



Studia Biblica Slovaca

1/2014

6

Ročník 6

2014

Číslo 1

Studia Biblica Slovaca

Obsah

Štúdie

| | |
|---|---------|
| Adriana ALEXYOVÁ Vývoj teórií o vývoji biblického monoteizmu a teória Marka S. Smitha | 1-22 |
| Federico GIUNTOLI Večné Dávidove protirečenia. Prípad v 2 Sam 24,1-25 | 23-40 |
| Blažej ŠTRBA Od pohľadu k oslave okrídleného ochrancu. Teologická zmena v žaltári prostredníctvom Ž 63,3-4 | 41-69 |
| Jozef TIŇO Knihy kroník a záverečná edícia žaltára: konfrontácia rozdielnych teológií | 70-80 |
| Juraj FENÍK ἐάν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς: Ježiš na zemi v Jn 21 | 81-111 |
| Abstrakty a recenzie | 112-133 |
| Správy a oznamy | 134-136 |



ISSN 1338-0141

www.biblica.sk





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

Ročník VI (2014), číslo 1

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

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)

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

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Výkonný redaktor: Martina Korytiaková

Jazyková úprava: Anna Viglašová

Obálka: Michal Martinka

Na príprave publikácie sa podieľali aj Sinéad Martin a Milan Tomaga.

Príspevky v slovenčine alebo češtine, alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na jednu z adries: Redakcia *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), tel.: (00421) 048/418 26 02, 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@gmail.com.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe (najlepšie pripojeným dokumentom e-mailu), podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word (formát A4, typ písma Times New Roman, riadkovanie 1,5). Ak sú používané iné fonty písma pre hebrejčinu a gréčtinu ako v programe BibleWorks, tak upresniť aké, prípadne preposlať používaný font spolu s príspevkom. Príspevok typu štúdia, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov a jeho anglickou verziou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine a angličtine, zoznamom bibliografie podľa bibliografického štýlu a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Viac na www.biblica.sk.

Objednávky môžete poslať na mailovú adresu vydavateľa (kniznica@frcth.uniba.sk), redakcie (redakcia@biblica.sk) alebo knižnice Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne (kniznica@xaver.sk).

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.
S povolením Arcibiskupského úradu v Bratislave zo dňa 3. júna 2014
Prot. N. 2229/2014

Studia Biblica Slovaca

Printed in Slovakia, 6/2014.

Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 6 €

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

Contents

Treaties

Adriana ALEXYOVÁ

The development of the theories on development of the biblical monotheism and the theory of Mark S. Smith 1-22

Federico GIUNTOLI

The eternal contradictions of David. The case of 2Sam 24:1-25 23-40

Blažej ŠTRBA

From contemplation to the praise of the winged guardian. A theological shift inside the Psalter in Ps 63:3-4 41-69

Jozef TIŇO

Chronicles and the Final Edition of the Psalter: Comparing the Theologies 70-80

Juraj FENÍK

ἐὰν ὕψωθῶ ἐκ τῆς γῆς: Jesus on the shore in John 21 81-111

Abstracts and reviews 112-133

Communications and references 134-136



Vývoj teórií o vývoji biblického monoteizmu a teória Marka S. Smitha

Adriana Alexyová

Úvod

Téma vývoja biblického (ďalej bibl.) monoteizmu je medzi odborníkmi veľmi rozoberaná a zatiaľ nedošlo k jednoznačnému konsenzu (ak je vôbec možný¹). Pokúsime sa preto stručne načrtnúť, ako sa vyvíjali teórie v tejto oblasti, pričom budeme vychádzať najmä z práce R. K. Gnusea². Pozornosť potom sústredíme na teóriu M. S. Smitha a na metódy, ktorými bol podľa neho vývoj bibl. monoteizmu zaznamenaný: metódu konvergenencie, diferenciacie a kultúrnej či kolektívnej pamäti a amnézie³. Aby sme lepšie vnikli do vtedajšieho myslenia, slovo *boh* budeme používať ako apelatívum aj v prípade JHWH pre diachróne znázornenie jeho postavenia v náboženstve Izraela v dobe železnej (ďalej IA) a tiež pri všeobecných zmienkach o božstve Izraela, okrem prípadov, keď budeme mať na mysli koncepciu jediného Boha.

¹ Slovenská biblistika sa tejto téme doteraz venovala len okrajovo, zrejme pre náročnosť jej spracovania. Medzinárodná konferencia Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu, ktorá sa konala 15. – 16. 4. 2008 v Prešove, je skôr ojedinelým počínom než prezentáciou systematickej práce v tejto oblasti. Pre príspevky pozri KARDIS – SLIVKA (eds.), *Izraelský monoteizmus*. Pozri tiež POLIAKOVÁ, Viera Izraela,

² Porov. GNUSE, *No Other Gods*, 62-128.

³ Výraz „kultúrna pamäť“ zaviedol nemecký egyptológ J. Assmann (porov. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*), ktorý staval na pojme „kolektívna pamäť“, zavedenom francúzskym filozofom a sociológom M. Halbwachsom (porov. HALBWACHS, *Les cadres sociaux*). Podľa neho „pamäť je to, čo kultúra kolektívne uchováva o svojej minulosti, zatiaľ čo história ju kriticky posudzuje. V afektívnej rovine kultúrna pamäť potvrdzuje podobnosti medzi minulosťou a prítomnosťou... Vyjadruje sa odovzdávaním obrazov, ktoré vytvárajú sieť sociálnych mravov, hodnôt a ideálov, uznávaných v sociálnych skupinách.“ (SMITH, *The Memoirs of God*, 127.)

1 Prehľad teórií o vývoji biblického monoteizmu

1.1 Teórie prezentované do 80. rokov 20. stor.

Do čias osvietenstva, keď došlo k prvým pokusom o výklad izraelského náboženstva v historickom porovnaní s inými náboženstvami, najmä z oblasti starovekého Blízkeho východu (ďalej SBV), sa monoteizmus prezentoval ako dogma SZ s počiatkom v časoch patriarchov⁴. Biblisti poslednej štvrtiny 19. stor. opisovali vývoj izraelského náboženstva ako prechod viacerými prirodzenými vývojovými štádiami k intelektuálnej vyspelosti, až kým nedosiahlo monoteizmus a etický pohľad na skutočnosť. Používali výsledky nových vied, antropológie a komparatívnej religionistiky a etapy izraelského náboženstva opísali výrazmi animizmus, totemizmus, polyteizmus, henoteizmus, monolatria a napokon monoteizmus. S prvou rozvinutou prezentáciou tohto modelu vystúpil J. Wellhausen, ktorý študoval pramene Pentateuchu (ďalej Pnt) ako úvod do písomnej a intelektuálnej histórie Izraela. Evolučnú schému vývoja vypracoval aj W. R. Smith. Ich názory prevažovali medzi biblistami šesťdesiat rokov⁵.

S postupne prichádzajúcimi evolučnými paradigmami dochádzalo v polovici 20. stor. k nespokojnosti medzi odborníkmi v oblasti humanitných a spoločenských vied. Biblisti začali klásť otázku, či sa izraelské náboženstvo vynáralo podľa predložených paradigiem, a to v období sedemsto rokov (1200 – 500 pred Kr.). Niektorí autori prišli s myšlienkou Mojžišovej „revolúcie“, ktorá priniesla rozvinutú formu monoteizmu už pred usadením sa v Palestíne. Veľkým zástancom tohto hľadiska bol W. F. Albright. Veril, že Mojžiš bol monoteista v pravom slova zmysle a po Mojžišovi bola monoteistická aj väčšina obyvateľstva. Jeho pohľad na monoteizmus zrejme ovplyvnil aj iných autorov jeho doby, vrátane G. E. Wrighta, J. Brighta⁶, P. van Imschoota a E. Jacoba. Najvypracovanejšiu obranu raného monoteizmu v Izraeli predstavil

⁴ Porov. KEUSKA, *Revolučný izraelský monoteizmus*, 116.

⁵ Porov. GNUSE, *No Other Gods*, 65-66.

⁶ O výsledky výskumu J. Brighta a M. Harana sa opiera E. Zajáčová, ktorá prezentuje ako jednu z možností, že monoteizmus, resp. rodiaci sa či skrytý monoteizmus ako náboženstvo nezvyčajné pre SBV, priniesli skupiny utečencov z Egypta. Porov. ZAJAČ, *Monolatria czy monoteizm*, 68-82.

izraelský vedec Y. Kaufmann⁷. V popieraní polyteizmu u väčšiny izraelského obyvateľstva zašiel dokonca ďalej ako W. F. Albright⁸.

V r. 1940 – 1970 sa významní vedci vo všeobecnosti prikláňali skôr k myšlienke Mojžišovej monoteistickej „revolúcie“ než k starej myšlienke „evolúcie“. Ak boli Izraeliti za Mojžiša aspoň teoreticky monoteistami, potom neskoršie praktiky, ktoré si v bibl. textoch zaslúžili odsúdenie, museli byť výsledkom kontaktu s Kanaánčanmi. Odborníci hovorili o synkretizme alebo zmiešaní polyteizmu s čistým monoteizmom, ktorý sa objavil už v období sudcov (1200 – 1050 pred Kr.). Proroci a deuteronomickí reformátori vyzývali ľud, aby sa vrátil k monoteistickej viere minulosti, no ich úsilie nebolo až do exilu úspešné. Obraz Izraela, ktorý bol pôvodne monoteistický alebo aspoň monolatrický, no postupne upadol do synkretizmu, sa vyskytoval v mnohých odborných publikáciách tej doby. Takéto zobrazovanie izraelského náboženstva bolo charakteristické pre Biblické teologické hnutie, veľké teologické hnutie týchto rokov, väčšinou ovplyvnené kontinentálnou neoortodoxiou začiatku 20. stor., ktorá tiež negatívne reagovala na idealistické liberálne predstavy a použitie jednoduchých evolučných paradigiem 19. stor. Toto hnutie hovorilo o Biblii ako o dejinách spásy (*Heilsgeschichte*). Vynorenie sa izraelského monoteizmu opisovalo skôr ako prielom než postupnú evolúciu a pedagogicky a teologicky dávalo do kontrastu izraelské náboženstvo s kanaánskym náboženstvom či s náboženstvami SBV. Kanaánsky polyteizmus s kultom plodnosti stavalo do protikladu s izraelským monoteizmom a jeho etickými požiadavkami. *Heilsgeschichte* model bol neskôr prekonaný a s ním zaniklo aj Biblické teologické hnutie⁹.

1.2 Teórie prezentované od 80. rokov 20. stor.

V 80. rokoch 20. stor. odborníci začali zastávať názor, že izraelské náboženstvo sa vyvíjalo v postupných štádiách či „skokoch“ v predexilovom období až po svoje vyvrcholenie v absolútnom monoteizme babylonského exilu (586 – 539 pred Kr.). Tento postoj, ktorý navrhuje série intelektuálnych revolúcií v období, ktoré vyvrcholilo exilom, sa nachádza v strede medzi Wellhausenovým postupným evolučným modelom a Albrightovou myšlienkou

⁷ Pozri KAUFMANN, *Religion*.

⁸ Porov. GNUSE, *No Other Gods*, 66. Pozri tiež KLUSKA, *Revolučný izraelský monoteizmus*, 119-120.

⁹ Porov. GNUSE, *No Other Gods*, 66-68.

raného revolučného monoteizmu. Od r. 1980 hovoríme o evolučnom procese, ku ktorému dochádza revolučným spôsobom. Učenci pri týchto nových teóriách argumentovali súdobými archeologickými objavmi. Našli sa dôkazy o rozmanitosti a komplexnosti izraelskej kultovej praxe. Najviac sa diskutovalo o nápisoch z Kuntillet 'Ajrud a Chirbet el-Kom¹⁰, ktoré odborníkov priviedli k domnienke, že polyteistický jahvizmus mohol byť v Izraeli normatívnym predexilovým náboženstvom, a nie synkretistickou anomáliou. Tieto nálezy potvrdzujú vážne ohrozený monoteizmus v predexilovom období i aktuálny polyteizmus ako prirodzené náboženské vyjadrenie bežného ľudu. Predtým bibliisti hľadali také archeologické údaje ako dôkaz synkretizmu medzi izraelským a kanaánskym náboženstvom. No začalo sa javiť pravdepodobnejším, že raný čistý jahvizmus nikdy neexistoval, iba v myšliach deuteronomistických historikov a veľmi malej menšiny vyznávačov JHWH. Odborníci začali tušiť, že neskorší jahvizmus sa mohol objaviť mimo veľkého kanaánskeho náboženstva alebo mimo jahvizmu, ktorý sa v podstate od neho nelíšil. Artefakty sú dôkazom nielen synkretistického kultu, ale aj bežného náboženstva JHWH väčšiny ľudu v IA. Odborníci teda pokladajú bibl. texty za opis dejín izraelského náboženstva z hľadiska malej monoteistickej menšiny a väčšinu Izraelitov za v podstate polyteistických jahvistov, ktorí nevedeli, že sa mýlia. Toto je zhruba základný biblistický konsenzus, no rôzni bibliisti od r. 1975 ponúkajú množstvo teoreticky možných scenárov: D. Baly, Morton Smith, G. Ahlström, I. Mihalik, V. Nikiprowetsky, H. W. F. Saggs, N. Gottwald, F. Stolz, O. Keel, H. Vorländer, B. Lang, N. Lohfink, G. Theissen, Ch. Dohmen, E. Nicholson, W. Dever, P. K. McCarter, B. Halpern, Mark S. Smith, A. Dearman, N. Cohn, R. Albertz, R. K. Gnuse a ďalší¹¹. Predpokladajú evolučný proces, ktorý prešiel cez rôzne štádiá monolatrie alebo henoteizmu v IA do čistého monoteizmu, ktorý vznikol v exile. Opisujú tento proces vo vývojových štádiách a často zdôrazňujú jeho radikálny či revolučný charakter. Podľa nich sa monoteizmus objavoval v sérii kríz, v ktorých hovorcovia vyjadrili názor alebo urobili niečo, čo vývoj posunulo vpred. Na vyjadrenie tohto procesu zavádzajú aj nové pojmy a výrazy.

¹⁰ Pre analýzu nálezov v Kuntillet 'Ajrud a Chirbet el-Kom pozri MESHELL, *Two Aspects*, 99-100; MESHELL, *Kuntillet 'Ajrud* [cit. 2012-08-19]. Pre detailnú analýzu pozri napr. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, 358-405.

¹¹ Pre stručný prehľad teórií týchto autorov a bibliografické referencie pozri GNUSE, *No Other Gods*, 74-104.

