



Obsah

Štúdie

<i>Jean Louis SKA SJ</i> Kniha Exodus: Základné a otvorené otázky	71-93
<i>Georg BRAULIK OSB</i> Boh bojuje za Izrael. K intertextualite deuteronomistického rozprávania o zaujatí krajiny a Exodus 1–14	94-111
<i>Peter DUBOVSKÝ SJ</i> Boží hnev v mezopotámských kráľovských nápisoach a v Knihe Exodus	112-122
<i>Ivana VLKOVÁ OP</i> „Pán je mojou silou a piesňou.“ Výpoveď tradičnej antifony (Ex 15,2; Iz 12,2; Ž 118,4)	123-135
Abstrakty a recenzie	136-145
Oznamy	146-148



Katolícke biblické dielo



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

Vydáva Katolícke biblické dielo, Svit, s cirkevným schválením.

Imprimatur: Mons. František Tondra, spišský diecézny biskup, č. 1-06 zo dňa 3. 1. 2006

Nihil obstat: Anton Tyrol

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)

Redakčná rada: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) - Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) - Pavol FARKAŠ (Nitra) - Peter FEDOR (Prešov) - Juraj FENÍK (Drienov) - Sr. Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) - Róbert JÁGER (Prešov) - Jozef JANČOVIČ (Bratislava) - Róbert LAPKO (Košice) - Milan SOVA (Bratislava) - Peter ŠOLTÉS (Oestrich-Winkel, D) - Jozef TIŇO (Bratislava) - František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie) - Pavol VILHAN (Roma, I) - Sr. Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Elena Slaná

Zalamovanie: redakcia

Na príprave publikácie sa podieľali aj Adriana Alexyová, Mária Mihulcová, Zuzana Škrinárová a Miroslav Varšo.

Príspevky v slovenčine alebo češtine, alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na jednu z adries:

Redakcia *Studia Biblica Slovaca*, Blažej Štrba, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), tel.: (00421) 048/418 22 42, fax: (+421) 048/418 22 08, redakcia@biblica.sk, www.biblica.sk,

František Trstenský, Teologický inštitút, Spišská Kapitula 6, 053 04 Spišské Podhradie (Slovakia), tel.: (00421) 053/419 41 80, f.trstensky@centrum.sk.

Príspevky sa požadujú tak v elektronickej podobe (disketou alebo pripojeným dokumentom e-mailu, podľa možnosti v Microsoft Word formáte s typom písma Times New Roman), ako aj vo vytlačenej forme (A4, riadkovanie 1,5). Ak sú používané iné typy písma pre hebrejčinu a gréčtinu ako v BibleWorks, tak upresniť aké. Príspevok typu článok alebo poznámka musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov, jeho anglickou verziou a zoznamom bibliografie. Nevyžiadané exempláre sa späť neposielajú. Redakcia si vyhradzuje právo na jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov.

Objednávku posielajte na Katolícke biblické dielo alebo na adresu redakcie.

Bankové konto: 4008274864/7500, IBAN: SK28 7500 0000 0040 0827 4864.

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.

Studia Biblica Slovaca

© 2010 by Katolícke biblické dielo, Svit

Katolícke biblické dielo, Nábřežie Jána Pavla II, 697/4, 059 21 Svit – SK, www.kbd.sk

Tlač: PUBLICA, publica.nitra@gmail.com

Printed in Slovakia

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

ŠTÚDIE

Kniha Exodus: Základné a otvorené otázky*

Jean Louis Ska SJ

1. Úvod

Kniha Exodus je s Knihou Numeri najzložitejšou knihou Pentateuchu z viacerých dôvodov, najmä pre rozmanitosť materiálov, ktoré obsahuje¹. Čitateľ tu nachádza také rozprávania, ako je opis východu z Egypta (Ex 1,1–15,21), po ktorom nasleduje séria epizód o prvých etapách pobytu Izraela na púšti (15,22–18,27). Potom začína dlhá časť o táborení Izraela na úpätí vrchu Sinaj (19,1–Nm 10,10). V Knihe Exodus sme svedkami viacerých epizód: teofánie (19,1-25; 20,18-21), vyhlásenia Dekalógu (20,1-17) a Kódexu zmluvy (20,22–23,19). Od tejto chvíle sa veci komplikujú. Pri nariadeniach o odchode z Egypta a vstupe do Zaslúbenej krajiny (23,20-33), čo sú udalosti, ktoré sa stanú omnoho neskôr, prvá v Nm 10,11 a druhá v Knihe Jozue, sa čitateľ zúčastňuje na viacerých rituáloch, ktoré uzatvárajú prvú fázu teofánie a vyhlásenie zákona (24,1-11). Potom začína dlhá pasáž, ktorá obsahuje Božie pokyny na stavbu svätyne a na usporiadanie kultu (24,12–31,18). Čitateľ by očakával, že hneď po týchto pokynoch nájde rozprávanie, ako sa Mojžiš a ľud dávajú do stavby svätyne a vyrábajú všetky jej dielce a jej zariadenia. Nenájde o tom nič. Pasáž je prerušená rozprávaním epizódy o zlatom teľati (32,1-35), po nej nasledujú dlhé rozhovory medzi Bohom a Mojžišom, aby sa veci ujasnili, tzn. aby sa zaviedli nové vzťahy alebo „nová zmluva“ medzi Bohom a jeho ľuďmi (33,1–34,35). Až potom sa čitateľ zúčastňuje na stavbe svätyne

* Do slovenčiny preložila Adriana Alexyová.

¹ DURHAM, John I: *Exodus* (Word Commentaries 3), Waco, TX : Word Books, 1987, xxi, používa v súvislosti s Knihou Exodus obrazný výraz „literárny alebo teologický guláš“, no preto, aby ho následne opravil.

a usporiadaní kultu (35,1–40,38). Záver je stručný, má len dva verše, pretože všetko sa končí vo chvíli, keď „Pánova [JHVH] sláva“ naplní svätostánok (40,34-35). Ako uvidíme, tento trochu strohý záver má zaiste svoj význam.

Z tohto, čo sme doteraz spomenuli, vyplýva, že tým najdôležitejším je rozmanitosť materiálov, ktoré obsahuje Kniha Exodus. Čitateľ v nej nachádza vedľa seba rozprávania, zákonodarné i kultové texty. Všetky sú chronologicky usporiadané a zdá sa, že tvoria akúsi kroniku udalostí od útlaku Izraelitov v Egypte (Ex 1,1-22) až do chvíle, keď Pánova sláva naplnila stan stretávania (40,34-38). No tento prvý dojem je len zdanlivý. Je ťažké pochopiť logiku chronológie, ktorá veľmi málo vysvetľuje, napr. podrobnosti zo života Hebrejov počas celého obdobia trvania egyptských rán alebo ťažkosti každodenného rodinného života počas pochodu na púšti, no nezamľčuje nijaký detail z konštrukcie svätyne a jej príslušenstva. Akými princípmi sa riadili redaktori Knihy Exodus? Prečo, okrem iného, ukončili knihu posvätením stanu stretávania? To je prvá séria otázok, ktoré si kladie ten, čo začína študovať Knihu Exodus.

Kniha Exodus je teda komplikovaná už zo samotného literárneho hľadiska. K tejto prvej ťažkosti sa pridávajú ďalšie. Chcel by som rozobrať štyri série otázok: textovú kritiku, pôvod či kompozíciu, teologické otázky a štruktúru knihy; som si vedomý toho, že tému nevyčerpám.

2. Problémy textovej kritiky

2.1 Ex 35–40 v hebrejčine, gréčtine a latinčine

Práce na masoretskom texte (MT) dostali objavením Kumránu v r. 1947 nové impulzy. Jedným je, že exegéti dnes čím ďalej tým viac prestávajú pokladať MT za jediný a spoľahlivý rukopisný prameň. Iné tradície môžu príležitostne obsahovať lepší alebo starší text. Treba brať do úvahy už aj iné tradície, napr. kumránske texty gréckeho prekladu Septuaginty (LXX) a Samaritánskeho Pentateuchu, ak sú k dispozícii, a to už nehovoríme o ďalších verziách, medzi inými o Vetus latina a o Vulgáte². Vysvetlíme si to na niekoľkých príkladoch.

² Okrem iných pozri TOV, Emanuel: *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem : Simor, 1981; ID.: *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran*.

Najvýstižnejším príkladom je text Ex 35–40. Táto časť knihy, ako sme práve videli, opisuje stavbu svätyne a výrobu všetkého príslušenstva podľa pokynov, ktoré predtým dal Boh Mojžišovi (Ex 25–30). Text ako taký by nemal predstavovať nijaký problém. No medzi MT a LXX existuje množstvo rozdielov. Ťažkosti opisujú kritické vydania, medzi inými *Biblia Hebraica Stuttgartensia*³.

Text LXX je kratší a usporiadanie veršov nie je také isté ako v MT. Medzi najdôležitejšími rozdielmi si všimnime, že LXX vynecháva 36,20-34 MT, časť o stavbe svätostánku, a 37,25-28 MT, opis zhotovenia kadidlového oltára. Tiež dlhý opis závesov (36,8b-19MT) je v LXX zhrnutý do dvoch veršov (37,1-2)⁴. Tieto odlišnosti – aspoň sčasti – zaznamenal už Origenes⁵.

To nie je všetko. Jedna štúdia prekladu *Vetus latina*, ktorý, pokiaľ ide o túto časť Knihy Exodus, sa nám zachoval v rukopise *Monacensis*, umožňuje ísť ďalej⁶. *Vetus latina* je vlastne latinský preklad LXX, ktorý sa už nepoužíval, ani nerevidoval, odkedy Hieronym presadil Vulgátu. Je teda privilegovaným svedectvom o stave LXX pred uvedením Vulgáty v 5. stor. No *Monacensis* sa na viacerých miestach líši od LXX, ktorá bola zrejme opravovaná, aby viac zodpovedala MT. Podľa Pierre-Mauricea Bogaerta, odborníka na túto otázku, sa najstaršia verzia textu Ex 35–40 nachádza vo *Vetus latina*. Jedným z rozdielov medzi *Monacensis* a MT je staviteľ stánku zjavenia. Podľa *Monacensis* ide o Oholiaba z kmeňa Dan, zatiaľ čo MT dáva prednosť

Collected Essays (Texts and Studies in Ancient Judaism 121), Tübingen : Mohr Siebeck, 2008; ULRICH, Eugene: *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1999; ID.: “Our Sharper Focus on the Bible and Theology Thanks to the Dead Sea Scrolls”, *CBQ* 66 (2004) 1-24.

³ RUDOPH, Wilhelm – RÜGER, Hans Peter (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1984, 148, pozn. b o Ex 38,8.

⁴ POZRI BOGAERT, Pierre-Maurice: L'importance de la Septante et du „Monacensis“ de la *Vetus latina* pour l'exégèse du livre de l'Exode (Chap. 35–40). In: Vervenne, Marc (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126), Leuven : Peeters, 1996, 399-428, 409.

⁵ Origenes: *La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*. Introduction, texte, traduction et notes par Marguerite HARL et Nicholas DE LANGE (SC 302), Paris : Le Cerf, 1983, 532-533. Cité par BOGAERT, L'importance de la Septante et du “Monacensis”, 399.

⁶ Článok BOGAERT, L'importance de la Septante et du “Monacensis”, 399-428, túto tému dobre vysvetľuje. Rukopis *Monacensis* sa nachádza v Bavorskej štátnej knižnici v Mníchove. Je datovaný do konca 5. stor.

Becaléovi z kmeňa Júda – dá sa povedať, že ide o šovinistický zásah pôvodom judského MT. Takisto *Monacensis* dáva levitom obradný odev, zatiaľ čo podľa MT kňazské rúcha nevyrobili umelci a zvyšky látky nie sú pridelené levitom⁷. MT teda viac zdôrazňuje výsady kňazov vzhľadom na levitov. Zodpovedá to tomu, čo vieme odinakiaľ o poexilovom kňazstve počas helenistického a rímskeho obdobia.

Z historického hľadiska porovnanie *Vetus latina* s LXX a MT vedie ku konštatovaniu, že: 1. zo začiatku sa pokyny o kulte (Ex 25–31) obmedzovali na málo vecí alebo neexistovali, 2. najstarší text obsahoval najmä opis Ex 35–40 v kratšej forme a v takom usporiadaní, aké sa zachovalo v rukopise *Monacensis*, 3. pokyny z Ex 25–31 boli pridané, aby Božským rozhovorom uviedli kap. 35–40, tieto boli potom revidované, skompletizované a znovu usporiadané v závislosti od nanovo uvedených kap. 25–31⁸.

2.2 Ex 24,9-11 v hebrejčine a gréčtine

Ďalší, veľmi zaujímavý príklad nás núti vyvodiť záver protichodný k prvému. Ide o Ex 24,9-11, kde máme tentoraz dobrý dôvod veriť, že LXX zaviedla dôležitú teologickú korekciu. MT v Ex 24,10 hovorí, že „[Mojžiš a Áron, Nadab a Abiu a sedemdesiat spomedzi starších Izraela] videli Boha Izraela“. LXX číta odlišný text: „videli miesto, kde stál Boh Izraela“. Rovnako vo v. 11, kde MT hovorí, že tie isté osoby „kontemplovali Boha“, má LXX dosť odlišný text, ktorý doslovne preložený hovorí toto: „ukázali sa na Božom mieste“. Treba, samozrejme, chápať, že poprední Izraeliti s Mojžišom na čele sa ukázali alebo boli prijatí v Božom „príbytku“. Je dosť zřejmé, že LXX opravila text, aby nemusela povedať, že ľudia mohli vidieť Boha. Biblia viackrát hovorí, že nie je možné vidieť Boha a nezomrieť⁹. Preto LXX „Boha“ nahrádza „miestom“, čo môže byť odkaz na jeruzalemský chrám¹⁰. Táto tendencia zosilnie v rabínskom judaizme.

⁷ BOGART, L'importance de la Septante et du „Monacensis“, 418-420.

⁸ BOGAERT, L'importance de la Septante et du „Monacensis“, 426-427.

⁹ Gn 16,13-14; 32,31; Ex 19,21; 33,20-23; Lv 16,2; Nm 4,20; Dt 5,24; Sdc 6,22-23; 13,22; Iz 6,5. Ex 33,20-23 je najzreteľnejší text.

¹⁰ Pozri WYCKOFF, Eric: „When Does Translation Become Exegesis? Exodus 24:9-11 in the Masoretic Text and the Septuagint“, *CBQ* (v tlači).

2.3 MT a Samaritánsky Pentateuch

Uvedieme iný prípad, keď je nadrženosť MT voči iným verziám dost' zrejma. Ide o verziu Dekalógu zo Samaritánskeho Pentateuchu (Sam)¹¹. Sam po poslednom prikázaní pridáva nariadenie postaviť oltár na vrchu Gerazim, počnúc citáciami, ktoré pochádzajú z Dt 11,29 a 27,2-7¹². Tentoraz je zrejmé, že Sam chce vyzdvihnúť „svoj“ oltár, keď mu prisudzuje taký význam ako prikázaniam, ktoré vyhlásil sám Boh na začiatku teofánie na Sinaji¹³. Takisto Sam pridáva text Dt 1,9-18 po Ex 18,24. Texty Dt 1,9-18 a Ex 18,14-24.25-27 hovoria o tom, ako Mojžiš ustanovil sudcov a úradníkov¹⁴.

V rozprávaní o ranách Sam ponúka komplexnejší text než MT, pretože presne uvádza, ako Mojžiš alebo Mojžiš a Áron plnili Božie prikazy, zatiaľ čo MT, v tomto verný pravidlám biblického rozprávania, je omnoho stručnejší¹⁵. Podľa J. E. Sandersona sklon Sam k opakovaniu, najmä v opise egyptských rán, a k doplňovaniu textu Knihy Exodus počnúc Knihou Deuteronomium sa nachádza už vo fragmente Knihy Exodus, ktorý sa našiel v Kumráne¹⁶.

Na záver: ukázalo sa, že existujú odlišné rukopisné tradície a každý má svoju hodnotu. Netreba teda nevyhnutne vyzdvihovať MT, hoci ten zostáva pre synagógu a kresťanské cirkvi normatívnym textom.

¹¹ Pre najnovšie vydanie Samaritánskeho Pentateuchu pozri TAL, Abraham (ed.): *The Samaritan Pentateuch*. Edited According to Ms 6 (C) of the Shekhem Synagogue (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 8), Tel-Aviv : University Press, 1994.

¹² Samaritán hovorí o postavení oltára na vrchu Gerazim v Dt 27,4 tak ako LXX, Vetus Latina a fragment z Kumránu, ktorý bol nedávno objavený. MT hovorí o oltári, ktorý sa má postaviť na vrchu Ebal. Pozri TIGAY, Jeffrey H.: *Conflation as Redactional Technique*. In: ID. (ed.): *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia, PA : University of Pennsylvania Press, 1985, 78-83.

¹³ O Samaritánoch pozri, okrem iných, MACCHI, Jean-Daniel: *Les Samaritains. Histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie (Le monde de la Bible 30)*, Genève : Labor et Fides, 1994; HJELM, Ingrid: *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis (JSOTSS 303)*, Sheffield : Academic Press, 2000; KARTVEIT, Magnar: *The Origin of the Samaritans (SVT 128)*, Leiden : Brill, 2009.

¹⁴ Pozri TIGAY, *Conflation as Redactional Technique*, 61-68, 90-91.

¹⁵ Pozri GREENBERG, Moshe: *Understanding Exodus*, New York : Behrman House, 1969, 163.

¹⁶ SANDERSON, Judith E.: *An Exodus Scroll from Qumran. 4QpaleoExod^m and the Samaritan Tradition (HSS 30)*, Atlanta, GA : Scholars Press, 1986.

3. Problém s literárnou kompozíciou

3.1 Kňazské (P) a nekňazské texty

Ako každý vie, v súčasnosti neexistuje konsenzus v štúdiu Pentateuchu. Situácia niekedy dokonca hraničí s chaosom¹⁷. Očividne nemôžem vypočítať všetky problémy, ktoré dnes Kniha Exodus kladie kritickej exegéze, ani všetky diskusie, ktoré vyvoláva, a ešte menej ponúknuť akékoľvek riešenie¹⁸. Uspokojím sa s odkazom na najnovšie diela s touto témou¹⁹.

Túto zmätenú situáciu nepochybne zapríčinili dva hlavné faktory. Na jednej strane text Knihy Exodus je, ako sme videli, zložitý a nejednotný.

¹⁷ Pozri napr. RÖMER, Thomas: Le Pentateuque toujours en question: Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat. In: LEMAIRE, André: *Congress Volume Basel 2001* (SVT 92), Leiden : Brill, 2002, 343-374; ID.: La formation du Pentateuque: histoire de la recherche. In: RÖMER, Thomas – MACCHI, Jean-Daniel – NIHAN, Christophe (éd.): *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 49), Genève : Labor et Fides, 2004, 67-84; RÖMER, Thomas – NIHAN, Christophe: Le débat actuel sur la formation du Pentateuque. In: *Introduction à l'Ancien Testament*, 85-113; RÖMER, Thomas, Hauptprobleme der gegenwärtigen Pentateuchforschung, *ThZ* 60 (2004) 289-307; GARCIA LOPEZ, Félix: La formación del Pentateuco en el debate actual, *EstBib* 67 (2009) 235-256.

¹⁸ Medzi dielami, ktoré sa v posledných rokoch ocitli v centre diskusií, treba citovať aspoň BLUM, Erhard: *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin – New York : 1990; VAN SETERS, John: *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, KY : Westminster John Knox, 1994; SCHMID, Konrad: *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1999 = *Genesis and the Moses Story* (Siphrut 3), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009.

¹⁹ Pozri napr. úvody do najnovších komentárov: PROPP, William H.C.: *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2.1), New York : Doubleday, 1998, 31-54 (druhý diel vyšiel v 2006); DOZEMAN, Thomas B.: *Commentary on Exodus* (Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2009, 35-43. Pozri tiež VERVENNE, Marc: Currents Tendencies and Developments in the Study of the Book of Exodus. In: VERVENNE, Marc (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126), Leuven : Peeters, 1996, 21-59. Staršie dielo, no stále aktuálne, je SCHMIDT, Werner H.: *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24* (Erträge der Forschung 191), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, ²1990. Niektoré novšie komentáre radšej ignorujú tieto problémy a volia si synchronnu exegézu, ako DURHAM, John I: *Exodus* (Word Commentary 3), Waco, TX : Word Books, 1987; FISCHER, Georg – MARKL, Dominik: *Das Buch Exodus* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 2), Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2009.

Niektoré časti už spôsobujú problémy, napr. Ex 19 a 24 či Ex 32–34. Na druhej strane je zrejmé, že ten istý text študuje mnoho exegetov, ktorí patria k veľmi odlišným kultúram, vyznaniám a mentalitám. Teda nečudo, že na tie isté veci sú rôzne, ba dokonca protichodné názory. J. Wellhausen bol toho názoru, že súbor kníh od Knihy Exodus cez Knihu Levitikus po Knihu Numeri sa študuje ľahšie než Kniha Genezis a keby sa kritické štúdium Pentateuchu začalo Knihou Exodus, a nie Knihou Genezis, dokumentárna hypotéza by sa presadila skôr ako hypotéza dodatkov (alebo fragmentov). Pre Wellhausena bolo vlastne prirodzené, že v Knihách Exodus až Numeri jehovista (JE) – prameň, ktorý spája jahvistu (J) a elohistu (E) – nie je dodatkom kňazského spisu (P), ale nezávislým prameňom²⁰. Wellhausen, ako každý vie, chcel najmä ukázať, že P bol neskorší ako JE.

Wellhausena som citoval z jednoduchého dôvodu. Exegéti dnes čoraz častejšie hovoria o dvoch hlavných prameňoch Pentateuchu. Terminológia sa môže meniť, no podstatné je, že často rozlišujú kňazské a nekňazské texty²¹. Niektorí ďalej hovoria o jahvistovi (J), napr. J. van Seters a Ch. Levin. Pre týchto dvoch autorov v každom prípade ide o poexilový prameň²².

Najdôležitejším problémom je problém nekňazských textov. Viacerí autori po R. Rendtorffovi a E. Blumovi ich pokladajú za väčšinou deuteronomicky alebo deuteronomisticky inšpirované. Iní si, naopak, myslia, že existuje rad podeuteronomistických a pokňazských textov. Otázka sa ešte

²⁰ WELLHAUSEN, Julius: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin : Georg Reimer, 1876-78; 1885, ²1895; ³1899; Berlin: de Gruyter, 1963, 61: „Daß Q und JE sich über die Genesis hinaus, bis ins Buch Josua fortsetzen, ist eine ausgemachte Sache. Ebenso steht es fest, daß JE auch in Exodus und in den folgenden Büchern ein durchaus selbstständiges Geschichtswerk und nicht etwa eine Ergänzung von Q ist. Das ist hier sogar ungleich deutlicher als in der Genesis. [...] Wäre die Literarische Kritik statt von der Genesis von Exodus und Numeri ausgegangen, so hätte die s. g. Ergänzungshypothese nie entstanden können.“

²¹ Pozri napr. nedávne dielo DOZEMAN, *Commentary on Exodus*, 37-43 (pozri pozn. 18).

²² VAN SETERS, *The Life of Moses* (voir n. 18); LEVIN, Christoph: *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. Od toho istého autora pozri tiež: Source Criticism: The Miracle at the Sea. In: LEMON, Joel M. – RICHARDS, Kent Harold (eds.): *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*, Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 2009, 39-61.

diskutuje, hoci súčasná tendencia je prikláňať sa k neskoršiemu datovaniu nekňazských textov²³.

3.2 Dva „mýty o založení“ Izraela

Stojí za to spomenúť iný problém. Nie je úplne nový, no v posledných rokoch sa zdvihla vlna záujmu oň. Ide o spojenie tradície Kníh Genezis a Exodus. Podľa tézy, ktorá sa v posledných rokoch čoraz viac obhajuje, existujú vlastne dva „mýty o založení“ Izraela²⁴. Prvý, ktorý obsahuje Kniha Genezis, je história patriarchov. Podľa tohto rozprávania má Izrael identitu genealogického typu. Izraelita sa definuje ako potomok Abraháma, Izáka a Jakuba. Mohli by sme dodať: a nie Lóta, Izmaela alebo Ezaua, okrem iných. Identifikačný princíp je genealogický a etnický. Popri tomto prvom mýte o založení existuje druhý, ktorý možno definovať ako právnický, pretože je založený na zachovávaní zákona a zmluvy. Nachádza sa v súbore nasledujúcich kníh, od Knihy Exodus po Knihu Deuteronomium, a hlavnou postavou tohto súboru je, samozrejme, Mojžiš. Ak prvý princíp vychádza z prirodzenosti a pokrvnosti, druhý vychádza zo slobody a kultúry, lebo sa zakladá na slobodnom záväzku v zmluve a na prisľube zachovávať zákon (Ex 24,3-8)²⁵.

²³ Pozri napr. VERVENNE, *Current Tendencies*, 47-54; OTTO, Eckart: Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus. In: VERVENNE, Marc (ed.): *Studies in the Book of Exodus*. Redaction – Reception – Interpretation (BETL 126), Leuven : Peeters, 1996, 61-111; ID.: Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch, *ThR* 62 (2002) 125-155.

²⁴ Slovo „mýtus“ treba chápať v jeho širšom význame, tzn. ako staršie rozprávanie o pôvode. Nesmie sa mu dať negatívny význam imaginárneho a málo spoľahlivého výmyslu.

²⁵ Stručné zhrnutie tejto otázky pozri DOZEMAN, *Exodus*, 18-20 (pozri pozn. 18). Pre otázku dvoch mýtov o založení pozri najmä DE PURY, Albert, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*. In: EMERTON, John A. (ed.): *Congress Volume Leuven 1989* (SVT 43), Leiden : Brill, 1991, 78-96; ID.: Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque. In: HAUDEBERT, Pierre (éd.): *Le Pentateuque*. Débats et recherches. XIV^e Congrès de l'ACFEB, Angers 1991 (LD 151), Paris : Le Cerf, 1992, 175-207; ID.: Dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco, *Estbíb* 52 (1994) 95–131. Túto myšlienku obhajoval už STÄRCK, Wilhelm: *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments I*, Berlin : G. Reimer, 1899, 48-50; GALLING, Kurt: *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48), Giessen : Töpelmann, 1928. Novšie pozri VAN SETERS, John: Confessional Reformulations in the Exilic Period, *VT* 22 (1972) 448-459; RENDTORFF, Rolf: *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147),

Je pravda, že rozdiely medzi Knihou Genezis a Knihou Exodus sú očividné. Boh Knihy Genezis je Bohom jednostrannej zmluvy a je náročný, pokiaľ ide o vystupovanie. Svet Knihy Genezis je svetom rodov a Boh je bezpodmienečným spojencom rodu, ak to takto môžeme vyjadriť. Boh Knihy Exodus je Bohom slobody a zodpovednosti, je Bohom Tóry a zmluvy. Stáva sa Bohom, ktorý od svojho ľudu vyžaduje, aby mu skladal úcty.

Z literárneho hľadiska je spojitosť medzi oboma knihami pevná a mnohí autori sú toho názoru, že je neskoršieho dáta. Napríklad, v Knihe Exodus sa už nekladie otázka o krajine zaslúbenej patriarchom (porov. Ex 32,13; 33,1 a Boh nesľubuje Mojžišovi, že keď vyslobodí svoj ľud z egyptského otroctva, povedie ho do krajiny zaslúbenej Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi. Hoci Boh sa predstavil ako Boh troch patriarchov (Ex 3,6.15.16; 4,5), text hovorí o „krajine oplývajúcej mliekom a medom“ (Ex 3,8.17). Sú to kňazské texty, ktoré po prvý raz jasnejšie potvrdzujú zviazanosť medzi Knihami Genezis a Exodus a robia z Exodu splnenie Božích prísľubov z Knihy Genezis (Ex 2,23-25; 6,2-8)²⁶.

