 13,19.24; Rim 2,9; 2Sol 1,6; Zjv 2,22). Tento aspekt súvisí s myšlienkou, že tento čas už má zásadne eschatologický charakter, súženia veriacich v tomto čase je totiž možné nazerať vo svetle eschatologického „veľkého súženia“ (Zjv 7,14), ktoré už začalo utrpením Mesiáša Ježiša a ktoré zakúša jeho cirkev vo svete v rôznych podobách.⁹⁹

V Jak 1,27, kde nachádzame v celej Biblii jedinečné spojenie „sírôt a vdov“ so „súžením“,¹⁰⁰ christologický aspekt θλιψις ustúpil celkom do pozadia. Eschatologický horizont je síce v liste prítomný (predovšetkým v 5,8–9 alebo vo výrokocho o súde, resp. o jedinom sudcovi v 2,12–13; 4,11–12), ale vo vykladanom verši a ani v bezprostrednom kontexte (1,22–25 a 2,1–11) naň autor explicitne nesústreďuje pozornosť; nezasadzuje súženie sirôt a vdov do situácie posledných dní alebo posledného súdu.¹⁰¹ V kontexte celého listu by snáď bolo možné uvažovať aj o eschatologickej spojitosti, na ktorú ukazujú a v prospech ktorej argumentujú niektorí autori,¹⁰² ale táto nakoniec zostáva neistá. Pokiaľ sa zameriame len na tie pasáže v liste, ktoré obsahujú konkrétne sociálne motívy, tak zistíme, že výslovne je eschatologická súvislosť uvedená len v 5,1–6. Preto sa zdá, že formulácia, ktorú autor použil v 1,27, má skôr bližšie k tým starozákonným textom, ktoré opi-

⁹⁸ KREMER, „θλιψις,“ s. 376; SCHLIER, „θλίβω,“ s. 140–142; Reinier SCHIPPERS, „θλιψις,“ in *TBLNT I*, s. 61.

⁹⁹ KREMER, „θλιψις,“ s. 376–379; SCHLIER, „θλίβω,“ s. 142–146; SCHIPPERS, „θλιψις,“ s. 62–63.

¹⁰⁰ KRÜGER, „Una definición,“ s. 86.

¹⁰¹ Opačný názor má napr. HARTIN, *James*, s. 102: „James understands the sufferings of orphans and widows in terms of affliction of the last days.“

¹⁰² V súvislosti s Jak 5,9 hovorí o „realizovanej“ eschatológii napr. KRÜGER, „Una definición,“ s. 86; podobne MARTIN, *James*, s. 53.

sujú „situáciu Izraela a jednotlivca ‚utlačovaného‘ nepriateľmi alebo zbaveného základných dobier“.¹⁰³ Pretože charakter súženia sirôt a vdov nie je bližšie špecifikovaný, tak je legitímne predpokladať,¹⁰⁴ že ide o tie vonkajšie prejavy θλίψις, ktoré obvykle súvisia s ich sociálnym, ekonomickým a právnym postavením, v ktorom sa ocitli po smrti otca a manžela.¹⁰⁵ Od toho prirodzene nejde oddeliť ich vnútorné rozporenie, „trápenie“ spojené s touto neutešenou situáciou.¹⁰⁶

Navštívenie sirôt a vdov je tu predstavené „ako úkon autentickej θρησκεία, ako kultová liturgia. Tento úkon milosrdenstva voči blížnemu bol zároveň nábožnou poctou voči Bohu.“¹⁰⁷

5. ZACHOVÁVAŤ SEBA BEZ POŠKVRNY OD SVETA (JAK 1,27c)

Druhá infinitívna fráza ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου spolu s predchádzajúcou ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν predstavujú základné charakteristiky „čistej a nepoškvrnenej nábožnosti“,¹⁰⁸ ktorá spočíva nielen v navštevovaní sirôt a vdov, ale aj v udržaní sa nepoškvrneným od sveta. Zatiaľ čo prvá má predovšetkým rozmer sociálny, druhá skôr individuálne etický.