Druhú skupinu tvoria odborníci, ktorí predstavujú ich opozíciu a predkladajú iné modely, na ktoré dostávajú kritickú reakciu. Niektorí tvrdia, že monoteizmus existoval už v ranom Izraeli, a ich pohľad stojí za zmienku. Podľa I. Zeitlina medzi Mojžišovou vierou a kanaánskym kultom nebol nijaký synkretizmus, monoteistická revolúcia sa začala Mojžišom a od tých čias boli Izraeliti podrobovaní polyteistickému útlaku. S Y. Kaufmannom zdôrazňoval, že Izraeliti boli monoteistami, lebo nerozumeli ozajstnému polyteizmu, a prorocká kritika bola zameraná proti fetišizmu a nie proti pravému polyteizmu v Izraeli. Obhajuje tiež historickosť patriarchov, Jozueho násilné dobýjanie, Mojžišovo autorstvo Dt a všeobecnú historickosť všetkých bibl. narácií¹². Kritizuje tiež všetky formy kritickej textovej analýzy. Ostatní odborníci ho ignorujú pre jeho nepochopenie archeologických nálezov a naivné a miestami mylné použitie bibl. textov. Serióznejšiu alternatívu ponúkli J. Tigay a J. Fowlerová¹³. Podľa nich väčšina Izraelitov uctievala výlučne JHWH a bola veľmi monolatrická a monoteistická. J. Tigay tvrdí, že jediným polyteizmom bola náboženská činnosť, ktorú podporoval kráľovský dvor v rámci svojich medzinárodných stykov. Obaja autori zrejme neboli dost' citliví na koncepciu najvyššieho národného božstva, ktorá nevyklúčovala existenciu iných bohov. Jediným biblistom, ktorý ich prácu bral vážne, je J. de Moor, podľa ktorého vysoké percento teoforických prvkov JHWH v menách predpokladá populárny monoteizmus a nechotu verejne uctievať iných bohov¹⁴. Zastával tiež názor, že jahvizmus vznikol ako revolučný prielom v IA I (1200 – 1050 pred Kr.) ako reakcia na „krízu polyteizmu“ v mladšej dobe bronzovej (ďalej LB: 1550 – 1200 pred Kr.)¹⁵. Konflikt medzi Elom a Baalom viedol k pohrdaniu bohmi a k ochote prijať nové božstvo, ako bol JHWH, podobne ako sa v severnej Palestíne začal uctievať Baal a v južnej JHWH-El. JHWH a El splynuli do jedného božstva ešte pred príchodom Izraelitov do Palestíny. Podľa niektorých bol JHWH ugaritský (ďalej ugar.) boh Jam. Popularita JHWH prípadne mohla rásť so vstupom kočovníkov Chapiru do Palestíny v 14. stor. pred Kr. Neskorších kočovníkov viedol Beja (1203 – 1197 pred Kr.), významná osobnosť, ktorú spomínajú egyptské texty a mohla byť známa ako Mojžiš. Toto nové uctievanie JHWH prevážilo na juhu, kde JHWH absorboval Ela a stal sa

¹² Pozri napr. ZEITLIN, *Ancient Judaism*.

¹³ Pozri napr. TIGAY, *You Shall Have No Other Gods*; FOWLER, *Theophoric Personal Names*.

¹⁴ Porov. DE MOOR, *The Rise of Yahwism*, 10-11.33.40-41.

¹⁵ Porov. DE MOOR, *The Crisis of Polytheism*, 1-20.

jediným najvyšším božstvom. Podľa J. de Moora bol monoteizmus pevne zavedený medzi ľuďom už pred vznikom monarchie. Hypotézy J. de Moora biblisti okrem R. S. Hessa¹⁶ väčšinou prijímali. Sú brilantne argumentované, no neuveriteľne hypotetické. História zrekonštruoval na základe archaicky znejúcich básní v Biblii. Jeho teória je zaujímavá, ale nepravdepodobná. Odborníci čím ďalej, tým viac pokladajú vznik monoteizmu za neskorší jav, ku ktorému došlo v predexilovom období a priniesol ovocie v exile¹⁷.

Značná časť odborníkov však zastáva ešte iný názor. Podľa nich sa monoteizmus objavil až v exile alebo po ňom a nepredchádzali mu nijaké vývojové štádiá v predexilovom období. Učenci orientovaní týmto smerom vyslovujú mienku, že väčšina bibl. nárácií je beletrizovaná a je to vlastne exilový a poexilový výtvor. Predexilovému príspevku k objaveniu sa monoteizmu neprikladajú nijaký význam. Pri rekonštrukcii dejín Izraela alebo vývoja náboženstva sa neopierajú o bibl. texty, čo je podľa mnohých na škodu vecí. Sú to najmä N. P. Lemche, T. Thompson, G. Garbini, H. Niehr, P. Davies¹⁸. Títo kritickí odborníci našli svojich poslucháčov v európskych kruhoch, najmä v Škandinávii, a ich myšlienky môžu zaujať centrálnu miesto v budúcich debatách.

Mnoho špecializovaných štúdií, ktoré sa zaoberajú niektorou stránkou jahvizmu, potvrdzuje, že izraelské náboženstvo má veľa spoločného s kanaánskym. Osobitnému záujmu sa teší téma identity Ašery, ktorú väčšina odborníkov pokladá za súdobé božstvo, manželku JHWH, a jej úctu za prijateľnú vo veľkej časti dejín Izraela. Po reformách bola absorbovaná do osoby JHWH a jej miesto ako symbolickej manželky zaujala abstrakcia, Múdrost' či Tóra. Niektorí zasa pokladajú Ašeru za posvätný stĺp alebo strom, ktorý symbolizoval bohyňa z 2. tis. pred Kr., ale na jej identitu ako samostatnej osoby sa zabudlo. Symbol Ašery bol teda rozšírením JHWH alebo fetišom. Ďalší zasa navrhujú, aby sa Ašera chápala ako bohyňa z ranej monarchie, ktorú vytlačil týrsky Baal a ďalej sa uctievala len ako ilegálne božstvo pre ženy¹⁹. Väčšina týchto odborníkov

¹⁶ Pre kritiku hypotéz J. de Moora pozri HESS, *The Divine Name Yahwe*, 181-188.

¹⁷ Porov. GNUSE, *No Other Gods*, 105-109.

¹⁸ Pre stručný prehľad teórií týchto autorov a bibliografické referencie pozri GNUSE, *No Other Gods*, 110-114.

¹⁹ Porov. GNUSE, *No Other Gods*, 116-117. Pre tému Ašery pozri napr. SMITH, *The Early History of God*, 80-103; SMITH, *The Memoirs of God*, 112.115.151; DAY, *Yahweh*, 185-186 atď. Pre vzťah JHWH a ženských božstiev pozri aj ALEXYOVÁ, *Vývoj koncepcie božstva*, 110-113.

však pripúšťa, že existencia Ašerinho kultu znamená, že predexilový jahvizmus nebol monoteistický.

Odborníci, ktorí skúmali inú stránku predexilového náboženstva, tiež zdôrazňujú veľkú spojitosť s kanaánskym náboženstvom a kultúrou: J. Faur, D. Biale, H. C. Brichto, A. Green, G. Heider, S. Ackermannová, J. Levenson, J. Day, J. Strange, C. Kloosová, G. Anderson, J. Dearman, Ch.-L. Seow, A. Knauf, W. Toews, J. Berlinerblau, F. Cryer, M. Dijkstra, G. Braulik a ďalší²⁰. Vo svojich štúdiách väčšinou dospeli k záveru, že predexilové náboženstvo bolo prirodzene polyteistické a deuteronomistická história predstavuje postoj menšiny, ktorá spätne projektuje svoje hodnoty na dejiny Izraela. Veľké množstvo štúdií a názorov tiež predpokladá, že polyteizmus bol prirodzenou zbožnosťou Izraela až do monolatrie deuteronomických reformátorov a ešte striktniejšieho monoteizmu Deutero-Izaiáša. Chápu jahvizmus ako inú formu západosemitského (ďalej západosem.) náboženstva, ktoré vzišlo z prostredia náboženstiev SBV, a zdôrazňujú, že na túto spojitosť s kanaánskou kultúrou by sa malo upozorňovať. Ďalší tvrdia, že k definíciám monoteizmu v Izraeli sa musí pristupovať kriticky. V bibl. textoch totiž máme monoteistickú reč v polyteistickom systéme odkazov, t. j. reč znie pre nás monoteisticky, ale bola adresovaná polyteisticky zmýšľajúcim poslucháčom. Táto reč je rétorická, určená na to, aby ľud napredoval vo svojej zbožnosti, no neodráža teoretický monoteizmus. Bibl. reč teda musíme chápať v jej evolučnom kontexte²¹ a oceniť jej hĺbku. Podľa M. Coogana sa má na bibl. vieru pozeráť ako na „rekonštrukciu“ matrice kanaánskeho náboženstva. Náboženstvo bibl. textov má omnoho väčšiu spojitosť so svetom SBV, než odborníci v minulosti pripúšťali, a odráža evolučný pokrok oproti predchádzajúcim náboženstvám predexilového Izraela²².

²⁰ Pre stručný prehľad teórií týchto autorov a bibliografické referencie pozri GNUSE, *No Other Gods*, 117-120.

²¹ Opačný postoj zastáva napr. kanadský literárny kritik N. Frye, ktorý popri hlavnej línii svojej práce, odhaľovaní literárneho kódu Biblie a jej kompozičnej a sémantickej stránky, skúma monoteizmus tak, ako ho podáva aktuálny text SZ: akú sémantiku monoteizmu tvorí kompletná kompozícia Biblie a aké je jazykové vyjadrenie monoteizmu. Problematiku monoteizmu teda chápe na pozadí mytologického jazyka ako výrazu myslenia: metonymia odráža monoteizmus a metafora polyteizmus. Tento názor však B. Kluska pokladá za mylný, keďže „izraelský monoteizmus nie je vyjadrený na základe logickej deduktívnosti metonymie, ale na základe asymetrie metafory“. (KLUSKA, *Revolučný izraelský monoteizmus*, 127.) Porov. KLUSKA, *Revolučný izraelský monoteizmus*, 114-129.

²² Porov. GNUSE, *No Other Gods*, 121-123.

2 Vývoj biblického monoteizmu podľa M. S. Smitha

M. S. Smith, ktorého R. Gnuse radí do prvej skupiny autorov²³, opúšťa diskusiu, ktorá kladie do kontrastu izraelský monoteizmus s polyteizmom textov SBV a vykresľuje Izrael ako zásadne monoteistický, a ak nie, tak preto, lebo ho polyteistickí susedia zlákali na iné cesty. V tejto diskusii sa totiž nikto nepýta, čo znamenala „jednosť“ alebo koncepcná koherencia polyteizmu pre starovekých polyteistov, alebo či a ako bol monoteizmus preformulovaným polyteizmom. Tvrdí sa v nej len, že monoteizmus sa radikálne líši od polyteizmu a je podstatne dokonalejší. Nikto sa nepýta, či v náboženstvách SBV aj v ranom Izraeli, nedával polyteizmus väčší zmysel, pretože sa vždy pokladal za nižšiu formu viery než monoteizmus. M. S. Smith sa pýta: „Čo keď v ranom Izraeli a v kultúre jeho predchodcov dával polyteizmus viac zmyslu než monoteizmus?“²⁴ A dodáva, že nato, aby sme lepšie pochopili bibl. monoteizmus, musíme rozumieť polyteizmu raného Izraela, ako aj polyteizmu jeho širšieho kultúrneho prostredia. Monoteizmus ako preformulovaný polyteizmus raného Izraela pokladá za jednu z verzií polyteizmu SBV. Pri pozorovaní náboženskej situácie v Izraeli vychádza z nasledovných premís: 1. Monoteizmus sa vyvinul v náboženstve monarchického Izraela, alebo aspoň v časti jeho obyvateľstva, a prípadne sa stal normatívnym pre autorov textov, ktoré sa stali biblickými. 2. Tento monoteizmus nevznikol historicky v istej chvíli na Sinaji. Pri opise tých čias Biblia pripomína, že sú možní „iní bohovia“, pred ktorými Dekalóg Izraelitov vystríha. Monoteizmus sa v raných tradíciách izraelského náboženstva čítal spätne. 3. Výslovne monoteistické vyjadrenia sa objavujú v rozhodujúcich chvíľach izraelskej histórie, ale nie preto, aby popreli, že v náboženstve Izraela boli ďalšie formy izraelského polyteizmu, ani preto, aby popreli pluralitu v božstve bibl. monoteizmu. 4. Na polyteizme bolo vždy niečo monistické; používa rôzne pojmy na vyjadrenie „jednosti“ vo svete²⁵. A naopak, po objavení sa monoteistickej reči v Biblii v 7. až 6. stor. pred Kr. tu bolo na monoteizme často niečo „poly-“: preniesol na jedno božstvo rozličné typy postáv, spojených s viacerými božstvami polyteizmu²⁶.

²³ Porov. GNUSE, *No Other Gods*, 100-102.

²⁴ SMITH, *The Memoirs of God*, 87.

²⁵ Vzťahy medzi bohmi dávajú „božstvu“ vo všeobecnosti integritu či „jednosť“, ktorú si monoteisti spájajú s monoteizmom, a teda božská rodina bola pre polyteistov akýmsi druhom „monoteizmu“. Porov. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 8.

²⁶ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 87-88.

Izraelský monoteizmus, pokladaný za jednu z hlavných črt izraelského náboženstva, podľa M. S. Smitha predstavuje odpoveď na vonkajšiu hrozbu Mezopotámie a vnútorné sociálne zhoršenie. Asýrska hrozba narušila tradičnú teológiu monarchického Izraela, ktorá bola postavená na súvzťažnosti božských a ľudských kráľov: keď bol ľudský kráľ dlho pri moci, bol to znak božskej moci a ochrany. No zánik národa mohol byť tiež signálom nemohúcnosti jeho ochranného božstva. Keď padlo severné kráľovstvo, mohlo sa zdať, že jeho ochranné božstvo je bezmocné. Presadila sa však alternatívna odpoveď SBV, že ochranné božstvo trestá svoje kráľovstvo. Južné kráľovstvo sa však po svojom zajatí ocitlo v ťažšej situácii: ľudia sa pýtali, či JHWH je bezmocný.

Izraelský pohľad na svet sa prehodnotil pri skúsenosti s Asýrskou ríšou a jej bohom. Asýrčania pokladali Aššura za božského vládcu nad všetkými bohmi ostatných národov. Keďže slovo Aššur bolo menom boha i ríše, Aššur predstavoval jej ideológiu asýrianizácie sveta. Izrael napodobňoval tento pohľad a aplikoval ho na svojho boha, no opačne tak, že moc boha bola nepriamo úmerná moci kráľa, teda obrovská moc JHWH sa prirovnávala k bezmocnosti kráľovstva. Revidovaný pohľad na svet viedol k opačnému záveru o nepriateľoch: obrovská moc Mezopotámie bola nepriamo úmerná moci jej bohov. Keď pozemská moc ríše rástla, moc jej bohov slabla, až sa stávali ničím. Skrátka, bohovia mocných ríš, Asýrie a Babylona, sa teraz pokladali za nič. Táto inverzia pozemskej a nebeskej moci viedla k novej predstave jednej božskej skutočnosti, ktorá riadi osudy oboch, bezmocného Izraela i mocnej Mezopotámie.

K vývoju monoteistického pohľadu na svet prispeli tiež vnútorné zmeny v izraelskej spoločnosti. Do 8. stor. pred Kr. bola izraelská teológia založená na predstave božskej rodiny. Základom spoločenskej identity bola rodina a predstava božskej rodiny dávala zmysel ako metafora božstva. No v 8. stor. pred Kr. sa status rodiny ako základu spoločenskej identity začal významne meniť. So zánikom severného kráľovstva tamojšie rodiny stratili puto s rodnou zemou, pretože buď utiekli na juh, alebo padli do asýrskeho zajatia. Asýrsky vpád r. 701 pred Kr. rozvrátil rodinu a rodinná identita ako prvotný výraz spoločenskej identity bola narušená. Tento vývoj sa prejavil v zmienke, že deti už nie sú zodpovedné za hriechy svojich otcov (porov. Jer 31,29-30; Ez 18; 33,12-20; Dt 24,16). Kultúra so zmenšenými rodokmeňmi, menej zrastená s tradičným rodinným dedičstvom vzhľadom na spoločenské zmeny v 8. – 6. stor. pred Kr., viac inklinovala k neseniu individuálnej zodpovednosti človeka za svoje správanie a za svet sa stávalo zodpovedné indivi-

duálne božstvo. Inými slovami, v Izraeli po 8. stor. pred Kr. dával väčší zmysel individuálny boh, zatiaľ čo v skorších časoch dávala väčší zmysel božská rodina²⁷.

Monoteizmus bol teda interpretáciou izraelskej skutočnosti vo svetle vývoja v 8. – 6. stor. pred Kr. Prevzal izraelskú tradíciu a monolatrickú prax a ponúkol novú víziu božstva, udávanú výzvami tých čias. Táto odpoveď bola revolučná vo svojej interpretácii sveta a zároveň evolučná v utváraní nového pohľadu popri starších, tradičných prvkoch²⁸.