Táto otázka vzťahov medzi Knihami Genezis a Exodus sa ešte diskutuje a zatiaľ nenašla definitívnu odpoveď²⁷. Nevieme, napríklad, či záver

Berlin : de Gruyter, 1977, 66-70 (počnúc jednou štúdiou o Knihe Exodus); anglický preklad: *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (JSOTS 89), Sheffield : Academic Press, 1990. Pre tú istú otázku, no pokiaľ ide o Knihu Deuteronomium, pozri RÖMER, Thomas: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990; s kritikou LOHFINK, Norbert: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer (OBO 111), Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

²⁶ To je tvrdenie K. SCHMID, *Erzväter und Exodus*, preložené do angličtiny pod názvom *Genesis and the Moses Story* (pozri pozn. 18).

²⁷ Niekoľko autorov stále potvrdzuje súvislosť medzi Knihami Genezis a Exodus, napr. VAN SETERS, John: *The Patriarchs and Exodus: Bridging the Gap between Two Origin Traditions*. In: ROUKEMA, Riemer e.a. (eds.): *The Interpretation of Exodus*. Studies in Honour of Cornelis Houtman (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 44), Leuven : Peeters, 2006, 1-15; SCHMITT, Hans-Christoph: *Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung*. In: HAGEDORN, Anselm C. –PFEIFFER, Henrik (eds.): *Die Erzväter in der biblischen Tradition*. Festschrift für Matthias Köckert (BZAW 400), Berlin – New York : de Gruyter, 2009, 241-266. O tom istom probléme, no s názorom blízkym mienke K. Schmida, pozri BLUM, Erhard: *The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua*. In: DOZEMAN, Thomas B. – SCHMID, Konrad

Jozefovho príbehu predvída návrat Jakubových synov z Egypta a či sa Mojžišovo narodenie môže interpretovať nezávisle od Ex 1 a od hrozby, ktorá ťaží všetkých izraelských novorodencov po Ex 1,22, ako si to niektorí myslia²⁸. Treba zájsť až tam?

4. Niekoľko teologických problémov

Teologických problémov Knihy Exodus je veľmi veľa. Znova sa musím uspokojiť s tým, že vymenujem len niektoré z nich, ktoré sú podľa mňa najdôležitejšie. Prvé dva, problém zatvrdenia srdca a smrti prvorođených, sú najznámejšie. Ďalšie dva, význam zákona a kultu, si zaslúžia, aby sme sa pri nich zdržali dlhšie než zvyčajne.

4.1 Zatvrdenie srdca²⁹

Táto téma sa často rozoberá a bibliografia k nej je veľmi bohatá³⁰. Teologickým problémom je sloboda. Ak Boh zatvrdil srdce faraóna, je faraón

(eds.): *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 34), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 2006, 89-106.

²⁸ Pozri SCHMID, Konrad, Die Josephsgeschichte im Pentateuch. In: GERTZ, Jan Christian – SCHMID, Konrad – WITTE, Markus (eds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315) Berlin – New York : de Gruyter, 2002, 83-118; ID.: The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus. In: DOZEMAN, Thomas B. – SCHMID, Konrad (eds.): *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Society of Biblical Literature Symposium Series 34), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature; Leiden : Brill, 2006, 29-50; OTTO, Eckart, Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf politischer Theologie und zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr. In: OTTO, Eckart (ed.): *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000, 49-59.

²⁹ V opise rán pozri Ex 4,21; 7,3.13.14; 8,11.28; 9,7.12.35; 10,1.20; 11,10; v kňazskom opise prechodu cez more pozri Ex 14,4.17. Slovník a formuly sa menia od jedného textu k druhému a texty patria k odlišným prameňom.

³⁰ Medzi najnovšími dielami upozorňujeme na KELLENBERGER, Edgar: Theologische Eigenarten der Verstockung Pharaos in Ex 4-14, *TZ* 58 (2002) 109-113; id.: *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Exodus 1-*

ešte zodpovedný za svoje skutky, a teda môže ho Boh trestať? Ponúka sa viac riešení. V niektorých zatvrdenie predstavuje boj. Boh „nabáda“ faraóna, aby s ním bojoval³¹. Toto tvrdenie sa odvoláva na texty Dt 2,30; Joz 11,20; Iz 63,17. Bez dlhých diskusií sa zdá, že kontext zatvrdenia srdca treba hľadať skôr v prorockom svete. Hlavný argument vychádza z kontextu: Mojžiš sa rozpráva s faraónom a snaží sa presvedčiť ho. Neusiluje sa vyvolať vojnu. Najdôležitejšími prorockými textami sú Iz 6,10; Ez 2,4; 3,7³². Ďalej, rozprávanie Ex 14, nech sa hovorí čokoľvek, neobsahuje ozajstný opis bitky. Izrael nebojuje a je pasívnym pozorovateľom „porážky“ Egyptanov (pozri Ex 14,13-14.30-31)³³.

Aký je teda teologický význam zatvrdenia srdca? Myslím, že túto tému treba premiestniť do jej kultúrneho kontextu, tzn. do kontextu teocentrického, a nie antropocentrického sveta, ako je náš. Hlavnou otázkou rozprávania o egyptských ranách nie je problém faraónovej slobody a zodpovednosti. Je to skôr problém moci Boha Izraela. Rozprávanie chce ukázať, že táto moc siaha až do Egypta a že ani najmocnejšie osoby tohto obdobia sa nemôžu vyhnúť moci Boha Izraela. Preto bolo treba ukázať, že Božie slovo je účinné, aj keď ho niekto odmietne počúvať, čo je faraónov prípad. Cieľom rán je „uznanie“ Boha a jeho zvrchovanosti³⁴. Tu sú korene tejto paradoxnej reči: Mojžiš odovzdáva posolstvo Boha, ktorý „zatvrdzuje srdce“, tzn. vyvoláva alebo skúša faraónovo odmietnutie. Tento nikdy nebol iniciatívny a nemohol konať nezávisle od Boha

15 (BWANT 171), Stuttgart : Kohlhammer, 2006; MEADORS, Edward P., *Idolatry and the Hardening of the Heart. A Study in Biblical Theology*, New York : T&T Clark, 2006.

³¹ V minulosti túto myšlienku obhajoval WEIMAR, Peter: *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (FzB 9), Würzburg : Echter Verlag, 1973, 208; WILSON, Robert R.: The Hardening of Pharaoh's Heart, *CBQ* 41 (1979) 18-36, najmä 33-34.

³² Tieto tvrdenia pozri SKA, Jean Louis: La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique, *Bib* 60 (1979) 191-215, najmä 213-215.

³³ Tieto tvrdenia pozri SKA, Jean Louis: *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109), Rome : Biblical Institute Press, 1986, 47-53.

³⁴ Formula uznania „aby si/ste poznal/i, že ja som JHWH/Pán“ sa nachádza s variantmi v nekňazskom rozprávaní o ranách (7,17; 8,6.18; 9,14.16.29; porov. 10,1-2), a v kňazskom rozprávaní o prechode mora (Ex 14,4.18). Táto formula uznania je na úrovni záverečného rozprávania odpoveďou na otázku, ktorú položil faraón Mojžišovi a Áronovi v Ex 5,2: „Kto je Pán [...]? Pána nepoznám [...].“

Izraela. Je teda podstatné vysvetľovať túto tému na základe jej vlastných kultúrnych a náboženských parametrov.

4.2 *Smrť prvorodených*³⁵

Smrť prvorodených je ďalšia téma, ktorá pohoršuje moderného čitateľa³⁶. Môžeme dnes ešte spievať Ž 136,10: „On pobil egyptských prvorodencov, lebo jeho milosrdenstvo je večné“? Čo si mohli myslieť egyptskí rodičia o tomto Božom milosrdenstve, ktoré masakruje nevinné deti³⁷?

Aj tu je dôležité dotknúť sa problému, počnúc jeho kultúrnym a literárnym kontextom. Z kultúrneho hľadiska je zrejmé, že biblický text sa nijako neusiluje chápať egyptský uhol pohľadu. Je neobjektívny a jednostranný. Jediné, čo v jeho očiach zaváži, je oslobodenie Izraela. Okrem toho, je jasné, že smrť následníka trónu je národnou katastrofou, pretože následníctvo sa spochybňuje a s ním aj stabilita kráľovstva³⁸. Egypt teda zasiahla pohroma, ktorá nemá obdobu.

Z literárneho hľadiska je dôležité pripomenúť si, že smrť prvorodených je poslednou, desiatou ranou. Predchádza ju deväť iných rán, ktoré sú dosť zreteľnou výstrahou pre faraóna a Egyptanov. Boli teda varovania a rozprávanie toto veľmi zdôrazňuje. Okrem toho, je veľmi pravdepodobné, že aktuálne rozprávanie je prikrášené oproti staršiemu, kde bol chorobou a smrťou zasiahnutý iba prvorodený syn faraóna, dedič trónu, ako zrejme naznačuje Ex 4,22-23.

³⁵ Pozri Ex 4,22-23; 11,1-8; 12,29-34.

³⁶ Medzi dielami na diskutovanú tému a príbuznú tému obetovania prvorodeného pozri ACKERMAN, Susan: Child Sacrifice: Returning God's Gift, *Bible Review* 9 (1993) 20-29, 56; DAY, John: *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989; LEVENSON, Jon D.: *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven, CT : Yale University Press, 1993. Tú istú tému pozri tiež CHILTON, Bruce: *Abraham's curse. Child Sacrifice in the Legacies of the West*, New York : Doubleday, 2008.

³⁷ Pozri napr. úvahy Schmidt, Werner H.: Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7 – 10) in ihrem Kontext. In: Vervenne, Marc (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126), Leuven : Peeters, 1996, 225-243, 225.

³⁸ Porov. Am 8,10; Zach 12,10.

Teológ, ktorý pozorne vníma dôstojnosť každého človeka pred Bohom a je citlivý na univerzálnu spravodlivosť, nemôže brať toto rozprávanie doslovne a očakáva, že bude vyjadrovať subtílnejšie tieňovaný obraz Boha.

4.3 Zákony a „ústava“ Izraela³⁹

Zákonodarné texty sa u čitateľov Biblie sotva stretnú so sympatiami. Hovorí o tom už J. Wellhausen v známom úvodnom odseku svojho diela *Prolegomena*⁴⁰. Otázka, ktorú je vhodné položiť, však nezávisí od nálad súčasného sveta. Snažíme sa zistiť, prečo Pentateuch obsahuje toľko zákonov a tiež podrobné zákony, najmä v Knihe Exodus. Podľa mňa to dovoľujú pochopiť dve hlavné vysvetlenia.

4.3.1 Izrael má svoje vlastné zákony

Charakteristikou nejakého národa, či už v staroveku alebo v súčasnosti, sú vlastné zákony. Národ, nad ktorým vládne iný národ, riadi sa zákonmi tohto iného národa. Izrael po celé svoje dejiny podliehal vplyvu výbojných susedov, Egypta na jednej strane, a mezopotámskych mocností na druhej strane, najprv Asýrie a potom Babylónie. Z politického a ideologického hľadiska bolo dôležité názorne ukázať, že Izrael má svoje vlastné zákony. Nebola to otázka len prestíže. Išlo aj o politickú, kultúrnu a náboženskú nezávislosť národa.

³⁹ O výskum v oblasti izraelského zákonodarstva sa v posledných rokoch zdvihla vlna živého záujmu, väčšinou na podnet Eckarta Otta. Pozri, okrem iných, OTTO, Eckart: *Biblische Rechtsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, *TRev* 91 (1994) 283-292; ID.: *Das Recht der Hebräischen Bibel im Kontext der antiken Rechtsgeschichte. Literaturbericht 1994-2004*, *TRu* 71 (2006) 389-421; ID.: *Neue Literatur zur biblischen Rechtsgeschichte*, *ZAR* 12 (2006) 72-106; ID.: *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien* (BZAR 8), Wiesbaden : Harrassowitz, 2008; ID.: *Die Tora. Studien zum Pentateuch: gesammelte Schriften* (BZAR 9), Wiesbaden : Harrassowitz, 2009. Pokiaľ ide o otázku biblického práva, dovoľujem si odkázať na môj článok: *Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament*. In: MIES, Françoise (éd.): *Bible et droit. L'esprit des lois*, Namur : Presses Universitaires de Namur – Bruxelles : Lessius, 2001, 9-43.

⁴⁰ WELLHAUSEN, Julius: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin : Georg Reimer, 1878, ²1883; ⁵1899; (de Gruyter Studienbuch), Berlin – New York : de Gruyter, 2001, 1; preklad do angličtiny: *Prolegomena to the History of Israel*. With a Reprint of the article Israel from the *Encyclopaedia Britannica*. Preface by W. Robertson Smith, Edinburgh : A. & C. Black, 1885; (Reprints and Translations Series), Atlanta, GA : Scholars Press, 1994.

Základná úloha vlastného zákonodarstva sa počas exilu a po ňom stala ešte dôležitejšou, keď sa Izrael stal provinciou Babylonskej ríše, potom Perzskej. Náš Pentateuch bol zostavený, aspoň sčasti, počnúc staršími prameňmi, veľmi pravdepodobne pod perzskou nadvládou. Keď poexilové spoločenstvo zostavilo a usporiadalo svoje vlastné zbierky zákonov, ukázalo, že má vlastnú právnu identitu⁴¹. Izrael je „národ“, pretože má svoje vlastné zákony, na ktoré je veľmi hrdý. Ak sa iné národy môžu chváliť svojimi výbojmi alebo kultúrou, napríklad architektonickými alebo umeleckými dielami, spisovateľmi, filozofmi alebo básnikmi, Izrael sa chváli, že má zákon, o ktorom si myslí, že mu niet rovného⁴².

Je možné, že Izrael začal spisovať svoje zákony pod vplyvom Mezopotámie. Toto malé kráľovstvo – hovorím o Severnom kráľovstve s hlavným mestom Samáriou – napodobňovalo svojho mocného suseda a chcelo takto ukázať, že aj ono sa môže honosiť tým, že má svoje vlastné zákony. Vplyv mezopotámskych zákonov na „Kódex zmluvy“ (Ex 21–23) sa napokon často zdôrazňoval⁴³.

⁴¹ O vzniku Pentateuchu za Perzskej ríše sa mnoho popísalo. Niektorí hovorili o „kráľovskom súhlase“ perzských autorít, ktoré žiadali židovskú komunitu o poskytnutie právneho dokumentu, aby jej mohli dať čiastočnú politickú zvrchovanosť. Pri zrode Pentateuchu bola táto perzská iniciatíva. Táto teória sa neuznávala a mnohí od nej upustili. Pozri WATTS, James W. (ed.): *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 17), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 2001. Hlavnou námietkou proti tejto teórii je, že Pentateuch sa veľmi líši od ostatných krátkych právnych textov, ktoré by mohli toto tvrdenie podprieť. Je omnoho dlhší a komplexnejší.

⁴² Pozri Dt 4,6: „A zachováte a splníte ich napospol, lebo to bude vaša múdrosť a rozumnosť pred národmi, ktoré zvedia o každom tomto príkaze a budú vraviť: ‚Naozaj múdry a rozumný je tento veľký národ!‘“

⁴³ Pozri PAUL, Shalom M.: *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (SVT 18), Leiden : Brill, 1970; OTTO, Eckart: *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel: Eine Rechtsgeschichte des ‚Bundesbuches‘ Ex XX 22 - XXIII 13* (Studia Biblica III), Leiden : Brill, 1988; id.: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im ‚Bundesbuch‘*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen (OBO 85), Freiburg Schweiz : Universitätsverlag, 1989; HOUTMAN, Cornelis: *Das Bundesbuch. Ein Kommentar* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui), Leiden : Brill, 1997; VAN SETERS, John, *A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford : Oxford University Press, 2003; JACKSON, Bernard S.: *Wisdom-Laws. A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16*, Oxford : Clarendon Press, 2006; WRIGHT, *Inventing God's Law. How the*

4.3.2 Zákony Izraela sú staršie ako kráľovstvo

Izrael dostal prvé zákony po východe z Egypta, na púšti. To znamená, že sú rovnako starobylé ako sám ľud. Nemusel čakať na vstup do krajiny alebo na kráľovstvo, aby mal zákony. Boh mu ich dal prostredníctvom Mojžiša na púšti na úpätí vrchu Sinaj. Ak je tento zákon starší než zabratie krajiny a starší než kráľovstvo, v antickom svete to znamená, že môže prežiť stratu krajiny a zánik kráľovstva. Tento zákon teda zostáva platný aj vtedy, ak už Izrael nemôže žiť na nezávislom území a nemá kráľa. Bolo teda podstatné ukázať, že zákon je starý, starší než Jozueho výboje alebo kráľovstvo Šaula, Dávida a Šalamúna⁴⁴.

Je to tým prekvapivejšie, že zákony sú vo väčšine prípadov viazané na nejaké územie a vyhlásené autoritou, ktorá na tomto území vládne. Na starovekom Blízkom východe zákony vyhlasovali panovníci. No Izrael poznal „Mojžišov zákon“, a nijaký „Šaulov“, „Dávidov“ alebo „Šalamúnov zákon“. Dokonca ani ten zákon, ktorý sa našiel v chráme za kráľa Joziáša, nenesie jeho meno (2 Kr 22–23). Text 2 Kr 23,25, ktorý je nepochybne neskorší než samo rozprávanie, hovorí o „Mojžišovom zákone“. Izrael teda tvrdí, že jeho „zákon“ je starší než kráľovstvo, a to si zaslúži zdôraznenie.

Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi, Oxford : Oxford University Press, 2009.

⁴⁴ Túto myšlienku svojho času obhajoval SANDERS, James A., *Torah and Canon*, Philadelphia, PA : Fortress Press, 1972.

4.4 Kult: Izrael v „službe“ svojho Boha – kňazský ľud (Ex 19,3)⁴⁵

Trináť kapitol o kulte zaberá vyše štvrtinu Knihy Exodus (Ex 25–31; 35–40). V komentároch k tejto knihe však tieto kapitoly majú právo len na „kongruenciu“⁴⁶. Nedostáva sa im ani stopy priazne. Dôvody sú viaceré. Predovšetkým text je ťažký. Potom, kresťanskí čitatelia si spomínajú na List Hebrejom, ktorý zdôrazňuje nadradenosť kultu Nového zákona nad kultom Starého zákona (Hebr 8,1–9,28). S týmto cieľom postačí citovať Hebr 9,24: „Kristus totiž nevošiel do Svätyne zhotovenej rukou, ktorá je len predobrazom pravej, ale do samého neba, aby sa teraz za nás ukázal pred Božou tvárou.“ Napokon, text nevzbudzuje veľký záujem u dnešných čitateľov, ktorí sa, ak to tak môžeme povedať, strácajú v zmätku starej sakristie.

Musí tu však byť dôvod z hľadiska významu, ktorý Kniha Exodus dáva kultu. Zaiste, nepochybne treba tieto kapitoly umiestniť do ich historického kontextu poexilového spoločenstva, ktoré sa obnovuje okolo chrámu a teda udeľuje čoraz väčší význam kultu, ktorý má zreteľne identifikačnú funkciu. „Izrael“ je predovšetkým spoločenstvom, ktoré sa vyznačuje svojimi kultúrnymi inštitúciami⁴⁷. Knihy Kronik poskytujú v tomto smere širšie

⁴⁵ Medzi štúdiami zasvätenými týmto kapitolám citujeme UTZSCHNEIDER, Helmut: *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9) (OBO 77)*, Freiburg Schweiz : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; SUH, Myung Soo: *The Tabernacle in the Narrative History of Israel from the Exodus to the Conquest (Studies in Biblical Literature 50)*, Frankfurt : Peter Lang, 2003; BARK, Franziska: *Ein Heiligtum im Kopf der Leser. Literaturanalytische Betrachtungen zu Ex 25-40 (SBS 218)*, Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2009; SCHMIDT, Maurice, *The Tabernacle of Exodus as a Work of Art. An Aesthetic of Monotheism*, Lewiston, NY : Edwin Mellen Press, 2010. Pre Ex 25–31 pozri PAXIMADI, Giorgio: *E io dimorerò in mezzo a loro. Composizione e interpretazione di Es 25-31 (Retorica biblica 8)*, Bologna : Edizioni Dehoniane, 2004. Štúdia je však čiastočná.

⁴⁶ Veľmi známy komentár CHILDS, Brevard S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia, PA : Westminster Press, 1974, venuje približne päťdesiat strán týmto dvom častiam (512-552; 624-638), čo znamená, že viac-menej dvanásťtinu zo 660 strán. DOHMEN, Christoph: *Exodus 19-40. Übersetzt und ausgelegt (HTKAT)*, Freiburg : Herder, 2004, sa zdá byť štedrejší, lebo im venuje viac-menej pätinu svojho komentára (221-281; 379-403 alebo vyše 80 strán v diele, ktorý má 415 strán), no tento diel sa zaoberá len Ex 19–40.

⁴⁷ Okrem iných pozri GRÜN WALDT, Klaus: *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85)*, Frankfurt: Hain, 1992.

potvrdenie významu, ktorý kult nadobudol počas perzského a helenistického obdobia.

No je aj iný motív, literárnejší. Je vhodné spomenúť, že to isté hebrejské slovo עֲבָדָה *‘ăbōdâ* môže znamenať rovnako dobre „otroctvo“, „porobu“, „prácu“, „kult“, „liturgiu“ a „liturgickú službu“. Jeden komentár zo 60-tych rokov ku Knihe Exodus bol veľmi trefne nazvaný *Od otroctva k službe*⁴⁸. Tento prechod od otroctva k službe je prechodom od otroctva v Egypte k Božiemu kultu na púšti. Kult je vlastne jedným z najzjavnejších prejavov ťažko nadobudnutej slobody. Neslobodno zabudnúť, že Mojžiš a Áron najprv faraóna žiadajú, aby mohli ísť na púšť sláviť sviatok. Bola to, zdá sa, prvá žiadosť vlastniť slobodný priestor⁴⁹. Ďalej, stojí za to pripomenúť, že sloboda sa anticipovane slávi liturgiou Paschy⁵⁰. No je toho viac. Text Ex 35,4-29, ktorý opisuje zbierku materiálov na stavbu svätyne, veľmi trvá na tom, aby dary boli „dobrovoľné“ (35,5.21.22.26.29). Hebrejské výrazy môžu ľahko variovať, no význam je veľmi jasný⁵¹. Sme ďaleko od „robotovania na panskom“ a „nútených prác“ v egyptskom otroctve (Ex 1,11-12.13-14; 5,1-23). Kontrast je nápadný a možno zámerný.

Rovnako aj vďaka kultu sa Izrael stáva „kňazským kráľovstvom“, čo je výraz, ktorý nájdeme v Božej reči Ex 19,6 – מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים *mamleket kohănîm*. Je zbytočné usilovať sa začať diskusiu o tomto texte. V každom prípade sa mi zdá dôležité povedať, že tento výraz určuje dokonalý spôsob identity poexilového Izraela. Izrael je „kráľovstvom“, hoci nemá kráľa, a určuje sa svojím „kňazským“ charakterom. Ako boli starovekí kňazi predovšetkým osobami zasvätenými službe v chráme, celý Izrael je zasvätený službe svojmu

⁴⁸ AUZOU, Georges: *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Paris : L'Orante, 1961.

⁴⁹ Pozri Ex 3,18; 5,1.3; 7,16.26; 8,4.16.23; 9,1.13; 10,3.24.

⁵⁰ Pozri Ex 12,1-14. Spojenie medzi Paschou a východom zdôrazňujú kultové zákony. Pozri Ex 23,15; 34,18; Dt 16,1.

⁵¹ Hebrejský text používa trikrát koreň נָדַב „byť veľkodušný“, „byť náchylný“, „byť naklonený“ (Ex 35,5.22.29; Ex 35,21.26 porov. 36,2, používa výraz נָשָׂא לֵב, doslova „to, čo ich srdce nesie [aby vykonali]“) a čo TOB prekladá slovom „dobrovoľný“. Pozri napr. LOHFINK, Norbert: *Freizeit. Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der priesterlichen Geschichtserzählung*. In: ID.: *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg i. Breisgau : Herder, 1977, 190-208.

Bohu⁵². Inými slovami, text Ex 19,3-6 potvrdzuje, že Boh si zo všetkých národov vyvolil jeden národ, Izrael, pre svoju osobnú službu. Izrael je v „službe Bohu“ a v „službe Božiemu domu“, ako sú sluhovia panovníka v jeho službe, na rozdiel od iných ľudí, ktorí sú mu jednoducho podriadení⁵³.

Texty o kulte v Knihe Exodus sa majú vykladať v tomto kontexte. Predpokladajú, že všetok ľud je v službe svojmu Bohu a všetky činnosti sú koniec koncov „službou Bohu“. Toto potvrdzuje medzi iným skutočnosť, že zákony z Knihy Exodus – a nielen z Knihy Exodus – zjednocujú občianske právo (*ius* v starom rímskom práve) a kultové právo (*fas* v starom rímskom práve). Napríklad Kódex zmluvy začína zákonom o oltári (*fas*; Ex 20,22-26) a končí inou časťou kultového práva o liturgickom kalendári (23,10-19). Tieto dve časti kultového práva obklopujú dlhú pasáž, kde prevláda občianske právo (*ius*; 20,1–23,9). Izrael zásadne odstraňuje rozdiel medzi občianskym

⁵² O tomto chápaní kňazstva pozri CARDELLINI, Innocenzo: *I "Leviti", l'esilio e il tempio*. Nuovi elementi per una rielaborazione storica, (Cathedra), Roma : Lateran University Press, 2002.

⁵³ Pre Ex 19,6 a všetky exegetické problémy, ktoré vyvstávajú v tomto texte, dovoľujem si odkázať na niekoľko významnejších štúdií. Bibliografia je napokon obrovská. Pozri okrem iných MORAN, William L., A Kingdom of Priests. In: MCKENZIE, John L. (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought*, New York : Herder and Herder, 1962, 105-110 (article fondamental et souvent cité); SCHENKER, Adrian: Drei Mosaiksteinchen: „Königsreich von Priestern“, „Und ihre Kinder gehen weg“, „Wir tun und wir hören“ (Exodus 19,6; 21,22; 24,7). In: VERVENNE, Marc (ed.): *Studies in the Book of Exodus*. Redaction – Reception – Interpretation (BETL 126), Leuven : Peeters, 1996, 367-380 = ID.: *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172), Freiburg Schweiz : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 90-103; SKA, Jean Louis: Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique. In: VERVENNE, Marc (ed.): *Studies in the Book of Exodus*. Redaction – Reception – Interpretation (BETL 126), Leuven : University Press - Peeters, 1996, 289-317 = id.: Exodus 19:3-6 and the Identity of the Post-exilic Israel. In: id.: *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), Tübingen : Mohr Siebeck, 2009, 139-164; BARBIERO, Gianni, *MAMLEKET KOH^AHANÍM* (Es 19,6a): i sacerdoti al potere?, *RivBib* 37 (1989) 427-446 = „mamleket kōhānīm [Ex 19,6a]: Die Priester an die Macht? In: ID.: *Studien zu alttestamentlichen Texten* (SBAB 34), Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2002, 11-27; DAVIES, John A., *A Royal Priesthood*. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6 (JSOTSS 395), London – New York : T&T Clark, 2004 (avec bibliographie); GRAUPNER, Axel, „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein“. Erwägungen zur Funktion von Ex 19,3b-8 innerhalb der Sinaiperikope. In: GRAUPNER, Axel – WOLTER, Michael (eds.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (BZAW 372), Berlin – New York : de Gruyter, 2007, 33-49.

a kultovým právom, medzi profánnym a posvätným svetom. Každá profánná činnosť nadobúda posvätný význam, lebo sa stáva „službou Bohu“.