Adjektívum ἄσπιλος,¹⁰⁹ „nepoškvrnený“, „súc bez poškvrný“, sa vôbec nenachádza v Septuaginte a v Novom zákone sa vyskytuje len štyrikrát (1Tim 6,14; Jak 1,27; 1Pt 1,19; 2Pt 3,14). Je treba konštatovať, že aj ďalšie slová s koreňom σπιλ- sú v Novom zákone veľmi zriedkavé: sloveso σπιλόω v Jak 3,6; Júd 23¹¹⁰ a substantívum σπίλος v Ef 5,27; 2Pt 2,13.¹¹¹ V 1Pt 1,19 je Kristus predstavený kultovou terminológiou ako

¹⁰³ FABRIS, *Lettera*, s. 127. Porov. KRÜGER, „Una definición“, s. 86.

¹⁰⁴ JOHNSON, *Letter*, s. 212: „There is no need to look beyond the chronic condition of the orphans and widows for a suitable definition of *thlipsis*.“

¹⁰⁵ ROPES, *Commentary*, s. 184; LAWS, *Commentary*, s. 90; GREENLEE, *Summary*, s. 65.

¹⁰⁶ MCKNIGHT, *Letter*, s. 171: „the socio-economic and emotional condition of the widows and orphans“. SCHLIER, „Θλίβω“, s. 147, v prípade Jak 1,27 uvažuje len o vnútorných útrapách. To vehementne kritizuje KRÜGER, „Una definición“, s. 86, a naopak argumentuje v prospech rýdzo vonkajšieho útlaku.

¹⁰⁷ SPICQ, *Agapè*, s. 203.

¹⁰⁸ Oba infinitívy sú v apozícii ku αὐτῇ. Porov. WALLACE, *Grammar*, s. 606.

¹⁰⁹ Porov. ALBRECHT OEPKE, „ἄσπιλος“, in *ThWNT* I, s. 500.

¹¹⁰ V Septuaginte len jedenkrát v Múd 15,4.

¹¹¹ Do skupiny slov s koreňom σπιλ- sa môže zaradiť aj podstatné meno σπίλας v Júd 12, ktoré má svoj druhý význam totožný so σπίλος. V tomto verši však môže byť chápané

„bezchybný a nepoškvrnený baránok“ (ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου). Na ďalších dvoch miestach je tento kultový termín¹¹² použitý skôr v zmysle etickom. Timotej je v 1Tim 6,14 vyzvaný, aby až do dňa zjavenia Ježiša Krista zachoval prikázanie „nepoškvrnené, bezúhonné“ (ἄσπιλον ἀνεπίληπτον).¹¹³ V 2Pt 3,14 adresáti, ktorí očakávajú prisľúbené nové nebesia a novú zem (v. 13), sa majú horlivo usilovať o to, aby ich Boh v ten deň našiel „nepoškvrnených a bezúhonných“ (ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι).

Postavenie pojmu ἄσπιλος v Jak 1,27 na začiatku druhej infinitívnej frázy ukazuje na jeho dôležitosť nielen pre výklad druhej časti verša,¹¹⁴ ale aj pre jeho celkové pochopenie. Vytvára totiž veľmi prirodzené spojenie s adjektívami καθάρος a ἀμίαντος zo začiatku verša, pretože všetky tri sú v biblickom poňatí predovšetkým kultovými termínmi súvisiacimi s rituálnou čistotou. Ako také vymedzujú tak podmienky prístupu do Božej blízkosti, ako aj naopak hranicu, ktorá oddeľuje sféru posvätného, božského od sféry profánnej, v Jakubovom liste od sveta.¹¹⁵ Nielen v tomto verši, ale aj na ďalších miestach v tomto spise je totiž svet predstavený v jasnej opozícii voči Bohu.¹¹⁶ Pokiaľ adresáti chcú potvrdiť svoju príslušnosť k Bohu, proklamovanú vo viere v Ježiša Krista (porov. 2,1), musia rešpektovať a zachovávať „špecifickú hranicu čistoty medzi sebou a ‚svetom‘“. ¹¹⁷ Táto hranica bola stanovená v okamihu, keď sa rozhodli prijať „vštepéné slovo“, pretože to vyžadovalo odložiť „všetku špinu a hojnosť zloby“ (1,21). To, ako ukazuje záverečná časť 27. verša, zahrnuje rozchod so „svetskou logikou“, ktorá je v spoločenstve adresátov stále prítomná a má veľmi neblahý vplyv na ich pro-sociálne a morálne konanie. Preto aj termín ἄσπιλος tu treba interpretovať predovšetkým v zmysle etickom.¹¹⁸

Substantívum κόσμος sa v Novom zákone nachádza 186krát až na jednu výnimku¹¹⁹ vo význame „svet“. Z toho jednoznačne v najväčšom

i vo svojom prvom význame „skala (pod morskou hladinou), úskalíe, útes“. Obe interpretácie sú možné. Porov. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, s. 1120; BAUER, *Wörterbuch*, s. 1522–1523.