Na tomto historickom a kultúrnom pozadí môžeme predpokladať, že izraelský monoteizmus je v 7. a 6. stor. pred Kr. odpoveďou nielen pre Izrael, ale aj pre niektorých jeho susedov ako Ammon, Moab a Edom. Nedá sa však vyčerpávajúco odpovedať na otázku, prečo sa monoteizmus nevyvinul v týchto oblastiach, keďže o situácii v týchto kultúrach v tomto období alebo neskôr máme málo informácií. Tento nedostatok môže poukazovať na rozhodujúci faktor pre ojedinelý izraelský monoteizmus: písanie hlavných izraelských náboženských textov po páde kráľovstva a iných inštitúcií po babylonskom dobytí. Vyjadrenie izraelskej identity v spojení s jedným božstvom predstavuje hlavný kultúrny projekt v exilovom a poexilovom Izraeli. Poexilové vypracovanie monoteizmu sa prenieslo aj na náboženské texty o minulosti a tak zrejme pomohlo vytvoriť a upraviť myšlienku jediného božstva vo svete. Štruktúra božstva nebola obmedzená počtom: tomuto božstvu boli prisúdené všetky hlavné božské roly. Ústredný izraelský príbeh o minulosti, Gn až 2 Kr, pomohol uviesť myšlienku jedného hlavného boha. No M. S. Smith si nemyslí, že tento druh bibl. narácie sám predstavuje potvrdenie monoteizmu. O tejto myšlienke sa v rozličných obmenách diskutovalo po desaťročia. Jedno z tvrdení hovorí, že bibl. narácia je žánrom monoteizmu, zatiaľ čo mýty SBV sú žánrom polyteizmu. No mnohí kritici nenachádzali súvislosť medzi žánrom a božstvom. M. S. Smith navrhuje iný pohľad. Hľadá štruktúru dlhodobej línie od Gn po 2 Kr s jedným božským protagonistom, ako sa tvrdilo v poexilovom období. V poexilovom kontexte je jedným z najdôležitejších argumentov monoteizmu štruktúra Tóry a historických kníh (podľa hebrejského kánonu). Hoci

²⁷ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 119-121.

²⁸ Tento prístup sa veľmi líši napr. od pohľadu J. Assmana, ktorý sa pozerá na monoteizmus ako na revolúciu. No J. Assman nesituoval bibl. monoteizmus do historického a kultúrneho kontextu v Izraeli. Pre M. S. Smitha je táto kontextualizácia pre pochopenie monoteizmu v Izraeli nevyhnutná, pretože umožňuje vidieť súvislosti. Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 121.

lína bibl. narácií poskytuje široko variujúce chápanie božstva, jednoduchá časová línia od prvého človeka po posledného judského kráľa ponúka myšlienku jedného hlavného božstva pre Izrael v jeho histórii. Polyteizmus bol odsunutý (porov. Gn 49,25) alebo odmietnutý (porov. Dt 32,8-9 [MT]), alebo inak podaný (porov. Ž 82), no tieto jednotlivé verše zrejme neboli také významné oproti dominantnému predstaveniu Tóry a chrámu s ich monoteistickým božstvom. Ako spresňuje dominantná kňazská a deuteronomistická tradícia, jedno božstvo bolo odvodené od skoršieho hlavného boha a potom sa to tak spätne čítalo a prenášalo na staršie prezentácie hlavného boha v Biblii. Nové čítanie, iné podanie a prepísanie starších textov v poexilovom období znamená, že staršie vyjadrenia o hlavnom bohu sa trochu líšia od ich vlastného pohľadu na božstvo.

M. S. Smith uzatvára, že monoteizmus je súčasťou širšej interpretácie, ktorú nachádzame v bibl. textoch. Sám osebe nie je systémom alebo myšlienkou, odvodenou zo širšej náboženskej viery alebo chápania; je interpretáciou skutočnosti, ktorá ďalej stvárnovať iné aspekty izraelského pohľadu na svet. Izraelská kolektívna pamäť a amnézia pomohli vytvoriť monoteistický pohľad Biblie popri izraelskom staršom, polyteistickom pohľade na svet, a potom interpretovať jeho stopy vo svetle novej, monoteistickej vízie²⁹.

2.1 Vývoj biblického monoteizmu ako duálny proces „konvergencie“ a „diferenciácie“

M. S. Smith vo svojich dielach zhrnuje výsledky výskumu archeologických, nápisových a textových nálezov. Na ich základe ukazuje vývoj bibl. monoteizmu nie ako výsledok evolúcie, ale duálneho procesu „konvergencie“ a „diferenciácie“ náboženských foriem v rámci náboženstva pôvodne polyteistického Izraela. Podľa neho sa jahvizmus na jednej strane vyformoval z niektorých kanaánskych božstiev alebo aspoň z ich črt. Na druhej strane, jahvizmus odmietol mnohé charakteristiky svojho „kanaánskeho dedičstva“. Rozhodujúcou otázkou teda nie je, prečo monarchia praktizovala kult iných božstiev napriek odsudzovaniu prorokov, ale prečo niektorí proroci odsúdili túto prax. M. S. Smith tiež ukazuje, ako bol izraelský polyteizmus

²⁹ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 121-123.

črtou izraelského náboženstva až do konca IA a ako sa monoteizmus objavil v 7. – 6. stor. pred Kr. a svoj vrchol dosiahol v období exilu, v Iz 40–55³⁰.

Prvou „monoteistickou metódou“, teda spôsobom, akým starobylý Izrael zredukoval rozmanitosť svojich božstiev na jedného boha, je „konvergencia“, prenesenie iných božských tradícií alebo charakteristík na JHWH. Nie je to len narážka na stotožnenie Ela a JHWH a následné spojenie s Elovou manželkou Ašerou a jeho astrálnou rodinou. Konvergencia tiež zahŕňa, že božstvám sa prisudzovali charakteristiky iných božstiev alebo mytológie potom, čo tieto božstvá a mytológie boli popreté. Tieto iné božstvá mali pôvodne čosi spoločné s JHWH (alebo Elom), napr. mená Baalových kozmických nepriateľov sa zhodovali s menami kozmických nepriateľov JHWH. Ako ďalší príklad prenesenia Baalovej tradície na JHWH môžeme uviesť vrch Cafon, stotožnený u JHWH s vrchom Sion v Ž 48,3³¹, a Baalov titul „Jazdec na oblakoch“, upravený a aplikovaný na JHWH ako „ten, čo sa vznáša nad oblakmi“ (Ž 68,5). Aj asociácia starobylého slnečného božstva sa aplikovala na božie svetlo v Gn 1. Táto aplikácia slnečnej reči na JHWH bola neoddeliteľnou súčasťou monoteistickej metódy konvergencie.

Druhá monoteistická metóda zahŕňa „diferenciáciu“. Popretie iných bohov sprevádzala požiadavka, aby staršie tradície, ktoré sa predtým spájali s JHWH, k nemu teraz nepatrili, napr. Ašera a „slnko, mesiac a hviezdy“. Pri tejto druhej metóde vidíme JHWH odlišeného od skoršej izraelskej minulosti. Tieto črty boli v starom Izraeli dosť tradičné. No reinterpretovali sa nie ako črty Izraela, ale cudzích národov. Takou bola najmä Ašera, no v Sdc 6 sa nespomína ako tradičná prax Izraela, ktorou kedysi bola, ale ako cudzia prax, ktorú Izrael modloslužobne prijal za svoju³².

³⁰ Porov. COOK, *The Social Roots of Biblical Yahwism*, 8-9.

³¹ Vrch Cafon, v dobe bronzovej situovaný severne od Ugaritu, sa v západosem. náboženstvách stal božským vrchom *par excellence* a zostal ním až do IA. Preto v niektorých západosem. náboženstvách boh počasia alebo najvyšší boh tróni na vrchu Cafon a nečudo, že príbytkom JHWH v Jeruzaleme bol vrch Sion, ktorý Ž 48,3 prirovnáva k vrchu Cafon: „Vrch Sion je [na] vrchole Cafonu“ (podľa BHS, pozri tiež TDOT XII, 435). Jeruzalemský svätý vrch sa tu nazýva Cafon, pretože boh počasia a najvyšší boh Izraela JHWH môže tróniť len na božskom vrchu *par excellence*. Porov. NIEHR, „Israelite“ Religion and „Canaanite“ Religion, 31.

³² Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 151.

2.2 Vývoj biblického monoteizmu na základe „kolektívnej pamäti a amnézie“

Najnovší výskum M. S. Smitha prináša pohľad, ktorým sa líši nielen od ostatných biblistov, ale aj od svojej predchádzajúcej teórie o procese konvergencie a diferenciacie: odvoláva sa na kolektívnu pamäť a amnéziu izraelského národa v bibl. textoch, najmä pokiaľ ide o okolité božstvá³³. Táto metóda sa vyznačuje reinterpretáciou starších polyteistických pozostatkov. M. S. Smith vychádza z faktu, že Biblia nie je záznamom udalostí, ale náboženským učením, ktoré z pedagogických dôvodov predstavuje bibl. rozprávania o minulosti ako sériu „poučných momentov“, zbierku udalostí, ktoré sprevádza náboženský výklad. Tu sa vyžaduje rozumový prístup k rozlišovaniu medzi izraelským kolektívnym pamätaním si svojej minulosti a historickým kontextom, ktorý k tomu viedol. Jedným z takýchto prístupov je sociologický a historický výskum kolektívnej pamäti³⁴.

Ako príklad poslúži text Dt 32,8-9, ktorý zachoval starú zmienku o božskej rodine a jej teológii sveta. Autor básne aj čítaním „počet božských synov“ („Izraelových synov“ [MT]) pokladal Ela a JHWH za toho istého boha, boha Izraela. Báseň spomína, že iní bohovia „nie sú bohmi“ (Dt 32,17) a opisuje JHWH ako jediného boha (porov. Dt 32,39). Pre tohto autora iní bohovia očividne neexistovali. Rovnako Ž 82 odporuje staršej teológii, keď uvádza, že izraelské božstvo je povolané zohrať novú úlohu sudcu celého sveta. Dt 32,8-9 i Ž 82 však zároveň zachovávajú obrisy staršej teológie, podľa ktorej JHWH nepatrí do najvyššieho stupňa hierarchie panteónu³⁵. V ranom Izraeli patril do druhého stupňa; nebol hlavným bohom, ale jedným z jeho synov. Ž 82 však nejaví známky neskoršieho masoretského prepisu či reinterpretácie, lebo bolo ľahšie interpretovať ho monoteistickými výrazmi s predpokladom, že El Eljon bol jednoducho titul JHWH. Pokiaľ sa bibl. texty dajú nanovo čítať termínmi tejto novej monistickej vízie, ktorá sa v dnešnej dobe nazýva monoteizmus, môžu zostať v bibl. spise. Nové čítanie týchto textov umožňuje kolektívnu amnéziu odlišného pôvodu a histórie JHWH a Ela.

³³ Porov. GNUSE, *Review: Mark S. Smith* [cit. 2012-09-25].

³⁴ Pre prehľad prác najvýznamnejších sociológov a historikov v tejto oblasti pozri SMITH, *The Memoirs of God*, 124-151.

³⁵ Pre štvorstupňovú maticu hierarchie panteónu pozri napr. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 45-53; SMITH, *The Memoirs of God*, 101-119; ALEXIOVÁ, Vývoj koncepcie božstva, 115-121.

Kolektívna amnézia pôsobila aj v prípadoch, keď sa vyžadovala vedomá cenzúra ako v Dt 32,8-9. Izraelská spoločnosť pri zaobchádzaní s inými bohmi ako s bohmi iných národov tiež zabúdala, že to, čo na niektorých bohoch odsúdila, jej bolo kedysi vlastné. Ďalší vývoj tiež mohol pracovať s monoteistickou rečou, napr. mohlo dôjsť k lingvistickému javu, pomocou ktorého sa mená iných božstiev stali rodovým tvarom podstatných mien. Tak sa Ašart stala výrazom pre plodnosť, Rešef pre plameň a Deber pre mor. Výsledkom toho bola jednotnejšia zmena v predstavovaní božstva v súlade s izraelskou neskoršou kolektívnou pamäťou. Ďalším výsledkom bola zmena počtu starobyklých náboženských čít³⁶.

Uvedieme, ako M. S. Smith poukazuje na hlavné zmeny v chápaní božstva, zapríčinené nielen kultúrnou pamäťou, ale aj kultúrnou amnéziou.

2.2.1 JHWH a El

Najvýznamnejším príkladom izraelskej amnézie božstva je stotožnenie JHWH s Elom³⁷. Hoci niektoré bibl. texty nesú stopy odlišovania týchto dvoch božstiev, bibl. tradícia má sklon čítať túto odlišnosť ako súvislosť. Meno El, ktoré je jednoduchou formou slova „boh“, sa môže nanovo čítať ako rodový tvar „ten boh“. Pre Izrael bol JHWH „ten boh“. Ex 6,2-3 ukazuje, že boh, ktorý sa chápal ako El (Šadaj), sa teraz stotožňuje s JHWH. To znamená, že bohom exodu bol zrejme El, nie JHWH. Je možné, že JHWH sa pokladal za boha exodu vďaka neskoršej identifikácii. Stotožnením týchto dvoch božstiev sa Ašera pokladala za manželku JHWH, nie Ela. A pamiatka na Elovu rodinu, poňatá ako nebeské alebo astrálne zástupy, sa spájala s JHWH. Tak sa zabudlo na tradíciu, ktorá uchovávala pamiatku na všetky tieto božstvá a ich staršie odlišenie od JHWH. Zdá sa, že kultúrna amnézia je výsledkom dlhšej tradície, ktorá bola začlenená do procesu interpretácie staršej tradície, už nie celkom chápanej. V tomto prípade sa kultúrna amnézia zdá byť mimovoľná a nie úmyselná³⁸.

2.2.2 JHWH a jeho vlasť v Edome

Tvrdenie, že JHWH je zrejme prebratý z Edomu/Midiánu/Paranu/Seiru/Sinaja, nemohlo vzniknúť v neskoršej monarchii, keď sa vzťahy medzi

³⁶ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 151-152.

³⁷ Pre túto tému pozri tiež ALEXYOVÁ, *Vývoj koncepcie božstva*, 109-110.

³⁸ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 153.

Izraelom a Edomom zhoršili. Zdá sa však, že predmonarchické obdobie je dobou, keď sa JHWH ako edomský boh zakorenil v izraelskej spoločnosti na vysočine. Premenovali ho na „boha Izraela“ s pamiatkou na jeho edomský pôvod, podaný ako skúsenosť raných Izraelitov na vrchu Sinaj na ich ceste do krajiny prisľúbenej Abrahámovi. Edom ako Izraelov „príbuzný“ a JHWH ako edomský boh z izraelských textov vypadli. Bibl. tradícia zachovala stopy staršej náboženskej situácie, no zabudla na jej rozhodujúci aspekt. Znova tu mimovoľne zapracovali kultúrna pamäť i amnézia³⁹.