5. Štruktúra Knihy Exodus

Posledným bodom, ktorý si zaslúži pozornosť, je štruktúra Knihy Exodus. Viac než o štylistickom usporiadaní, čo je trochu nemožné, sa zdá vhodnejšie hovoriť o jej koncepte alebo o vedúcej myšlienke, ktorá dovoľuje začleniť všetky komponenty knihy, ktoré sme vymenovali na začiatku tohto článku.

5.1 Niekoľko pokusov

Takýchto pokusov je málo. Dva z nich, pokusy Johna Durhama a Thomasa Dozemana, si zaslúžia, aby sme ich spomenuli. Prvý navrhuje vidieť v téme „Božej prítomnosti“ vedúcu myšlienku celej Knihy Exodus. Preto sa kniha nemôže pokladať za „literárny či teologický guláš“, napriek jej veľmi zložitému charakteru⁵⁴. Boh zjavuje svoju prítomnosť najprv Mojžišovi (Ex 3–4), potom Izraelu (Ex 19–20) a ešte Mojžišovi, ktorý predstavuje Izrael (Ex 15–17), keď mu Boh odovzdáva svoje prikázania a uzatvára s ním zmluvu (Ex 20–23; 24), a nakoniec v kulte (Ex 25–31; 35–40)⁵⁵.

Toto tvrdenie má svoju hodnotu, no zostáva príliš abstraktné. Napokon, téma Božej prítomnosti môže tiež dobre poslúžiť na vysvetlenie ďalších biblických kníh, napríklad Knihy Genezis, kde sa Boh zjavuje v stvorení, potom pri sprevádzaní patriarchov, alebo Knihy Levitikus, kde zjavuje svoju prítomnosť usporiadaním života svojho ľudu okolo svätyne. Inými slovami, o akú Božiu prítomnosť ide v Knihe Exodus?

Thomas Dozeman ponúka niečo podobné⁵⁶. Podľa neho Kniha Exodus postupne ukazuje Božiu moc „power“ a prítomnosť. V prvej časti (Ex 1,1–15,21) Boh prejavuje svoju moc, najmä v konflikte, ktorý ho stavia proti faraónovi. V druhej časti (Ex 15,22–40,38) Boh zjavuje skôr svoju prítomnosť.

⁵⁴ DURHAM, *Exodus*, xxi (pozri pozn. 1). Tento text sme citovali na začiatku tohto článku.

⁵⁵ DURHAM, *Exodus*, xxi-xxiii. Pre Durhama je téma Božej prítomnosti „teologickou kotvou“, „kompasom ukazujúcim smer, ktorým kniha ide“ (xxi).

⁵⁶ DOZEMAN, *Exodus*, 44-47 (pozri pozn. 18).

Odpovedá takto na otázku, ktorú mu ľud kladie v Ex 17,7: „Je teda Pán medzi nami alebo nie?“ Doplnil by som, že prvá časť (Ex 1,1–15,21) by mohla odpovedať na otázku, ktorú faraón kladie Mojžišovi a Áronovi v Ex 5,2: „Kto je Pán, aby som ho počúval a prepustil Izrael? Pána nepoznám [...]“. Problém tohto návrhu je podľa mňa v jeho dualite. Čo spája prvú a druhú časť? Je podstatné objaviť štrukturálny princíp, ktorý by zjednocoval *všetky* prvky, ktoré tvoria Knihu Exodus.

5.2 Konkrétne tvrdenie: zvrchovanosť Pána a jeho uvedenie na trón (Ex 40,34-35)

Východiskom skúmania by podľa mňa mal byť záver knihy. Exegéti sa vo výklade často čudujú, že Kniha Exodus končí, a ľud je ešte na úpätí Sinaja a zostáva tam až po Nm 10. K záveru Knihy Exodus sa vlastne dostávame, keď „Pánova sláva“ prichádza naplniť stánok zjavenia (Ex 40,34-35): „Vtedy zakryl stánok zjavenia oblak a príbytok naplnila Pánova sláva. Mojžiš nemohol vojsť do stánku zjavenia, lebo sa na ňom vznášal oblak a Pánova sláva naplňala príbytok.“ Táto chvíľa je v každom prípade podstatná. Moshe Weinfeld to nepochybné najlepšie vysvetlil v článku z r. 1981⁵⁷.

V mýtoch starovekého Blízkeho východu o stvorení sa opis stvorenia končí postavením chrámu pre boha stvoriteľa. Tento chrám nie je nič iné ako palác božstva, ktoré odteraz vládne nad svetom, ktorý stvorilo alebo usporiadalo. To je prípad Marduka v básni *Enuma Eliš* a Baala v ugaritských mýtoch.

V Biblii sa opis stvorenia, naopak, končí odpočinkom Boha (Gn 1,2-3) a v kňazskom rozprávaní, ku ktorému patrí Gn 1,1–2,3, treba počkať na postavenie stánku zjavenia, aby Boh mal svätyňu alebo palác uprostred stvorenia. Odvolávky na Gn 1,1–2,3 v posledných kapitolách Knihy Exodus sú

⁵⁷ WEINFELD, Moshe, Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord - The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1 – 2:3. In: CACQUOT, André – DELCOR, Maurice: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1981, 501-512; pozri tiež BLENKINSOPP, Joseph: The Structure of P, *CBQ* 38 (1976) 275-292, spéc. 280-283; KEARNEY, P.J.: Creation and Liturgy: The P Redaction of Exod 25 – 40, *ZAW* 89 (1977) 375-387.

dobre známe a ich cieľom je ukázať, že tu prichádzame k skutočnému záveru toho, čo sa začalo stvorením sveta⁵⁸.

Teraz môže Stvoriteľ sveta vládnuť nad svojim stvorením, pretože má ľud, ktorý ho uznáva ako panovníka. Môže si teda zriadiť sídlo – svoj kráľovský palác – uprostred izraelského tábora. Text Ex 40,34-35 opisuje rozhodujúci moment pre ľud Izraela.

Aby sa Izrael dostal až sem, musel, samozrejme, prekonať veľa prekážok. Najprv nad ním vládol faraón. Boh teda musel svoj ľud oslobodiť, aby mohol potvrdiť svoju zvrchovanosť nad ním, ako Mojžiš spieva v Ex 15,18 po východe z Egypta: „Pán bude kraľovať naveky a navždy!“ Toto je definitívna odpoveď na otázku, ktorú faraón položil Mojžišovi a Áronovi pri prvom stretnutí: „Kto je Pán, aby som ho počúval a prepustil Izrael? Pána nepoznám a Izrael neprepustím!“

Pán, ktorý oslobodil svoj ľud, ho pri prechode mora a na púšti ochraňuje a sýti. Istým spôsobom „dokazuje“, že on je Pán a Stvoriteľ neba a zeme. Tak je to v kňazskom opise prechodu mora (Ex 14): Boh spôsobuje, že sa ukáže „suchá zem“, ktorú necháva objaviť sa na tretí deň stvorenia (Gn 1,9-10; Ex 14,16.22.29; porov. 15,19). Bohom, ktorý oslobodzuje svoj ľud, je Stvoriteľ sveta⁵⁹.

Na púšti Boh zabezpečil pre svoj ľud vodu (Ex 15,22-25; 17,1-7) a stravu (Ex 16,1-17). V rozprávaní o manne sa objavuje iná formula z opisu stvorenia: „To je chlieb, ktorý vám dáva Pán jesť.“ Tá istá formula sa napokon nachádza v Gn 1,29 a 6,21 (Ex 16,15: *הלחם אשר נתן יהוה לכם לאכלה*). Ešte raz, Boh, ktorý sprevádzal Izrael na púšti, „dokazuje“, že on je Stvoriteľom sveta, pretože je schopný sýtiť svoj ľud v tejto vyprahnutej a neplodnej oblasti. Boh dáva svojmu ľudu tiež víťazstvo nad jeho nepriateľom (Ex 17,8-16). Aj tu rozprávanie „dokazuje“, že víťazstvo pochádza od Boha Izraela, pretože viac ako od Jozueho hrdinských činov závisí od gesta Mojžiša, ktorý stojí so zdvihnutými rukami na vrchole hory (Ex 17,10-12).

Zákonodarstvo Izraela a jeho právne usporiadanie sú na starovekom Blízkom východe výsadami zvrchovanosti, a je teda normálne, že Boh ich v Ex 18; 19–23 uplatňuje. Napríklad, svoj zákon nepresadzuje, ale ponúka ho,

⁵⁸ Pozri Ex 24,16, kde je zmienka o týždni šesť plus jeden, tzn. o sedemdňovom, čo je časový rámec Gn 1,1–2,3; pozri tiež Ex 39,43 a Gn 1,31; 2,1; Ex 40,33 a Gn 1,30; 2,1.

⁵⁹ Pozri SKA, *Le passage de la mer*, 93-96 (pozri pozn. 33).

a zákon vstupuje do platnosti až po uzavretí zmluvy, tzn. potom, čo s ním ľud súhlasil (Ex 24,3-8). Tu máme aj princíp demokracie⁶⁰.

Postavenie kráľovského paláca, svätyne, sa premietlo do Ex 25–31, no kríza v podobe zlatého teľaťa (Ex 32) sa postavila medzi projekt (Ex 25–31) a jeho realizáciu (Ex 35–40). Izrael si totiž vyvolil iného „panovníka“, bližšieho a viditeľnejšieho, zlaté teľa. Stavanie svätyne a jej zariadenie sa môže začať až neskôr, keď kríza pomíne a Izrael znovu uzná zvrchovanosť Boha, ktorý ho vyviedol z Egypta.

K týmto stručným úvahám dodajme len jednu poznámku. Boh bude bývať v „stane“, a nie v „chráme“. Boh z knihy Exodus nečaká, kým mu Šalamún postaví nádhernú svätyňu, aby prebýval uprostred svojho ľudu. Pripája sa k nemu už na púšti, aby sa s ním delil o neisté podmienky putovania. Boh z knihy Exodus putuje so svojím ľudom. Je Bohom „na ceste“. Evanjelium podľa Jána v prológu hovorí posledné slovo o tejto záľube v putovaní, ktorá charakterizuje Boha z Biblie: „A Slovo sa telom stalo a prebývalo medzi nami“ (Jn 1,14)⁶¹.

Na záver: podľa nášho názoru táto idea zvrchovanosti Pána nad svojím ľudom a prechod Izraela od otroctva v Egypte k službe Bohu na púšti dovoľuje pochopiť, prečo kniha Exodus začína opisom útlaku v Egypte a končí, ako si „Pánova sláva“ privlastnila stánok. Táto téma takisto umožňuje dať zmysel mnohým materiálom zhromaždeným v knihe.

Záver

Som v pokušení uzavrieť tento krátky článok parafrázovaním záveru Evanjelia podľa Jána: „Dalo by sa povedať ešte mnoho. Keby sa to všetko malo dopodrobna opísať, myslím, že ani na celom svete by nebolo dost miesta na knihy, ktoré by bolo treba napísať.“ Dali by sa, zaiste, povedať aj iné veci, no zdá sa mi, že toto stačí, aby sme dodali chuť opakovane čítať knihu Exodus,

⁶⁰ Porov. SKA, Jean Louis: *Diritto biblico e democrazia occidentale*, *Civiltà cattolica* 155 (2004) 12-25.

⁶¹ Pozri Dozeman, *Exodus*, 574-575, qui cite TUAN, Yi-Fu: *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis, MN : Minneapolis University Press, 1977, 6 et *passim*; voir aussi GEORGE, Mark K.: *Israel's Tabernacle as Social Space* (Ancient Israel and Its Literature 2), Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 2009.

knihu, ktorá opisuje, ako vznikol Izrael a aká je jeho „ústava“. To bol cieľ, na ktorý som sa zameral, a dúfam, že som ho dosiahol. Nech to posúdi čitateľ!

Jean Louis Ska SJ
Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta 25
00187 ROMA
Italia

Zhrnutie

Príspevok pojednáva o základnej problematike Knihy Exodus a predstavuje niektoré otvorené otázky. Prvým pojednávaným problémom je fakt rôznych rukopisných tradícií, z ktorých každá má svoju hodnotu. V otázke kompozície knihy je dodnes viacero neukončených diskusií o prameňoch alebo o vzťahu medzi Knihami Genézis a Exodus. Tretí okruh pojednávania sa týka teologických otázok ako napr. zatvrdilosť srdca, či zákony Izraela. Poslednou diskutovanou otázkou je štruktúra Knihy, ktorá by mala pamätať na tému zvrchovanosti Pána a prechod ľudu Izraela z otroctva k službe Bohu.

Summary

The article deals with basic issues of the Book of Exodus and presents some open questions. The first problem considered is the fact of different manuscript traditions, of which each one has its value. Regarding the composition of the Book there are still more unfinished discussions about the sources or about the relationship between the Book of Genesis and Exodus. The third sphere of the consideration is concerned with theological issues such as the induration of the heart or the laws of Israel. The last discussed issue is the structure of the Book that should maintain its focus on the topic of the Lord' sovereignty and the transition of the people of Israel from slavery to the service of God.

Boh bojuje za Izrael

K intertextualite deuteronomistického rozprávania o zaujatí krajiny a Exodus 1–14 *

Georg Braulik OSB

1. Pôvod, výskyt a rozmiestnenie formuly

Kniha Exodus rozpráva v kapitolách 1–14 o udalosti vyslobodenia Izraela z faraónovho zajatia. Podarí sa to až potom, keď JHVH zasiahne do diania pri Červenom mori tým, že „bojuje za Izrael“. Kým na začiatku exodu mal faraón strach, že ľud „bude bojovať proti nám (אֶלֶי נִיפַל + ב) a vyjde z krajiny“, a to z Egypta do Palestíny, na konci drámy rozprávač konštatuje: „Izrael tiahol v bojovom zoradení z Egyptskej krajiny“ (13,18). Prvá faraónova obava sa ale vyplní v celkom inom zmysle: Nie ľud, ale JHVH bojuje za Izrael (אֶלֶי נִיפַל + ל) proti (ב) Egyptu (14,14.25). V zámene konajúcich osôb – teda z Izraela na JHVH – sa odráža „rozprávačský zámer“ celej udalosti vyslobodenia: ide o „jednoznačnú teonomickú politickú teológiu“.¹ Táto je zároveň konfrontovaná so všetkými problémami a prekážkami, s akými sa stretáva uskutočnenie Božích plánov zo strany človeka. Kľúčové slovo „bojovať“ (אֶלֶי נִיפַל) pritom predstavuje rámec, uprostred ktorého sa celé rozprávanie o východe odvíja.² Tam, kde udalosti dosahujú svoj vrchol, pri

* Prepracovaná prednáška z konferencie „Exodus. Moderný komentár k starovekej knihe.“ 11. septembra v Badíne / Slovensko. Rôzne pozorovania tohto príspevku sú prípravou pre komentár ku Knihe Deuteronomium, na ktorom pracujem spolu s Norbertom Lohfinkom. Ďakujem mu za všetko, čím ma aj pri tejto krátkej štúdiu usmernil, v neposlednom rade aj za kritické čítanie môjho rukopisu.

Z nemeckého doteraz nepublikovaného originálu preložil Miroslav Varšo.

¹ UTZSCHNEIDER, Helmut: *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166), Stuttgart, 1996, 75.

² Na systematický úmysel poukazujú – prinajmenej na synchronnej úrovni – predložky spojené s אֶלֶי נִיפַל: 1,10 ב(A) – 14,14 ל (B) – 14,25 ל a ב (A+B).

prechode Červeným morom³, vysvetľujú vývoj udalostí tak Mojžiš (14,14), ako aj Egypťania priznávajúci svoju porážku (14,25) poukazom na to, že „JHVH bojuje za Izrael“.⁴ Doslova týmto Mojžiš oznamuje na konci 1. scény, ešte predtým, ako ľud prešiel Červeným morom, že to, čo Egypťania prisudzujú Izraelu, musia v závere 2. scény aj potvrdiť.⁵ Potom, ako ich navrátené vody mora zničili, ústi 3. scéna do konštatovania v 14,31:

Izrael teda videl (וַיֵּרֶא) veľký zázrak, ktorý JHVH urobil na Egypťanoch. Ľud sa bál (וַיִּירָא) JHVH a uveril v JHVH (וַיֵּאֱמֵנוּ) i jeho služobníka Mojžiša.

Táto viera je reakciou Izraela na záchranný zásah jeho Boha: „Videl to ... a bál sa“. Má pritom viac črty teofánie ako „JHVH vojny“, pričom viera by tu mala byť predpokladom, a nie až výsledkom boja.⁶ Vo svojom príspevku

³ K topografii „Červeného mora v staroveku“, vďaka ktorej sa Suezský záliv s jeho úzkym ramenom rozšíril ďaleko na východ, porov. VAN SETTERS, John: *The Geography of Exodus*. In: DEARMAN, J.A. (vyd.): *The Land that I will Show You*. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller (JSOTSup) Sheffield, 2001, 255-276, 270-275.

⁴ „Kľúčom k správne porozumeniu Božieho násillia je ‚Egypt‘ (aj faraón) a ‚Izrael‘ v Ex 1-15, pričom názvy nenesú predovšetkým alebo výlučne národný či politický význam. ... V Ex 1-15 nejde ani o ‚nepriateľský portrét‘ Egypta, ani o národné protiklady. ‚Izrael‘ slúži predovšetkým na pomenovanie utláčaných, prenasledovaných, cudzích, teda tých, čo uveria v JHVH, v ktorom nachádzajú oslobodzujúceho Boha.“ (FISCHER, Georg: *Exodus 1-15 – eine Erzählung*. In: VERVENNE, Marc (vyd.): *Studies in the Book of Exodus*. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL CXXVI), Leuven, 1996, 149-178, 175-176).

⁵ K trojdielnej štruktúre porov. SKA, Jean Louis: *Le Passage de la Mer*. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31. Deuxième édition revue et corrigée (AnBib 109), Rom, 1997, 25-26. Každá časť začína Božou rečou (v. 1.4a.15-18.26) a potom rozpráva o udalostiach (v. 4b-10.19-25a.28-31), pričom na konci prvej a druhej časti sa znova nachádzajú príhovory (v. 11-12.13-14 a 25b). Tretia časť je vložená do rámca tvoreného slovnými kmeňmi הָרָאָה וְשָׂאָה vo v. 30-31 a 13, podobne ako druhá časť slovesným kmeňom נִפְלָאָה vo v. 25 a 14. Záverečné pasáže troch odsekov sú teda navzájom prepojené. Okrem toho každá hovorí o reakcii jedného z troch ľudských protagonistov – Mojžiša vo v. 13-14, Egypťanov vo v. 25b a Izraela vo v. 30b-31, pričom Mojžišova reakcia predpovedá reakcie ostatných dvoch. K pojednaniu iných návrhov štruktúry porov. 37-41.

⁶ Porov. SKA, Jean Louis: *Exode XIV contient-il un récit de „guerre sainte“ de style deutéronomistique?*, *Vetus Testamentum* 33 (1983) 454-467, 457-458.

chcem skúmať dôležité slovné spojenie pre Ex 14 ׀חל nifal + ל „bojovať za niekoho“, a to v celej hebrejskej Biblii. Veľmi rýchlo sa ale ukáže, že toto spojenie nie je pre Bibliu bežné.

Skoro všetky jeho výskyty sa nachádzajú iba v knihách Exodus, Deuteronomium a Jozue: Ex 14,14.25; Dt 1,30; 3,22; 20,4; Joz 10,14.42; 23,3.10. Okrem toho sa formula nachádza už iba v Neh 4,14. Gramatickým subjektom je tu JHVH.⁷ Vo všetkých prípadoch je tento subjekt zvýraznený buď jeho postavením na začiatku výpovede, alebo protirečivými vyjadreniami.⁸ Sloveso tu má rozličné tvary: tvar jiktol (Ex 14,14; Dt 1,30) pre budúce výpovede, najčastejšie je to ale duratív alebo iteratív pre prítomnosť a minulosť v tvare participia - buď bez člena (Ex 14,25; Joz 10,14.42), alebo s členom (Dt 3,22; Joz 23,3.10), ďalej ako neurčitok (Dt 20,4). Ak je ׀חל nifal použitý ako participium, formulu stále sprevádza zdôvodňovacia veta uvedená časticou כִּי „lebo“. Chýba naopak tam, kde sa hovorí v tvare jiktol o budúcom boji Boha (Ex 14,14; Dt 1,30), lebo tu ešte chýba skúsenosť Božieho zásahu, na ktorú vysvetlenie odkazuje. V ostatných prípadoch je skrátaná forma יהוה ילחם לכֹּ (Ex 14,14) rozšírená rozličnými prvkami v závislosti od kontextu.

Rozdelenie výskytov ukazuje, že formula nepredstavuje pravidelný deuteronomický alebo deuteronomistický fenomén, ale vnútrodeuteronomistickú⁹ „regionálnu jazykovú nuansu“. Ak sa neberie do úvahy Ex 14, vyskytuje sa predovšetkým v súvislostiach, ktoré Norbert Lohfink¹⁰ označuje ako „Deuteronomistické rozprávanie o zaujatí krajiny“ (DtrL). Toto literárne samostatné dielo z čias kráľa Joziáša sa zachovalo v časti

⁷ Subjektom ׀חל nifal je JHVH aj v spojeniach kombinovaných s predložkami כִּי (Iz 30,32; 63,10; Zach 14,3), ׀חל (Jer 21,5) a ׀ל (2 Krn 20,29). V 2 Krn 32,8 hovorí Ezechiáš o JHVH, že on bojuje „naše boje“.

⁸ Iba v Neh 4,14 stojí „naš Boh“. Miesto sa nepochybne vzťahuje na skupinu textov z neskoršieho obdobia, preto sa ním v nasledujúcom pojednaní nezaobrámam.

⁹ Názov „deuteronomistický“ sa tu používa preto, lebo je takto zaužívaný. Nesmie sa chápať v zmysle jazykového formovania a teologickej závislosti od vtedy už existujúceho predstupňa neskoršieho Deuteronomia.

¹⁰ Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12), Stuttgart, 1991, 125-142.

nášho Deuteronomía a Knihy Jozue.¹¹ Venovalo sa zabratiu východojordánskej a západojordánskej krajiny do vlastníctva a promulgácii zákonov, ktoré mal v nej Izrael zachovávať. V tomto rozprávaní o zaujatí krajiny je לנאל nifal + ל nielen typickým jazykovým kliše, ale aj reflektovaným výpovedným systémom, vytvoreným z 5 výskytov. Dt 1,30 a 3,22 sú vzájomne prepojené Mojžišovou bojovou rečou v Kadeš Barnea a v Bet Pegor vo východnom Jordánsku. Stoja teda na začiatku a na konci nevydarených a vydarených aktivít, o ktorých Mojžiš rozpráva v Deuteronomiu 1-3, aj keď tieto nevedli k vstupu do západojordánskej krajiny. Dt 20,4, uprostred výskytov, tvorí základ pre zákon o vojne regulujúci vojny po zabratí krajiny. Joz 10,14 a 42 sú poznámkami rozprávača k južnému Joziášovmu vojenskému ťaženiu, zatiaľ čo v. 14 stojí v uskutočnenej príkladnej bitke a v. 42 v záverečnom zhrnutí. Obidva spätné pohľady sa týkajú samotného zaujatia krajiny, presnejšie dobytia západojordánskej krajiny a sú v istom zmysle doplnujúcimi poznámkami k Dt 1,30 a 3,22.

pohľad do budúcnosti		podstatné		spätný pohľad do minulosti
(Kadeš Barnea a Bet Pegor)	—	zákon o vojne (neskoršie vojny)	—	(južné ťaženie v západnom Jordánsku)

Joz 23,3 a 10 nie sú súčasťou tohto systému výpovedí. Sú umiestnené do Jozueho rozlúčkovej reči. Táto sa zaoberá problémom krajiny, ktorá ešte ostala v rukách národov. Protirečí poznámke nachádzajúcej sa na konci deuteronomistického rozprávania o zaujatí krajiny v Joz 21,42b: „Nik zo všetkých ich nepriateľov im neodolal; všetkých ich nepriateľov dal JHVH do ich ruky.“ Obidve miesta v Joz 23, teda reťaz výpovedí s formulou o Božom boji za Izrael, zdokonalili až neskôr.¹² S týmito miestami dosahuje

¹¹ K podobe tohto spisu porov. BRAULIK, Georg: Die deuteronomistische Landeroberungserzählung aus der Joschijazeit in Deuteronomium und Josua (v tlači).

¹² Podľa SMEND, Rudolf: Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte. In: *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, Tübingen, 2002, 148-161, 154-157, kapitola pochádza od deuteronomistického Zákonodarcu (DtrN). Aj NENTEL, Jochen: *Trägerschaft und Intention*

sedemnásobný výskyt počet, ktorý je predovšetkým pre Deuteronomium teologicky dôležitým zvýraznením.¹³ Z pohľadu dejín vývoja textu vychádza 5 pôvodných výskytov rozprávania o zabratí krajiny do vlastníctva z textov Ex 14,14.15.¹⁴

Tieto striedme literárno-historické poznámky musia zatiaľ stačiť. Okrem toho moje skúmania nezávisia od hypotéz zaoberajúcich sa vývojom textov, ale vychádzajú z konečnej podoby kníh pri zachovaní ich poradia v Hexateuchu. Z dôvodu časového ohraničenia mojej prednášky sa v nasledujúcom obmedzím len na miesta, ktoré pojednávajú rozprávania o zaujatí krajiny. Pritom preberiem jednotlivé výskyty formuly „Boh bojuje za Izrael“ tak, ako idú po sebe a ukážem, ako súvisia s rozličnými inými formulami a slovnými prvkami. Uvedené formuly zároveň preukazujú im vlastné vyjadrovacie systémy. Tieto na jednej strane súvisia s udalosťou vyslobodenia, na strane druhej sú typické pre deuteronomistické rozprávania o zaujatí krajiny.

des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8 (BZAW 297), Berlin – New York, 2000, 51-58, vidí v Joz 23 jednotný text neskoršieho deuteronomistického autora. Ponúka k tomu aj prehľad dejín výskumu. Iné, no rovnako neskorodeuteronomistické dejiny vzniku kapitoly zastáva napr. BECKER, Uwe: Endredaktionelle Kontextvernetzungen des Josua-Buches. In: WITTE, Markus (vyd.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke*. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“- Diskussion in Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365), Berlin – New York, 2006, 139-161, 149-151: Joz 23,3 má patriť k pôvodnému jadrú, v. 10. až k rozširujúcemu doplneniu.

¹³ Porov. BRAULIK, Georg: Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium. In: *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (SBAB 42), Stuttgart, 2006, 77-109.

¹⁴ Porov. SKA, Exode XIV, 459-462.

2. Dt 1,29-30: Exodus ako praobraz viery a Anti-Exodus¹⁵ v Kadeš Barnea

V Deuteronomiu 1 pozerá Mojžiš späť na udalosti v Kadeš Barnea.¹⁶ Vtedy Izrael pri správe prieskumníkov odmietol vstúpiť na „vrch Amonitov“ a „zaprel“ Boha: „V zlovôli nás Pán vyviedol z Egypta, aby nás vydal do rúk Amorejčanom a aby nás zahubil. Načo by sme tam vystupovali?! Naši súkmeňovci prestrašili naše srdcia...“ (v. 27-28). V nasledujúcich veršoch 29b-30 Mojžiš hovorí, ako sa aj napriek tomu pokúsil získať ľud pre ťaženie do krajiny: Pripomenul Izraelitom ich skúsenosti v Egypte, presnejšie zázrak prechodu morom:

Nebojte sa ich a nestrachujte sa! (ולא תיראון מהם)
Pán, váš Boh, ktorý tiahne pred vami, (ההלך לפניכם),
bude za vás bojovať (הוא ילחם לכם)
takisto, ako to [pred vašimi očami] urobil kvôli vám v Egypte (ככל)
(אשר עשה אתכם).

Spätný odkaz „takisto, ako to pred vašimi očami urobil“¹⁷ dokazuje, že tu ide o úmyselnú intertextualitu. Vzťahuje sa na Mojžišovu reč v Ex 14,13-14.