¹¹² WÄHRISCH, „ἀνέγκλητος,“ s. 923

¹¹³ Na tomto mieste tiež nachádzame spojenie slovesa τηρέω s adjektívom ἄσπιλος.

¹¹⁴ TRENKLE, *Brief*, s. 151: „Der Hauptbegriff und deshalb vorangestellt.“

¹¹⁵ LUTHER, *Sprachethik*, s. 330.

¹¹⁶ Porov. nižšie.

¹¹⁷ LOCKETT, „Unstained,“ s. 57.

¹¹⁸ FABRIS, *Lettera*, s. 128.

¹¹⁹ V 1Pt 3,3 je použitý vo význame „okrasa, ozdoba“.

počte (viac než 100krát) sa vyskytuje v janovských spisoch. Teologické slovníky rozlišujú tri základné významové nuansy tohto slova v Novom zákone: 1. svet ako súhrn toho, čo bolo stvorené Bohom; 2. svet ako miesto prebývania ľudí; 3. svet v užšom zmysle ako „ľudstvo“, „ľudský svet“, teda miesto Božieho spásneho konania, ktoré buď prijíma, alebo odmieta; tento tretí aspekt je zvlášť prítomný v pavlovských a janovských spisoch.¹²⁰ Už samotné množstvo výskytov a uvedené elementárne významové línie ukazujú, že špecifický význam slova κόσμος treba určovať zvlášť pre jednotlivé novozákonné spisy.

V Jakubovom liste sa κόσμος nachádza päťkrát v štyroch veršoch. V 2,5 sú chudobní vzhľadom na svet (τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ) označení ako bohatí vo viere, vyvolení samotným Bohom. Názor „sveta“ je tu v protiklade s názorom Boha.¹²¹ Jazyk je podľa 3,6 „oheň“, „svet neprávosti“ (ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας), ktorý „poškvrňuje celé telo a zapáľuje kolobeh života“, pričom sám „je zapáľovaný Gehennou“. Neskrotený jazyk je preto zlo (3,8), ktoré narušuje dokonalosť veriaceho človeka (3,2) a znehodnocuje jeho nábožnosť (1,26). Teologicky najrelevantnejší výrok o svete nachádzame v 4,4, kde adresátom osloveným ako „cudzoložnice“¹²² autor dôrazne pripomína, že priateľský vzťah so svetom vytvára nepriateľský vzťah s Bohom. Svet a Boh sú tu postavení do nekompromisnej opozície, ktorá nepripúšťa žiadnu strednú pozíciu medzi nimi. Kompromis, o ktorý sa zrejme veriaci snažia a ktorý im autor vytýka, vedie k rozpoltenosti (1,8: ἀνὴρ δίψυχος; 4,8: δίψυχοι) pôsobiacej morálnej a náboženskej rozkladu jednotlivca aj spoločenstva (porov. 4,1–3). Pokiaľ autor volá po čistote a svätosti (4,8b), vyzýva zvoliť si priateľstvo s Bohom, bezvýhradne sa mu podrobiť, lebo len tak je možné ukončiť konflikty v spoločenstve i rozorvanosť vo svojom vnútri.¹²³

¹²⁰ Joachim GUHRT, „Welt,“ in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament: Band 2: Jerusalem – Zweifel*, 2. vydanie študijného vydania, 5. vydanie súborného vydania, ed. Lothar Cohen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard, Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus, 1979, s. 1383–1384; Hermann SASSE, „κοσμέω, κόσμος, etc.,“ in *ThWNT III*, s. 883–896; podobne Horst BALZ, „κόσμος,“ in *EWNT II*, s. 768–770.

¹²¹ Porov. LOCKETT, „Unstained,“ s. 58.