2.2.3 JHWH a božská rodina

Koncepcia božskej rodiny a božskej rady⁴⁰ prešla v Izraeli významnými zmenami. Božská rodina ako koncepcia polyteistickej jednoty je v Biblii len stopová. Tvrdenie, že boh nemá rodinu, čo je na SBV nezvyčajné, odráža novú situáciu v Izraeli, keď rodiny trpeli, najprv ekonomickým rozvrstvením, neskôr dobytím severu Asýrčanmi okolo r. 732 – 722 pred Kr. a juhu v r. 701 pred Kr., spojenému s masívnou deportáciou. Tento vývoj sa skončil dobytím juhu v r. 597 – 586 pred Kr. Rodina už nebola primárnym vzorom pre sociálnu identifikáciu. Individuálny človek už nebol zodpovedný za hriechy svojich rodičov. Izraelský boh sa teda začal pokladať za individuálne božstvo, zodpovedné za chod sveta. Predstava tohto boha sa vďaka vpádu Asýrčanov šírila názormi na fungovanie ríše: JHWH sa ako Aššur a neskôr Marduk stal niečím ako ríšskym bohom nad celým svetom. Výsledkom bolo zníženie pochopiteľnosti božskej rodiny ako prevládajúcej koncepcie božstva a vzrástol zmysel monoteizmu. Preto sa rodina prestala používať ako spôsob konceptualizácie božstva.

Bibl. monoteizmus sa zrejme vynoril sčasti bez vedomého zavrnutia cudzích bohov a sprievodnej interpretácie izraelských vlastných božstiev ako cudzích, okrem JHWH. Zdá sa, že základným pilierom vývoja chápania jedného boha je reinterpretácia minulosti. Je skôr zámerná, najmä pokiaľ ide o autorov deuteronomickej literatúry (ďalej Dtr), no to neznamená, že všetky izraelské božstvá boli známe ako starobylé a potom sa úmyselne a vedome označili za cudzie. Namiesto toho sa mohlo stať, že tieto božstvá boli

³⁹ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 153-154.

⁴⁰ Pre koncepciu božskej rodiny a božskej rady pozri napr. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 41-66; SMITH, *The Memoirs of God*, 101-118; ALEXYOVA, Vývoj koncepcie božstva, 94-98.121.

pozostatkom a tie, ktoré neboli, sa v izraelskej kultúre interpretovali ako cudzie. Napr. starobylá izraelská bohyňa (zrejme Aštar alebo Ašera) sa v 6. stor. pred Kr. stotožnila s mezopotámskou Kráľovnou nebies. V dôsledku toho tie božstvá, ktoré v tomto období vyzerali ako cudzie, autori Dtr pochopili ako cudzie a rovnako vnímali aj iné stopy starších izraelských božstiev. Na tejto zmene, ktorá kontrastovala s úmyselnejšími zmenami v predstavovaní minulosti, ako napr. s bibl. zobrazením vrchu Sinaj, sa mohli sčasti podieľať mimovoľná kultúrna pamäť a amnézia.

Božská rada bola prekonfigurovaná, aby vyjadrovala novú, mono-teistickú perspektívu len s dvomi stupňami božstiev: s jedným najvyšším kráľom božskej ríše a anjelmi. Myšlienka božskej rady mala v Izraeli dlhú literárnu históriu. Trvala až do monarchického obdobia. Napr. v 8. stor. pred Kr. sa v Iz 6 objavuje obraz nebeského serafína v službe tróniaceho JHWH. Anjeli nemali rovnaký ontologický status ako božský kráľ. Ich pôsobenie záviselo od božského kráľa, ktorému slúžili. Ich moc sa odvodzovala od účasti na „Jednej Najvyššej Moci“. Moc, pripisovaná druhému stupňu hierarchie panteónu, sa aplikovala na anjelov najnižšieho, štvrtého stupňa (oba stupne sa nazývali „božskí synovia“ alebo „božstvá“), ktorí sa chápali ako „mocnosti“ odvodené od „Jednej Božskej Moci“⁴¹. Starobylé polyteistické narácie, známe v ranom Izraeli, s črtami bohov druhého stupňa neskôr v Izraeli prežili ako príbehy o anjeloch štvrtého stupňa a narácie o bohoch druhého stupňa boli zabudnuté⁴².

2.2.4 Anjeli a boh otcov

Stotožnenie božstiev druhého stupňa s „poslovskými“ božstvami štvrtého stupňa vyústilo do ďalšej zmeny: príležitostnej identifikácie rodiny

⁴¹ Astrálne asociácie, ktoré stáli za polemikou proti babylonskému kráľovi v Iz 14,12-13, zachovávajú starobylý príbeh o božskom konflikte v nebesiach, zahŕňajúci boha Šachara. Ten vystúpil na nebesia a vyvýšil svoj trón „nad všetky Elove hviezdy“. Pokúsil sa nahradiť iné astrálne božstvá a zrejme aj Ela samého. V Izraeli táto forma príbehu prežila v Iz 14,12-13 len ako stopa, ako narážka. Polyteistický základ bol zabudnutý, no neskôr sa stal podkladom pre boj v nebesiach medzi Božimi anjelskými mocnosťami a vzbúrenými anjelmi, ktorí padli do podsvetia. Príbeh pretrval až do NZ (porov. Lk 10,18; 2 Pt 2,4; Zjv 12,7-9). Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 155-156. Pre charakteristiku satana pozri tiež ŠTRBA, *Satanov anjel*, 123-143.

⁴² Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 154-156. Pre tento posun v hierarchii izraelského panteónu pozri tiež ALEXYOVÁ, *Vývoj koncepcie božstva*, 119-121.

boha otcov s „poslovskými“ božstvami (anjelmi). El bol pôvodne patriarchom božskej rodiny i mnohých ľudských rodín. Pre svoju pomoc ľuďom bol chápaný sčasti ako rodinný či rodový boh, v textoch nazývaný „boh otcov“. So stratou Ela a spojením väčšiny jeho funkcií s funkciami JHWH sa staršia rola boha otcov ako toho, kto sprevádza rodinu (porov. Gn 35,3), v niektorých textoch posunula do roly anjelského sprievodcu (porov. Gn 48,15-16; Ex 23,20-22; 1 Kr 19,5-9; Ž 91,11-12). Funkcia sprevádzania rodiny alebo ľudu poslovskými božstvami sa v ugar. textoch nenachádza. Zdá sa, že táto zmena v bibl. textoch nie je zámerná. Poukazuje na pôsobenie kultúrnej pamäti a zároveň amnézie. Zníženie stupňa božskej identity zrejme uľahčil nejasný význam slova (*hā*) *'ēlōhīm*⁴³. Keďže môže odkazovať na „boha“ alebo „bohov“ a slúžiť ako rodový tvar výrazu pre JHWH, dovoľuje vymazať starší rozdiel medzi menšími a väčšími božstvami, vrátane poslov, rodinného božstva a JHWH. Táto nejasnosť uľahčila identifikáciu rodového božstva a božských poslov v niektorých bibl. textoch a rodového božstva s JHWH v iných statiach. V dôsledku toho sa pamiatka na pôsobenie rodového božstva vytratila. Zo sociálneho hľadiska tento posun v božských rolách signalizuje redukciiu rodinného náboženstva pri utváraní prevládajúcej kultúrnej pamäti pod vplyvom textovo dominantnejšej tradície, ktorú predstavovala kňazská časť Tóry a Dt s Dtr. V dôsledku posunu táto tradícia kritizovala rodinné náboženstvo a jeho prax (porov. najmä Lv 19,28.31; 20,6.27; Dt 14,1; 18,10-11; 26,14; 1 Sam 28; 2 Kr 21,6)⁴⁴.

2.2.5 Zhrnutie vývoja biblického monoteizmu na základe kolektívnej pamäti a amnézie

S touto zmenou v izraelskej kultúrnej pamäti vidíme, ako sa božské postavy v istom zmysle stávajú jednou alebo splývajú s Jednou. Amnézia božstva sa uskutočnila sčasti prostredníctvom nejasnosti slova *'ēlōhīm*, sčasti vďaka zmenám v chápaní božstva počas monarchického obdobia a napokon vďaka rastúcej dôležitosti monistického vývoja izraelského kultu, najmä od 8. stor. pred Kr. Neskorší bibl. redaktori zachovali niektoré staršie stopy náboženského života starých Izraelitov, ktoré sami nechápali a na ktoré tradícia zabudla. Tieto stopy prešli premiestnením, zjednotením a zredukovaním, aby sa mohli čítať a vykladať v súlade s neskoršími normami, najmä s monoteistickým

⁴³ Pre výklad tohto pojmu pozri tiež ŠTRBA, Prečo „odoprel si“, 77.

⁴⁴ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 156-157.

pohľadom na božstvo. V dôsledku toho Biblia zachováva oba prevládajúce pohľady, neskorších redaktorov a stopy skorších pamätí. Variujúce predstavovanie božstva v minulosti predpokladá, že nielen minulosť vo všeobecnosti, ale aj božstvo bolo rekonfigurované. Obraz božstva v bibl. spisoch prešiel reorganizáciou, vďaka ktorej sa „fakty“ o izraelskom božstve zoskupili do väčších narácií.

Pamätať si božstvo znamenalo znova vytvoriť, znova si pamätať v akejsi jednoduchej súvislosti množstvo starých božských portrétov rôznych hierarchických stupňov, a to nahromadením, ale aj vynechaním obrazov v sprostredkovanom a filtrovanom monoteistickom pohľade na božstvo. Predstava jedného božstva, čítaného spätne v bibl. korpuse, bola uholným kameňom kultúrnej pamäti v kňazskej tradícii a v Dt a Dtr pravdepodobne od 8. – 7. stor. pred Kr. Časom sa rôzne postavy a osoby božstva mohli vzájomne prispôbiť ako súčasť jedného portrétu, hoci nie celkom zhodne. Pridelenie rôznych minulých činov božskej pomoci jednému božstvu pomohlo neskorším kňazským a deuteronomistickým redaktorom vytvoriť narácie, rezonujúce s ich chápaním božstva v minulosti a súčasnosti.

Bibl. redaktori aj ich neskorší čitatelia vnímajú s monoteistickým Bohom široký naratívny kontext Pnt a Dtr, veľkých a malých prorokov, múdroslovné diela a iné spisy. V dôsledku toho sa dnešní veriaci zúčastňujú na procese, ktorý sa začal už v bibl. časoch: čítajú o monoteistickom Bohu v náboženských textoch Izraela, vrátane starších textov, ktoré obsahujú stopy izraelskej polyteistickej minulosti. Takýmto čítaním ju interpretujú monoteistickou optikou a vidia monoteistického Boha ako pôvodnú historickú skúsenosť starobylého Izraela na Sinaji a neskôr.

Pre náboženské tradície judaizmu a kresťanstva sa táto vízia monoteistického Boha z izraelskej minulosti stala normatívnou. Minulosť Izraela sa stala tiež Božím zjavením minulosti. Inými slovami, proces, ktorý interpretoval izraelské náboženské texty ako posvätné spisy, pretvoril izraelské zobrazenie minulosti. Bibl. zobrazenie minulosti sa stalo Božím slovom k Izraelu o Bohu v izraelskej minulosti. Podľa M. S. Smitha je Biblia z teologického pohľadu odhalením toho, čo Boh vyčlenil, aby sa pamätalo alebo zabudlo z Božieho vzťahu k Izraelu a svetu, rozšírené o Božie vlastnosti a usporiadanie⁴⁵.

⁴⁵ Porov. SMITH, *The Memoirs of God*, 156-158.

Záver

Vývoj bibl. monoteizmu sa v minulosti prezentoval najprv v modeloch evolúcie, neskôr mojžišovskej revolúcie. Od 80. rokov 20. stor. sa autori teórií dajú rozdeliť do troch skupín na základe obdobia, v ktorom sa podľa nich vynoril v dejinách Izraela: 1. pred exilom, 2. v ranom Izraeli a 3. v exile a po ňom.

Do prvej skupiny autorov môžeme zaradiť profesora na New York University M. S. Smitha, podľa ktorého bibl. monoteizmus predstavuje izraelskú odpoveď na vonkajšiu hrozbu Mezopotámie a vnútorné sociálne zhoršenie. Nová predstava inverzie pozemskej a nebeskej moci (moc boha nepriamo úmerná moci kráľa) viedla k novej predstave jednej božskej skutočnosti, ktorá riadi osudy oboch, bezmocného Izraela i mocnej Mezopotámie. Rovnako kultúra so zmenšenými rodokmeňmi viac inklinovala k neseniu individuálnej zodpovednosti človeka za svoje správanie a za svet sa stávalo zodpovedné individuálne božstvo. M. S. Smith vyzozoroval, že tento vývoj bol zaznamenaný tromi „monoteistickými metódami“. Prvou je „konvergencia“, prenesenie iných božských tradícií alebo charakteristík na JHWH. Takto sa mu prisudzovali charakteristiky iných božstiev alebo mytológie, potom čo tieto boli najprv popreté. Druhá metóda, „diferenciácia“, odlišovala JHWH od skoršej izraelskej minulosti a črty, ktoré boli pre starobylý Izrael tradičné, reinterpretovala ako črty cudzích národov. V súčasnosti M. S. Smith prezentuje tretiu metódu „kolektívnej pamäti a amnézie“, ktorá reinterpretovala staršie polyteistické pozostatky. Neskorší bibl. redaktori zachovali staršie stopy izraelského náboženstva, ktoré sami nechápali a tradícia na ne zabudla. Tieto stopy prešli premiestnením, zjednotením a zredukovaním, aby sa mohli čítať a vykladať v súlade s neskoršími normami, najmä s monoteistickým pohľadom na božstvo. V dôsledku toho Biblia zachováva oba prevládajúce pohľady, neskorších redaktorov a stopy skorších pamätí. Základom kultúrnej pamäti v kňazskej tradícii a v Dtr sa stala predstava jedného božstva, čítaného spätne v bibl. korpuse. Rôzne postavy božstva sa mohli vzájomne prispôbiť ako súčasť jedného portrétu. Monoteistická perspektíva neskoršej izraelskej náboženskej elity vyvolala kultúrnu amnéziu v predstavovaní božstva v Biblii. Jeho obraz prešiel reorganizáciou: znova sa pamätalo množstvo starých božských portrétov rôznych hierarchických stupňov panteónu, a to nahromadením, ale aj vynechaním obrazov v sprostredkovanom a filtrovanom monistickom pohľade na božstvo. Podľa M. S. Smitha je Biblia z teologického pohľadu

odhalením toho, čo Boh vyčlenil, aby sa pamätalo alebo zabudlo z Božieho vzťahu k Izraelu a svetu, rozšírené o Božie vlastnosti a usporiadanie.

Zoznam použitej literatúry

- ALEXYOVÁ, Adriana: Vývoj koncepcie božstva v Izraeli v predexilovom období, *StBiSl* 5 (2/2013) 91-125.
- ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck, 1992.
- COOK, Stephen L.: *The Social Roots of Biblical Yahwism* (SBLStBl 8), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.
- DAY, John: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. In: Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (eds.): *Ein Gott Allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religions-Geschichte*. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1994, 181-196.
- DE MOOR, Johannes C.: The Crisis of Polytheism in Late Bronze Age Ugarit. In: Adam S. van der Woude (ed.): *Crises and Perspectives: Studies in Ancient Near Eastern Polytheism, Biblical Theology, Palestinian Archaeology and Intertestamental Literature* (OTS 24), Leiden: Brill, 1986, 1-20.
- DE MOOR, Johannes C.: *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism* (BETL 91), Leuven: Leuven University Press/Peeters, 1990.
- FOWLER, Jeaneane: *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study* (JSOTSup 49), Sheffield: JSOT Press, 1988.
- GNUSE, Robert K.: *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel* (JSOTSup 241), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- GNUSE, Robert K.: Review: Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* [online]. [cit. 2012-09-25]. Dostupné na internete: <http://www.jhsonline.org/reviews/review031.htm>.
- HALBWACHS, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- HESS, Richard S.: The divine name Yahweh in Late Bronze Age sources, *UF* 23 (1991) 181-188.
- KARDIS, Mária – Slivka, Daniel (eds.): *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, 15. – 16. 4. 2008 v Prešove, Prešov: GTF PU, 2008.
- KAUFMANN, Yehezkel: *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exil*, New York: Schocken Books, 1972.
- KEUSKA, Branislav: Revolučný izraelský monoteizmus v ponímaní Northropa Fryea. In: Mária Kardis – Daniel Slivka (eds.): *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, 15. – 16. 4. 2008 v Prešove, Prešov: GTF PU, 2008, 114-129.