¹⁵ Takto označuje LOHFINK, Norbert: Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6-3,29. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8), Stuttgart, 1990, 15-44, 30, neúspešné zabratie krajiny do vlastníctva v Dt 1. Týmto sa už prvá udalosť rozprávaných dejín ukazuje ako negatívny protiklad k zázraku vyvedenia, predstavujúceho jadro izraelskej viery. 1,27 formuluje zneužitím reči viery jasné antikrédo, čo by sa dalo očakávať len od iných, neveriacich národov. K použitiu tohto výrazu porov. SCHULMEISTER, Irene: *Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums* (ÖBS 36), Frankfurt am Main, 2010, 41-45.

¹⁶ Porov. SCHULMEISTER, *Israels Befreiung aus Ägypten*, 39-53.

¹⁷ Táto veta je zároveň signálom dejinno-typologického reťazca výpovedí. V Knihe Deuteronomium vystupuje na scénu v Dt 1,30 a systematicky sa hlási k slovu v Deuteronomiu a v Knihe Jozue – porov. LOHFINK, Norbert: Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31), Stuttgart, 2000, 75-103. V našich súvislostiach nás obzvlášť zaujíma skutočnosť, že Dt 1-3 spája s Joz 10 vždy sedem historicko-typologických výpovedí. Sú to práve textové celky, v ktorých sa po dvakrát vyskytuje formula o JHVH boji, čo zároveň vytvára oblúk presahujúci hranice knihy.

Odvolačacia formula¹⁸ z nej dokonca preberá aj sloveso עשה. Verše týmto predstavujú východiskový bod našej skúmanej skupiny výskytov pre Boží boj:

¹³ Nebojte sa (אל תיראו)!

Len vytrvajte a uvidíte Pánovu záchranu,
ktorú dnes uskutoční pre vás (אשר יעשה לכם):

Lebo ako dnes vidíte Egypt'anov,
tak ich už nevidíte naveky.

¹⁴ Pán bude za vás bojovať (יהוה ילחם לכם),
vy len pokojne čakajte.

Mojžiš teda naznačuje analógiu, ktorá vznikla medzi udalosťou pri Červenom mori a pri Kadeš Barnea. Tak ako pri Exode, aj v Kadeš Barnea bol ľud plný strachu a Mojžiš ho vyzval k nebojácnosti, lebo JHVH bude bojovať za Izrael. Na pozadí rozprávania o východe (Ex 14,25) môže Mojžiš dokonca dúfať, že keď Izrael prestane odporovať a Boh bude môcť svoje dielo dokončiť, aj Amončania, podobne ako Egypt'ania, na konci vyznajú, že JHVH bojoval za Izrael. Teraz o tom podrobnejšie.

Obidvom Mojžišovým rečiam je okrem poukázania na JHVH konanie spoločná aj formula upokojenia „nebojte sa!“ (אל תיראו Ex 14,3) alebo „nesmiete sa ich báť!“ (ולא תיראון מהם Dt 1,29). Aj napriek forme vetitívu alebo prohibítívu nevyjadruje zákaz, ale nabáda k pokoji, odkiaľ aj jej názov. Spája sa aj s paralelnými slovesami v Deuteronomiu, predovšetkým s ערץ „byť rozhnevaný“, ako v 1,29. Dôležité je predovšetkým to, že formula upokojenia stále predchádza formulu JHVH boja za Izrael.¹⁹ To platí nielen pre prechod morom v Ex 14,13 a v Dt 1,29-30 v prípade zdanlivo mocnejších Amorejčanov, ale aj v 3,22 v pohľade na dobytie západojordánskej krajiny a v 20,3-4 pre vojny po zaujatí krajiny. Formula upokojenia prirodzene chýba, keď Egypt'ania v Ex 14,25 odôvodňujú svoj útek, pretože JHVH bojuje za Izrael. V spätnom pohľade na Joz 10,14.42 a 23,3.10 nie je viac potrebná žiadna výzva k nebojácnosti. Na týchto miestach je už po boji a rozprávač alebo Jozue v

¹⁸ Odvolačacia formula so zvratom את עשה obyčajne upozorňuje na predchádzajúce dôkazy o vernosti a o zachovávaní zmluvy – porov. Gn 32,11; Rút 2,11; 1 Sam 12,7; 24,19.

¹⁹ Porov. ďalej 2 Krn 32,7-8. Bez JHVH boja sa výrok bojte sa / nebojte sa nachádza ešte v Dt 31,6 a 8, k tomu pozri nižšie.

rozlúčkovej reči odôvodňuje víťazstvá tým, že JHVH bojoval za Izrael. Z uvedeného je jasné, že formula upokojenia patrí k výpovednej súvislosti našej formuly o boji, aj keď sa nepoužíva na všetkých miestach jej výskytu.

Mojžiš preberá v 1,29-30 ešte jeden motív rozprávania o prechode Červeným morom, presnejšie, keď konkretizuje svoju reč o „JHVH, vašom Bohu“ apozíciou „ten, (stále) tiahnucci pred vami [= Izrael]“ (ההלך לפניכם). V participiálnej podobe slovesnej vety pravdepodobne nejde o kultúrne či kultovo vopred daný Boží prívlastok, aj keď takáto predstava o božstve tiahnucom pred vojskom bola na starovekom Blízkom východe rozšírená. Participium הלך qal (ako predikát v apozícii alebo ako subjekt) + לפני sa vo výpovedi o Bohu (alebo o jeho anjelovi) vo vzťahu k Izraelu v hebrejskej Biblii nachádza dokopy 6-krát,²⁰ z toho 2-krát v rozprávaní o prechode Červeným morom v Exode a 2-krát v Deuteronómiu. Tieto 4 miesta predstavujú jasne poznateľnú skupinu. Ex 13,21 je pritom východiskovým miestom, na ktoré výskyty v Dt 1,30.33²¹ intertextuálne nadväzujú:

Ex 13,21 Pán šiel stále pred nimi (ההלך לפנייהם),
cez deň v oblačnom stĺpe, aby im ukazoval cestu,
v noci zasa v ohnivom stĺpe, aby im svietil,
takže mohli dňom i nocou putovať.

Nm 14,14 a Iz 52,12 sa tiež vzťahujú na rozprávanie o prechode cez more, no v porovnaní s ostatnými výskytmi sú samostatné. V Deuteronómiu je JHVH subjektom הלך participia qal v 20,4 a v 31,6 použitý aj s predložkou עם. Obidve miesta sú zjavne súčasťou systému.²² Formula „JHVH, váš Boh pred

²⁰ Ex 13,21; 14,19 (מלאך האלהים); Nm 14,14; Dt 1,30.33; Iz 52,12. V Dt 31,8 Boh tiahne pred Jozuom (ten, čo „spolu“ s Izraelom tiahne). Aj príbuzná slovesná veta עבר participium + לפני pre Boha tiahnuceho pred Izraelom sa vyskytuje iba v Dt 9,3 a 31,3.

²¹ GROß, Walter: Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13 + 14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen. In: BRAULIK, Georg (vyd.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Für Norbert Lohfink SJ, Wien. 1993, 142-165, 160, odkazuje na to, že autor Dt 1,33 pracuje „s nosnými textami z Ex 13,21; Nm 10,33b; Ex 40,36-38 prípadne s Nm 9,15-17“ a „ráta už s Pentateuchom“. Verš bol pravdepodobne dodaný preto, aby vytvoril prepojenie medzi knihami Exodus a Deuteronómium, v prípade konkrétnej predstavy o „spolubytí“ Boha s Izraelom.

²² Výpoveď sa v Knihe Deuteronómium opäť vyskytuje v súvislosti s nadchádzajúcim bojom a dokonca sa v 20,4 dotýka aj vojen po zaujatí krajiny.

vami“ alebo „ktorý tiahne pred vami“, je s našou formulou „JHVH bojuje za Izrael“ spojená iba v Dt 1,30 a 20,4 a bezprostredne ju aj predchádza.²³ Na obidvoch miestach sa nachádza aj už spomenutá formula upokojenia.²⁴ Tam, kde sa formula upokojenia „neboj sa / nebojte sa“ spája s výpoveďou o JHVH odpore,²⁵ vyskytuje sa aj malá forma nazývaná schémou: „upokojenie - podpora“. V hebrejskom Starom zákone sa nachádza spolu 13-krát.²⁶ Z toho sedem miest tvorí zvláštnu skupinu, ktorú možno označiť ako príslub podpory vo vojne: Ex 14,13-14; Dt 1,29-31; 3,22; 20,3-4; 31,6; 31,8²⁷; 2 Krn 32,7-8.²⁸ Vyjadrujú formálnu výpoveď o podpore 5-krát prostredníctvom formuly „JHVH bojuje za Izrael“. Naproti tomu na ich mieste 2-krát stojí „formula vernosti“, a to v Dt 31,6 a 8. Táto pozostáva z negovaných slovík רפה ועזב v konjugácii jiktol: „JHVH ťa nenechá padnúť a neopustí ťa.“²⁹ Obidva texty spolu s Dt 1,29-31 a 3,22 vytvárajú knižnú kompozíciu, v ktorej ide o dobytie západjordánskej krajiny s jej vlastnou systematikou, ktorú je možné pozorovať zo striedania adresátov Mojžišovej reči.³⁰ Pomocou schémy „upokojenie – podpora“ vypracováva presvedčenie, že tu nejde o bežnú ľudskú vojnu, lež

Odhladnuc od druhotného verša 1,33, sú predložky, spojené s יההלך, vyberané v pravidelnom poradí: לפני (1,30) – עם (20,4) – עם (31,6) – לפני (31,8 pred Jozuom).

²³ Naproti tomu hovorí Dt 1,33 v širšom kontexte od 1,29-30 o Bohu, „ktorý išiel cestou pred vami“.

²⁴ Formula upokojenia „neboj sa / nebojte sa“ sa nachádza ešte v Dt 31,6 a 8, no vo v. 8 je oddelená od poukazu na Boha tiahnuceho pred Jozuom. Rozdielne poradie jednotlivých elementov v obidvoch veršoch sa dá vysvetliť rozdielnymi adresátmi – vo v. 6 je to Izrael, vo v. 8 zasa Jozue. To vyjadruje aj chiastická analógia viet.

²⁵ Spojenie medzi formulou upokojenia a výpoveďou o podpore je vyjadrené Dt 3,22; 20,3-4 (porov. 31,6) prostredníctvom zdôvodňujúceho כי alebo v 1,29-30 (porov. 31,8) prostredníctvom asyndetického postavenia vedľa seba.

²⁶ Gn 15,1; 46,3-4; Ex 14,13-14; Dt 1,29-30,22; 20,3-4; 31,6; 31,8; 2 Krn 2,7-8; Iz 41,13; 41,14; Sof 3,15; 3,16-17; Agg 2,5. Miesta, ktoré by ešte mohli prichádzať do úvahy Gn 50,21 (medziľudsky!); Dt 7,18-19; 7,21; Iz 35,4; 40,9; Ez 3,9; 2 Krn 20,15.

²⁷ Tu je poradie jednotlivých prvkov scény prehodené, čo sa dá ľahko zdôvodniť tým, že obidva výskyty schémy v 31,6 (adresátom je Izrael) a v 31,8 (adresátom je Jozue) navzájom súvisia, čo sa vyjadruje chiastickým usporiadaním elementov.

²⁸ Táto pasáž s relatívne voľnou štruktúrou je nepochybne závislá od miest v Exode a v Deuteronomíu. V nasledujúcom sa jej nebude venovať pozornosť.

²⁹ Nachádza sa už iba v Joz 1,5 a v 1 Krn 28,20.

³⁰ 1,29-30 Mojžiš k ľudu – 3,22 Mojžiš k Jozuemu – 31,6 Mojžiš k ľudu – 31,8 Mojžiš k Jozuemu.

podobne ako pri záchrane z Červeného mora ide o to, že rozhodujúco koná Boh Izraela. Aj tak je ale v prvých Možišových príhovoroch v Deuteronomíu 1-4 jasné, že aj Izrael musí byť aktívny, aj keď iným spôsobom ako pri pôvodnej udalosti pri Červenom mori. Zatiaľ čo Mojžišove slová v kompozícii 1,29-31 a 3,21-22 vyznejú naprázdno, tie v 31,56 a 8 sú účinné. Tento kontrast sa v samotných schémach podčiarkuje zmenou prísľubu o podpore. Tento je vyjadrený na začiatku knihy formulou Boha bojujúceho za Izrael a na jej konci formulou útechy.

V Dt 1,32 musí Mojžiš konštatovať: „Aj napriek tomuto slovu” – pravdepodobne sa tu myslí na jeho reč v 1,29b-31³¹ – „neveríte JHVH, vášmu Bohu (אֵינְכֶם מֵאֱמִינִים בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם).”³² Táto nevier, teda chýbajúca dôvera v Kadeš Barnea sa nevzťahuje na celé obdobie putovania po púšti. Ide tu iba o hriech Izraela po návrate vyzvedačov a o jeho “vzburu” (1,26). Táto sa hlásila k slovu už pri vyslaní vyzvedačov a zašla ešte ďalej v tiahnutí do boja, hoci ho Boh zakázal. Pre použitie יהאמיני v tejto súvislosti je dôležité, že motív viery z 1,32 sa používa v kontexte formuly upokojenia „Nebojte sa ich a nestrachujte sa!” (1,29).³³ Preto sa tu núka otázka: Pripomína Mojžiš týmto rozprávanie o prechode, ktoré rovnako navzájom spája formula upokojenia (Ex 14,13) a motív viery (14,31)?³⁴ Dá sa to prinajmenej predpokladať. Avšak ak Izrael pri Červenom mori verí v JHVH a Mojžiša, tak preto, že predtým zakúsil, ako Boh bojoval za svoj ľud a ako sa jeho prísľub prostredníctvom Mojžiša naplnil.

³¹ LOHFINK, Norbet: Israels Unglaube in Kadesch-Barnea (Dtn 1,32) und die Enneateuchhypothese. In: ALETTI, Jean-Noel – SKA, Jean Louis (vyd.): *Biblical Exegesis in Progress*. Old and New Testament Essays (AnBib 176), Rom, 2009, 35-65, 41-50.

³² K syntaxi nominálnej vety viď: LOHFINK, Israels Unglaube, 47-48.

³³ V pozadí pritom stojí na starovekom Blízkom východe rozšírené tzv. prísľubenie o záchrane. Táto súvislosť je pre WILDBERGER, Hans: „Glauben“ im Alten Testament. In: *Jahwe und sein Volk*. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 66), München, 1979, 161-191, 167-168 dokonca najdôležitejším kľúčom k pochopeniu pojmu viery. V bezprostrednej blízkosti sa nachádzajú formuly upokojenia a יהאמיני v Gn 15,1+6; Nm 14,9+11; Dt 1,29+32; Iz 7,4+9; 2 Krn 20,15.17+20.

³⁴ SCHMITT, Hans-Christoph: Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch. In: SCHORN, Ulrike – BÜTTNER, Matthias (vyd.): *Theologie und Prophetie und Pentateuch*. Gesammelte Schriften (BZAW 310), Berlin, 2001, 220-237, 233, pokladá ale Ex 14,31 za „pokňazskú ‚Glaubens‘-Redaktion z prorockého ducha“. Ak by to bola pravda, Dt 1,32 by vzniklo pred Ex 14,31.

Podobná skúsenosť bola v Kadeš Barnea, keď Mojžiš očakával vieru Izraela ešte len v budúcnosti.³⁵ Jednoduché rozpamätanie sa na všetko to, čo JHVH "vykonal v Egypte" (1,30), neprebudilo žiadnu vieru. Izrael zotrval vo svojej nedostačujúcej dôvere a Boh poslal túto generáciu späť na púšť, aby tam vymrela – tak ako Egyptania zmizli vo vodách. Z analógie vyvstal protiobraz, z Exodu Anti-Exodus. Hoci sa teda Dt 1,29-30 vzťahuje na Ex 13-14, výpoveď o nevere z 1,32 sa nevracia k rozprávaní o prechode Izraela Červeným morom, ale k teológii viery u Izaiáša, čo však tu nemôže byť ďalej rozvedené.³⁶

3. Dt 3,21-22: Egypt a Kanaánske kráľovstvá

Izrael mal bezprostredne po odchode spod Božieho vrchu Horeb vtiahnuť do západojordánskej krajiny. V kritickom okamihu Mojžiš ľud povzbudil, no zlyhal na jeho nevere (Dt 1,29-31). Preto musela generácia Anti-Exodu vymrieť. Až potom sa podarilo východojordánsku krajinu dobyť. Izrael stojí teraz pred novým vstupom do krajiny a Mojžiš ho k tomu povzbudzuje. Ale ako v Kadeš Barnea aj tentoraz tu je spomaľovací prvok – sám Mojžiš pripravuje Bohu ťažkosti. Lebo namiesto toho, aby poveril Jozueho za svojho nástupcu, ako mu Boh prikázal (1,38), Mojžiš ho k tomu povzbudzuje, no obracia sa s poverením na celý Izrael.³⁷ V 3,21-22 cituje, čo pri tejto príležitosti povedal: Boh naloží s kráľovstvami za Jordánom tak, ako naložil s obidvomi východojordánskymi kráľmi Sihonom a Ogom. Koniec-koncov tak, ako pred očami Izraela naložil s Egyptom. Lebo 3,21 odkazuje na prisľúbený Mojžišov vlastný citát z 1,30.³⁸ Ešte raz konkrétnejšie: Tak ako pri prechode morom

³⁵ Tento aspekt je nedostatočne zhodnotený v pozorovaní HECKL, Raik: *Moses Vermächtnis*. Kohärenz, literarische Intention und Funktion von Dtn 1-3 (ABG 9), Leipzig, 2005, 411: „Keď Mojžiš v 1,32 konštatuje neveru ľudu, znamená to, že oslovený ľud sa má konfrontovať s protirečením vlastnej skúsenosti a vlastných rozhodnutí počas Exodu s jeho rozhodnutiami v Kadeš Barnea.“

³⁶ Dokazuje to LOHFINK, *Israels Unglaube*, 52-54.

³⁷ K rozprávačskej štruktúre a k výpovedi pozri LOHFINK, Norbert: Zum „Numeruswechsel“ in Dtn 3,21f. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31), Stuttgart, 2000, 35-45.

³⁸ Okrem toho je 3,21 siedmym výskytom reťazca dejinno-typologických výpovedí s typickou formuláciou *אשר עשה יהוה* spojeným s 1,30, teda s jeho prvým výskytom – LOHFINK, *Geschichtstypologie*, 82-87.

konat na Egypt'anoch. Lebo Dt 3,21 naráža obidvomi slovesami **ראה** a **עשה** na rozprávanie o prechode morom z Ex 14,13.30-31, pre ktoré je toto spojenie charakteristické:

<u>עיניך הראת</u>	Dtn 3,21b	Na vlastné oči si <u>videl</u>
<u>וראו את ישועת יהוה</u>	Ex 14,13a	A <u>vid'te</u> JHVH záchranu (porov. v. 13b)
<u>וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים</u>	Ex 14,30b	A Izrael <u>videl</u> mŕtvych Egypt'anov na brehu mora
<u>וירא ישראל את היד הגדול</u>	Ex 14,31a	A Izrael <u>videl</u> veľkú moc
<u>את כל אשר עשה יהוה אלהיכם לשני המלכים האלה</u>	Dtn 3,21b	Čo JHVH, váš Boh, na obidvoch kráľoch <u>vykonat</u>
<u>אשר יעשה לכם היום</u>	Ex 14,13a	to dnes <u>vykoná</u> pre vás
<u>אשר עשה יהוה במצרים</u>	Ex 14,31a	ktoré JHVH na Egypt'anoch <u>vykonat</u>

Úlohou skúsenosti prvotnej Božej záchrany je prebudiť povedomie, že takto bude konať aj v budúcnosti, čo má znova byť základom nebojácnosti. Preto Mojžiš hovorí v Dt 3,22 tak, ako v rozprávaní o východe v Ex 14,13 a 14, tu ale skrátene v schéme „upokojenie – podpora“:

Nemáš sa čo báť pred nimi,
lebo Pán, váš Boh, bude bojovať za vás.

Zároveň Mojžiš týmto opakuje aj obidva *hlavné motívy vlastného citátu* v 1,29-31 (v. 29b.30a).

<u>לא תערצון ולא תראון מהם</u>	1,29b	Nedeste sa a nebojte sa ich
<u>לא תיראום</u>	3,22a	Nebojte sa ich
<u>יהוה אלהיכם ההלך לפניכם הוא ילחם לכם</u>	1,30a	JHVH, váš Boh, pôjde pred vami, on sám bude za vás bojovať
<u>כי יהוה אלהיכם הוא הנלחם לכם</u>	3,22b	Lebo JHVH, váš Boh, on sám bude za vás bojovať

Rozhodujúce formulácie nebojácnosti a Božieho boja poznačujú tak prebývanie Izraela v Kadeš Barnea, ako aj podmanenie východojordánskej krajiny. Zodpovedá to postaveniu spojenia v štruktúre Exodu 14, v prvej a v druhej scéne kapitoly (Ex 14,14 a 25), kde Boh bojuje za Izrael. Tak, ako určuje štruktúru rozprávaniu o prechode morom, určuje ju aj v spätnom pohľade na putovanie púšťou až k Jordánu. Tu možno naznačiť, že podobnú úlohu bude zohrávať aj pri exemplárnom vyjadrení zabratia krajiny, teda v Jozueho vojenskom ťažení na juhu krajiny (Joz 10).

4. Dt 20,1-4: Exodus a vojny po zaujatí krajiny

Medzi dvomi výskytmi, ktoré charakterizujú Mojžišov spätný dejinný pohľad v Deuteronomiu 1-3, a dvomi, ktoré určujú štruktúru v Jozue 10, v jeho južnom ťažení, sa nachádza len jediný výskyt výpovede o JHVH boji za Izrael. Je umiestnený v deuteronomickom zákone o vojne. V ňom vyzýva zákonodarca najprv osobne k nebojácnosti (Dt 20,1) a nariaďuje kňazský príhovor, ktorý aj cituje (20,3-4). Opakovane sa to vyjadruje schémou „upokojenie – podpora“, v 20,1. Vo vystupňovanej podobe sa ešte nachádza v 31,8,³⁹ a v 20,3-4 v známej voľnejšej formulácii. Kňazský príhovor, ktorý má byť prednesený pred začiatkom vojenského ťaženia, sa podobá až do najmenších podrobností tým príhovorom, ktoré predniesol Mojžiš v Kadeš Barnea (1,29). Konkretizuje v nich podporu ako JHVH „bojovanie za Izrael“.

Z porovnania spoločných slovných spojení na uvedených troch miestach je zjavné, že text zákonodarcu (20,1) a kňazský príhovor (20,3-4) sa v istej miere odvíjajú z Mojžišovho vojenského príhovoru v Kadeš Barnea. Je to zákon, ktorý je, odhliadnuc od nariadení o dobytí krajiny v 20,16-18, platný pre budúci čas usadenia a dáva výhľad na neustálu podporu JHVH v boji – analogicky k jeho záchrane pri Červenom mori.

³⁹ Schéma obsahuje v druhej časti základnú podobu formuly podpory lebo „JHVH je s [אֲנִי] sebou...“ Popri obidvoch spomínaných miestach v Deuteronomiu sa nachádza ešte v 1 Krn 28,20 a v 2 Krn 20,17, ktoré ju nepochybne preberajú. Príznačné pritom je, že v nich hovorí človek a na prvom mieste nominálnej vety tvorenej formulou podpory stojí Boh. Týmto sa teda zdôrazňuje, že JHVH a nie iný boh, stojí ohrozeným po boku.

20,1 (Zákon o vojne)	20,3-4 (Kňazský vojenský príhovor)	1,29-30 (Mojžiš v Kadeš Barnea)
לא תירא מהם	אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם	לא תערצון ולא תיראון מהם
כי יהוה אלהיך עמך המעלך מארץ מצרים	כי יהוה אלהיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם	יהוה אלהיכם ההלך לפניכם הוא ילחם לכם ככל אשר עשה אתכם במצרים

20,1 (Zákon o vojne)	20,3-4 (Kňazský vojenský príhovor)	1,29-30 (Mojžiš v Kadeš Barnea)
preto <u>sa ich nesmieš báť</u> ;	Nestrácajte odvahu, <u>nebojte sa</u> , neplašte sa a <u>nedeste sa ich</u> .	<u>Nedeste sa</u> a <u>nebojte sa ich</u> .
<u>lebo</u> JHVH, tvoj Boh, je pri tebe, ktorý ťa vyviedol z Egyptskej krajiny.	<u>Lebo</u> JHVH, váš Boh, je ten, <u> kto</u> <u>tiahne s vami</u> , <u>aby za vás bojoval</u> proti vaším nepriateľom, aby vás zachránil.	JHVH, váš Boh, ktorý <u>tiahne pred vami</u> , on <u>bude za vás bojovať</u> , presne tak, ako to s vami vykonali v Egypte.

5. Joz 10,14 a 42: Exodus a zaujatie krajiny

Dobytie západojordánskej krajiny sa opisuje až v Knihe Jozue. Toto exemplárne predstavenie Jozueho vojenského ťaženia na juhu krajiny vyúsťuje

do dvoch poznámok rozprávača v Joz 10,14 a 10,42, s motívom Boha bojujúceho za Izrael:

¹⁴ Takého dňa ako tento nebolo ani predtým, ani potom, keď Pán poslúchol na hlas človeka. Lebo Pán bojoval za Izrael (כִּי יְהוָה נִלְחַם לְיִשְׂרָאֵל).

⁴² A všetkých tých kráľov a ich územia zaujal Jozue na jeden raz, lebo Pán, Izraelov Boh, bojoval za Izrael (כִּי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (נִלְחַם לְיִשְׂרָאֵל)).

V Joz 10,14 formula charakterizuje v závere prvú bitku vojenského ťaženia, boj pri Gibeone; v 10,42 patrí k záverečným zhrnutiam celej vojny. Toto zodpovedá rozmiestneniu formuly, aké zaujíma v štruktúre rozprávania o záchrane Izraela pri mori. Východ tak zaznieva aj v týchto dvoch výskytoch, aj keď podstatne slabšie, lebo spojenia, ktoré sprevádzali bojujúceho Boha, tu chýbajú. Obidve miesta uzatvárajú výpovedný systém tvorený výskytmi formúl v Deuteronomiu a v Jozue, ktoré som predstavil v úvode.

Táto symetrická konštelácia zvratu bojujúceho Boha na 5 miestach deuteronomistického rozprávania o dobytí krajiny nie je zrušená ani v Jozue 23. V rámci Hexateuchu sú verše 3 a 10 v záverečnej Jozueho reči iba druhom protiváhy k dvom výskytom v Exode 14:

³ Vy ste videli všetko, čo pre vás vykonal JHVH, váš Boh, všetkým tým nepriateľom. Lebo JHVH, váš Boh, sám bojoval za vás.

¹⁰ Jeden z vás prenasleduje tisíc, lebo to JHVH, váš Boh, bojuje za vás, ako vám sľúbil.

Okrem toho majú v Joz 23,3 a 9-10 aj funkciu členenia textu: Uprostred pravidelnej zmeny témy medzi JHVH predchádzajúcou pomocou proti ľuďom bývajúcim v krajine (23,3-5 a 9-10) a varovaniami, ktoré Izrael musí brať vážne, ak chce, aby mu bol JHVH nápomocný (23,6-8 a 11 [-13]),⁴⁰ vytvára formula כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם v 23,3 a 10 v historickom spätnom pohľade stále zdôvodnenie už doteraz zakúsenej Božej pomoci.⁴¹ Formula

⁴⁰ Porov. štruktúru kapitoly podľa NENTEL, Trägerschaft, 55.