¹²² Giovanni Claudio BOTTINI, „La legge perfetta della libertà (Gc 1,19–27),“ in *Lettere paoline e altre lettere*, ed. Alessandro Sacchi e Coll., Torino: Elle Di Ci, 1996, s. 569: „coloro che sono dediti alla sfera mondana (piaceri, discordie, lotte e divisioni), sono chiamati ‚adulteri‘, come il popolo di Israele infedele all’alleanza.“

¹²³ REPSCHINSKI, „Purity,“ s. 392.

„Svet“ v Jakubovom liste tak predstavuje všetko, čo je nepriateľské a v opozícii voči Bohu, stelesňuje tie princípy a hodnoty, ktoré sú nezlučiteľné s Božími požiadavkami na človeka a pôsobia na neho deštruktívne.¹²⁴ V tomto svojom postoji a v tejto svojej funkcii je preto tiež ekvivalentom hriechu a zla,¹²⁵ priestorom, v ktorom sa uznáva moc diabla (porov. 4,7).¹²⁶ Hoci κόσμος v Jak neoznačuje svet ako stvorenú veličinu alebo ako životný priestor človeka, tak autor o takto ponímanom svete vie, na čo môžeme usudzovať na základe toho, že Boh ako Otec je pre neho predovšetkým Stvoriteľom, a preto svet, v ktorom veriaci žijú, je svetom stvoreným a dobrým (porov. 1,17). V ňom sa majú aktívne angažovať, ako dosvedčuje prvá požiadavka autentickej nábožnosti. Z tohto dôvodu tiež predložka ἀπό neukazuje na fyzickú separáciu asketického charakteru od vecí sveta, ale skôr na morálne dištancovanie sa od „sveta“,¹²⁷ ktorý je v explicitných použitíach v liste chápaný vo svojom vzdore proti Bohu ako zdroj poškvrnenia znemožňujúceho prístup k Bohu.¹²⁸

„Svetonázor ‚sveta‘“,¹²⁹ ktorým sa adresáti nemajú nechať znečistiť, sa však už prejavuje v ich konkrétnych postojoch, v ich konkrétnom správaní a zmyšľaní, o ktorých sa v liste píše. Môžeme uviesť aspoň niekoľko príkladov:

Žiadostivosť (1,14–15; 4,2), ktorá je zdrojom pokušenia, rodí hriech a následne aj smrť a je jedným z rozkladných faktorov vnútri spoločenstva. Podobne aj rozkoše, ktoré sú vnútri človeka a zápasia medzi sebou, nie sú len zdrojom napätia a nepriateľstva v spoločenstve (4,1), ale aj zdrojom daromných prianí a túžob, ktoré zostávajú nenaplnené (4,2–3a) z toho dôvodu, že ich cieľom sú opäť rozkoše, na ktoré sú utrácané (4,3b). Tento „začarovaný kruh“ nenásytných rozkoší je svedectvom toho, že adresáti sa nechali „poškvrniť“ svetom, a preto nemôžu pristúpiť k Bohu skôr, než sa očistia a posvätia (4,8). Rozkoše tak majú deštruktívne účinky na jednotlivca aj na spoločenstvo a vylučujú člo-

¹²⁴ ASSAËL – CUVILLIER, *L'Épître*, s. 185; GREENLEE, *Summary*, s. 66; LOCKETT, „Unstained,“ s. 58.

¹²⁵ ALLISON, *Commentary*, s. 365–366: „The choice of the ‚world‘ instead of ‚sin‘ or ‚evil‘ simply emphasizes that the things to be avoided are practically ubiquitous. Unrighteousness is everywhere (3,6), even within the faithful (1,14). Not only that, but the dominant social order – as 2,1–13 implies – is estranged from God and so hostile.“

¹²⁶ BOTTINI, „La legge,“ s. 569: „l'ambito di azione del diavolo“.

¹²⁷ POPKES, *Brief*, s. 151; KRÜGER, „Una definición,“ s. 87.

¹²⁸ BAKER, *Speech-Ethics*, s. 98; ALLISON, *Commentary*, s. 365; BURCHARD, *Jakobusbrief*, s. 95.