- LIPÍNSKY, E.: שָׂפֹן *šāpôn*. In: *TDOT* XII (2003) 435-443.
- MESHEL, Ze'ev: Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Ağrud. In: Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (eds.): *Ein Gott Allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religions-Geschichte*. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1994, 99-104.
- MESHEL, Ze'ev: *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* [online]. [cit. 2012-08-19]. Dostupné na internete: <http://www.fas.harvard.edu/~semitic/wl/digsites/SLevant/KuntilletAjrud2006>.
- NIERHR, Herbert: "Israelite" Religion and "Canaanite" Religion. In: Francesca Stavrakopoulou – John Barton (eds.): *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. New York: T&T Clark, 2010, 23-36.
- POLIAKOVÁ, Mária: Viera Izraela a úskalia uctievania jediného Boha v polyteistickom prostredí. In: Peter Fedor (ed.): *Sväté písmo a Boží kult*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou, Svit: KBD, 2006, 73-80.
- SMITH, Mark S.: *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York: Oxford University Press, 2001.
- SMITH, Mark S.: *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel* (The Biblical Resource Series), Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2002.
- SMITH, Mark S.: *The Memoirs of God. History, Memory and Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- ŠTRBA, Blažej: Satanov anjel (2 Kor 12,7). Niekoľko poznámok k biblickej biografii Satana v spisoch Corpus Paulinum. In: Anton Adam (ed.): *Angelológia a jej súčasné interpretácie*. Zborník z vedeckej konferencie konanej 11. 3. 2009, Badín: RKCMBF UK, 2009, 123-143.
- ŠTRBA, Blažej: Prečo „odoprel si“ v Ž 8,6a, *StBiSl* 5 (1/2013) 74-85.
- TIGAY, Jeffrey: *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31), Atlanta: Scholars Press, 1986.
- ZAJĄC, Ewa: Monolatria czy monoteizm. Droga Izraela ku wierze w Jednego Boga. In: Mária Kardis – Daniel Slivka (eds.): *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, 15. – 16. 4. 2008 v Prešove, Prešov: GTF PU, 2008, 68-82.
- ZEITLIN, Irving: *Ancient Judaism: Biblical Criticism from Max Weber to the Present*, Cambridge: Polity Press, 1984.
- ZEVIT, Ziony: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallax Approaches*, London – New York: Continuum, 2001.

Zhrnutie

Článok uvádza, ako sa vyvíjali teórie o vývoji biblického monoteizmu: od evolučného a revolučného modelu po súčasnú širokú paletu teórií, ktoré sa dajú rozdeliť do troch skupín na základe obdobia, v ktorom sa monoteizmus podľa ich autorov vynoril v dejinách Izraela – pred exilom, v ranom Izraeli a v exile a po ňom. Pozornosť sa ďalej sústreďuje na teóriu Marka S. Smitha, ktorého môžeme zaradiť do prvej skupiny autorov, a na metódy, ktorými bol podľa neho vývoj biblického monoteizmu zaznamenaný: metódu duálneho procesu „konvergencie“ a „diferenciácie“ a novšiu metódu „kultúrnej pamäti a amnézie“.

Kľúčové slová: biblický monoteizmus, Izrael, kultúrna pamäť, doba železná.

Summary

The article states how theories about the development of biblical monotheism have developed: from evolutionary and revolutionary model to the current wide range of theories that can be divided into three groups based on the period when monotheism, according to their authors, emerged in Israel's history – before exile, in early Israel and in exile and beyond. Then attention is focused on the theory of Mark S. Smith who can be placed in the first group of authors, and on the methods by which, in his opinion, the development of biblical monotheism was recorded: the dual process of “convergence” and “differentiation” and a more recent method of “cultural memory and amnesia”.

Keywords: Biblical Monotheism, Israel, Cultural Memory, Iron Age.

Adriana Alexyová
Lužická 3
811 08 BRATISLAVA, Slovenská republika
adrianaalex@yahoo.com

Večné Dávidove protirečenia

Prípád v 2 Sam 24,1-25

Federico Giuntoli

Na úvod

Písomná tradícia Izraela, podobne ako aj tá neskoršia židovská, často trvala na predstavení postavy Dávida ako človeka mnohých tvári a početných protirečení¹. Slovo „tvár“ (פְּנִיּוֹת) je v hebrejčine vyjadrené plurálom; človek tiež často má viac než jednu tvár. Dlhá biblická narácia totiž (od 1 Sam 16, cez celé 2 Sam, až po 1 Kr 2) umožnila narátorom Izraela široký rozvoj jeho osobnosti. Malý a pokorný pastier milého mladického výzoru, zamestnaný pri otcovských stádach (porov. 1 Sam 16,11-12; 17,14-15), z ktorého vystupovania nič nenažnačovalo jeho budúce kráľovské vyvolenie (porov. 16,6-7), alebo nevinný a šikovný hudobný terapeut, povolaný, aby upokojoval násilné paranoidné psychózy svojho vlastného melancholického vládcu (porov. 16,16.18.23), ktorý, na rozdiel od svojho nástupcu, disponoval mocou a fyzickou silou (porov. 9,2). Toto všetko sa dá ťažko zlúčiť s pomstychtivým a podlým monarchom, ktorý posielal na smrť nevinného, aby zakryl hanebnosť vlastného pochybenia (porov. 2 Sam 11,1-17.25), alebo s otcom, ktorý je stratený a bezmocný pred úskokmi, ktoré jeho vlastní synovia zosnovali a prepočítali s určitosťou a s jasným vedomím, okrem toho zlyhal a bol frustrovaný

* Z talianskeho nepublikovaného originálu preložil Milan Tomaga.

¹ Mimočodom, iba pre dostatočne zrejmy príklad tejto tendencie stavať silne proti sebe úsudky o postave Dávida je veľavravné i to, že dve štúdie, ktoré vyšli takmer súčasne, sa k problematike vyjadrujú s očividnou opozíciou: porov. MCKENZIE, *The Old Testament*, 222, ktorý označuje Dávida ako „bloodthirsty oversexed bandit“, t. j. „krvilačný hypersexuálny bandita“, a TERRIEN, *The Elusive Presence*, 282, ktorý ho charakterizuje v úplne iných farbách: „the purity of David’s faith assumed a quality of elegance which has often gone unnoticed in modern times“, „čistota Dávidovej viery nadobúda kvalitu elegancie, ktorá v moderných časoch často zostala nepovšimnutá“. K takémuto stretnutiu pozícií vid’ BRUEGGEMANN, *David’s Truth*, 4.

v autorite a v uplatňovaní spravodlivosti pre nich (porov. 13,1-18.21.23-29.39; 14,1; 15,7-12; 1 Kr 1,5-6).

Mnohoraké Dávidove tváre

Keď nad tým komplexne uvažujeme, zisťujeme, že mnohé aspekty a povahové sklony tejto osobnosti sú naozaj dvojznačné a zložité. V tejto postave – prvej spomenutej v NZ po Ježišovi Kristovi (porov. Mt 1,1), sa striedajú svetlá a tieň natoľko, že sa dá z nej urobiť postava jednoznačne komplexná a „zaokrúhlená na všetko“, ikona neľútostná a podobná meniacej sa a dvojznačnej prirodzenosti človeka. V Dávidovi je rozhodne hutná a spleťtá osnova situácií, ktoré v rozprávanom príbehu nasledujú po sebe, takže tu existujú súčasne priradenia, ktoré škrípu a sú medzi sebou ťažko zmieriteľné.

K vernému Šaulovmu zbrojnošovi (porov. 1 Sam 16,21), alebo jeho hrdinskému veliteľovi tisícok (porov. 18,13), sa pridružuje bandita a náčelník zbojníkov bez škrupúl (porov. 22,2; 25,13; 27,8-11) alebo utečenec prefikane pripravený predstierať bláznovstvo a demenciu kvôli sebaobrane (porov. 21,13-16). Mladému vojakovi, bystrému, nebojácnemu a neznalému akéhokoľvek *klišé* vojenského umenia (porov. 17,25-27.30.32.38-40) alebo horlivému bojovníkovi dôverujúcemu v Božiu silu a pomoc (porov. 17,37.45-47; 2 Sam 15,24-26) robia tandem oportunistický kráľ, ktorý s bázňou dodržiava odstup pred prísny a neústupným Bohom (porov. 6,6-10.12) alebo pragmatický panovník kalkulujúci pred Bohom, od ktorého treba žiadať milosť (porov. 12,21-23). K vojakovi otvorene si vedomému nízkości svojho stavu a svojej úlohy (porov. 1 Sam 18,17-18.22-23), k bojovníkovi poslušnému Božej vôli (porov. 23,2.4.9-12; 30,7-8; 2 Sam 2,1; 5,19.23-25; 16,5-13; 21,1) alebo k vojakovi s hlbokým rešpektom pred vládcom, ktorý nespravodlivo číha na jeho život (porov. 1 Sam 24,5-13; 26,9.11.23; 2 Sam 1,13-16), sa stavajú proti dvojznačnosť ozbrojeného muža, ktorý sa stáva spojencom najúhlavnejšieho nepriateľa svojho ľudu (porov. 1 Sam 27,1-7.12; 28,1-2; 29,6-11), či slabosť a nemohúcnosť monarchu, ktorého vôľa a impérium sú zatlačané svojvoľnými a osobnými rozhodnutiami jeho poddaných (porov. 2 Sam 3,39; 15,13-14.30), alebo tragickosť kráľa udalosťami vedeného ku konaniu prispôsobenému nálade alebo rade svojich podriadených (porov. 12,26-31; 14,22[.24.32-33]; 18,2-4; 19,6-9). Panovníkovi, ktorý bez zábran ukazuje svoj entuziazmus (porov. 6,14.21-22) a svoju štedrosť (porov. 2 Sam 7; 23,15-17) voči Pánovi, úspešnému vojakovi (porov. 2 Sam 8) alebo vládcovi vernému a lojálnemu voči voľakedy odprisahanému

priateľstvu (porov. 1 Sam 18,1.3), nikdy nezabudnutému napriek plynutiu času a udalostí (porov. 2 Sam 9), odpovedajú dramatický a tragický monarcha, ktorého poddaní, veriac, že sa mu zapáčia, v skutočnosti iba provokujú jeho hlbokú horkosť a trpené protivenstvo (porov. 1,9-12 [; 4,10]; 4,2.5-12; 18,31-19,5 [; 19,7a]), či podvedený vládca neschopný odhaliť lož (porov. 16,1-4 [19,25-31]) alebo kráľ, ktorého neposlúchajú a aj napomínajú (porov. 3,23-27; 18,5.14-15.17.32; 19,14; 20,10-11.23). K veriacemu bezbrannému a odovzdanému pred spravodlivým súdom, obvinenému Pánom a jeho prorokom (porov. 12,1-14; 16,5-13) alebo k veriacemu dôverujúcemu v pomoc jeho Boha (porov. 1 Sam 30,6; 2 Sam 15,25-26; 16,5-13) a ním podporovanému (porov. 5,10.12; 7,9), sa stavajú do protikladu monarcha uzavretý v sláve vlastného kráľovstva, vzdialený od povinností vyplývajúcich z jeho hodnosti, spohodlnený vo svojej nečinnosti (porov. 11,1-2[.11]) a následkom toho zodpovedný za budúcu krízu svojho kráľovstva (porov. 12,9-12; porov. však aj v. 13) alebo vojvodca, ktorý pasívne vidí druhých, ako odpovedajú na otázky adresované priamo a explicitne jemu (porov. 19,42-44). Spravodlivému veliteľovi (porov. 1 Sam 30,21-25), veľkodušnému kráľovi (porov. 2 Sam 19,17-24.25-31) alebo skúsenému stratégovi (porov. 15,32-37), kontruje kráľ, u ktorého staroba je zdrojom ani nie múdrosti a dôvtipu, ale skôr slabosti a neschopnosti udržať ďaleko od vlastného kráľovstva intrigy a konšpirácie aj zo strany tých, čo sú mu naj dôvernejší a najbližší (porov. 1 Kr 1,11-21.22-27).

Už pri uvažovaní nad týmito nespočetnými a nezlučiteľnými príkladmi sa komplexnosť, protirečivosť, nepostihnuteľnosť a ťažkosť preniknúť do akejkolvek striktnej a upravenej schémy v prípade takej osobnosti ukazujú v celej svojej tragickosti a rozporuplnej opozícii. V tomto zmysle možno s určitým stupňom istoty tvrdiť, že celá existencia Dávida sa pohybuje práve na kontraste, niekedy implicitnom a zahalenom, niekedy otvorenom a očividnom, v odovzdaní, zdôverení sa a oddanosti voči Pánovi a voči vlastnému kráľovstvu, ale aj v kalkulácii, machináciách a záujmoch namierených proti všetkým a v opovrhnutí všetkým.

Dávidove počítanie a upustenie od neho v 2 Sam 24,1-25

Popri početných a synteticky už spomenutých epizódach je tu jedna, ktorá je nasiaknutá osobitným významom, pokiaľ ide o to dvojznačné a kontrastné napätie, s ktorým sa stretávame pri charakteristike tejto osobnosti. Ide o udalosti vyrozprávané v poslednej kapitole Druhej knihy Samuelovej, teda v onej sekcii „dodatku“ k celej knihe (porov. kap. 21–24), v ktorom sú zhromaždené textové materiály rôzneho pôvodu a s rozmanitým chápaním. Vložením takých kapitol sa vskutku preruší narácia venovaná prevažne intrigám ohľadom nástupníctva na Dávidov trón, ktorá bola uvedená v kap. 9 tej istej knihy, aby odbočila k iným témam a k iným udalostiam. Keď už bude ukončená expozícia spomínaných „doplňkových“ materiálov, táto narácia nájde svoje zvyčajné pokračovanie v 1 Kr 1, aby sa uzavrela po vyvolení Šalamúna, Dávidovho syna a jeho legitímneho nástupcu, v 2,46².

1 Kontextualizácia úryvku

Epizóda sa otvára nespresneným motívom „hnevu“ (אף) zo strany Pána, ktorý „pokračuje“ (יסף) vo „vzplanutí“ (חרה) proti ľudu Izraela (porov. 2 Sam 24,1). Už táto neurčitosť kontextu a predpokladov upozorňuje, že epizóda ako celok je naratívne odtrhnutá od normálnej continuity, kde sú za sebou udalosti celého príbehu, a prispieva k jeho kontextualizácii práve medzi jeho „doplňovými“ materiálmi³.

² Tak ako vypočítanie správcov Dávidovho kráľovstva v 2 Sam 8,15-18 uzatvára sekciu o tom, čo Dávid podnikol ako kráľ zjednoteného kráľovstva Izraela, dovoliť tak otvorenie novej jednotky venovanej prevažne práve epizódam viažucim sa na nástupníctvo na trón (porov. 9,1), koniec zoznamu veľkých úradníkov Dávidovho dvora (porov. 20,23-26) napomáha vsunutiu spomínaných doplnkových materiálov.