⁴¹ Formula nevytvára inklúziu k prvej časti reči – proti BOLING, Robert G. – WRIGHT, Ernst G.: *Joshua*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 6), Garden City NY, 1982, 523.

zaručuje úplné dobytí krajiny za predpokladu, že Izrael, tak ako doteraz, zachová Mojžišovu Tóru a ostane svojmu Bohu verný, respektíve ho bude milovať. Týmto by došlo vyslobodenie z Egypta k vlastnému cieľu, ako tu možno formulu o Božom boji vyložiť.

Formula „Boh bojuje za Izrael“ v tomto krátkom pojednaní o jej jednotlivých výskytoch sa ukázala ako literárne „silný výpovedný pojmový systém“.⁴² Väčšina miest tvorí esteticky široko rozvedený intertextuálny odkaz na udalosť pri Červenom mori s jadrom v oblasti deuteronomistického rozprávania o dobytí krajiny (DtrL) v knihách Deuteronomium a Jozue. Teologicky formula odkazuje v kľúčových situáciách tohto súvislého predstavenia na korene, z ktorých dejiny Izraela od prechodu Červeným morom až po zabratie krajiny do vlastníctva, a aj na nasledujúce časy, čerpajú silu. Je to JHVH záchrana, ktorá má prebúdzat vieru a má byť aj s dôverou prijímaná.

Bibliografia

- BOLING, Robert G. – WRIGHT, Ernst G.: *Joshua. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 6), Garden City NY, 1982.
- BRAULIK, Georg: Die deuteronomistische Landeroberungserzählung aus der Joschijazeit in Deuteronomium und Josua (v tlači).
- Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium. In: *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (SBAB 42), Stuttgart, 2006, 77-109.
- GROß, Walter: Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13 + 14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen. In: BRAULIK, Georg (vyd.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Für Norbert Lohfink SJ, Wien, 1993, 142-165.
- HECKL, Raik: *Moses Vermächtnis*. Kohärenz, literarische Intention und Funktion von Dtn 1-3 (ABG 9), Leipzig, 2005.
- LOHFINK, Norbert: Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6-3,29. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8), Stuttgart : 1990, 15-44.
- Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31), Stuttgart : 2000, 75-103.

⁴² Porov. LOHFINK, Kerygmata, 134.

- Israels Unglaube in Kadesch-Barnea (Dtn 1,32) und die Enneateuchhypothese. In: ALETTI, Jean-Noel –SKA, Jean Louis (vyd.): *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays* (AnBib 176), Rom, 2009, 35-65.
- Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12), Stuttgart, 1991, 125-142.
- Zum „Numeruswechsel“ in Dtn 3,21f. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31), Stuttgart, 2000, 35-45.
- NENTEL, Jochen: *Trägerschaft und Intention des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8* (BZAW 297), Berlin – New York : 2000, 51-58.
- SCHMITT, Hans-Christoph: Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch. In: SCHORN, Ulrike – BÜTTNER, Matthias (vyd.): *Theologie und Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften* (BZAW 310), Berlin : 2001, 220-237.
- SCHULMEISTER, Irene: *Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums* (ÖBS 36), Frankfurt am Main, 2010.
- SKA, Jean Louis: Exode XIV contient-il un récit de „guerre sainte“ de style deutéronomistique?, *Vetus Testamentum* 33 (1983) 454-467.
- SMEND, Rudolf: Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte. In: *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, Tübingen, 2002, 148-161.
- UTZSCHNEIDER, Helmut: *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166), Stuttgart, 1996.
- VAN SETTERS, John: The Geography of Exodus. In: DEARMAN, J.A. (vyd.): *The Land that I will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller* (JSOTSup) Sheffield, 2001, 255-276.
- VERVENNE, Marc (vyd.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL CXXVI), Leuven : 1996, 149-178.
- WILDBERGER, Hans: „Glauben“ im Alten Testament. In: *Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 66), München : 1979, 161-191.
- WITTE, Markus (vyd.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“- Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin – New York : 2006, 139-161.

Zhrnutie

Formula Boh „bojuje“ (יָחַד לְיִשְׂרָאֵל nifal + לְ) za Izrael je v hebrejskom Starom zákone doložená predovšetkým v knihách Deuteronomium a Jozue. V ich syntaxi ako aj v jazykovom vyjadrení tvorí precízne reflektovaný výpovedný systém. Intertextuálne sa vzťahuje na udalosť pri Červenom mori (Ex 14,14.25). Texty Dt 1,30; 3,22; 20,4; Jos 10,14.42 by mohli byť z literárno historického pohľadu vytvorené už za kráľa Joziáša ako „deuteronomistické rozprávanie o zaujatí krajiny“ (N. Lohfink). Neskôr k nim pribudli aj Joz 23,14.42. V súvislosti celkového predstavenia sa formula nachádza na kľúčových miestach. Poukazuje na to, že záchrana Izraela v jeho dejinách od prechodu Červeným morom až po zaujatie krajiny, ako aj v budúcich časoch má prebudiť vieru v JHVH, no zároveň sa táto záchrana má prijať s dôverou.

Summary

A formula God "fights" (יָחַד לְיִשְׂרָאֵל nifal + לְ) for Israel is in the Hebrew Old Testament particularly evidenced in the books of Deuteronomy and Joshua. In their syntax and in language terms it creates a precisely reflected discourse system. Intertextually it refers to an event at the Red Sea (Ex 14,14.25). Texts Dt 1.30; 3.22; 20.4; Jos 10,14.42 could have been from a literal-historical perspective created already at the time of King Josiah as "deuteronomistic narration about the occupation of the country" (N. Lohfink). Later there were also added Jos 23,14.42. In the context of the overall presentation the formula has been found at key locations. It points out that Israel's salvation in its history from the Passage of the Red Sea up to taking over the country, as well as in the future times should awaken faith in YHVH, but at the same time, this rescue is to be accepted with confidence.

Georg Braulik OSB
Freyung 6 (Schottenabtei)
A-1010 Wien

Boží hnev v mezopotámských kráľovských nápisoach a v Knihe Exodus

Peter Dubovský SJ

Boží hnev patrí medzi najstaršie teologické a náboženské témy staroveku. Jeho literárne a historické spracovanie našlo svoju cestu nielen do mezopotámskych mytologických spisov, ale aj do historických análov a dokonca aj do Svätého písma. V prvej časti tohto článku budeme študovať, ako bola táto téma spracovaná v mezopotámských kráľovských nápisoach a v druhej časti sa budeme venovať Knihe Exodus. Z tohto dôvodu budú najskôr stručne predstavené časti asýrskych a babylonských kráľovských nápisoach, ktoré sa venujú tejto téme, potom biblické časti a nakoniec krátke porovnanie.

I. Mezopotámske kráľovské nápisy

Starovekí pisári si boli plne vedomí skutočnosti, že bohovia sa mohli ľahko rozhnevať. Schéma, podľa ktorej téma božieho hnevu bola spracovávaná v kráľovských nápisoach, obsahovala štyri základné body: boží hnev, odchod bohov z krajiny a chrámu, dôsledky božieho hnevu a uzmiernenie. Táto schéma najmä v babylonských nápisoach mala cyklický charakter a po uzmiernení, ktoré sa prakticky prejavilo obdobím pokoja, sa bohovia mohli opäť rozhnevať a celý cyklus sa začal odznova.

Boží hnev podľa kráľovských nápisoach mohol byť smerovaný proti kráľovi, chrámu, národu alebo celej krajine. Niektoré nápisy udávajú dokonca aj dôvod božieho hnevu. Bohovia sa mohli rozhnevať kvôli nesprávne uskutočneným kultovým aktivitám v chráme alebo ak tieto aktivity boli zanedbávané, ďalej ak boli narušené zmluvy, v ktorých bohovia vystupovali ako svedkovia, alebo ak sa kráľ dopustil hriechu. Ak sa raz hnev bohov rozpútal, nasledovali dôsledky, ktoré mohli mať kultový alebo politický charakter. V prvom prípade bohovia jednoducho odišli z chrámu a našli si nové, vhodnejšie miesto. V druhom prípade odchod bohov mal dopad na celú krajinu, čo sa prejavilo v podobe nepriateľskej invázie, vyplienenia krajiny alebo ako prírodné katastrofy. Krajina, mesto a kráľ vystavené božiemu hnevu museli

uzmieriť božstvo, ktoré sa potom mohlo vrátiť do svojho príbytku. Posledným prvkom tejto schémy bolo uzmiernenie, ktoré najčastejšie prebehlo formou rituálov a obiet. Tento aspekt sám osebe nestačil a ak dôvodom božieho hnevu bol chatrný stav svätyne, tak musela byť obnovená alebo hriešny kráľ nahradený. Uzmiernenie bohov sa prakticky prejavilo víťazstvom nad nepriateľmi, ktorí nivočili krajinu. Okupanti boli vyhnaní z krajiny a nový kráľ podľa vôle bohov zasadol na trón. Prirodzene, nie vo všetkých kráľovských nápisoach nájdeme všetky štyri prvky schémy božieho hnevu. V mnohých prípadoch sú uvedené iba niektoré z nich; najčastejšie boli vynechávané dôvody, prečo sa bohovia rozhnevali a spôsob, akým boli bohovia uzmiernení.

V nasledujúcej časti článku sa budem venovať spracovaniu tejto témy v asýrskych a babylonských historických nápisoach. Prvým krokom je terminológia. Na vyjadrenie božieho hnevu sa v akkadčine používali viaceré synonymá slovesa rozhnevať sa a z nich odvodené podstatné mená: *agāgu*, *agāmu*, *kamālu*, *kitmulu*, *kimiltu*, *nuggatu*, *šabsu*, *šabāsu*, *uzzu*, *uzzatu*, *ezēzu*, *zenû*, *zenûtu*, *rûbu*.¹ Na základe týchto termínov sa podarilo v babylonských a asýrskych historických nápisoach identifikovať 34 prípadov, v ktorých starovekí pisári použili tému božieho hnevu na vysvetľovanie svojej vlastnej minulosti alebo minulosti iných národov. Z týchto 34 prípadov 16 sa nachádza v stredobabylonských a novobabylonských nápisoach a 18 v stredoasýrskych a novoasýrskych nápisoach. Napriek tomu, že zoznam nápisov môže byť v budúcnosti doplnený o nové dosiaľ nepublikované nápisy, predsa výsledky tejto analýzy poukazujú na dôležitý rozdiel v spracovaní témy v babylonskom a asýrskom svete.

Babylonské kráľovské nápisy

Prvé dva babylonské kráľovské nápisy, v ktorých bola použitá téma božieho hnevu, pochádzajú od pisárov Nebuchadnezara I (1125–1104 pred

¹ JAQUES, Margaret: *Le vocabulaire des sentiments dans les textes Sumériens. Recherches sur le lexique Sumérien et Akkadien* (Alter Orient und Altes Testament 332), Münster : Ugarit-Verlag, 2006, 119-20, KREBERNIK, Manfred: Wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten: Zum göttlichen Zorn im alten Orient. In KRATZ, Gregor R. - SPIECKERMANN, Hermann (ed.): *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2008, 48-49.

Kr.).² Tieto dva nápisy (*RIMB 2 B.2.4.7-8*) opisujú, ako sa Marduk rozhneval a opustil krajinu, čo sa prakticky prejavilo inváziou elamských vojsk, ktoré vyplienili celú krajinu. Až keď na trón nastúpil Nebuchadnezar I, bohovia sa uzmierili a Nebuchadnezar vyhnal, hoci až na druhý pokus, elamské vojská z Babylonie.³

Ďalší text, v ktorom nájdeme túto tému, pochádza z obdobia Nabu-apla-iddinu (888–855 pred Kr.). V tomto nápise (BBSt. 36 III 11-18) sa opisuje, ako sa Šamaš rozhneval na Akkadskú krajinu a vydal ju do rúk Suteancov.

Z obdobia Marduk-apla-iddinu II (721–710, 703 pred Kr.), ktorý je známy aj pod biblickým menom Meródach-Baladán (2 Kr 20,12), pochádza nápis (*RIMB 2 B 6.26*), ktorý opisuje Mardukov hnev voči Akkadskej krajine. Dôsledkom Mardukovho hnevu bola invázia Subáριοvcov, čo je literárny termín pre Asýřčanov.

Nasledujúci nápis s touto témou pochádza z obdobia Bel-ibniho (702–700 pred Kr.) a opisuje ako sa Marduk rozhneval na Marduk-apla-iddinu a rozhodol sa zhodiť ho z trónu. Jeho nástupcom sa stal Bel-ibni. Táto zmena však bola v praxi urobená asýřským kráľom Sennacheribom, ktorý počas svojho ťaženia proti Babylonii zhodil z trónu svojho nepriateľa Marduk-apla-iddina a nahradil ho proasýřským kráľom Bel-ibnim (*RIMB 2 B.6.26.1*).

Z obdobia Nabopalassara (626–605 pred Kr.) pochádza nápis, ktorý vysvetľuje dlhodobú nadvládu Asýřčanov nad Babylončanmi ako následok božieho hnevu (*COS II, 307*).

Deväť nápisov spomínajúcich tému božieho hnevu pochádza z obdobia Nabonida (556–539 pred Kr.). Nabonidus je v tých nápisochoch predstavený ako ideálny kráľ, ktorý uzmieril bohov a po dlhom období božieho hnevu sa bohovia opäť vrátili do krajiny. Uzmiernení bohovia boli s Nabonidom, a tak Nabonidus mohol poraziť nepriateľov, ktorí okupovali krajinu. Pomocou tejto témy Nabonidovi pisári vysvetľovali nadvládu Asýřčanov⁴ nad Babylončanmi

² Datovanie a historické pozadie jednotlivých babylonských kráľov porov. príslušné kapitoly BRINKMAN, John A.: *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B.C.*, Roma : Pontificium Institutum Biblicum, 1968, *RIMB 2*.

³ HUROWITZ, Victor: Some Literary Observations on the Šitti-Marduk Kudurru (BBSt. 6), *ZA 82* (1992) 52.

⁴ BEAULIEU, Paul-Alain: *The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 B.C* (Yale Near Eastern Researches 10), New Haven : Yale University Press, 1989, 56-58.

(AOAT 256, 457.515-516.517.522), dobytie mesta Cháran Médmi (AOAT 256, 488.416.502-503.521) a zničenie chrámu v Larse (AOAT 256, 449-450).

Z tohto krátkeho prehľadu možno vyvodit' nasledujúce závery. V prvom rade z nápisov Nebuchadnezara I možno vidiet', že spracovanie témy božieho hnevu v babylonskej literatúre je veľmi podobné eposu Erra. V tomto epose je téma rozhnevaných bohov spracovaná v podobe mytologického rozprávania. Berúc do úvahy toto pozadie, môžeme vidiet', že boží hnev je v babylonskej literatúre opisovaný vo viacerých rovinách. V prvom rade na „nebeskej“ úrovni. Hnev bohov sídliačich v nebesiach sa prejaví v zmene znamení, ktoré môžu pozorovať na to určení špecialisti. Na „pozemskej“ úrovni sa to prejaví rozšírením zla, náboženskej ľahostajnosti a morálnej zvrhlosti. Tak obety nie sú prinášané podľa predpísaného poriadku a v požadovanej kvalite a chrámy začínajú chátrať. Výsledkom božieho hnevu je, že bohovia opustia svoje svätyne a krajina je naplnená zlými duchmi a božstvami. Je len prirodzeným dôsledkom, že v takomto stave krajina nemôže fungovať, upadne do chaosu a následne je vystavená invázii nepriateľov. Bez bohov, ktorí odišli z krajiny, Babylončania nemôžu premôcť nepriateľov, ktorí nemilosrdne plienia krajinu a kvitnúce mestá sa premenia na pustatiny.⁵ Ďalšou dôležitou charakteristikou babylonskej historickej literatúry je, že táto téma sa používa prevažne pre vysvetlenie dobytia krajiny, a nie pre ospravedlnenie babylonských vojenských výprav proti iným krajinám.

Asýrske kráľovské nápisy

Prvýkrát je táto téma použitá v stredoasýrskom nápise z obdobia Tukulti-ninurtu I (1243–1207 pred Kr.).⁶ Tento spis reflektuje nad Babylonskou ríšou a uvádza, že pre zradné postoje babylonského kráľa Kaštíliaša boh Marduk opustil krajinu, čoho výsledkom bolo znivočenie Babylonskej ríše nepriateľskými vojskami.

⁵ BLOCK, Daniel I.: *The Gods of the Nations*. Studies in Ancient near Eastern National Theology (Evangelical Theological Society Monographs 2), Mississippi : Evangelical Theological Society, 1988, 134-144.

⁶ Kritické spracovanie tohto diela nebolo dosiaľ vydané v knižnej podobe, je dostupné len ako doktorská práca: MACHINIST, Peter: *The Epic of Tukulti-Ninurta I. A Study in Middle Assyrian Literature* (Ph.D. Thesis Yale University, Faculty of Graduate School), Yale, 1978.

Táto téma sa počas nasledujúceho obdobia neobjavuje v kráľovských nápisoach a je použitá až pisármi Sargona II. (722–705 pred Kr.). Je to jediný prípad v asýrskych kráľovských nápisoach, keď sa bohovia rozhnevajú proti asýrskemu kráľovi Šalmanázerovi V. (726–722 pred Kr.). Boh Enlil sa rozhneval na Šalmanázera, pretože uložil vysoké dane na slobodných obyvateľov hlavného mesta Assur. Enlilov hnev sa utíšil, keď bol Šalmanázer odstránený a na jeho miesto nastúpil Sargon II. (Iraq 37, 14-17).⁷ Ostatné zmienky božieho hnevu z vlády Sargona II. opisujú ako sa bohovia rozhnevali proti nejakej krajine a Sargon II. ako nástroj božieho hnevu bol poverený, aby potrestal vinníkov. Prakticky sa to prejavilo v podobe vojenských ťažení a v následnej okupácii danej krajiny asýrskymi vojskami. Tak sa zdôvodňuje asýrske ťaženie proti Eilipskému kráľovstvu (*ARAB II* §212) a proti Manei (Fuchs Saal II:83-85; Saal XIV:83-85).

Táto téma sa nachádza aj v nápisoach z obdobia kráľa Esarhaddona (681–669 pred Kr.). Podobne ako v prípade Sargona aj Esarhaddonovi pisári pomocou témy božieho hnevu zdôvodňujú asýrske vojenské výpravy proti Babylonskej ríši (Iraq 61, 191-194; AfOB 9 §11 ep. 2-10).⁸

Téma božieho hnevu sa stáva dominantnou v nápisoach opisujúcich ťaženia kráľa Ašurbanipala (668–627 pred Kr.). Pomocou tejto témy sa opäť zdôvodňujú asýrske vojenské výpravy a okupovanie Babylonskej ríše (*BIWA C* §6, T §5.15, A §41; *ARAB II* §988, §1000)⁹ a elamského kráľovstva (*BIWA* 82-85, B §29.34, C §39; *ARAB II* §943)

Z novoasýrskych spisov je známe, že bohovia sa mohli rozhnevať aj proti Asýrii. Boží hnev voči Asýrii možno nájsť napr. v akrostickom hymne z Ašurbanipolovho obdobia (*SAA III* 2:32), v spise opisujúcom videnie kráľa

⁷ OLMSTEAD, Albert T. E.: *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria: 722-705 B.C. A Study in Oriental History* (Cornell Studies in History and Political Science 2), New York : Holt and Company, 1908, 32, HOLLOWAY, Steven. W.: *Aššur Is King! Aššur Is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (Culture and History of the Ancient Near East 10), Leiden – Boston : Brill, 2002, 297.

⁸ COGAN, Mordechai: Omens and Ideology in the Babylon Inscription of Esarhaddon. In TADMOR, Hayim - WEINFELD, Moshe (eds.): *History, Historiography, and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem : Magnes Press Hebrew University, 1983, 79.

⁹ PORTER, Barbara N.: *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy* (Memoirs of the American Philosophical Society 208), Philadelphia : American Philosophical Society, 1993, 68-69.

Ašurbanipala (SAA III 32 r. 14), v posolstve bohyne Ninurty (SAA III 47:6-9) alebo v omina spisoch (SAA X 104:9; 362 r. 3-10). Napriek tomu, že bohovia sa mohli rozhnevať aj proti Asýrii, ako nasvedčuje tento krátky zoznam, v asýrskych historických spisoch sa táto téma používa hlavne na zdôvodnenie asýrskych vojenských ťažení proti iným krajinám.

Porovnanie asýrskych a babylonských nápisov

Téma božieho hnevu sa nachádza v mezopotámských spisoch už od tretieho tisícročia pred Kr. a je jednou z dôležitých tém tak v literárnych, ako aj historických spisoch až do konca helenistického obdobia, keď akkadčina je definitívne zanechaná ako literárny a diplomatický jazyk. Najdôležitejšie literárne diela spomínajúce túto tému sú Agadovo prekliatie, Žalospevy Ninurty a Ningala, avšak najrozsiahlejšie bola táto téma spracovaná v epose Erra, z ktorého sa zachovalo dokonca viac kópií ako z Eposu o Gilgamešovi. Táto téma bolo spracovaná aj v historických spisoch a prvýkrát sa objavuje v nápise Tukulti-ninurtu I. Babylonskí a asýrski pisári dobre poznali spracovanie tejto témy v mezopotámskej literatúre a ju využili na interpretovanie dôležitých dejinných udalostí. Avšak spracovanie tejto témy v asýrskych a babylonských nápisoch bolo veľmi odlišné.

Babylonskí pisári nemali problém vložiť do svojich historických spisov časti, v ktorých sa opisuje, ako sa ich bohovia rozhnevali proti Babylončanom, ich krajine alebo chrámom. Logika tejto interpretácie je veľmi jednoduchá. Bohovia sa rozhnevali a opustili krajinu a jej chrámy. Nasledovala invázia a plienenie nepriateľských vojsk. Keď boli bohovia uzmierení, vrátili sa do svojich chrámov a vzbudili nového kráľa, ktorý oslobodil krajinu od nepriateľskej nadvlády. Tento typ interpretácie vlastných porážok a nepriateľskej nadvlády nebol charakteristickým len pre babylonskú historiografiu, ale ju nachádzame aj v Mešovej stele (Ahituv 389-418) a hlavne v Knihe sudcov. Zaujímavou skutočnosťou je, že Babylončania používali tento typ interpretácie vlastných dejín nielen v období útlaku, ale aj v období, keď Babylonská ríša dominovala celému Blízkeho východu. Práve z obdobia najväčšieho rozmachu Babylonskej ríše (kraľovanie Nabonida) sa zachovalo najviac nápisov s touto témou. Babylonskí pisári nedávali do popredia dôvody, prečo sa bohovia rozhnevali, ale rozhodujúcim dôvodom bolo rozhodnutie a hnev bohov, ktorých správanie presahovalo ľudské chápanie. Ak boli udané dôvody, tak boli hlavne kultového charakteru.

Spracovanie tejto témy v asýrskej historickej tvorbe malo odlišný charakter. V prvom rade táto téma bola vynechaná ako spôsob interpretovania dejín medzi 13. a 8. stor. pred Kr. Napriek tomu, že sa nám z tohto obdobia zachovali rozsiahle anály kráľa Ašurnacirpala II. (883–859 pred Kr.) a Šalmanázera III. (859–824 pred Kr.), táto téma v nich nie je vôbec prítomná. Objavuje sa až v novoasýrskom období a dosiahne vrchol za Ašrubanipala. Charakteristickým znakom asýrskeho spracovania tejto témy bolo, že boží hnev bol v historických spisoch použitý na zdôvodnenie asýrskych ťažení proti nepriateľským krajinám. Len v jednom prípade táto interpretácia slúži na zdôvodnenie Sargonovej uzurpácie moci, avšak žiadne nepriateľské krajiny neboli bohmi poverené, aby potrestali Asýriu.

Môžeme povedať, že Asýrčania a Babylončania zdieľali rovnakú mytológiu, ktorá tvorila náboženské a teologické pozadie tejto témy, používali podobné rituály na uzmierenie rozhnevaných bohov a oba národy sa dozvedali o hneve bohov pomocou znamení.¹⁰ Napriek týmto spoločným základom použitie tejto témy na interpretáciu dejín bolo rozdielne v Asýrskej a Babylonskej ríši. Asýrčania vo svojich historických spisoch touto témou hlavne zdôvodňovali svoj imperiálny rozmach a okupovanie okolitých krajín. Keď ju používali Babylončania, tak ňou interpretovali svoje vlastné porážky a nadvládu nepriateľov nad ich vlastnou krajinou.

II. Biblické texty

Téma božieho hnevu je jednou z dôležitých tém Starého a Nového zákona. Starý zákon má tiež bohatú terminológiu pre Boží hnev. Najpoužívanejším spojením na vyjadrenie Božieho hnevu je spojenie אָפּוּ הָרָהּ (porov. aj napr. Nm 11,1.10; 12,9; Joz 7,1; Sdc 3,8). Ďalšie synonymá sú slovesá קָצַף (napr. Nm 16,22; Dt 1,34; Joz 22,18; Iz 47,6), אָנַף (napr. Dt 1,37; 1Krl' 8,46; 11,9; 2Krl' 17,18), forma hitpael slovesa עָבַר (napr. Dt 3,26; Ž 78,21; 89 39). Koreň slovesa עָבַר sa nachádza aj vo forme podstatného mena „hnev“ עֲבָרָה (napr. Iz 9,18; 13,13; Ez 7,19). Ako podstatné meno na vyjadrenie Božieho hnevu sa používa aj termín הַמָּה (napr. 2Krl' 22,13; Iz 51,20). Do tejto

¹⁰ LEICK, Gwendolyn: *The Babylonian World*, New York – London : Routledge, 2007, 351.

skupiny patrí aj sloveso, ktoré vyjadruje „provokovať (Boha) k hnevu“ כעס (napr. Dt 4,25; 2Kr 17,11; Iz 65,3; Jer 7,18).¹¹

V Knihe Exodus sa téma Božieho hnevu spomína v Ex 4,4; 22,24; 32,10.11.22. Vo všetkých prípadoch sa používa výraz אָפּוּ הַקָּרָה, ktorý doslovne znamená „vzplanutie nosa“. Je to vyjadrenie, ktoré sa zakladá na starovekej predstave, že emócie sú spojené s telesnými orgánmi. V tomto prípade nos je sídlom hnevu a jeho vzbĺknutie znázorňuje vzplanutie alebo očervenanie nosa. V Starom zákone sa tento termín používa aj bez predmetu v podobe koreňa קרה (napr. Gn 18,30) alebo len ako podstatné meno bez slovesa אָף (napr. Dt 29,28; 31,29). Podobné spojenie tohto typu je אָף־יְהוָה קרין dosl. „bľchanie PÁNOVHO nosa“ (Nm 25,4; Joz 7,26). Opakom tohto vyjadrenia je obraz Božej trpezlivosti a milosrdenstva, ktorý sa vyjadruje ako „dlhé nosné dierky“ (Nm 14,18).

Ak sa pozrieme na texty Knihy Exodus z pohľadu predchádzajúcich analýz, tak môžeme tvrdiť, že téma Božieho hnevu je spracovaná podobne ako v babylonských kráľovských nápisoach. Podľa Knihy Exodus Boží hnev mohol vzplanúť proti jednotlivcovi (Mojžišovi v Ex 4,14) alebo proti celému národu (Ex 22,23; 32,10.11.22). Boží hnev vo všetkých prípadoch smeruje proti Izraelitom, a nie cudzím národom. Najdlhší príbeh v Knihe Exodus, ktorý spracúva tému Božieho hnevu, je príbeh o zlatom teľati. Dôvod vzplanutia Božieho hnevu v tomto príbehu má kultový charakter, je neuposlúchnutím Božieho príkazu (Ex 22,23) alebo volania (Ex 4,14). Pomocou tejto témy autor zdôvodňuje nielen usmrtenie 3 000 Izraelitov, ale aj následné problémy v Severnom kráľovstve.