¹²⁹ LOCKETT, „Unstained,“ s. 55.

veka zo sféry Božej. V 1,19 je hnev spolu s hovorením predstavený ako istý protiklad k počúvaniu. Hnev človeka podľa 1,20 nie je prostriedkom k dosiahnutiu Božej spravodlivosti, preto evidentne nie je zlučiteľný s Božimi štandardmi. Správanie spoločenstva voči chudobným charakterizované nadržíavaním bohatým osobám je nielen v priamej opozícii voči postoju Boha k nim (2,1–7, zvl. vv. 5–6), ale aj hriechom proti Božiemu prikázaniu lásky k blížnemu (2,8–11). Každé neprejavovanie milosrdenstva bude potrestané nemilosrdným súdom (2,13) inak „veľmi súciteľného a ľútostivého Pána“ (Jak 5,11), ktorý je „jediným Zákonodarcom a Sudcom“ (4,12). Nešváry, ktoré sa týkajú hovorenia, resp. jazyka, autor listu vníma ako jeden zo zásadných problémov spoločenstva. „Nedržanie jazyka na uzde“ ruší akúkoľvek hodnotu autentickej nábožnosti pred Bohom (1,26), neskrutený jazyk je jednoznačne odsúdený ako „nestále zlo“ a „plný smrtonosného jedu“ (3,8), je prejavom rozpoltenosti človeka (3,9–12) a zbavuje ho dokonalosti a integrity (3,2). Závisť, žiarlivosť a sebeckosť, resp. podlosť sú prejavmi pozemskej, „démonskej“ múdrosti, ktorá pôsobí nepokoj a zlo, a preto je opakom múdrosti zhora, ktorá naopak prináša pokoj a dobro (3,14–18). Ohováraním blížneho sa človek stavia nad Boží zákon (4,11–12). Ďalším príkladom „svetskej“ mentality sú obchodníci, ktorí vo svojich plánoch neberú vôbec do úvahy Pána nad životom a smrťou (4,13–17). „Do neba volajúcim“ zločinom je antisociálne správanie bohatých, ktorí nerešpektujú elementárne spravodlivé nároky pracujúcich robotníkov a vykrmujú len seba samých – podľa autora pre „deň zabíjačky“ (5,1–6).

Tieto príklady ukazujú „svet“ odvrátený od Boha v jeho vzdore voči Bohu¹³⁰ ako spoločenstvo ľudí s prevrátenými hodnotami zajatých v moci zla, hriechu, egoizmu a arogancie,¹³¹ ovládaných pôžitkami a bohatstvom.¹³²

Uvedené príklady tiež ukazujú na všadeprítomný zhubný vplyv „sveta“ na jednotlivca i na celé spoločenstvo v kresťanskom prostredí¹³³

¹³⁰ CHAINE, *L'épître*, s. 37: „Il s'agit d'un ordre constitué en dehors de Dieu et même contre Dieu et cet ordre est un désordre.“ Podobne TRENKLE, *Brief*, s. 152: „die von Gott und göttlicher Ordnung abgewendete Schöpfung. Die zu Gott sich gegensätzlich verhaltende Menschheit faßt der Schriftsteller unter diesem Begriffe zusammen.“

¹³¹ MARCONI, *Sia ognuno*, s. 134: „lo spazio della logica della prepotenza“.

¹³² MUSSNER, *Jakobusbrief*, s. 113; LAWS, *Commentary*, s. 91.

¹³³ BURCHARD, *Jakobusbrief*, s. 95: „Daß Nichtchristen als solche unrein wären und gemieden werden müßten, sagt Jak nicht (vgl. z. B. 1Kor 5,9–13). Die Färbung, in der Jak κόσμος verwendet, ist christlich.“

v rovine teologickej, morálne-etickej a sociálnej. Autor nevytýka adresátom nedostatok viery, ale jej praktickú neživotaschopnosť: veria síce v Boha (2,19), aj v Ježiša Krista (2,1), ale ich viera je v praxi nečinná (2,20; porov. 2,14.17a), mŕtva (2,17b.26). Jedným z dôvodov toho je skutočnosť, že sa podrobili „svetu“, prijali jeho normy a hodnoty za určujúce pre svoj život, pristúpili na taký kompromis s ním, ktorý ich prakticky vylúčil z oblasti Božej blízkosti a dôsledkom ktorého je aj ich rozpoltenosť. Ich postoj sa dá vhodne vyjadriť slovami z Tít 1,16: θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται.