³ Komentátori tohto úryvku sa z viacerých strán snažili zviazať prítomnú epizódu s tou vyrozprávanou v 2 Sam 21,1-14, čo je ďalšia epizóda „Božieho hnevu“ (porov. najmä vv. 1.14b), stále umiestnená vo vnútri tohto „dodatku“ k celej knihe. Použité sloveso „pokračovať“, ako ho nachádzame v 24,1, by podnecovalo myslieť na túto tematickú závislosť, a to až natoľko, že niektorých viedla k predpokladu pôvodnej juxtapozície dvoch príbehov (a teda bez „prerušenia“ textových materiálov, ktoré aktuálne idú od 2 Sam 21,15* k 23,39*): porov. najmä medzi staršími autormi, THENIUS, *Bücher Samuels*, 255; WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, 216-217; BUDDE, *Bücher Samuel*, 327-328; porov. aj HERTZBERG, *Samuelbücher*, 338-339. Iné stanovisko vid' medzi neskoršími: FUSS, *II Samuel 24*, 146-149; MCCARTER, *II Samuel*, 509, 516-517; ANDERSON, *2 Samuel*, 281-282;

2 Sčítanie Izraela a Dávidova „kalkulácia“

V danej epizóde sa Boží hnev prejavuje v nemotivovanom „podnietení“ (סוֹת⁴) Dávida, aby „urobil sčítanie“ (מְנַה) všetkého ľudu Izraela a Judska (porov. v. 1). Paralelné rozprávanie v 1 Krn 21,1-30, práve kvôli vyhnutiu sa škandálu hnev-livého Boha, ktorý podnecuje k zlu a potom trestá kvôli konaniu na impulz jeho nevyhnutného podnietenia (porov. 2 Sam 24,1-2.4.11-13), uvedie postavu satana: to od neho pochádza opozícia voči Izraelu a následné povzbudenie uskutočniť sčítanie⁵.

Skutok sčítania ľudu je vo svätých spisoch Izraela predstavený nie vždy jednoznačným spôsobom. Takýto druh skutku – nariadený raz Mojžišom (a Áronom) na príkaz JHWH (porov. [Ex 38,25-26;] Nm 1,3.19.44; 3,15-16.39.40.42; 4,29.34.46.49; 26,4), raz práve Dávidom (porov. 2 Sam 24,1-10; 1 Krn 21,1-17; 23,27; 27,23-24), raz Šalamúnom (porov. 2 Krn 2,16), raz Jozaťatom (porov. 2 Krn 17,14), raz Amasiášom (porov. 2 Krn 25,5), raz Oziášom (porov. 2 Krn 26,11), raz Nehemiášom (porov. Neh 7,5)⁶ – sa môže podľa tradícií a ideológií podliehajúcich písanému textu podávať v lektúrach, ktoré sú niekedy nesúladne.

Stanovenie sčítania celej populácie nejakého kráľovstva – a teda aj možnosť poznania numerického počtu ľudu s veľmi dobrou približnou hodnotou a snáď aj jeho relatívneho teritoriálneho presunu – mohlo zo strany „vládnucej triedy“ – kráľa na prvom mieste – napomáhať možnosť preverenia a

CAQUOT – DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, 631-632. Predsa však nesmieme vylúčiť, že samotný v. 1* bol sčasti redakčne modifikovaný (porov. pozn. 5).

⁴ Aj v jednom hypotetickom prehovore v 1 Sam 26,19 nachádzame možnosť, že Boh „podnecuje“ (סוֹת) niekoho, aby urobil niečo *proti* druhým (v skutkovej povahe, Šaul *proti* Dávidovi): „vôňa obety“ by sa v tom prípade zdala podmienkou, aby božstvo upustilo od toho zámeru.

⁵ V skutočnosti by nemalo byť apriórne vylúčené, že aktuálny text 2 Sam 24,1-25 by bol výsledkom rôznych prepracovaní redakčného pôvodu, v dôsledku ktorých došlo k vytvoreniu malých napätí alebo nesúladov v terajšom kánonickom texte. Pre *status quaestionis* v tomto prípade, porov. MCCARTER, *II Samuel*, 514-516, 518; ANDERSON, *2 Samuel*, 282-284; CAQUOT – DE ROBERT, *Samuel*, 631 pozn. 1. Opačný postoj nachádzame v nedávnom komentári, ktorý je inšpirovaný synchronicky, veľmi vyvážený a pozorný voči literárnej a naratívnej stavbe celej knihy, vid' MORRISON, *2 Samuel*.

⁶ Spomeňme aj novozákonné sčítanie ľudu nariadené cisárom Augustom (porov. Lk 2,1-5) a to, ktoré sa spomína v Sk 5,37.

následného sprísnenia alebo aspoň reorganizácie poplatkového nátlaku, zdanení a uvalení *pro capite*, ako aj – a to predovšetkým – zvýšiť vojenský nábor a brannú silu (porov. 2 Sam 24,9) s cieľom obrany proti hroziacim nebezpečenstvám alebo útoku v konfrontácii s nepriateľskými kráľovstvami vedúcimi vojnu⁷. Okrem toho, že s určitým stupňom pravdepodobnosti vyjadruje veľkosť a teda aj moc konkrétneho kráľovstva, sčítanie mohlo dať príležitosť znechuteným a nespokojným v populácii. Nie je totiž náhodou, že Dávidov rozkaz podniknúť sčítanie (porov. v. 2) nebol opísaný neutrálne, ale „proti“ ľudu (מִן־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל: porov. v. 1b)⁸. Podľa uvedeného by muselo ísť o mapovanie a o starostlivý a detailný zber dát, a to natoľko, že vyžadoval časový úsek rovný celým deviatim mesiacom a dvadsiatim dňom (porov. v. 8b), s cieľom celkom pokryť naozaj širokú a dôležitú (idealizovanú) teritoriálnu rozlohu kráľovstva (porov. vv. 5-8a⁹). Osemstotisíc mužov schopných narábať s mečom v Izraeli¹⁰ a päť-

⁷ K tejto téme hovoria aj práce MENDENHALL, *The Census Lists*, najmä 53-54; BRIGHT, *The Organization*, najmä 198; CROSS, *Canaanite Myth*, 227, 240.

⁸ Mimochodom, v myslí sa vynára diskreditácia inštitúcie monarchie zo strany proroka Samuela, tak ako sa objavuje v 1 Sam 8,10-18. Samuel hovorí Izraelu, že kráľ „^{11b}vezme vašich synov, aby ich zadelil pre svoje vozy a pre svoje kone, nechá ich bežať pred svojim záprahom, ¹²urobí z nich tisícnikov a päťdesiatnikov, donúti ich orať svoje polia, žať svoje žatvy a strojiť zbrane pre jeho boje a výstroj pre jeho vozy. [...] ¹⁵Z vášho osiva a z vašich viníc vezme desiatky a dá ich svojim dvoranom a svojim služobníkom. [...] ¹⁷Uloží desiatok na vaše stáda a vy sami sa stanete jeho sluhami“.

⁹ Treba si všimnúť, že v paralelnej epizóde v 1 Krn 21,1-30 je úplne vynechaná akákoľvek geografická odvolávka (porov. v. 4).

¹⁰ Stojac na spresnení sčítaní uvedených v Ex 38,26; Nm 1,3.18.20.22.24.26. 28.30.32.34.36.38.40.42.45; 14,29; 26,4; 2 Krn 25,5, schopnosť „narábať s mečom“ musela znamenať dovŕšenie *dvadsiateho roku* veku. Ohľadom toho vid' aj priamu explicitáciu, ktorá sa nachádza v pasáži 1 Krn 27,23. Naproti tomu podľa Nm 3,15.22. 28.34.39; 26,62 sčítanie synov Léviho, levitov, by sa muselo podniknúť počnúc od dovŕšenia prvého mesiaca od narodenia. Aj sčítanie všetkých izraelských prvorođených muselo byť od prvého mesiaca života (porov. Nm 3,40.43). Podľa Nm 4,3.23.30.35.39.43.47 (porov. aj 1 Krn 23,3) však u levitov z potomstva Kaáta, Merariho a Gersona, synov Léviho, boli registrovaní iba tí, ktorých vek bol medzi tridsiatym a päťdesiatym rokom života. Protikladne, podľa 2 Krn 31,17, aj leviti boli spočítaní od dvadsiatich rokov nahor (2 Krn 31,16 hovorí aj o registrácii počnúc od troch rokov).

stotisíc v Judsku (porov. v. 9), čo je celok, ktorý sa spolu rovná jednému miliónu a tristotisíc jednotkám: taká je abnormálnosť konečného výpočtu¹¹.

Prečo si Dávid po uskutočnení sčítania uvedomí chybu, do ktorej upadol („Veľmi som zhrešil tým, čo som urobil! Prosím ťa, Pane: odním vinu svojho služobníka, lebo som sa dopustil veľkej hlúposti!“; v. 10b)? Predtým sa ukázal neústupný vo svojom zámere a hluchý voči pokusom Joaba, veliteľa svojho vojska, odhovoriť ho od podniknutia takého skutku (porov. vv. 3-4a). Text sa voči tomu stavia veľmi zdráhavo a nevšímavo. Vo vnútri paralelného rozprávania o Dávidovom sčítaní, tak ako je podané v 1 Krn 21,1-30, sa vv. 6-7 javia ako pridané kvôli súhre s koncom v. 9 epizódy 2 Sam 24: „Medzi nimi [teda medzi sčítanými] Joab nesčítal levitov ani Benjamínov kmeň, lebo kráľov rozkaz sa mu zdal ohavnosťou. Skutok sa zošklivil v očiach Boha, ktorý preto ranil Izrael.“ Takéto textové doplnenie sa teda javí ako vôľa kronistického autora objasniť a vyložiť záhadnú a nevysvetlenú Dávidovu ľútosť rezonujúcu v 24,10 (porov. aj 1 Krn 21,8¹²).

Hovoriť v starozákonnom svete o sčítaní často znamenalo aj vstúpiť do stretu so svetom posvätna, najmä s kategóriami „čistého“ a „nečistého“, ktoré zaberali veľkú časť v kultovom zákonodarstve Izraela.

¹¹ S podobným číslom by sa *celková* populácia musela prehnane odhadovať na nesmierne číslo, asi päť miliónov jednotiek. Podľa paralelnej epizódy rozprávanej v 1 Krn 21,1-30 by bol súčet ešte väčší: milión a stotisíc mužov v Izraeli a štyristosedemdesiatisíc v Judsku (porov. v. 5), čo sa rovná celku o milión päťstosedemdesiatisíc jednotkách. V Šaulových časoch zasa, v 1Sam 11,8, bol bojaschopný ľud spočítaný na tristotisíc jednotiek pre Izrael a na tridsaťtisíc pre Júdu. Naproti tomu podľa sčítania v Nm 1,1-3 Izraeliti, ktorí prišli k úpätiu Sinaja v prvý deň druhého mesiaca druhého roku od východu z egyptskej zeme, dosahovali súčet šesťstotisíc päťstopäťdesiat (porov. Nm 1,46; 2,32), zatiaľ čo súčet novej generácie Izraelitov, po smrti tých, čo vyšli z Egypta podľa Nm 26,1-4, bol šesťstojedentisíc sedemstotridať (porov. Nm 26,51). Vo všetkých prípadoch, tieto numerické súčty musia byť interpretované ako chcene (a doslova) prehnané.

¹² V rozprávaní Kronistu sa okrem iného spomína aj to ako Joab, podniknúc sčítanie, avšak bez toho, aby ho dokončil, spôsobil rozpútanie *hnevu* na Izrael (porov. 1 Krn 27,24).

Podľa textu, akým je napríklad Ex 30,11-16, sa v Izraeli muselo považovať za bežné platiť „uzmierujúce výkupné“ (כפר; porov. vv. 12.15.16) za životy všetkých tých, ktorí podliehali sčítaniu:

¹¹Pán hovoril Mojžišovi a povedal mu: ¹²„Keď kvôli sčítaniu spočítaš Izraelitov jedného po jednom, pri uskutočnení sčítania každý jeden z nich zaplatí Pánovi výkupné (כפר) za svoj život, aby ich nezasiahla rana pri príležitosti ich sčítania. ¹³Ktokoľvek bude podliehať sčítaniu, zaplatí pol šekla, zodpovedajúceho šeklu svätyne, šekel o dvadsiatich ghera. Týchto pol šekla bude obetný dar odvedený na česť Pánovi. ¹⁴Každá osoba podliehajúca sčítaniu, od dvadsiatich rokov nahor, vyplatí obetný dar odvedený pre Pána. ¹⁵Bohatý nedá viac a chudobný nedá menej než pol šekla, pre zadosťučinenie obetnému daru odvedenému pre Pána ako výkupné (כפר) za vaše životy. ¹⁶Vezmeš peniaze na uzmierenie (כפר) získané od Izraelitov a použiješ ich na službu stánku zhromaždenia. Ony budú pre Izraelitov ako upomienka pred Pánom, na výkupné (כפר) za vaše životy.“¹³

Je príznačné, že význam vyjadrený koreňom כפר by tak bol v SZ všeobecne používaný na vyjadrenie „výkupného“ alebo „obradného očistenia“ následne po nejakom poškvrnení, ku ktorému došlo tam, kde by sa naopak žiadala čistota a svätosť (porov. napr. Lv 4,20.26.31.35; 5,26; 12,8; 16,30; 19,22; Nm 15,28). V tomto svetle text Ex 30,11-16, keďže spája vykonanie sčítania s vykonaním očisťovania, potvrdzuje u tých, čo ho podstúpili, nevyhnutnosť byť „uzmierení“, „očistení“. Navyše texty ako Nm 8,19 a 17,11, vykresľujú prax očisťovania ako prostriedok na vzdialenie rán a pohrôm ľudu. Rany a pohromy mohli totiž v Izraeli vzniknúť v prípade prestúpenia (alebo nesplnenia) pravidiel čistoty. Potom vykúpenie za „pol šekla“ zavedené v Ex 30,11-

¹³ Za povšimnutie stojí aj to, čo sa tvrdí v Nm 31,48-50: veliteľia izraelského vojska po spočítaní svojich vojakov priniesli Pánovi obetné dary (קרבן) „kvôli splneniu uzmierujúceho obradu (כפר) za naše osoby pred Pánom“ (porov. v. 50b). Na potvrdenie toho by sa ešte mohlo citovať Nm 3,40-51; 8,14-22: od chvíle, keď sú synovia Léviho zasvätení Pánovi ako výkupné za izraelských prvorodených, nemajú títo žiadnu potrebu vykúpiť seba samých. Hoci zmeniac úplne kontext, v Nm 7,2 sa spomína, že náčelníci izraelských kmeňov, ktorí predsedali sčítaniu, priniesli obetný dar v čase, v ktorom Mojžiš ukončil stavanie Príbytku JHWH a zasvätil ho vedno so všetkým jeho náčiním a zariadením.

16 muselo byť považované za prevenciu proti porušeniu pravidiel čistoty spôsobenému skutkom sčítania¹⁴.

To, že by vykonanie sčítania ľudských životov malo byť v súlade s vykonaním očisťovania a vykúpenia, je napokon dosť zrejmé aj v niektorých textoch starovekého Blízkeho východu: napríklad v Mari (XVIII stor. pred Kr.), akkadský termín *tēbibtum*, ktorý má sám o sebe súvis so svetom kultového „očisťovania“, je použitý práve na vyjadrenie aktu ukončenia sčítania¹⁵, takisto ako tí, ktorí ho vykonávali boli (azda eufemisticky) nazývaní *ebbūtu*, „čistí“¹⁶. Tiež Titus Lívius (59 pred Kr. – 17 po Kr.), veľký historik Ríma, aby sme citovali jednoznačne neskorší prameň, vo svojich *Ab Urbe Condita Libri*, 1.44, udáva, že v VI. stor. pred Kr. kráľ Servius Tullius, šiesty kráľ Ríma, nariadil kultové uzmierenie na konci jedného sčítania pre vojenské účely¹⁷.

Vychádzajúc z týchto porovnaní, vykonanie sčítania populácie, ak nebolo nariadené samotným Bohom, malo súvis s istým druhom priestupku, a tým aj s nečistotou.