III. Záver

Nakoľko tento typ spracovania božieho hnevu a jeho použitie na interpretovanie vlastnej minulosti nebol exkluzívnou charakteristikou babylonských pisárov, ale sa nachádza aj v Moabskom kráľovstve, môžeme navrhnúť dva závery. V prvom rade môžeme vylúčiť vplyv asýrskej logiky

¹¹ Tento termín sa stal jednou z charakteristík deuteronomistického štýlu a odzrkadľuje retributívne schematizovanie dejín; JOO, Samantha: *Provocation and Punishment. The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 360), Berlin – New York : De Gruyter, 2006, 27.

interpretovania dejín na Knihu Exodus. V druhom rade môžeme poukázať, že téma božieho hnevu nebola objavom biblických autorov, ale svätopisci pracovali s historiografickými technikami, ktoré boli všeobecne rozšírené na starovekom Blízkom východe v prvom tisícročí pred Kr. Táto technika bola používaná hlavne národmi, ktoré museli vysvetliť dobytie svojej krajiny, dlhoročné podrobenie národa cudzej moci, ako aj zničenie svätých nepriateľskými vojskami.

Zhrnutie

V tomto článku je rozoberaná téma Božieho hnevu v asýrskych a babylonských historických spisoch, ako aj v Knihu Exodus. V tejto analýze sme ukázali, že napriek spoločnému mytologickému a kultovému pozadiu, v babylonských spisoch táto téma bola použitá na vysvetlenie vlastných porážok, zatiaľ čo v asýrskych spisoch sa touto témou zdôvodňovali asýrske vojenské ťaženia proti nepriateľským krajinám. V Knihu Exodus je prítomná hlavne na zdôvodnenie Božieho trestu voči Izraelitom, ktorí si zhotovili zlaté teľa. Z týchto analýz môžeme vylúčiť vplyv asýrskej historiografie na Knihu Exodus a tiež ukázať, že takýto spôsob myslenia nebol objavom svätopiscov, ale bol rozšírený v historických nápisoch počnúc druhým tisícročím pred Kr.

Summary

This paper analyses the theme of divine wrath in the Babylonian and Assyrian royal inscriptions as well as in the Book of Exodus. I argued that despite of the common mythological and cultic background, the Babylonians used this theme to explain their own defeats, whereas the Assyrians used it to justify their military campaigns. In the Book of Exodus this theme was used mainly to explain the Divine wrath against the Israelites who cast the golden calf. In conclusion, this analysis excludes the impact of Assyrian historiography upon the Book of Exodus. Moreover, it demonstrated that the interpretation of own history in terms of divine wrath was not invented by the hagiographers but was well-known in the historical writings of the ancient Near East since the second millennium BC.

Skratky

- AfOB 9 BORGER, Riekele: *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (Archiv Für Orientforschung Beiheft 9), Graz : Selbstverlage des Herausgebers, 1956.
- Ahituv AHITUV, Shmuel: *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem : Carta, 2008.
- ARAB II Luckenbill, David D.: *Ancient Records of Assyria and Babylonia II*, Chicago : The University of Chicago Press, 1926.
- BBSt. KING, Leon W.: *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum*, London : British Museum, 1912.
- BIWA BORGER, Riekele: *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 1996.
- CAD *Chicago Assyrian Dictionary*
- COS II HALLO, William W. a YOUNGER, Lawson K.: *The Context of Scripture*, Leiden – New York : Brill, 1997.
- Fuchs FUCHS, Andreas: *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen : Cuvillier, 1994.
- Iraq 37 SAGGS, Henry W. F.: Historical Texts and Fragments of Sargon II of Assyria, *Iraq* 37 (1975) 11-20.
- Iraq 61 Al-Mutawalli, Nawala: A New Foundation Cylinder from the Temple of Nabû ša Hare, *Iraq* 61 (1999) 191-194.
- RIMB 2 FRAME, Grant: *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*, (Royal Inscriptions of Mesopotamia. Babylonian Periods 002), Toronto : University of Toronto Press, 1995.
- SAA State Archives of Assyria

Použitá literatura

- BEAULIEU, Paul-Alain: *The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 B.C.* New Haven : Yale University Press, 1989.

- BLOCK, Daniel I.: *The Gods of the Nations : Studies in Ancient Near Eastern National Theology*. Jackson, Mississippi : Evangelical Theological Society, 1988.
- BRINKMAN, John A.: *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B.C.* Roma : Pontificium Institutum Biblicum, 1968.
- COGAN, Mordechai: Omens and Ideology in the Babylon Inscription of Esarhaddon. In Tadmor, Hayim – Weinfeld, Moshe (eds.): *History, Historiography, and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem : Magnes Press Hebrew University, 1983, 76-87.
- FRAME, Grant: *Babylonia 689-627 B.C. : A Political History*. Istanbul : Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1992.
- : *Rulers of Babylonia : From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*. Toronto : University of Toronto Press, 1995.
- HOLLOWAY, Steven W.: *Aššur Is King! Aššur Is King! : Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Leiden – Boston : Brill, 2002.
- HUROWITZ, Victor: Some Literary Observations on the Šitti-Marduk Kudurru (Bbst. 6), *ZA* 82 (1992): 39-59.
- JAQUES, Margaret: *Le vocabulaire des sentiments dans les textes Sumériens : Recherches sur le lexique Sumérien et Akkadien*. Münster : Ugarit-Verlag, 2006.
- JOO, Samantha: *Provocation and Punishment : The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology*. Berlin – New York : De Gruyter, 2006.
- KREBERNIK, Manfred: Wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten: Zum Göttlichen Zorn im alten Orient. In Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (eds.): *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2008, 44-66.
- LEICK, Gwendolyn: *The Babylonian World*. New York – London : Routledge, 2007.
- OLMSTEAD, Albert T.: *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria : 722-705 B.C.* New York : Holt and Company, 1908.
- PORTER, Barbara N.: *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. Philadelphia : American Philosophical Society, 1993.

Peter Dubovský SJ
 Pontificio Istituto Biblico
 Via della Pilotta 25
 00187 ROMA, Italia
 pdubovsky@gmail.com

„Pán je mou silou a písní“

Výpověď tradiční antifony (Ex 15,2; Iz 12,2; Ž 118,4)¹

Gabriela Ivana Vlková OP

Následující řádky zkoumají text עָזִי וְזִמְרַת יְהוָה לִישׁוּעָה, jenž se v hebrejské bibli nachází na třech místech: v Ex 15,2; v Iz 12,2 a v Ž 118,4. Tento krátký text je možné považovat za jakousi „antifonu“ a zaslouží si pozornost kvůli tomu, že jeho tradiční výpověď byla mnohými diskutována a dokonce odmítnuta, zvláště výpověď slov עָזִי וְזִמְרַת יְהוָה.

1. Masoretský text a jeho překlad ve starověkých verzích²

Text antifony zabírá v Ž 118,14 celý verš, v Ex 15,2 tvoří pouze začátek verše a v Iz 12,2 konec verše. Porovnejme Masoretský text s textem nejdůležitějších starověkých verzí:

Ž 118,14

עָזִי וְזִמְרַת יְהוָה לִישׁוּעָה:

ἰσχύς μου καὶ ὑμνήσις μου ὁ κύριος καὶ ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν

Fortitudo mea et laudatio³ mea Dominus et factus est mihi in salutem.

Ex 15,2

עָזִי וְזִמְרַת יְהוָה לִישׁוּעָה זֶה אֱלֹהֵי וְאַנְהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאַרְמְנָהוּ:

¹ Anglický originál publikován v Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas theologica Cyrillo-methodiana. Theologica Olomucensia 11 (2011).

² Pokud není uvedeno jinak, jsou biblické texty převzaty z: ELLIGER, Karl – RUDOLPH, Wilhelm: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1990; RAHLFS, Alfred: *Septuaginta*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979; WEBER, Robert: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.

³ Ž 118,14 v *Liber Psalmorum Iuxta Hebraicum Translatus* uvádí *laus*, podobně jako Ex 15,2 a Iz 12,2 ve Vulgátě.

(Samaritánský Pentateuch: עזי וזמרתִי ויהי־לי לישועה)⁴

βοηθὸς καὶ σκεπαστῆς ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν οὗτός μου θεὸς καὶ
δοξάσω αὐτόν θεὸς τοῦ πατρὸς μου καὶ ὑψώσω αὐτόν

Fortitudo mea et laus mea Dominus et factus est mihi in salutem iste
Deus meus et glorificabo eum Deus patris mei et exaltabo eum.

Iz 12,2

הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כיעזי וזמרתִי הִיא יהוה ניהי־לי לישועה:
(כִּי־א עזי וזמרתִי יהוה היה לי לישועה: 1QIsa^a)⁵

ἰδοὺ ὁ θεὸς μου σωτήρ μου κύριος πεποιθῶς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ καὶ
σωθήσομαι ἐν αὐτῷ καὶ οὐ φοβηθήσομαι διότι ἡ δόξα μου καὶ ἡ
ἀλυσίς μου κύριος καὶ ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν

Ecce Deus salvator meus fiducialiter agam et non timebo quia
fortitudo mea et laus mea Dominus Deus et factus est mihi in salutem.

Masoretský text

Je zřejmé, že uvedené tři verše jsou na sobě v masoretské tradici nějak závislé, protože jejich znění je takřka stejné. Přitom je však možné všimnout si některých zajímavostí:

a) Ve všech třech verších je uveden spíše netypický tvar זְמַרְתִּי (za vhodnější by bylo možno považovat זְמַרְתָּ či status constructus זְמַרְתֶּךָ).⁶

b) Pouze u slova עֵז (*síla*) je uveden suffix, nikoli u זְמַרְתִּי, ačkoliv i zde by čtenář očekával זְמַרְתִּי.⁷

⁴ Text je převzat z TALMON, Shemaryahu: A Case of Abbreviation Resulting in Double Reading, *VT* 4 (1954) 206-207.

⁵ Srov. PARRY, Donald W. – QIMRON, Elisha: *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, Leiden – Boston – Köln : Brill, 1999.

⁶ Ohledně koncovky תִּי viz Joüon, Paul: *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome : Institut Biblique Pontifical, 1923, § 89n.

⁷ TALMON, A Case of Abbreviation resulting in Double Reading, 206-208 se domnívá, že zkrácení Božího jména na יה (dokonce na י či ה) mohlo vést k chybnému čtení a ve svém důsledku i k určitému zmatení v suffixech. Antifona doložená v 1QIsa^a (před korekcí, která přidává ה po זמרתִי, viz výše) podle něj představuje původní znění. Podle Ges-K § 80g (s odkazem na GEIGER, Abraham: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, Frankfurt am Main : Verlag Mada, 1928, 277-278) je suffix u זמרתִי záměrně vynechán „to facilitate the

c) Vokalizace יְעֹזֵר se objevuje v Masoretském textu pouze v těchto třech verších, jinak je עֹזֵר se sufixem první osoby jednotného čísla vokalizováno jako יְעֹזֵר .⁸

d) V Masoretském textu Iz 12,2 je Boží jméno zdvojené. Avšak nebylo tomu tak např. v původním textu 1QIsa^a. Až korekce kumránského rukopisu přiblížila jeho znění více ke znění Iz 12,2 v masoretském podání (viz výše).

Vulgáta

Latinský text antifony je ve všech třech verších takřka stejný, přitom zohledňuje zdvojení Božího jména v Iz 12,2, když překládá *Dominus Deus*. Text Vulgáty uvádí explicitně *mea* též u *laudatio* či *laus*, zatímco זְמִרָת v ani jednom ze tří veršů Masoretského textu sufix nemá.

Septuaginta

Řecký text Ž 118,14 odpovídá podle očekávání textu latinskému, který z něj vychází. Řecký překladatel přitom považoval עֹזֵר a זְמִרָת za *silu* a *chválu/chvalozpěv*.

Výpověď antifony v řeckém textu Ex 15,2 ($\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\varsigma$ καὶ σκεπαστής, *pomocník* a *ochránce*) je však jiná, byť konec verše odpovídá celkem dobře příslušnému Masoretskému textu i Vulgátě. Rozdíly ve znění antifony oproti Masoretskému textu jsou následující: přivlastňovací zájmeno chybí i u prvního slova; Boží jméno není vůbec zmíněno (avšak chybí i v Samaritánském Pentateuchu). Nabízejí se otázky:

a) Měl řecký překladatel odlišnou hebrejskou předlohu?

absorption of יְעֹזֵר . LEHMAN, I. O.: A Forgotten Principle of Biblical Textual Tradition Rediscovered, *JNES* 26 (1967) 93.98 nabízí jiné řešení, když tvrdí, že י na začátku יְעֹזֵר má dvojí roli a představuje zároveň i konec slova זְמִרָת . Snad je tedy možné sufix u זְמִרָת implicitně předpokládat a v překladech přivlastňovací zájmeno uvádět. Stejně tak je však vhodné zohlednit tvar antifony předávaný v masoretské tradici. O to se pokouší i název tohoto příspěvku „Pán je mou silou a písní“: zmiňuje zájmeno *mou* pouze jednou, přesto čtenáři nic nebrání vztáhnout je na celou dvojici *silu a píseň*.

⁸ Toho si všimnul už Raši, avšak odvodil z toho závěr, že יְעֹזֵר znamená něco jiného než עֹזֵר (srov. DAVIS, Avrohom: *II Shemos. The Metsudah Chumash/Rashi*, Hoboken, NJ : KTAV, ⁴1997, 179), což je ovšem nepravděpodobné.

b) Mluví-li o *ochránci* (σκεπαστής), překládal זמרת s tím, že předpokládal jiný význam, než jaký je u tohoto slova obvyklý?⁹

c) Odpovídá volba řeckého překladatele v Ex 15 lépe původnímu smyslu antifony v hebrejském znění?

Začátek řeckého textu Iz 12,2 je v porovnání s Masoretským textem o něco delší, ale v zásadě tvrdí totéž.¹⁰ Výpověď je přitom bližší výpovědi řeckého textu Ž 118,14 než výpovědi řeckého Ex 15,2, protože זמרת je považováno za *chválu* (ἄνεσις), nikoli za *ochranu*. V porovnání s Masoretským textem lze zaznamenat následující rozdíly:

a) Zájmeno je uvedeno i u slova *chvála*.

b) Boží jméno je zmíněno jen jednou (jako v 1QIsa^a před korekcí).

c) Δόξα coby řecký protějšek slova עו poněkud překvapí. Ale snad je možné připustit, že se zde jedná o interpretativní překlad.¹¹

Shrnutí

Hebrejský text antifony se jeví srozumitelný: „*Pán je mou silou a písní (chval) a stal se mou spásou*“.¹² Pouze řecký text Ex 15,2 mírně znejišťuje. Přesto mnoho badatelů (jak židovských tak křesťanských) upřednostnilo překlad זמרת ve smyslu bližším řeckému textu Exodu.¹³ Následující řádky se pokoušejí vyhodnotit, do jaké míry jsou důvody pro tuto volbu opodstatněné.

⁹ Co se týče עו, překlad βοηθός (*pomocník*) je možný. Najdeme jej na více místech, např. Ž 28,7 překládá עו יהוה jako κύριος βοηθός μου atd.

¹⁰ Viz výše kurzivou to, co je v řeckém textu oproti Masoretskému textu navíc.

¹¹ Δόξα se zdá být překladem עו též v Iz 45,24.

¹² Také targumy uvažují o páru תוקפי וחשבוחתי (má síla a má chvála). Srov. SPERBER, Alexander: *The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Volume I (The Pentateuch According to Targum Onkelos), Volume III (The Latter Prophets According to Targum Jonathan)*, Leiden : Brill, 1992, 113 (Vol. I). 27 (Vol. III).

¹³ Srov. například lemma זמר v KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden – Boston – Köln : Brill, 2001 (= HALOT), 273–274; JOÜON: *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 89n; CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem : The Magnes Press, 1967, 174; PLAUT, W. Gunter: *The Torah. Exodus: A Modern Commentary II*, New York : Union of American Hebrew Congregations, 1983, 156; CROSS, Frank Moore – FREEDMAN, David Noel: *The Song of Miriam, JNES 14 (1955) 243*; PARKER, Simon B.: *Exodus 15,2 Again, VT 21 (1971) 373-379*; BARRÉ, Michael. L.: *My Strength and My Song in Exodus 15:2, CBQ 54*

2. Význam זמרת/זמרה

Diskutované slovo זמרת/זמרה je odvozeno od kořene זמר (pi *hrát, zpívat za doprovodu hudby*) a znamená jednoznačně *hudba/píseň* ve čtyřech dalších verších Písma (Ž 81,3; 98,5; Iz 51,3; Am 5,23). Avšak někteří badatelé vidí problém prozaickém textu Gn 43,11: קחו מזמרת הארץ. Septuaginta a Vulgáta zde překládají: λάβετε ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς; *sumite de optimis terrae fructibus*. Bývá zvažováno, zda text nehovoří o plodech země ve smyslu „síly půdy“. Jsou však možná i jiná vysvětlení.¹⁴ Loewenstamm uvažoval o tom, že výraz זמרת הארץ může poukazovat na existenci písní, v nichž byly opěvovány vzácné produkty země (všimá si mj. toho, že Targum Onqelos má na tomto místě מרמשהבא בארעה *z toho, co je v zemi hodné chvály*).¹⁵ Ohledně Gn 43,11 můžeme přinejmenším konstatovat, že existuje starobylá židovská tradice, podle níž má slovo זמרת i na tomto místě nějaký vztah ke chvále, byť jeho původní význam v tomto kontextu zůstává nejistý.

Námítky proti tomu, že slovo זמרת v Ex 15,2 a na paralelních místech by mohlo znamenat *píseň/chvalo zpěv* jsou v zásadě dvojího druhu:

- a) Paralelismus *síla a píseň* je „podivný“.
- b) זמרת je příbuzné se זמר ve smyslu *chránit* nebo *být silný*.¹⁶

Co se týče druhé námítky, nezdá se, že by biblické texty dokládaly existenci slov odvozených od זמר v tomto smyslu. Existují pouze dohady. Kromě již zmíněného זמרת הארץ v Gn 43,11 bývá diskutováno slovo זמרות

(1992) 623-637; WILDBERGER, Hans: *Jesaja. Kapitel 11-12*, BKAT 10/1, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1980, 477-478; CLEMENTS, Ronald Ernest: *Isaiah 1-39*, NCBC, Grand Rapid : Eerdmans, 1980, 128-129; BLENKINSOPP, Joseph: *Isaiah 1-39*, AB 19, New York : Doubleday, 2000, 269; GOLDINGAY, John E.: *Psalms. Volume 3, Psalms 90-150*, Grand Rapids : Baker Academic, 2008, 353; ALLEN, Leslie C.: *Psalms 101-150*, WBC 21, Waco Texas : Word Books, 1983, 119, 121, atd.

¹⁴ Bible. *Písmo svaté Starého i Nového zákona. Český ekumenický překlad včetně deuterokanonických knih*, Praha : Česká biblická společnost, 1993 zde uvádí: „vezměte něco z opěvovaných vzácností země“.

¹⁵ Srov. LOEWENSTAMM, Samuel E.: *The Lord is My Strength and My Glory*, VT 19 (1969) 467. Na podporu své teorie o možné existenci podobných písní autor připomíná tradici midraše, který označuje plody uvedené v Dt 8,8 jako „sedm druhů, o nichž se mluví ve chvále země“ (שבעת המינים האמורים בשבח הארץ) (cf. *tamtéž*).

¹⁶ Srov. lemma „זמר *III“ v HALOT, 274.

v 2 Sam 23,1 a v Job 35,10. Někteří biblisté upřednostňují pro jeho sg. זָמִיר význam *síla* nebo *ochrana*, a to navzdory mnoha svědectvím starověkých verzí, které si zpravidla vystačily s interpretací זְמִרוֹת ve smyslu *zpěvu* či *chvály*.¹⁷ Vážnější podezření může vzbudit jméno *Zimri* (זִמְרִי).¹⁸ Motiv ochrany je ve světě Starého Orientu u podobných teoforických jmen poměrně častý, proto by jméno mohlo znamenat něco jako „moje ochrana“. Nicméně jiný a jednoznačný doklad o živém užívání hebrejských slov odvozených od זָמַר ve smyslu *chránit* či *být silný* v bibli nenajdeme.

Obhájci názoru, že זְמִרוֹת v Ex 15,2 a na paralelních místech by mělo znamenat *ochranu* či *silu*, odkazují rovněž na mimobiblické texty a na jiné semitské jazyky, ve kterých kořen *dmr* znamená *chránit*, *být silný* apod. Má se za to, že existuje celá řada textových svědectví: severozápadní semitská jména (z ostrak a různých nápisů), dále texty v jihoarabštině, hlavně však ugaritský modlitební text z Ras Shamra (RS 24.252).¹⁹

Co se týče jmen, byla o nich vedena obšírná diskuse. Podle Loewenstamma je význam mnoha jmen ve skutečnosti nejasný.²⁰ Tento autor upozorňuje také na chybu ve slovníku Koehler-Baumgartnera (šlo zřejmě o první svazek z r. 1967): kořen *dmr* doložený ve staré jihoarabštině podle *Chrestomatia arabica meridionalis* (díla z r. 1931, na které se slovník odvolává) neznámá *schützen*, nýbrž *solemniter proclamare*.²¹ Dokonce Barré, jeden z Loewenstammových nesmlouvavých kritiků konstatuje, že „Loewenstamm is probably correct in his assertion that no firm conclusion can be drawn from South Arabian“ a také že mnoho západosemitských jmen „shed no light on the basic meaning of the root“.²² Přesto anglická verze Koehler-Baumgartnerova slovníku z r. 2001 opakuje tutéž chybu.²³

¹⁷ וְנָשִׂים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל ze 2 Sam 23,1 je přeloženo v Septuagintě καὶ εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραὴλ; ve Vulgátě *egregius psalta Israhel*. וְנָתַן זְמִרוֹת בַּלַּיְלָה z Job 35,10 je přeloženo ve Vulgátě: *qui dedit carmina in nocte*. U překladu Septuaginty ὁ κατατάσσειν φυλακὰς συκτερινιάς nemáme jistotu. Pro slovo φυλακή by se dal předpokládat spíše nějaký originál odvozený od שָׁמַר, nikoli od זָמַר.

¹⁸ Srov. Num 25,14; 1 Král 16,9–20; 1 Kron 8,36 atd.

¹⁹ Srov. HALOT, s. 274.

²⁰ Srov. LOEWENSTAMM, *The Lord is My Strength and My Glory*, 466.

²¹ Srov. *tamtéž*, 466.

²² Srov. BARRÉ, *My Strength and My Song in Exodus 15:2*, 624.626.

²³ Srov. HALOT, 274.

Diskutovalo se i o výše zmíněném ugaritském textu. Jedná se o modlitbu k Elovi, bohu Ugaritu, a výrazy příbuzné s *dmr* se v textu objevují na dvou místech. Třetí řádek modlitby obsahuje tvrzení: *djšr wjdmr bknr* („který zpívá a hraje na lyru“).²⁴ Paralela *jšr* a *dmr* odpovídá prokazatelně hebrejskému páru שיר a זמר.²⁵ V devátém řádku diskutovaného textu jsou paralelně uvedena slova ‘*zk dmrk* připomínající hebrejskou dvojici עָזִי וְזִמְרָתִי (*). Loewenstamm uvažuje o překladu „tvá síla a tvá chvála“, protože text je součástí hymnu,²⁶ avšak jeho kritici (zvláště Parker a Barré) předpokládají že *dmrk* znamená spíše *tvá moc*, protože to dle jejich mínění zapadá lépe do kontextu.²⁷

Shrnutí

Odhlédneme-li od řeckého překladu Ex 15,2 (a možného významu jména *Zimri* „moje ochrana“), pak hlavním důvodem pro odmítnutí významu *píseň/chvalozpěv* pro זִמְרָתִי v uvažované antifoně i pro usuzování, že hebrejský kořen זמר byl vědomě užíván také ve smyslu *chránit/být silný*, je přesvědčení, že jiná řešení jsou neuspokojivá. V případě biblických textů přitom bývá přehlížen hlavní proud tradice. Co se týče mimobiblických textů, existence semitského kořene *dmr* ve smyslu *chránit/být silný* je v současné době obecně přijímaná.²⁸ Přesto stojí za povšimnutí, že v případě některých uvažovaných textů nemusí diskuse o významu *dmr* vyznívat ve prospěch *chránit/být silný*

²⁴ Srov. BARRÉ, My Strength and My Song in Exodus 15:2, 624.

²⁵ Proto je dvojice *jšr* a *dmr* zmíněna také v AVISHUR, Yitzhak: *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literature*, Alter Orient und Altes Testament, Neukirchen-Vluyn : Butzon & Bercker Kevelaer, 1984, 404-405.

²⁶ Srov. Loewenstamm, The Lord is My Strength and My Glory, 467-468.

²⁷ Srov. PARKER, Exodus 15,2 Again, 378; BARRÉ, My Strength and My Song in Exodus 15:2, 631.

²⁸ Srov. HUFFMON, Herbert Bardwell: *Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study*, Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1965, 187 (autor předpokládá, že **dmr* znamená *chránit*); OLMO LETE, Gregorio del – SANMARTÍN, Joaquín: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Translated by Wilfred G. E. Watson*, Leiden : Brill, 2003, 287 (slovník také předpokládá, že **dmr* znamená *chránit, střežit*); LANE, Edward William: *Arabic-English Lexicon*, Cambridge : Islamic Texts Society, 2003, 977–978 (zpravidla lze nalézt nějakou souvislost s *odvahou* či *střežením* ve významu lemmat *dimrun*, *damrun*, *dimirrun*, *damirun* „odvážný muž“; *dimārun* „to, co se má střežit a chránit“).

jednoznačně (alespoň ne tak jednoznačně, jak by se čtenář mohl domnívat, nahlédne-li do respektovaných slovníků či gramatik).

3. Zpívání a chválení mocného Boha

Názor, že *pišeň* se nehodí do kontextu antifony a že je *podivné* nazývat Hospodina *pišní* či *chvalozpěvem* je velmi subjektivní. Důležitý je kontext perikopy, nikoli jen zvažování paralel v rámci jednoho verše.

a) Ex 15 je známou písní připisovanou Mojžíšovi (či Miriam) po vítězství nad Egyptany. Iz 12 je hymnem představujícím se jako budoucí díkyvdání těch, kdo budou zachráněni. Ž 118 je rovněž písní chval a díkyvdáním. Všechny tři texty předpokládají porážku nepřátel a zmiňují *zpěv* (שיר v Ex 15,1.21), *zpěv s hudebním doprovodem* (pi זמר v Iz 12,5) či *chválu* Hospodina (hi ירה v Ž 118,1.19.21.28.29). Zpěv a dokonce tanec je spontánní a běžnou odpovědí těch, kdo oslavují skutky mocného Boha, zvláště po vítězstvích v bitvách.²⁹

Biblická poezie zmiňuje mnohokrát *zpěv* (שיר) spolu se *zpěvem za hudebního doprovodu* (pi זמר) na počest Hospodina. Paralelismus je častý zvláště v Žalmech.³⁰ To, že se pojem související s hudbou může objevit i v Ex 15,2, nemusí překvapit, předchází-li mu v Ex 15,1 odhodlání: אָשִׁירָה לַיהוָה („zpívám Hospodinu“ či „zpívám o Hospodinu“).

b) V Písmu najdeme i verše, v nichž žalmista *hraje* (pi זמר) či *zpívá* (שיר) Bohu a zároveň ho nazývá svou *silou* (Ž 59,18) či hovoří o jeho *sile* (Ž 21,14). Hospodin je totiž ten, komu žalmista hraje a zpívá právě proto, že je silný a mocný. Přímý paralelismus *síla* a *zpěv za hudebního doprovodu* (עז a זמרה) ostatně nemusí překvapit o nic víc než paralelismus *síla* a *radost* (עז וְחֵדוּדָה) v 1 Kron 16,27.

c) Bůh sám může být nazván *pišní*. Analogicky je na jiných místech je zván *chválou*. Dt 10,21 tvrdí הוּא תְהִלָּתְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ („on je *tvou chválou*, on je

²⁹ Srov. Ex 15; Sd 11; 1 Sam 17.