Zmena je možná, ale musí byť radikálna: vzdať sa priateľstva so „svetom“, odporovať diablu, v pokore sa priblížiť k Bohu a podrobiť sa mu (4,4–10). To predpokladá istý očistný proces (4,8; porov. Ž 15; 24) a vyžaduje neustálu¹³⁴ snahu o zachovanie čistoty vo vzťahu k „svetu“. Tento proces začína už samotným prijatím spásonosného „vštepeneho slova“, pretože jeho predpokladom je zbaviť sa „všetkej špiny a hojnosti zloby“ (1,21). Pre veriacich to však neznamená stiahnuť sa zo sveta ako takého, aby sa ním nepoškvrnili,¹³⁵ ale vyhýbať sa všetkému, čo porušuje ich vzťah s Bohom, odvádza ich od neho alebo dokonca stavia proti nemu, a zároveň sa aktívne v tomto svete angažovať v prospech tých, ktorí sú odkázaní na pomoc druhých. Znamená to zostať verní povolaniu a poslaniu, ku ktorému nás Boh povolal, keď „nás slovom pravdy zrodil, aby sme boli prvotinou jeho stvorenia“ (1,18). Prijatť toto slovo (1,21) znamená stať sa jeho vykonávateľom (porov. 1,22–25), vytrvalo ho uskutočňovať konkrétnymi skutkami v celom svojom živote, a tak sa ako „prvotina“ osvedčiť.

ZÁVER

Autentická nábožnosť, ktorá sa vyjadruje predovšetkým prostredníctvom istých rituálnych úkonov, je v Jak 1,27 charakterizovaná prostredníctvom termínov pôvodne súvisiacich s kultovou čistotou. Kategória čistoty vymedzuje podmienky prístupu k Bohu a konštituuje identitu

¹³⁴ MUSSNER, *Jakobusbrief*, s. 113: „Der Terminus τηρεῖν weist auf Dauer. Was Jak fordert, ist eine dauernde Distanz des Christen zur ‚Welt‘.“

¹³⁵ FRANKEMÖLLE, *Brief*, s. 365: „Die Versuchung, sich auf eine christliche Existenz in kulturellen Terminologien zurückzuziehen, was auch eine entsprechende Lebensweise abgesehen von der Welt einschliesse, ist eine dauernde Versuchung.“

veriaceho spoločenstva. Podľa Jakubovho listu nemôže byť nábožnosť prijateľná v Božích očiach, pokiaľ nie je zásadným spôsobom spojená so sociálnym a etickým rozmerom kresťanskej viery a existencie. Autor spisu totiž veľmi intenzívne vníma zásadný význam praktického rozmeru kresťanskej viery pre formovanie identity spoločenstva adresátov, ktorá je ohrozovaná zvnútra aj zvonka. Zvnútra istou sociálnou necitlivosťou voči chudobným (2,1–7), trpiacim núdzu (2,15–16), námezdným robotníkom (5,4), ďalej vzájomnou nevraživosťou (4,1–2; porov. 3,14–16), nekontrolovaním reči (3,1–12), ohováraním (4,11–12) atď. Takéto chovanie je tiež dôsledkom podrobenia sa „vonkajším“ činiteľom, diablovej (4,7) a hlavne „svetu“ (4,4), hodnotám, postojom a zmýšľaniu, ktoré stelesňuje a ktoré sú v priamom rozpore s tým, čo od veriacich očakáva a požaduje Boh, ich Otec. Pokiaľ chcú aj navonok potvrdiť svoju príslušnosť k nemu, musia podľa 1,27 splniť dve podmienky: nesmú sa „svetom“ nechať poškvrniť, nesmú prístupíť na jeho hru, a majú sa starať o siroty a vdovy v ich tiesnivej situácii. Tak ich nábožnosť bude pred Bohom čistá a nepoškvrnená.

Piety according to James 1:27

Keywords: Letter of James; Piety; Religion; World; Pure; Unstained; Widow; Orphan

Abstract: The study interprets the concept of piety according to James 1:27 with particular reference to both the Old Testament background and the theological context of the Letter of James. The category of purity not only determines the prerequisites for the approach to God, but also defines the boundaries between the community of the believers and the "world" considered as the main source of defilement to be avoided. The ethical requirement of keeping oneself unstained by the "world" and the requirement of social care provided to orphans and widows constitute – in the vertical dimension – the primary conditions for proper relation to God, which is similarly expressed in the horizontal dimension by visible acts of piety.

ThLic. Július Pavelčík, Th.D.
Katedra teologických vied
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
juliuspavelcik@seznam.cz