To, čo treba ešte dodať, je, že tak v Písme, ako vo všeobecnosti v staroveku, sčítanie je (ako sme videli) prevažne zamerané na spočítanie schopných „narábať mečom“, na bojaschopných, a teda na spoznanie vojenských síl, na ktoré sa možno spoľahnúť v prípade núdze alebo nebezpečenstva (porov. Nm 1,3.20.22.24.26.28.30.32.34.36.38.40.42.45; 2 Sam 24,9; 1 Krn 21,5; 2 Krn 25,5; 26,11). Takže vojenská služba s celým svetom, ktorý predstavovala, bola v Písmach Izraela nezriedka vo vzájomnom vplyve práve so sférou čistoty, a teda „svätosti“. Aby sme uviedli aspoň dva príklady: podľa Dt 23,10-15 táborisko, a teda miesto boja, muselo byť udržiavané rituálne čisté, tak ako aj vojenské osadenstvo, ktoré ho obývalo; alebo podľa Joz 7,13 sa bojovníci

¹⁴ Avšak vid' aj M. COHEN, II Sam 24, 23-25.

¹⁵ Porov. CAD T (zv. XVIII), 304. porov. aj KUPPER, Le Recensement, 99-110; KUPPER, *Les Nomades*, 23-29; SPEISER, Census and Ritual Expiation, 17-25 = *Oriental and Biblical Studies*, 171-176; MCCARTER, *II Samuel*, 513.

¹⁶ Porov. CAD E (zv. IV), 4.

¹⁷ K tomu vid' aj DIETERLE – MONSARRAT, *Famine, guerre et peste*, 210 n. 4. V myslí sa nám vynára dôvtipný výraz, ktorý použil J. A. Sanders ohľadom praxe sčítania, objavil sa pod heslom „Census“ v *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I, 547: „ancient taboo of counting heads“, „starobylé tabu počítania hláv“. Porov. aj WEINFELD, *The Census in Mari*, 293-298.

museli „posvätiť“ pred zúčastnením sa boja (v skutkovej podstate, pred „prevzatím“ zasľúbenej zeme „do vlastníctva“)¹⁸.

Vo svetle tohto všetkého je snád' možné lepšie *domysliet' si* dôvod „nebezpečnosti“ sčítania nariadeného Dávidom proti otvorenej nevôli Joaba, veliteľa jeho vojska (porov. 2 Sam 24,3-4a; porov. aj 1 Krn 21,6), a podobne tak aj dôvod jeho nevysvetlenej ľútosti (porov. 2 Sam 24,10; porov. aj 1 Krn 21,8): vyzerá to tak, že toto sčítanie ľudu postavilo ľud do situácie „nebezpečenstva“ tým, že (ako sme videli) malo blízky súvis so sférou posvätna, čistoty (porov. sčítania nariadené Bohom v Nm) a následne s náležitým „výkupným za životy“ spočítaných (porov. Ex 30,11-16): „Dávid, vidiac anjela, ktorý ranil ľud, povedal Pánovi: Ja som zhrešil, ja som konal zle; ale tieto ovce čo urobili? Tvoja ruka nech príde proti mne a proti domu môjho otca!“ (2 Sam 24,17; porov. aj 1 Krn 21,17).

V neposlednom rade vykonanie sčítania mohlo mať súvis práve s výzvou voči samotnému Bohu, ktorý jediný mohol poznať počet tých, ktorí mu patria, a „registrovať ich“, on jediný mohol napísať ich mená do svojej knihy a vytrieť ich („Ja vytriem zo svojej knihy toho, kto proti mne zhrešil“; porov. Ex 32,32-33; porov. aj Ž 69,29; 87,6; 139,16; Dan 12,1; Flp 4,3; Zjv 3,5; 13,8; 17,8; 20,15; 21,27). Ako upozornil proroka Samuela, Boh týmto spôsobom nie je viac *ten* kráľ Izraela (porov. 1 Sam 8,4-22, najmä v. 7): iní prevzali jeho miesto, nárokuje si aj právo na poznanie počtu obyvateľov jeho kráľovstva.

„«Pozri na nebo a spočítaj hviezdy, ak ich dokážeš spočítať!»; a dodal: «také bude tvoje potomstvo»“: takto Pán hovoril Abrahámovi (porov. Gn 15,5; porov. aj 22,17; 26,4; 32,13; Dt 1,10; 10,22; 28,62); „«Budem ti robiť dobre a urobím tvoje potomstvo také početné ako morský piesok, ktorý sa nedá spočítať»“: takto Boh hovoril Jakubovi (porov. Gn 32,13; porov. aj 22,17¹⁹). Teda jedine Pán môže mať nárok na poznanie nespočítateľnosti toho počtu. Napokon, nie je to skrze silu vozov, koní alebo silného vojska, že Boh dáva víťazstvo (porov. 1 Sam 14,6; Ž 20,8; Iz 31,1): sám Dávid bol toho žiariacim svedectvom vo svojom hrozivo nerovnom súboji s veľkým Goliášom (porov. 1 Sam 17,4-7.32-33.38-40.45.50-51).

¹⁸ K tomu porov. MCCARTER, *II Samuel*, 514.

¹⁹ Porov. aj Nm 23,10a: „Kto môže spočítať (מנה; to isté sloveso ako v 2 Sam 24,1) prach v Jakubovi? Alebo kto môže zrátať (מספר; to isté podstatné meno ako v 2 Sam 24,2) čo len štvrtinu Izraela?“.

Teda ešte raz sa do Dávidovho života vkradli kalkulácia, machinácia a prospech. Nechať „spočítať“ ľud bolo preňho vykonávaním kontroly, spoľahnutím sa len na zdroje svojho kráľovstva, ale aj „dotknutím sa“ *toho* ľudu alebo „pokladu“ a vlastníctva výlučne Božieho (porov. Lv 26,12). Zdá sa, akoby Dávid už viac nepotreboval viac svojho Pána, akoby už viac nepovažoval za nevyhnutné dôverovať svojmu Bohu ako v začiatkoch, keď ozbrojený iba prakom a piatimi riečnymi okruhliakmi (porov. 1 Sam 17,40) porazil obra. Už sa stal mocnejším kráľom. A môže konať sám.

3 Dávidova ľútosť a jeho „kalkulované odovzdanie sa“

Ale Dávidove srdce sa nepoddá pragmatickej rozhodnosti jeho intelektu: keď aj za cenu dlhého čakania spoznal (porov. 2 Sam 24,8), čo túžil vedieť (porov. v. 9), uistený v ambícii a sebestačnosti vlastnej veľkosti tak, ako v záľube a pýche z vlastnej moci (porov. vv. 5-8a), pocit nečakanej neistoty a desivého útlaku prevýšil jasné panovanie nad jeho vôľou (porov. vv. 2-4): „Ale potom, ako spočítal ľud, Dávidove srdce *sa zachvelo*“ (v. 10a). Iba jedno sloveso (פָּחַד) na vyjadrenie radikálnej revolúcie v kráľovom bytí: spočítanie, s neutržateľnou rozhodnosťou, začínalo ustupovať odovzdaniu sa.

Tiež roky dozadu Dávid zakúsil aspoň jeden raz ten istý pocit výčitky zmiešaný s previnením, ktorý prenikal cez telo až do najskrytejšieho vnútra, a aj vtedy úplne spontánne, bez toho, aby mu nejaký prorok adresoval svoje pokarhanie alebo aby ako napomenutie za chybu zasiahlo nejaké videnie²⁰. Ide o epizódu vyrozprávanú v 1 Sam 24, vtedy, keď Dávid, utečenec pred Šaulom, ktorý mu chorobne a bez príčiny číhal na život, nepozorovane odrezal okraj zo samého kráľovho plášťa ako dôkaz svojej vernosti, keďže si zvolil nevyužiť ľahkú príležitosť zabiť ho: „Dávidovi mužovia mu povedali: «Hľa deň, v ktorom ti Pán hovorí: ‚Pozri, dávam ti do rúk tvojho nepriateľa: zaobchod' s ním, ako chceš‘». Dávid sa zdvihol a odrezal okraj Šaulovho plášťa, bez toho, aby si to všimol“ (1 Sam 24,5). Aj pri tejto príležitosti bol Dávid pritlačený výčitkou, že podnikol taký skutok, neškodný, ale predsa za kráľovým chrbtom a na jeho

²⁰ Mimo chodom, pamätajme, že Dávid je „donútený“ pripustiť vlastné previnenie s Betsabe (porov. 2 Sam 11,1-5) proti jej manželovi, Uriášovi (porov. vv. 6-17) iba *po* priamom obvinení od proroka Nátana (porov. 12,7-13). Takisto sa stalo Šaulovi *po* rozsudku, ktorý mu adresoval prorok Samuel v mene Boha (porov. 1 Sam 15).

potupu: „⁶Ale hľa, po vykonaní tohto sa Dávidovo srdce *zachvelo* (דָּוִד) kvôli odrezaniu okraja Šaulovho plášťa. ⁷Potom povedal svojim mužom: «Nech ma Pán chráni od urobenia podobnej veci svojmu pánovi, Pánovmu zasvätenému, žeby som vystrel naňho ruku, lebo je to Pánov zasvätený»“ (vv. 6-7). Podobne, aj v tomto prípade Dávid zbadá, že zašiel príliš ďaleko, že sa príliš odvážil, že nejakým spôsobom využil vo svoj prospech „Božie vlastníctvo“, jeho vyvoleného (porov. vv. 5-13; 26,9.11.23; 2 Sam 1,13-16). A reakcia bola vcelku taká istá ako tá vyjadrená v 2 Sam 24,10a²¹.

Je to v tomto bode, keď prísny Boží hlas cez proroka Gada²², vidca, dôjde k Dávidovi (porov. v. 11). Slovo, ktoré Pán ide vyhlásiť svojmu vyvolenému, je rozhodne svojské: „¹²«Chod' zvestovať Dávidovi: Takto hovorí Pán: ‚Predkladám ti tri veci: vyber si z nich jednu a tú ti urobím‘». ¹³Gad teda prišiel k Dávidovi, zvestoval mu to a povedal: «Chceš aby prišlo sedem²³ rokov hladu v tvojej zemi alebo tri mesiace úteku pred nepriateľom, ktorý ťa prenasleduje, alebo tri dni moru v tvojej zemi²⁴? Teraz rozmýšľaj a hľad', čo mám zvestovať tomu, kto ma poslal»“ (vv. 12-13). Dávid je zvláštne postavený pred možnosť: bude to on sám, kto musí vybrať druh trestu na pretrpenie: hlad, útek, alebo mor.

„Dávid odpovedal Gadovi: «Som vo veľkej úzkosti²⁵! Nech teda padneme do Pánových rúk, lebo jeho milosrdenstvo je veľké, ale nech nepadnem do

²¹ Pre nedávnú štúdiu podstatného mena „srdce“ (לֵב), niekedy chápaného v zmysle „svedomia“, viď B. ŠTRBA, Termín „srdce“, 136, 138.

²² V knihách Samuelových nasledujú za sebou traja proroci: Samuel, Nátan a práve Gad, a každému z nich bude „Pánovo slovo“ adresované explicitne iba jeden raz: Samuel ho dostane v 1 Sam 15,10; Nátan v 2 Sam 7,4 a Gad práve v tejto epizóde, v 2 Sam 24,11.

²³ Pre paralelné rozprávanie v 1 Krn 21,12 by roky hladu boli „tri“ tak ako pre grécky preklad Septuaginty (porov. aj 2 Sam 21,1). Týmto spôsobom sa v tej istej číselnej hodnote harmonizuje prvá možnosť trestu s ďalšími dvoma. Lekcia v 2 Sam 24,13 sa zasa objavuje v dosť zaužívanom stereotype, kde sa rana hladu priraduje k času „siedmich rokov“ (porov. Gn 41,27.30.36.54; 2 Kr 8,1). Predsa len, v lektúre 2 Sam sa osobitne vytvára určité napätie pre nezrovnalosť medzi trvaním a intenzitou troch trestov: *sedem rokov hladu, tri mesiace úteku, tri dni moru*.

²⁴ K výskytu týchto troch pohrôm v tomto slede v textoch autorov klasiky porov. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, III, 354.

²⁵ Citoslovce vyrieknuté Dávidom – „Som vo veľkej úzkosti!“ (porov. aj 1 Krn 21,13) – doslova privoláva to, ktoré vyjadril Šaul vyvolanému duchu Samuela pred svojím posledným bojom proti Filištíncom (porov. 1 Sam 28,15), v ktorom mal nájsť smrť (porov. 1 Sam 31,3-6). Teda dvaja muži na konci svojich dní – aj Dávid, v čase rozprávania mal

rúk ľudí!»“ (v. 14). Dávid mal dobrý dôvod, keď sa chcel vyhnúť „rukám ľudí“, mysliac na „útek pred nepriateľom“ (porov. v. 13): mnohokrát vo svojej existencii bol toho korisťou. Už v začiatkoch jeho príbehu, ako bolo naznačené, bol znovu a znovu nútený utekať pred Šaulom, ktorý sa ako obeť svojich chorobných nálad tvrdošijne dožadoval jeho života (porov. 1 Sam 18,10–31,13). Ale aj neskôr, po jeho zvolení za kráľa spojeného kráľovstva Izraela a Judska, ho vidno donúteného zanechať kráľovské sídlo, aby sa dal na útek po nepríčetných rozmaroch syna Absolóna uzurpovať jeho trón (porov. 2 Sam 15,1–18,17). Výber teda ostal medzi siedmimi rokmi hladu a tromi dňami moru, teda, podľa jeho slov, v padnutí „do Pánových rúk“ (porov. v. 14).

Pri súvislom čítaní Dávidovho príbehu predsa neuniká pozornosť, že už v 2 Sam 21,1 Dávid a jeho ľud boli nútení pretrpieť na svojich územiach tri roky hladu, a to pre zmluvu, ktorú Šaul porušil proti Gabaonitom (porov. v. 2), hevejskej *enkláve* v lone Izraela, v platnosti už od čias Jozueho (porov. Joz 9,3–27; najmä vv. 19–20). Jedine za cenu životov siedmich mužov zo Šaulovho domu, ktorých bol Dávid nútený odovzdať samotným obyvateľom Gabaona (porov. 2 Sam 21,5–6), mohla rana dôjsť ku koncu (porov. v. 14b).

Vo svetle toho všetkého snáď lepšie chápeme dôvod Dávidovej odpovede: s nejasným odtienkom v hebrejskom texte („^{14b}«Nech teda padneme do Pánových rúk, lebo jeho milosrdenstvo je veľké, ale nech nepadnem do rúk ľudí!»). ^{15a}Takto Pán poslal mor na Izrael“; porov. 24,14b.15a). Rozhodná a jasná je však v gréckom texte Septuaginty, vďaka pridanej informácii na spôsob vysvetlenia, medzi koncom v. 14 a začiatkom v. 15: „^{14b}[...] Takto si Dávid vybral mor²⁶. ^{15a}A v dňoch zberu žatvy²⁷, Pán poslal mor na Izrael“ (porov. vv. 14b–15a). Teda v gréckej verzii sa oveľa zrejmejšie ako v tej hebrejskej objavuje Dávidovo veľmi jasné „kalkulované“ *zverenie sa*: ak totiž z jednej strany, z naratívneho uhlu pohľadu, pohroma moru bol jediný trest z troch návrhov, ktorý sa ešte len mal prejaviť, potom, na druhej strane, si Dávid týmto výberom nielenže ušetril hanbu z *d'alšieho* fiaska pred svojimi nepriateľmi (porov. „útek“), ale, vyhnúť sa aj hladu, ktorý už mimochodom

byť zakrátko mŕtvy (porov. 1 Kr 2,10) –, sú tu postavení jeden vedľa druhého; obaja jednotní v rovnakom vyjadrení úzkosti, predsa však dobre oddelení posledným ortieľom: smrť pre Šaula, pred Bohom hluchým na jeho plač; vyriešenie konfliktu pre Dávida, pred Bohom pripraveným vypočuť (porov. 2 Sam 24,25b).

²⁶ Doslova: „smrť“.

²⁷ Porov. aj 2 Sam 21,9b.

zakúsil, ako sme videli, mohol tiež zachrániť spomínaný „zber žatvy“ na tento a na nasledujúce roky.