³⁰ Srov. Jd 5,3; Ž 21,14; 27,6; 57,8; 68,5.33; 101,1; 104,33; 1 Kron 16,9.

tvůj Bůh“); Jer 17,14 vyznává *כִּי תְהִלָּתִי אֱתֶה* („neboť ty jsi *mou chválou*“). Všechny tyto věty vyjadřují jednoduše to, že Bůh je předmětem opěvování a chvály. Také Ex 15; Iz 12 a Ž 118 hovoří především o Boží moci, Bůh je předmětem jejich chvály. Určitou analogii (byť se jedná o opačný případ) můžeme vidět v Job 30,9, kde hrdina knihy říká: *נִינְיָתָם הִיִּיתִי* („Stal jsem se jejich [posměšným] popěvkem“). Něco podobného najdeme i v Pláč 3,14.63.

d) Je zajímavé všimnout si starobylé židovské výkladové tradice. Kromě targumů³¹ stojí za pozornost nejstarší židovský komentář k Ex 15, tzv. *Širtá*.³² Tento midraš rozebírá právě tvrzení, že Hospodin je *písní*, přitom akcentuje, že je přednostně písní Izraele.³³

Shrnutí

Paralelismus *сила a píseň* v kontextu Ex 15, Iz 12 a Ž 118 nikterak nepřekvapuje. Hospodin může být nazván *písní/chvalozpěvem*, protože takové vyznání je vždy součástí nějaké poetické skladby, která se zabývá tématem Hospodina a jeho moci. Hospodin je zdrojem síly, a proto mu oddaný básník či pěvec zpívá a hraje. Ani starobylá židovská tradice neměla problém chápat antifonu v tomto smyslu.

4. Řecký text Ex 15,2

Snad již můžeme říci, že pouze řecký překlad Ex 15,2 (oproti ostatním starověkým překladům) působí určitou nesnáz. Podívejme se tedy na dvojici

³¹ Srov. pozn. 12.

³² Jedná se o třetí z devíti traktátů midraše na Exodus zvaného *Mekilta*. Úvod k traktátu *Širtá* i jeho anglický překlad lze nalézt v GOLDIN, Judah: *The Song at the Sea*, New Haven : Yale University Press, 1971.

³³ Srov. v GOLDIN, *The Song at the Sea*, 109-110: Thou art the theme for song for all the inhabitants of the world, but for me above all! Do not all the nations of the world proclaim the praises of Him Who Spake and the world came to be? To be sure, but mine are sweetest before Him, as it is said: „And sweetest are the songs of Israel.“ Je dobré si všimnout, že se zde autor midraše odvolává i na výše diskutované 2 Sam 23,1 (*זְמִירוֹת יִשְׂרָאֵל* (וְנִינְיָם)). Srov. pozn. 17.

βοηθός καὶ σκεπαστής, jež stojí v řeckém textu Ex 15 na místě, kde bychom očekávali překlad slov עֲזָרָה וְזָמְרָת יְהוָה.

Slovem βοηθός (*pomocník, ochránce*) jsou v Septuagintě překládána převážně slova odvozená od עָזַר.³⁴ Na několika málo místech je však βοηθός protějškem slova עָזַר.³⁵

Slovo σκεπαστής (*ochránce, záštita*) je v Septuagintě velmi vzácné a není snadné určit, jaká předloha mu nejspíš odpovídá. Nalézá se totiž většinou v knihách, u nichž postrádáme hebrejský originál.³⁶ Je však zajímavé, že na dvou dalších místech je slovo σκεπαστής uvedeno paralelně se slovem βοηθός či slovesem βοηθέω, což může připomenout řecký text Ex 15,2: v Sir 51,2 (σκεπαστής καὶ βοηθός ἐγένου μοι; *stal ses mým ochráncem a pomocníkem*) a v Dt 32,38 (βοηθησάτωσαν ὑμῖν καὶ γενηθήτωσαν ὑμῖν σκεπασταί; *ať jim pomohou a ať jsou jejich ochránci*). Pouze řecký text Dt 32,38 může být porovnán s odpovídajícím textem v hebrejštině:³⁷ βοηθέω odpovídá slovesu עָזַר; σκεπαστής slovu סָתַרָה (*hapax legomenon* v Masoretském textu) odvozenému od סָתַר (*schovat, skrýt*). Může nějaké slovo odvozené od סָתַר odpovídat také slovu σκεπαστής v Ex 15:2?³⁸ Nelze to ani vyloučit ani potvrdit, protože sloveso σκεπάζω (v Septuagintě celkem časté, na rozdíl od σκεπαστής) bývá uváděno jako překlad více hebrejských slov, nejen těch, která jsou odvozována od סָתַר.³⁹

Připusťme však na okamžik, že σκεπαστής by mohlo být řeckým protějškem slova עֲזָרָה ve zkoumané antifoně, protože je možné (byť to není obvyklé), že βοηθός je překladem slova עָזַר. Přesto Masoretský text obsahuje

³⁴ Totéž platí pro sloveso βοηθέω (srov. HATCH, Edwin – REDPATH, Henry Adeney: *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids : Baker Academic, 1998, 223-224).

³⁵ Srov. Ž 28,7; 59,18; 81,2.

³⁶ Jdt 9,11; 3 Mak 6,9; Sir 51,2. Přestože hebrejský text poslední kapitoly Sirachovce je dochován, text Sir 51,2 se liší od textu Septuaginty (srov. BOCCACCIO, Pietro – BERARDI, Guido: *Ecclesiasticus: Textus hebraeus secundum fragmenta reperta*, Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1986, 37), tedy nám nepomůže.

³⁷ Slovo σκεπαστής najdeme i v překladu Ž 71,6. Avšak protějškem k σύ μου εἶ σκεπαστής je v Masoretském textu אֶתָּה גֹּזֵר. Ani tento verš proto nepřispívá k vyřešení problému možné hebrejské předlohy řeckého Ex 15,2.

³⁸ Srov. HOUTMAN, Cornelis: *Exodus. Volume 2, Chapters 7:14 - 19:25*, HICOT, Kampen : Kok, 1996, 279.

³⁹ Srov. HATCH – REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, 1268-1269.

navíc ještě sufix a dokonce i Boží jméno!⁴⁰ Řecký text přitom nijak nenaznačuje, že by překladatel ze své předlohy něco takového vyčetl. Pracoval překladatel opravdu s řetězcem znaků *עֵי וְזִמְרָת יְהוָה*? Možná se opíral o mírně odlišný či porušený text.⁴¹ Teorie, že slovo *זִמְרָת* znamená také *síla* či *ochrana*, nenachází dostatečně pevnou oporu ani v řeckém textu Ex 15, a to kvůli určité nejistotě o tom, jak přesně vypadala jeho hebrejská předloha.

5. Závěr

V odborné literatuře se často setkáme s názorem, že Ex 15 je starobyloou poetickou skladbou a zkoumaná „antifona“ patřila původně sem, zatímco mladší texty Iz 12,2 a Ž 118,14 ji z Ex 15 přebírají. Důvody k takovému tvrzení lze snadno nahlédnout: a) závěr Iz 11 popisuje situaci připomínající Exodus (dokonce zmiňuje den východu z Egypta), proto následující 12. kapitola může napodobovat zasazení Ex 15 za vyprávěním o přechodu Rákosovým mořem; b) více veršů Ž 118 je ovlivněno textem Ex 15.⁴² Existuje však celá řada jiných názorů ohledně stáří Ex 15 i ohledně závislosti zmiňovaných textů.⁴³ Dokonce nelze vyloučit, že antifona mohla existovat nezávisle a až později se stát součástí biblického textu.⁴⁴

Zkusme si proto znovu představit, že hebrejské slovo *זִמְרָת* znamená skutečně nejen *píseň*, ale i *ochrana* (či něco podobného). Zkusme i předpokládat, že právě *ochrana* byla tím, co chtěl autor antifony vyjádřit, a pouze řecký překladatel Ex 15 to správně rozpoznal, narozdíl od všech

⁴⁰ Pokud nepovažujeme samaritánské čtení za původní (viz výše).

⁴¹ Byl-li text *עֵי וְזִמְרָת יְהוָה* nějak porušen, mohl budít dojem něčeho, co lze odvodit od *עֵי* a *זִמְרָת* (či od *עֵי* a *זִמְרָת*)? Nebo: Vychází překlad *βοηθός* z předlohy, ve které překladatel viděl cosi odvozené od *עֵי* (došlo-li k *haplografii* u *עֵי וְזִמְרָת*)? V takovém případě: Způsobilo případné přidání slova *σκηπαστής* to, že překladatel zkrátka „odhadl“ možný význam jinak nečitelného zbytku? (Zvlášť v případě, že by dvojice *βοηθός και σκηπαστής* byla považována za celkem standardní pár – srov. Sir 51,2 a Dt 32,38.)

⁴² Nejen v. 14, ale též v. 21 a v. 28 obsahují motivy podobné motivům z Ex 15.

⁴³ Např. podle BRENNER, Martin L.: *The Song of the Sea: Ex 15:1-21*, BZAW 195, Berlin : Walter de Gruyter, 1991 je Ex 15 píseň, jejíž původ je třeba hledat v liturgii druhého chrámu.

⁴⁴ Někteří badatelé předpokládají, že v. 2 je v Ex 15 vsuvkou. Srov. CROSS – FREEDMAN, *The Song of Miriam*, 243; WATTS, John D. W.: *The Song of the Sea – Ex XV*, VT 7 (1957) 374.

ostatních překladatelů ve starověku. Přesto mohlo být antifoně takto rozuměno pouze tehdy, byla-li tradována samostatně. Ve svém současném zasazení do biblického textu (zvláště do Ex 15 po verši, ve kterém čteme: אֲשִׁירָה לַיהוָה) *musí* חֲמָרָה u čtenáře či posluchače naprosto samozřejmě a automaticky vzbudit představu o *písni*, dokonce mnohem spíše než o *ochraně*, protože jde – jak bylo výše zhodnoceno – o běžnější a jednoznačně doložený význam uvedeného hebrejského slova! Nelze si ani představit, že by posluchač či čtenář při poslechu či četbě antifony nedal významu *píseň* (zvláště v kontextu Ex 15) přednost! To je také důvodem, proč hlavní tradice počítala vždy s tímto významem. Ti, kdo nadšeně oslavovali moc svého Boha, to nepovažovali za nikterak zvláštní. Generace modlících se čtenářů či posluchačů biblických textů neměla napříč staletími vůbec žádný problém s tvrzením: „Pán je mou písní.”

Snad už lze vyslovit samotný závěr tohoto pojednání: Pokud Hospodin (eventuálně) nebyl *písní* už od samého počátku (lze si to představit, byla-li antifona tradována jako samostatné vyznání), stal se jí velmi rychle poté, co byla antifona zapracována do biblických textů, které známe. Kategorické odmítání tradičního chápání slov חֲמָרָה וְזִמְרָה a upřednostňování jiných výpovědí je méně moudré, dokonce poněkud ukvapené. Snad by exegeze a překlady měly *upřednostnit* tradiční interpretaci a *připustit* případně i jinou pro Ex 15 (kvůli tradici řeckého textu Septuaginty). Bohužel je tomu často právě naopak.⁴⁵

⁴⁵ Srov. Ex 15,2 v *Nové Vulgátě*: „fortitudo mea et robur meum Dominus”. Tato volba následně ovlivnila (nepříliš šťastně) nové liturgické překlady katolické církve, mezi nimi i český a slovenský.

Zhrnutie

Toto pojednání se snaží přezkoumat, proč mnozí exegeté odmítli tradiční výpověď biblické antifony „Pán je mou silou a *písní* a stal se mi spásou!“ (Ex 15,2; Iz 12,2; Ž 118,14). Nicméně důvody pro upřednostnění jiného navrženého překladu – „Pán je mou silou a mým *ochráncem*...“ – jsou shledány jako nedostatečné a tedy i nepřesvědčivé.

Summary

This paper tries to reconsider, why the traditional meaning of the biblical antiphon “The Lord is my strength and (my) *song* and he has become my salvation!” (Exo 15:2; Isa 12:2; Psa 118:14) has been refused by a great number of biblical scholars. However, the reasons for preferring another suggested translation – “The Lord is my strength and (my) *protection*...” – are found as not sufficient and so not convincing.

Gabriela Ivana Vlková OP
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
Česko

ABSTRAKTY A RECENZIE

Abstrakty

Biblica 90 (2009)¹

(č. 1) 1-31: **B. Herr: «Der Standpunkt des Epitomators. Perspektivenwechsel in der Forschung am Zweiten Makkabäerbuch».** Na 2 Mach sa zvyčajne hľadá pod zorným uhlom teológie chrámu (Tempeltheologie). Herr sa ohradzuje voči takémuto prístupu, ktorý sa zakladá na dvoch úvodných listoch (1,1-9 a 1,9-2,18). Štruktúra historického zhmutia (Epitome) svedčí skôr o prepracovanej soteriológii, ktorá vyzdvihuje svedectvo viery pre históriu spásy, zvlášť ak ide o preliatie krvi.

32-46: **A. Moshavi: «Two Types of Argumentation Involving Rhetorical Questions in Biblical Hebrew Dialogue».** Rétorické otázky popri svojej literárnej hodnote obsahujú tiež logickú výpoveď. Spomedzi viac ako tristo rečníckych otázok v knihách Gn až 2 Kr možno 117 považovať za logické argumenty, ktoré skoro vždy predpokladajú negatívnu odpoveď. Možno ich rozdeliť do dvoch typov: *modus tollens* či popieranie predošlého výroku.

47-58: **B. D. Crowe: «The Song of Moses and Divine Begetting in Matt 1,20».** V opise Ježišovho počatia (Mt 1,20) nenachádzame priamu súvislosť s obrazom božského zrodenia Izraela v Mojžišovej piesni (Dt 32,18). Autor príspevku dokazuje istú spojitosť, keď predpokladá, že Matúš používal výrazy tejto state (Dt 32,5.20 v Mt 12,39 a 17,17). Ježišovu poslušnosť kladie Crowe do protikladu s neposlušnosťou Izraela v Dt 32 a v obidvoch perikopách vyzdvihuje obraz nového stvorenia.

59-67: **I. Kislev: «The Vocabulary of the Septuagint and Literary Criticism: The Case of Numbers 27,15-23».** Autor článku si všima grécke ekvivalenty slov צִוָה a דָּבַר v Nm 27,15-23, skúma ich používanie v iných veršoch a rekonštruuje priebeh formácie hebrejského textu a gréckeho prekladu. Prvý prekladateľ mal k dispozícii hebrejský text bez veršov 22b-23, pretože tieto verše svedčia o neskoršej formulácii.

¹ Prístupné na <http://www.bsw.org/Biblica/Vol-90-2009/> (20.12.2010). Všetky ročníky časopisu sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

68-74: **T. M. Willis: «Blasphemy, Talion, and Chiasmus: The Marriage of Form and Content in Lev 24,13-23».** Príbeh o potrestaní bohorúhača v Lv 24 je prerušený príkazom odvety za zabitie vo veršoch 17-22. Willis analyzuje túto stať ako chiazmus, v ktorého centre stojí *lex talionis*: „oko za oko...“, a vysvetľuje, že text týmto označuje bohorúhačstvo za závažnejší zločin než je vražda.

75-83: **Th. Booij: «Psalm 132: Zion's Well-Being».** Článok ponúka podrobný rozbor Ž 132 a dáva celkový pohľad na štruktúru a časové zaradenie. Autor charakterizuje žalm ako „blahobyť Siona“. Dávid v prvej časti (vv. 1-10) hľadá miesto pre archu a v druhej časti (vv. 11-18) dostáva prisľúbenia a uskutočnenie blahobytu. Časovo možno zaradiť Ž 132 do neskorého obdobia pred exilom a jeho recitácia mohla mať miesto na sviatok Stánkov.

84-92: **M. Rastoin: «Encore une fois les 153 poissons (Jn 21,11)».** Symbolika čísla 153 – počet rýb v Jn 21,11 – môže byť odvodená od numerického trojuholníka čísla 17 (1+2...+17), čo je číselná hodnota slova דג (ryba). Rastoin prijíma teóriu Emertona, podľa ktorej 153 súvisí s obrazom množstva rýb v Ez 47,1-12, a pripája ďalšie argumenty z Jánovej teológie.

93-100: **J. Swetnam: «λαληθησομένων in Hebrews 3,5».** List Hebrejom 3,5 cituje Num 12,7[LXX], keď opisuje postavu Mojžiša. Autor príspevku analyzuje použité slovo λαληθησομένων a dáva ho do súvisu s eucharistickou interpretáciou Hebr 2,12 a Hebr 13.

predstavuje, ako vykresľujú kráľa Salemu židovské apokryfy a qumránske zvitky. Podľa jeho názoru autor

101-113: **T. Callan: «Comparison of Humans to Animals in 2 Peter 2,10b-22».** Prirovnávanie ľudí k zvieratám bolo veľmi časté v starovekom svete. Callan stavia 2 Pt 2,10b-22 do kontextu dobových prirovnaní a oceňuje originalitu autora 2 Pt. Bezbožným sú prisudzované negatívne vlastnosti „nerozumných zvierat“, pri čom nedosahujú kvalít ani len „Balaamovej oslice“.

(č. 2) 153-175: **H.G.M. Williamson: «Do We Need A New Bible? Reflections on the Proposed Oxford Hebrew Bible».** Snaha o rekonštrukciu predmasoretského textu SZ vedie redaktorov projektu *Oxford Hebrew Bible* k vydaniu novej edície hebrejskej Biblie. Williamson oceňuje zámer a prínos tohto projektu, ale súčasne varuje pred jeho eklektickým charakterom, ktorý prehliada rôzne lingvistické úrovne masoretského textu. Pre potenciálnych čitateľov podľa jeho názoru by bol vhodnejší komentár ako nová edícia HB.

176-187: **J. Kilgallen: «Acts 28,28 — Why?».** Citáciu Iz 6,9-10 v Sk 28 zakončuje 28. verš víziou evanjelizácie pohanov. Článok Kilgallena analyzuje tento verš v kontexte Lukášovej teológie. Záver Pavlovej reči k Židom mal slúžiť ako výzva na pokánie obrátenie.

188-202: **G. Granerød: «Melchizedek in Hebrews 7».** Pretože SZ spomína Melchizedecha iba v Gn 14 a Ž 110,4, je otázne, či autor Listu Hebrejom čerpal pri kristologickom porovnaní v Hebr 7 tiež z iných prameňov. Granerød predstavuje, ako vykresľujú kráľa Salemu židovské apokryfy a Kumránske zvitky. Podľa jeho názoru autor listu používa v Hebr 7 výlučne Písmo.

203-223: **L. Marulli: «A Letter of Recommendation? A Closer look at Third John's "rhetorical" Argumentation».** Niektoré rétorické figúry v 3 Jn môžu viesť k domnienke, že ide o odporúčací list. Marulli analyzuje list z rétorického a filologického

hľadiska a prichádza k záveru, že 3 Jn má epideiktický charakter, keďže ide o snahu „staršieho“ získať stratenú úctu v Gájovych očiach.

224-236: **E. Kellenberger: «Gottes Doppelrolle in Ijob 16»**. Jóbov žalospev v 16. kapitole je zakončený vyznaním dôvery v Boha. Kellenbergov článok skúma túto formu prepojenia dvoch štýlov v starovekej orientálnej a v rabínskej literatúre. Mýtický jazyk pripomína slovník akkadských lamentácií a obraz mýtického boja proti chaosu.

237-256: **C. Ziegert: «Die großen Zahlen in Num 1 und 26: Forschungsüberblick und neuer Lösungsvorschlag»**. Počet bojaschopných mužov (nad 600 000, čo činí nad dva milióny populácie) v Nm 1 a 26, je z hľadiska archeológie Palestíny viac ako nepravdepodobný. Carsten podáva rôzne spôsoby výkladu formuly počtu: „x אֱלֹהִים וְיִשְׂרָאֵל“. Výrazy אֱלֹהִים a יִשְׂרָאֵל neoznačujú konkrétny počet, ale vojenský útvar. Vyslovuje hypotézu, že z údajov 600 אֱלֹהִים možno odhadnúť počet cca 30 000 vojakov (nad 120 000 celkovej populácie).

257-259: **R. J. Merez: «Jezebel's Oath (1 Kgs 19,2)»**. Autor príspevku si všíma chýbajúci element formuly prísahy (אֱלֹהִים + osobné zámeno) kráľovnej Jezabel v 1 Kr 19,2. Z toho usudzuje, že Jezabel nehodlala uskutočniť vraždu Eliáša, ale ho chcela len zastrašiť, čo sa jej aj podarilo.

260-263: **A. A. Di Lella: «Tobit 4,19 and Romans 9,18: An Intertextual Study»**. Článok poukazuje na spojitosť koncepcie Božej vôle a vyvolenia u sv. Pavla a v Knihe Tobiaš. Rim 9,18 používa ojedinelý výraz ὁ θεός, ktorý je podobný originálnemu vyjadreniu ὁ θεός v Tob 4,19.

264-266: **J. Ch. Edwards: «Reading the Ransom Logion in 1 Tim 2,6 and Titus 2,14 with Isa 42,6-7; 49,6-8»**. Oba verše (1 Tim 3,6 a Tit 2,14) používajú výrok o vykupiteľskom diele Krista. Edward dokazuje ich nadväznosť na pieseň o Pánovom služobníkovi (Iz 42,6-7; 49,6-8).

(č. 3) 305-333: **J. White: «Anti-Imperial Subtexts in Paul: An Attempt at Building a Firmer Foundation»**. V anglo-amerických kruhoch sa v poslednom desaťročí rozšíril protiimperialistický výklad niektorých Pavlových výrokov (napr. 1 Sol 4,13-17). Tento článok stavia výhrady voči scestnej politickej interpretácii. Pavlovský „štátno-rozvrtný“ podtext treba vidieť v kontexte židovskej apokalyptiky obdobia druhého chrámu. Pavol nadväzuje na danielovskú apokalyptiku v 1 Kor, Rim a 2 Sol, ale jej dáva kresťansko-eschatologický obsah.

334-355: **S. Witetschek: «Artemis and Asiarchs. Some Remarks on Ephesian Local Colour in Acts 19»**. Pobyt apoštola Pavla v Efeze zaznamenaný v Sk 19 ponúka cenné informácie o tomto meste. Witetschek skúma výrazy: Ἀσιάρχης a νεωκόρος ako boli používané v Sk 19 a v iných dobových záznamoch. Podľa jeho zistení Sk 19 skôr opisujú efezské reálie z konca 1. storočia a nie z polovice 50. rokov. Historický význam Sk sa tým však nezmenšuje a možno tu uplatniť Conzelmanove „pravidlo Karla Maya“ o historicite.

356-373: **P. H. W. Lau: «Gentile Incorporation into Israel in Ezra - Nehemiah?»**. Hoci sa knihy Ezd a Neh vyznačujú odmeraným postojom voči cudzincom, v Ezd 6,19-21 slávia cudzinci spoločne so Židmi paschu. Slávnosť paschy slúžila v poexilových časoch na odlíšenie pravých Izraelitov. Ezd 6 ako aj Neh 10,28 naznačuje, že nešlo výlučne o národnostné rozlíšenie, ale že pre príslušnosť k náboženstvu nového Izraela sa mohli rozhodnúť aj cudzinci.

374-388: **E. D. Reymond: «The Hebrew Word דַּמְמָה and the Root d-m-m I („To Be Silent“)**. Autor predkladá podrobnú štúdiu významu slova דַּמְמָה v starovekej hebrejskej literatúre. V Biblii a v zvitkoch z Mŕtveho mora je ono odvodené od koreňa *d-m-m* I vo význame: „ticho, bezhlasne“. Až v aramejských targumoch a v pobiblických hebrejských spisoch dostalo tiež význam: „hovoriť šeptom, potichu“.

389-393: **Yoo-ki Kim: «The Function of הַטִּיב in Jonah 4 and Its Translation»**. Väčšina moderných prekladov chápe slovo הַטִּיב v Jon 4,4 ako menný resp. slovesný prísudok. Menej prekladov, podobne ako LXX, interpretuje toto slovo ako príslovku. Taktiež Kim lingvistickou analýzou potvrdzuje, že výraz הַטִּיב treba prekladať ako príslovku spôsobu vo význame „úplne, celkom“, čo mení pohľad na Božiu výpoveď o Jonášovom hneve.

394-399: **Ch. Hays: «What Sort of Friends? A New Proposal Regarding רפאים (רפאי) and רפאים (רפאי) in Job 13,4»**. V slove רפאים navrhuje Hays vidieť vlastné meno falošných bohov Refaim, ku ktorým sú prirovnaní jeho priatelia, lebo prinášajú falošné orákulá (רפלי). Celý verš prekladá: „Vy však ste táraví luhári a falošní veštcí, vy všetci.“

400-406: **A. S. Malone: «Burn or Boast? Keeping the 1 Corinthians 13,3 Debate in Balance»**. Tri textové varianty v 1 Kor 13,3 (καυχῆσμαι, καυθήσμαι, καυθήσομαι) vyvolávajú širokú diskusiu medzi odborníkmi. Malone konštatuje, že v súčasnosti je viac preferovaný tvar καυχῆσμαι „chváliť sa“, aj keď viaceré nedávne štúdie odôvodňovali správnosť ďalších dvoch variantov vo význame „horieť“.

(č. 4) 457-483: **G. Martin: «Procedural Register in the Olivet Discourse: A Functional Linguistic Approach to Mark 13»**. Ježišova reč na Olivovej hore v Mk 13 predstavuje z lingvistického a rétorického hľadiska originálnu časť evanjelia. Martin aplikuje na túto kapitolu Hallidayovu teóriu registra, podľa ktorej rozmanitosť vyjadrovania je výsledkom účelu výpovede. Ježišovu reč označuje ako procedurálny register a rozlišuje dva časové horizonty, z ktorých hlavnú časť tvoria verše 5b-23 a sú odpoveďou na otázku učeníkov – publika.

484-505: **G. Holtz: «Zur christologischen Relevanz des Furchtmotivs im Lukasevangelium»**. Lukášovo evanjelium sa vo všeobecnosti charakterizuje ako evanjelium milosrdenstva (15. kapitola). Holtz si v svojom príspevku však všimá tému bázne a strachu v Lk. Strach je tu súčasťou zjavenia slávy: pastieri pri správe o narodení Ježiša, učenici pri premenení a neskôr pri zjavení zmŕtvychvstalého Krista. Strach je tiež časťou reakciou na Ježišove zázraky. Podobné prepojenie strachu a zjavenia slávy je viditeľné v Knihe Exodus.

506-529: **J. Assaël: «Mettre en oeuvre la foi, selon l'Épître de Jacques»**. V Jak 1,22 autor listu vyzýva bratov, aby boli „ποιηταὶ λόγου“ – „uskutočnitelia slova“. Assaëlová analyzuje tento výraz a v kontexte gréckeho literárneho umenia ho vysvetľuje ako energiu, ktorá inšpiruje slová, skutky a nazeranie ľudí. V estetickom a spirituálnom rozmere to znamená sebarealizáciu.

530-544: **W. de A. Cunha: «A Brief Discussion of MT Isaiah 24,14-16»**. Nejasná stať Iz 24,14-16 býva najčastejšie interpretovaná podľa modelu prorockej spornej reči. Cunhov článok porovnáva hebrejský text s gréckym prekladom LXX a menuje tri problémy prekladu: zámeno הַמָּוֶה, frázu לְצַדִּיק צָבִי, čítanie אָמַר ako prvej osoby singuláru.

Verš 16b nemusí byť vnímaný ako protiváha chvály (14-15), ale skôr ako úvod k odsúdeniu bezbožných v 16c.

545-558: **L. Mazinghi: «The Divine Violence in the Book of Qoheleth».** Kazateľova skúsenosť násilia a útlaku nevinných v Kaz 4,1 vedie Mazinghiho k otázke kazateľovej teodiceu. V Kaz 9,1-3 je naznačená výčitka Bohu ohľadom trestu a odmeny a v Kaz 8,16-17 je zasa vyjadrená nepochopiteľnosť Boha. Kazateľ netvorí teodiceu z dôvodu ľudskej ohraničenosti, ale odporúča človeku prijímať v bázni všetko z Božej ruky.

559-563: **E. P. McGarry: «An Underappreciated Medical Allusion in Amos 6,6?».** Článok poukazuje na lekárske využitie vína a oleja – popri kulinárskom a kozmetickom využití. Amos vystihuje túto viacvýznamovosť v 6,6 pri líčení obrazu hostiny a nevšimaní si „Jozefových rán“.

564-572: **G. Morrison: «The Composition of II Maccabees: Insights Provided by a Literary *topos*».** Autor v svojom príspevku skúma literárny *topos* (opakujúci sa motív) historického zhrnutia (epitomií) v 2 Mach. Morrison sa nestotožňuje s tvrdením, že 2 Mach má tendenciu umenšovať židovsko-grécky konflikt.

Jaroslav Mudroň SJ

Recenzie

Daniela Iskrová: Exegeticko-teologický komentár k Prvému Jánovmu listu. Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, 2008. 262 s. ISBN 978-80-8084-388-5.

Monografia bola recenzovaná doc. ThDr. Jozefom Leščinským, PhD. a prof. ThDr. Vojtechom Boháčom, PhD. Autorka disponuje znalosťou celej škály jazykov, čo prezrádza obsah použitej literatúry, ktorý zahŕňa publikácie v slovenčine, koiné gréčtine, angličtine, nemčine, taliančine, francúzštine a španielčine. Kľúčové exegetické diela, z ktorých autorka čerpá, sú v taliančine. Opiera sa predovšetkým o závery R. E. Browna, R. Schnackenburga, I. de la Potterieho a U. Vanniho. Na každej strane nájdeme bohatý kritický aparát, ktorý uľahčuje čítanie laikom. Pre teológov sú prínosné najmä poznámky k bohatému významu a kontextu určitých slov, dominantne slovies. V prílohe je uvedený celý grécky text Prvého Jánovho listu, a v ňom sú vyznačené teologické dôrazy, na základe ktorých bola vytvorená jeho štruktúra. Text monografie je rozčlenený do 4 kapitol.

V úvode autorka podáva prehľad dejín skúmania Prvého Jánovho listu (ďalej 1 Jn) a začína menami cirkevných otcov Ireneja, Klementa Alexandrijského, Tertuliána, Augustína, Cypriána, Dionýzia Alexandrijského. Patristické spisy majú však väčší záujem o Jánovo evanjelium. Obnovený záujem o Jánove listy je registrovaný najmä v oblasti polemik obdobia stredoveku a reformácie.

V modernej dobe, od 20. storočia, sa biblisti v Nemecku zameriavajú predovšetkým na otázku literárneho druhu, jazyka, štýlu, teológie a na základe toho i autorstva Jánovho evanjelia a listov. Ťažiskom výskumu Iskrovej je synchronický aspekt 1 Jn s jeho jazykovo-syntaktickou analýzou, ktorý je zastúpený v 2. kapitole. Po tejto časti nasleduje prezentácia teologického odkazu a aplikácia získaných poznatkov na dnešnú dobu.

Prvá kapitola má nadpis *Introduktívna časť*. Informuje čitateľa o jánovskom korpuse, hypotézach o zložení jánovskej komunity, existencii jánovskej školy, vysvetleniami kryptonymu *milovaný učeník*, o autorovi, adresátoch, dobe a mieste napísania 1 Jn, ako aj o jeho kontexte, literárnom druhu a štruktúre. Vývoj jánovskej komunity analyzuje autorka formou hypotéz troch autorov nasledovne:

1. **J. Louis Martyn** – Jánovská komunita vznikla v rokoch 70 – 80 po Kristovi zo židov navštevujúcich synagógu, ktorí však verili v Ježiša ako Mesiáša alebo proroka ako Mojžiša (s. 23). Neskoršie boli zo synagógy vylúčení najmä pre kristológiu „zhora“. Do času napísania Jánovho evanjelia tvorili jeho komunitu najmenej štyri skupiny: židia v synagóge, kryptokresťania v synagóge, židokresťanské skupiny vylúčené zo synagógy a jánovská komunita židovských kresťanov.
2. **Oscar Cullmann** – Jánovský okruh tvorili neortodoxní židia: učeníci Jána Krstiteľa, jánovský okruh Ježišových učeníkov a zvláštna helenistická skupina v prvotnej jeruzalemskej komunite. V Samárii absorbuje teológia jánovskej komunity prvky samaritánskeho náboženstva.
3. **R. E. Brown** – Začiatky jánovskej komunity sú v Palestíne v období 70. – 80. rokov po Kristovi. Najprv ju tvorili židovskí učeníci Jána Krstiteľa s kristológiou „zdola“ (s. 25, 26). *Milovaným učeníkom* bol muž, ktorý Ježiša síce poznal, ale nepatril medzi 12 apoštolov. Druhú fázu vývoja jánovskej komunity datuje asi do roku 90 a charakterizuje ju polemikami s neveriacimi v Ježiša Krista ako Spasiteľa. Napísané je Jánovo evanjelium. V tretej fáze okolo roku 100 vznikajú 1 Jn a 2 Jn. Posledná fáza sa vyznačuje nutnosťou vytvorenia ekleziálnej pastierskej štruktúry a ostrými konfliktmi s falošnými učiteľmi, ktorí svornosť jánovskej komunity rozbíjali smerom k doketizmu, gnosticizmu a kerintianizmu (s. 29).

Vývoj j. komunity sa dá podľa Iskrovej časovo a priestorovo umiestniť medzi roky 80 – 120 po Kristovi do okolia Efezu. Jej členovia boli majoritne pohanokresťanského pôvodu. Prízvukovanie pôsobenia a vedenia Ducha pravdepodobne naznačuje absenciu hierarchickej štruktúry komunity. Charakter

1 Jn je špirálovitý a centrom jeho záujmu je rast spoločenstva s Bohom. Ide o epištolu so vsuvkami všeobecnejšieho charakteru.

Exegetická časť je nadpisom 2. kapitoly. Každý celok 1 Jn, ktorý je analyzovaný, je rozpracovaný v štyroch krokoch: a) Text, preklad a štruktúra; b) Vybrané problémy textovej kritiky; c) Literárne poznámky; d) Exegéza. Začiatočná perikopa 1 Jn 1,1-4 je úvodným slovom k celku 1 Jn 1,5-5,12. Hneď si všimneme časté použitie ἡμεῖς (1. os. pl.) v 1 Jn, ktoré sa v tejto epištole nachádza 51-krát. Pravdepodobne ide o označenie akreditovaných nositeľov pravej tradície. Katecheticky vyjadrujú, že existujúce spoločenstvo musí rásť a zdokonaľovať sa (s. 71).

Cyklus 1 Jn 1,5-2,28 obsahuje tri sekcie a je zameraný na „ekleziologické kritériá autentického spoločenstva s Bohom, ktoré sú odvodené zo skutočnosti, že sa Boh zjavil ako *svetlo*.“ (s. 73). Úpravy sa týkajú eticko-náboženského rozmeru správania veriaceho človeka, ktorý je síce stále hriešnikom, ale takým, ktorý si vďaka *svetlu* svoj hriech jasne uvedomuje, ľutuje ho a prosí Ježiša Krista o odpustenie. Boh je k hriešnikovi πιστός a δίκαιος, avšak spravodlivý nie v zmysle trestajúceho Boha, ale v kontexte s Jeho charakteristikou vernosti znamená, že je Bohom odpúšťajúcim. Sloveso γινώσκω neznamena intelektuálne poznanie Boha, ale neustále prehlbovanie vzťahu s Bohom (s. 85), čo je inak vyjadrené slovným spojením ἐν τῷ φωτι εἶναι (s. 89). Tma je označením aktívnej sily zla, ktorá je dôsledkom absencie svetla lásky. Keď pisateľ oslovuje adresátov v 1 Jn 2,12-2,14, používa na to tri substantíva v pluráli: τεκνία, πατέρες, νεανίσκοι. U exegetov nachádza toto oslovenie rôzne vysvetlenia, napr. Bruce, F. F. hovorí o troch skupinách duchovnej zrelosti (deti sú iba nedávno obrátení na vieru, etc.); Brown a Schnackenburg rozlišujú dve skupiny – otcovia sú duchovne zrelí, mládenci na začiatku cesty viery a označenie deti sa vzťahuje globálne na všetkých veriacich. Sila mládencov spočíva v Božom prebývaní v ich vnútri. V celku 1 Jn 2,18-2,28 je zahrnutý opis falošných učiteľov a výstraha pred ovplyvnením ich náukou, ktorá neuznáva vtelenie Božieho syna v Ježišovi z Nazareta (s. 103), a preto ich nazýva ἀντίχριστοι. Tento termín je exkluzívnou záležitosťou jánovských listov. Cenným poznatkom je analýza slova παρρησία, ktorú Iskrová robí na základe vysvetlenia Browna, Malatestu a Spicqa: „Etymologický rozbor termínu παρρησία poukazuje na παν – *všetko* a na koreň ρη – *hovoríť* s významom *povedať všetko* vo význame *hovoríť slobodne, s odvahou*, čo je typickým vyjadrením slobodného človeka. Tento termín má v LXX a v židovsko-helenistickej literatúre náboženský význam a vyjadruje dôvernú slobodu veriaceho človeka voči Bohu.“ (s. 109).

Druhý cyklus sa nachádza v celku 1 Jn 2,29-4,6. Prehlbuje predošlý cyklus a stanoví kristologické kritériá spoločenstva s Bohom. Narodenie sa pre život v Bohu je pripísané Otcovi. Účasť na tomto živote pochopí iba ten, kto ho vlastní. Nevyhnutným predpokladom tohto pochopenia je totiž jeho skúsenostné poznanie. Božie deti sú konfrontované s útokom detí sveta a ich zneváženie spočíva

v odlišnosti vlastníctva, resp. nevlastnenia života v Bohu. Odpoveďou Božieho dieťaťa na Otcovu lásku k nám je etické konanie spravodlivosti a snaha nehrešiť (s. 117). Keď pisateľ hovorí v 1 Jn 3, 9, že *kto sa narodil z Boha, nekoná hriech*, opiera sa predovšetkým o participium perfekta slovesa *narodiť sa*: „Sloveso γεγεννημένος – *narodiť sa* v participiu perfekta vyjadruje, že skutočne dôležité nie je len stať sa Božími synmi pri vstupe do kresťanstva, ale vytrvať v tejto novej spôsobnej situácii prostredníctvom vernosti a viery, ktorá sa sústreďuje predovšetkým na prijatie skutočnej identity Ježiša Krista.“ (s. 120). Autenticnosť kresťanstva hlásiaceho sa ku Kristovi je overovaná láskou k človekovi. Je nemysliteľné, aby veriaci človek odmietol bratovi pomoc v núdzi a žeby skutky jeho lásky neprinášali ovocie. Tento status opravdivo veriaceho človeka vyplýva zo vzoru, akým bol Kristus, keď dával nielen počas svojho života, ale dal dar aj samotným ukončením svojej pozemskej púte na vykúpenie stvorenstva. Z toho dôvodu volí pisateľ sloveso ὀφείλομεν v indikatíve prézenta. Pohyb Božej lásky je blokovaný tým, kto sa nespráva k človeku tak, ako to robil Kristus (s. 127). Slová o láske a skutky lásky sú diametrálne odlišné veci; Boh koná cez ľudské milovanie ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Boží Duch v človeku pôsobí vyznanie, že Ježiš Kristus prišiel v tele, a práve toto vyznanie je radikálnym meradlom pravosti viery kresťana na rozdiel od antikristovho ducha, ktorý pôsobí popieranie (s. 133).

Celok 1 Jn 4,7–5,12 predstavuje tretí cyklus. Prioritnými teologickými kritériami sú tu láska a viera. Vzájomná láska je základom kresťanskej komunity. Človek má Bohom danú schopnosť milovať, je ὁ ἀγαπῶν. V praxi táto láska znamená otvorenosť pre iného. Schnackenburg k tomu hovorí: „Iba tí, ktorí preukazujú vzájomnú lásku, sa delia s Božou prirodzenosťou a majú priateľstvo s Bohom.“ (s. 139). Za vrchol jánovskej kontemplácie Boha označuje Iskrová slová v 1 Jn 4, 16. Tam, kde je spoločenstvo s Bohom a človekom, nie je už miesto pre φόβος. Strach je znakom absencie lásky a pochádza z neprítomnosti Boha vo vnútri človeka. Týmto spôsobom je odsúdenie spomínaného človeka už začaté. Takisto platí aj opak, teda aj víťazstvo, spasenie sa už začalo v tom, v kom Boh neustále prebýva (s. 143). Napriek zdanlivo náročným Otcovým prikázaniám, pisateľ adresátov uisťuje, že sú αἱ ἐντολαὶ v podstate jednoduché na zachovávanie, pretože Boh „dá silu na ich zachovávanie.“ (s. 148). Istota viery je našim víťazstvom, ktoré už v aoriste νικήσασα. Ježiš Kristus je zdrojom posvätnosti vody a krvi, na ktorých majú veriaci podiel v krste a eucharistii. V 1 Jn 5, 8b máme dočinenia s Jánovou commou, vsuvkou, ktorú nemá žiadny grécky rukopis pred 14. storočím (bližšie pozri s. 151).

Epilógom epištoly je časť v 1 Jn 5,13-21. Pozostáva z 9 veršov a podobne ako v úvodnej časti, aj tu dominuje 1. osoba plurálu. Azda najkomplexnejšie vyjadrenia tohto celku predstavujú pre čitateľa slovné spojenia *hriech, ktorý vedie k smrti*, a *hriech, ktorý nevedie k smrti*. K smrti vedie pseudonauka falošných učiteľov, ktorí popierajú, že Ježiš je skutočne Kristus. Hriech, ktorý nevedie

k smrti, je každý, s ktorým veriaci pristúpi pred Ježiša Krista ako k jedinému východisku na ceste odpustenia. Božie vypočutie modlitby je zaručené každému, kto prosí *κατα το θέλημα αὐτου*. V texte pisateľ používa epištolárny aorist, ktorý naznačuje, že jeho opis prítomnej udalosti bude pre čitateľa, v čase jeho čítania, už minulosťou (s. 156). Chiazmické usporiadanie slovies čitateľa upozorňuje, že ide o súvislé a od seba navzájom závisiace činnosti. V 1 Jn 5, 18 je particípium aorista *ὁ γεννηθεὶς* opozitom slova *ὁ πονηρὸς*, a ide o narodeného z Boha, čiže Božieho Syna, ktorý je ochrancom veriaceho pred tým Zlým. Jánovské hapax legomenon je pojem *διάνοια* – rozumnosť, pochopenie, schopnosť myslieť a hebrejčina ho prekladá termínom *srdce* – centrum myšlienok a rozhodnutí (s. 160). Posledný verš tohto celku textu je 21. verš, neskorší dodatok, v ktorom pisateľ varuje pred modlami. Podľa Schnackenburga je slovo *εἰδωλον* všeobecnou metaforou hriechu.

3. kapitola monografie sa venuje teologickému výkladu 1 Jn. Boh je v epištote predstavený predovšetkým ako **svetlo** – Boh sa zjavuje a osvecuje človeka, aby toto zjavenie pochopil, a **láska** – je bezplatná a úplná. Obsahový charakter je teologicko-antropologický (s. 164). Kristus a Duch sú ďalšími teologickými témami epištoly. Kristus je predstavený ako unikátna obeť pre celé univerzum a Duch ako vnútorný dynamický princíp v človeku, ktorý pochádza od Otca a vedie individuum k milovaniu iného. Pisateľ 1 Jn zaujíma rast jednotlivca v strede živého ekleziálneho spoločenstva a jeho prístup je katechetický (s. 198). Božia láska sa aktualizuje v Božích deťoch, a preto má byť ich cieľom neustále stávanie sa Božími deťmi. Nie je to jednorazový akt rozhodnutia pre Ježiša Krista, ale vytrvalostná celoživotná dráha. Podobne je aj pojem hriechu označením kontinuálneho sledu postojov a konaní v rozpore s Božou vôľou, a tak vyjadruje celkový stav hriešnosti človeka, a nie len jednotlivý, konkrétne pomenovaný hriech. Zápal pre nasledovanie Krista má byť sebakritický, pretože mu v opačnom prípade hrozí fanatizmus a subjektivismus (s. 187). Prehľadnú štruktúru 1 Jn v podobe tabuľky nájde čitateľ monografie na s. 191.

Aplikácia posolstva 1 Jn na formáciu kresťanov v súčasnosti je témou 4. kapitoly monografie. Autorka prízvukuje miesto každého jednotlivca v ekleziálnom spoločenstve a poukazuje na spoločenstvo s Kristom cez Božie slovo a eucharistiu (s. 208). Isteže kresťanovi je potrebná aj individuálna, súkromná duchovná škola čítania Písma, modlitieb a meditácie; nemala by však vylučovať rast v spoločenstve a so spoločenstvom (s. 216). Podľa slov Leščinského je dnešné kresťanstvo ohrozené pohybom „po tradicionalistických koľajách.“ (s. 209). Neustále opakovanie minulých hriechov a prosba o ich odpustenie potrebujú mať progresívny vývoj smerom k životu vo svetle odpustenia. Náš život by sa mal stávať pre iného darom podľa vzoru života Ježiša Krista. Úroveň viery človeka sa prejavuje v jeho správaní (s. 214). Láska k človeku je produktom Božej lásky v nás. Iskrová k tomuto cituje Sarku: „Prostredníctvom lásky môže dôjsť

k najhlbšej komunikácii osôb, aká je možná medzi ľuďmi.“ (s. 219). Pochopenie druhého sa má diať celým bytím; vyžaduje si trpezlivosť, pozorné počúvanie a konštruktívne zvážení pomoc.

Záver monografie je zhrnutím získaných nosných poznatkov o pozadí vzniku 1 Jn, jeho odkaze a aplikácii na dnešný stav kresťanstva. Zo všetkého povedaného v závere vyberáme slová, ktoré sú zhrnutím inkulturovaného odkazu 1 Jn: „Kresťania v dnešnej dobe žijú vo svete, v ktorom sú veľmi silno ovplyvňovaní *svetom* – prostredím, a preto je nevyhnutné, aby neustále nielen objavovali svoju skutočnú kresťanskú identitu, ale aby **prít'azlivým spôsobom žili svoju pravú vieru v Ježiša Krista.**“ (s. 229).

O autorke

Daniela Iskrová získala licenciát v odbore Biblická teológia na Pápežskej univerzite Gregoriane v Ríme v roku 2002. Od tohto roku pôsobila ako asistentka na Katolíckej univerzite v Ružomberku, na Filozofickej fakulte a jej Katedre religionistiky a náboženskej výchovy. V roku 2008 obhájila na svojom pracovisku dizertačnú prácu v odbore Katolícka teológia. V súčasnosti pôsobí ako vedúca spomínanej Katedry religionistiky a náboženskej výchovy a ako odborná asistentka prednáša biblické novozmluvné vedy.

ThDr. Monika Zaviš, PhD.
Bratislava 30. augusta 2010

OZNAMY

Exodus – moderný komentár k starovekej knihe

Vedecká biblická konferencia o Knihe Exodus

V dňoch 11. – 12. 9. 2010, sa v priestoroch Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne stretli účastníci významnej konferencie s medzinárodnou účasťou pod názvom “Exodus – moderný komentár k starovekej knihe“. Konferenciu organizovali zástupcovia z Katedry biblických vied RKCMBF UK, z Pápežského biblického inštitútu v Ríme a z Ústavu biblických štúdií TF TU.

Podujatie bolo aktuálnou príležitosťou poukázať na dva významné míľniky v živote slovenskej biblistiky. Prvým je pripravované vydanie diela Komentár ku knihe Exodus. Po úspešnom komentári ku knihe Genesis a novinke – Abdiáš, Jonáš, Micheáš, komentár má byť ďalším výsledkom spoločnej tvorivej práce slovenských biblistov.

Druhou príležitosťou na usporiadanie konferencie bolo sté výročie vzniku Pápežského biblického inštitútu, na ktorom dlhé roky študovali, či študujú a pôsobia viacerí slovenskí biblisti.

Na konferencii sa zúčastnila takmer dvadsiatka aktívnych prednášajúcich. Medzi najvýznamnejších z nich patril prof. Jean Louis Ska SJ z Belgicka, známy odborník na Pentateuch, ktorý na úvod konferencie predstavil základné témy a otázky Knihy Exodus. Nemenej uznávaný rakúsky hosť prof. Georg Braulik OSB upriamil svojím príspevkom pozornosť na Boha bojujúceho za Izrael. V ďalších štyroch sekciách sa postupne predstavili ostatní slovenskí a českí prednášajúci.

Medzi nimi boli Peter Juhás s prednáškou Zámerná slovná hračka v Ex 7,11-12?, Jozef Tiňo s témou Príbeh z Ex 7,8-13 prerozprávajúci a rozšírený v judaizme z neskoršieho obdobia druhého chrámu, sr. Fides Iveta Strenková CJ s prednáškou Čarodejníctvo a trest smrti (Ex 22,17), Sidónia Horňanová s príspevkom Príhovorná Mojžišova modlitba v Ex 32, Mykhaylyna Klusková s témou Motív prisľúbenej zeme v Knihe Exodus a Dominik Berberich s prednáškou Povolanie a vyvolenie v Knihe Exodus.

Peter Dubovský SJ sa zameril na tému Božieho hnevu, Blažej Štrba analyzoval Ex 3–4 z pohľadu zjavenia Jahveho. Martin Prudký a Jozef Jančovič skúmali tzv. Formulu milosti v Ex 34,6-7, sr. Gabriela Ivana Vlková OP zas predstavila význam antifóny „Pán je moja sila a moja pieseň“ z Ex 15. Účastníci sa mohli zamyslieť nad problematikou rozmerov a stavby svätostánku v príspevku Bohdana Hroboňa, ponoriť do alegorických výkladov state o vode zo skaly z pera cirkevných otcov, ako ich predstavil Juraj Pigula, OSA, či polemizovať s Ľubošom Podhorským o datovaní prechodu cez Červené more.

Prítomných osobne pozdravil aj banskobystrický diecézny biskup Mons. Rudolf Baláž a biblistov povzbudil v náročnej úlohe skúmať Sväté písmo do hĺbky a sprostredkovať toto pozvanie kňazom aj veriacim.

Program stretnutia však nepozostával len z vedeckých príspevkov. Okrem diskusií čakalo na účastníkov aj spoločenské posedenie spojené s ochutnávkou vín, spoločná nedeľná Eucharistia a obohacujúci kultúrny program. Mali možnosť spoznať vzácne sakrálne miesta, ako drevený kostol v Hronseku, unikátne gotické fresky v Ponikách a nový benediktínsky kláštor v Sampore, kde boli tamojšími bratmi prijatí s veľkou pohostinnosťou.

Hlavný prínos konferencie spočíva iste vo výmene poznatkov a výsledkov bádania tak uznávaných, ako aj začínajúcich biblistov. Pre pasívnych účastníkov, zvlášť pre študentov teológie, to bola vzácna príležitosť nielen rozšíriť si obzory, ale aj osobne spoznať autorov študovaných kníh.

Príspevky, ktoré boli odprednášané, si budú záujemcovia budú môcť prečítať v dvoch číslach časopisu *Studia Biblica Slovaca*.

Zuzana ŠKRINÁROVÁ

Správa z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou „Biblia a morálka“

V rámci III. biblických dní sa dňa 25. 10. 2010 na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU v Prešove v spolupráci s Katolíckym biblickým dielom vo Svite organizovala vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou „**Biblia a morálka**“. Cieľom konferencie bolo predstaviť dokument Pápežskej biblickej komisie *Biblia a morálka*, ktorý vznikol v roku 2008. V duchu tohto dokumentu priblížiť biblické korene kresťanského života a týmto spôsobom „otvoriť“ ho pre každého veriaceho človeka, ktorý chce obohatiť svoj duchovný život o biblický rozmer. Úmyslom dokumentu je predstaviť biblický rámec celého ľudského konania.

Na toto podujatie prijali pozvanie významní svetoví biblisti, ktorí sú spolutvorcami menovaného dokumentu: Prof. Klemens STOCK SJ, sekretár

Pápežskej biblickej komisii z Ríma, ktorý vystúpil s príspevkom „Bibbia e Morale. Le radici bibliche dell'agire cristiano“, a prof. RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB z Katolíckej univerzity Jána Pavla II. v Lubline s príspevkom „Nie ci, ktorí pryslušujú sa čyťaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają“ (Rz 2,13).

Okrem spomínaných čestných hostí pozvanie prijali a svojou prítomnosťou prispeli k priblíženiu a analýze dokumentu zahraniční a domáci odborníci z oblasti biblických vied, morálnej a pastorálnej teológie. Vďaka tomu sa vytvoril priestor na otvorenú diskusiu ohľadom hlavnej otázky, na ktorú sa Pápežská biblická komisia v dokumente „Biblia a morálka“ snažila odpovedať „Aká je hodnota a zmysel inšpirovaného textu pre morálku dnešnej doby?“

Dnešný človek sa každodenne stretáva s morálnymi problémami, ktoré sa s rozvojom vied a globalizácie neustále vynárajú. V súvislosti s tým sa siahá po Biblii, avšak v snahe jej porozumieť sa vynára mnoho otáznikov. Dokonca aj veriaci majú pocit, že veľa z našich dávnych istôt je anulovaných. V kontexte tejto komplexnej problematiky sú snahy marginalizovať Sväté písmo. Aktuálnosť tohto dokumentu je predovšetkým v tom, že predstavuje biblický rámec celého ľudského konania. Ukazuje, že východiskovým bodom pre morálne správanie je náš vzťah s Bohom. A tento rámec, ktorý ponúka Biblia, zostáva stále platný aj pre ľudské správanie a konanie v súčasnosti. Dokument ponúka aj 6 konkrétnych kritérií, ktoré môžu byť veľmi nápomocné pri riešení práve týchto aktuálnych problémov dneška.

Mária KARDIS

GTF PU

člen organizačného kolektívu

Contents

Treaties

Jean Louis SKA SJ

The Book of Exodus: basic issues and open questions 71-93

Georg BRAULIK OSB

God fights for Israel. Some remarks on the intertextuality
of the deuteronomistic narrative about the conquest of the land
and Exodus 1–14 94-111

Peter DUBOVSKÝ SJ

God's wrath in the mesopotamic royal inscriptions and in
the Book of Exodus 112-122

Ivana VLKOVÁ OP

„The Lord is my strength and song.“ Statement of
the traditional antiphone (Ex 15:2; Iz 12:2; Ž 118:4) 123-135

Abstracts and reviews 136-145

Communications and references 146-148

Obsah

Štúdie

Jean Louis SKA SJ

Kniha Exodus: Základné a otvorené otázky 71-93

Georg BRAULIK OSB

Boh bojuje za Izrael. K intertextualite deuteronomistického rozprávania o zaujatí krajiny a Exodus 1–14 94-111

Peter DUBOVSKÝ SJ

Boží hnev v mezopotámských kráľovských nápisoach a v Knihe Exodus 112-122

Ivana VLKOVÁ OP

„Pán je mou silou a písni.“ Výpoveď tradičnej antifony (Ex 15,2; Iz 12,2; Ž 118,4) 123-135

Abstrakty a recenzie 136-145

Oznamy 146-148