Jednako v aktuálnom kánonickom texte toto zverenie sa Pánovi zo strany Dávida spôsobí aj dvojitý paradoxný efekt: na jednej strane vec určite nie zriedkavá v starozákonnej biblickej literatúre²⁸, Dávidov hriech rozšíri svoje zhubné účinky na celý ľud – slušných sedemdesiatisíc osôb bolo vyhubených medzi ľuďom následkom moru (porov. v. 15) –, na strane druhej, taká masívna škoda s dramatickou iróniou urobí ničotným akurát nadobudnutý celkový súčet sčítania (porov. v. 9), po dlhých mesiacoch počítaní a námah (porov. v. 8). Ohľadom toho sa implicitne vynárajú v pamäti niektoré vyjadrenia knihy Sirachovcovej: „On [Pán] im [ľuďom] určil spočítané dni a určený čas“ (Sir 17,2a), alebo aj Knihy žalmov: „Ty [Boh] vraciaš človeka do prachu, keď povieš: «Vráťte sa, synovia človeka!»“ (Ž 90,3)²⁹. Jediné Bohu, jedinému, ktorý naozaj pozná počet a údely svojho ľudu, prislúcha pravá kráľovská hodnosť: Dávid by nebol nikým, keby ho jeho Pán nebol vyvolil za kráľa a nedal mu víťazstvo, udržiavajúc ho pri živote, nad všetkými jeho nepriateľmi (porov. 2 Sam 7,8-9).

Na záver

Skrze toto prejudenie si prvých pätnástich veršov z 2 Sam 24 sme mali možnosť vidieť, ako sa potvrdil dojem, z ktorého vychádzalo toto malé skúmanie: vychádza nám, že Dávid, nakoľko je to osobnosť narátormi Izraela veľmi rozvinutá, je postava veľmi zložitá a zároveň protirečivá, v neustálom napätí medzi spontánnou a zakorenenou náklonnosťou k odovzdaniu a zvereniu sa a oportunistickým i úlisným sklonom ku kalkuloванию a k prospechu³⁰.

²⁸ Napokon, už aj spomínaný hriech, ktorého sa dopustil Šaul proti Gabaonitom (porov. 2 Sam 21,1-14), spôsobí svoje devastujúce účinky skrze trest hladu, nie tak proti nemu (on medzitým zomrel), ako proti ľudu a jeho nástupcovi.

²⁹ V NZ berme do úvahy aj to, čo sa nachádza v Lk 12,25-26: „²⁵ Kto z vás si môže tým, že je ustarostený, predĺžiť čo len o málo svoj vlastný život? ²⁶ Ak teda nemôžete urobiť ani len tak málo, prečo ste ustarostení o to ostatné?“ (porov. aj Mt 6,27).

³⁰ Ohľadom vymykania sa, neuchopiteľnosti a v poslednej analýze aj úplnej nepoznatelnosti tejto osobnosti, vynárajú sa v pamäti slová Hamleta z rovnomennej tragédie W. Shakespeara (porov. akt III, scéna II, vv. 371-379): „Why, look you now, how unworthy a thing you make of me! You would play upon me. You would seem to know my stops. You would pluck out the heart of my mystery. You would sound me from my lowest note to the top of my compass. And there is much music, excellent voice, in this little

Jednako Boh aj v tomto prípade, ako mnohokrát inokedy, to, čo sa mohlo prezentovať ako zlo, dokázal premeniť na dobro (porov. Gn 50,20a): na návrh proroka Gada Dávid nadobudne za vlastníctvo³¹ – „humno“ (חֲמֹנִים) Jebuzejca Araunu³², až doteraz jeho legitímneho vlastníka (porov. 2 Sam 24,18), s cieľom postaviť tam oltár JHWH, Bohu Izraela. No a nadobudnutie zeme, postavenie oltára a s tým súvisiace obetovanie celostných žertiev a pokojných obiet mali nielen moc *vykúpiť* Dávidom svojvoľne nariadené sčítanie a tým aj zastaviť následnú morovú ranu (porov. v. 25), ale, podľa interpretácie kronistického autora (porov. 1 Krn 22,1-5; 2 Krn 3,1), prvého absolútneho interpreta Dávidovej histórie, taký stavebný počin by predstavoval aj „položenie prvého kameňa“ – toho, čo sa v jeden deň vďaka synovi Šalamúnovi na tom istom mieste má stať *tým* Jeruzalemským chrámom³³. V tomto zmysle tie isté obety, ktoré Dávid priniesol v 2 Sam 24,25, privolávajú tie, ktoré má priniesť sám Šalamún pri príležitosti inaugurácie nového, definitívne a úplne postaveného chrámu (porov. 1 Kr 8,64). Presne tak, ako jeho žiadosť o odpustenie a o príhovor (porov. 2 Sam 24,10.17) predobrazujú dlhú modlitbu, ktorú má predniesť jeho syn v tej istej okolnosti inaugurácie chrámu, pred oltárom Pána (porov. 1 Kr 8,22), kde sa má žiadať prítivnosť zo strany Boha voči

organ. Yet cannot you make it speak. 'Sblood, do you think I am easier to be played on than a pipe? Call me what instrument you will, though you can fret me, you cannot play upon me.' [„Vidíte, ako málo si ma ceníte? Chceli by ste na mne hrať, ovládať moje klapky, vytrhnúť srdce môjho tajomstva, rozozvučať ma od najhlbšieho tónu až po ten najvyšší... Vtom malom nástroji sa skrýva veľa hudby, krásne tóny, a predsa ho nemôžete donútiť, aby prehovoril. Dočerta, vari si myslíte, že na mne hrať je ľahšie ako na obyčajnej píšťale? Nech už som pre vás taký alebo onaký nástroj, môžete ma jedine rozladiť, ale zahrať si na mne nemôžete.“]. WELLS, *The Oxford Shakespeare*, 156-157. [SHAKESPEARE, *Hamlet*, Bratislava: Hevi, 1994, 87.]

³¹ Všimnime si podobnosť medzi týmto zakúpením a relatívnym odmietnutím zo strany Dávida získať zo strany vlastníka zadarmo to, čo žiadal (porov. 2 Sam 24,19-24; porov. aj 1 Krn 21,19-26) a textom v Gn 23, v ktorom sa rozpráva o zakúpení prvého podielu zaslúbenej zeme zo strany Abraháma ako vlastníctva na pochovávanie (porov. vv. 1-20, najmä 7-16).

³² „Ornan“, pre 1 Krn 21,15.

³³ V tomto zmysle môžeme zvažovať zaujímavý doplnok, ktorý gréčtina v LXX vkladá do textu 2 Sam 24,25. Potom, ako povie, že Dávid postavil Pánovi oltár a priniesol na ňom celostné žertvy a pokojné obety (porov. v. 25a), sa dodáva: „Šalamún následne urobil doplnok k oltáru, lebo tento bol pôvodne (veľmi) malý“.

prosbe o odpustenie pre Izrael zakaždým, keď by sa prišiel modliť na to miesto v jeho prítomnosti (porov. vv. 30.34.36.39.50)³⁴.

Tak Dávid, *ten* kráľ, keď došiel takmer ku koncu svojej existencie, nasýtený dňami a skúsenosťami, ako aj vinami a čnosťami, spôsobom inklúzie so začiatkami svojej existencie, potom, čo bol poznačený utrpeniami a entuziazmami bez miery, tak, ako aj mnohými opusteniami a kalkuláciami, mohol si nanovo obliecť silne ťaživý a zodpovedný odev *pastiera*: nie viac stáda zvierat (porov. 1 Sam 16,11-12; 17,14-15; 2 Sam 7,8) ako v začiatkoch, lež ľudí, svojich poddaných a najmä, ako sme videli, Boha Izraela: „Ja som zhrešil, ja som konal zle³⁵; ale *tieto ovce* čo urobili?“ (porov. 2 Sam 24,17).

Zoznam použitej literatúry

- ANDERSON, Arnold A.: *2 Samuel* (WBC 11), Dallas, TX: Word Books, 1989.
- AULD, A. Graeme: Bearing the Burden of David's Guilt. In: Christoph Bultmann – Walter Dietrich – Christoph Levin (Hrsg.): *Vergegenwärtigung des Alten Testaments*. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS R. Smend, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 69-81.
- BRIGHT, John: The Organization and Administration of the Israelite Empire. In: Frank M. Cross – Werner E. Lemke – Patrick D. Miller (eds.): *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God*. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright, Garden City, NY: Doubleday & C., 1976, 193-208.
- BRUEGGEMANN, Walter: *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1985; ²2002.
- CAQUOT, André – DE ROBERT, Philippe: *Les livres de Samuel* (CAT 6), Genève: Labor et Fides, 1994.
- COHEN, Matty: II Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté, *ZAW* 113 (2001) 17-40.
- CROSS, Frank M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- CROSS, Frank M. – PARRY, Donald W. – SALEY, Richard J. – ULRICH, Eugene (eds.): *Qumran Cave 4. XII: 1 – 2 Samuel* (DJD 17), Oxford: Clarendon Press, 2005.
- DIETERLE, Christiane – MONSARRAT, Violaine: Famine, guerre et peste en 2 Samuel 21 – 24. In: Thomas Chr. Römer (éd.): *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement*. Mélanges offerts à F. Smyth-Florentin (DBAT 12), Heidelberg: Wiss.-theol. Seminar, 1991, 209-220.

³⁴ Porov. medzi inými aj AULD, Bearing the Burden, 71-72.

³⁵ Ešte explicitnejšie grécky text Septuaginty v luciánskej recenzii, text vo Vetus latina a v Kumráne 4QSam^a (porov. 4Q51: DJD 17,192-193): „Ja som zhrešil, ja, *pastier*, som konal zle; ...“ (porov. aj Jozef Flávius, *Židovské starožitnosti* 7.328).

- DUMEZIL, Georges: *Mythe et épopée*. Vol. III. (Bibliothèque des Sciences humaines), Paris: Gallimard, 1973.
- FLAVIUS JOSEPHUS: *Les antiquités juives*. Vol. III. (Étienne Nodet, éd.), Paris: du Cerf, 2001.
- FUSS, Werner: II Samuel 24, *ZAW* 74 (1962) 145-164.
- KUPPER, Jean R.: Le Recensement dans les textes de Mari. In: André Parrot (éd.): *Studia Mariana* (DMOA 4), Leiden: Brill, 1950, 99-110.
- KUPPER, Jean R.: *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (BFPUL 142), Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- MCCARTER, Peter K.: *II Samuel*. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (AB 9), Garden City, NY: Doubleday & C., 1984.
- MCKENZIE, John L.: *The Old Testament Without Illusion*, Garden City, NY: Image Books – Doubleday, 1980.
- MENDENHALL, George E.: The Census Lists of Numbers 1 and 26, *JBL* 77 (1958) 52-66.
- MORRISON, Craig E.: *2 Samuel* (BO), Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013.
- OPPENHEIM, Leo A. et al. (eds.): *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of Chicago* [CAD], Chicago, IL: Oriental Institute Press, 1956 – Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2010.
- SANDERS, James A.: Census. In: George A. Buttrick (ed.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol I. New York, NY: Abingdon Press, 1962.
- SHAKESPEARE, William: *Hamlet*. Tragédia v piatich dejstvách. Tragédia v piatich dejstvách. Z anglického originálu William Shakespeare: *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, University Press: Cambridge, 1948, preložil Jozef Kot. Bratislava: Hevi, 1994.
- SPEISER, Ephraim A.: Census and Ritual Expiation in Mari and Israel, *BASOR* 149 (1958) 17-25 = Jacob J. Finkelstein – Moshe Greenberg (eds.): *Oriental and Biblical Studies*. Collected Writings of E. A. Speiser, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1967, 171-176.
- ŠTRBA, Blažej: Termín „srdce“ ako svedomie v Starom zákone. Niekoľko poznámok. In: Ivan Kútňny (ed.): *Špecifické aspekty svedomia v perspektíve rozvoja osoby a spoločnosti*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej 15. novembra 2007 v Nitre v rámci grantového projektu VEGA č.1/4666/07 Dimenzie svedomia v perspektíve rozvoja osoby a spoločnosti, Bratislava – Nitra: Univerzita Komenského v Bratislave [CD], RKCMBF – Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007, 135-141.
- TERRIEN, Samuel: *The Elusive Presence*. Toward a New Biblical Theology (RPS 26), San Francisco, CA: Harper & Row, 1978.
- TITUS LIVIUS: *Ab urbe condita*. Tomus I (Robert M. Ogilvie, ed.), Oxford: Oxford University Press, 1974.
- WEINFELD, Moshe: The Census in Mari, in Ancient Israel and in Ancient Rome. In: Daniele Garrone – Felice Israel (eds.): *Storia e tradizioni di Israele*. Festschrift J. A. Soggin, Brescia: Paideia, 1991, 293-298.
- WELLS, Stanley (ed.): *The Oxford Shakespeare: Hamlet* (Oxford World's classics), Oxford: Oxford University Press, 2008.

Zhrnutie

Tento príspevok je zameraný na vývoj obrazu Dávida v 2 Sam 24,1-25. Vzhľadom na mätúce nejasnosti, ktoré často poznačujú kráľove činnosti v rámci celej Dávidovej narácie (1 Sam 16–1 Kr 2), pozorne skúmaná je v tejto stati najmä charakteristika Dávida. Osobitná pozornosť sa venuje zvyklosti vyhlásenia „sčítania ľudu“ (v tejto kapitole nariadeného Dávidom), ako v biblickom kontexte, tak aj v kontexte starovekého Blízkeho východu, aby sa poukázalo na to, že v staroveku sčítanie ľudu často súviselo s hriechom a nečistotou.

Kľúčové slová: Dávid, charakteristika, sčítanie ľudu, biblická teológia, staroveký Blízky východ.

Summary

This paper focuses on the development of the image of David in 2Sam 24:1-25. Given the perplexing ambiguities that often mark the king's actions within the entire David Narrative (1Samuel 16–1Kings 2), the particular characterization of David in this passage will be carefully examined. Special attention will be given to the practice of calling for a “census” (ordered by David in this chapter) in both the biblical context and that of the ancient Near East, in order to illustrate that in antiquity a census was often associated with sin and impurity.

Keywords: David, characterization, census, biblical theology, ancient Near East.

Federico Giuntoli
Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta 25
I-00187 ROMA, Italia

Od pohľadu k oslave okrídleného ochrancu

Teologická zmena v žaltári prostredníctvom Ž 63,3-4*

Blažej Štrba

Žalm 63 možno zaradiť k najkrajším „svedkom žalmovej nábožnosti“¹ a charakterizovať ho ako „perlu žaltára, ktorá nám hovorí o kráse a význame modlitby“². Napriek tomu, že žalm je krátky, teologicky je bohatý a vytvára nemalé problémy pre exegetov. Ostáva výzvou, ako skombinovať počiatkové modlitbové nasadenie „Bože, ty si môj Boh, už od úsvitu ťa hľadám...“ (v. 2), s poslednými smrtonosnými želaniami, v ktorých žalmista žiada o zostúpenie jeho nepriateľov do ríše smrti, kým pre kráľa žiada bezpečnosť pre jeho kráľovstvo („... oni pôjdu do hĺbín zeme... a kráľ sa bude tešiť v Bohu... zapchaté budú ústa klamárov.“ [v. 12]). Tieto fakty opodstatňujú názory odborníkov, že žalm nie je ani úpenlivá prosba, ani iba individuálny žalospev, a to i napriek tomu, že v žalme sú aj prvky, ktoré sú pre žalospev typické³.

Predmetom našej štúdie je niekoľko jedinečných vyjadrení v Ž 63,3-4 s cieľom priblížiť ich teologický význam a aproximatívne určiť ich redakčný časový horizont. V prvej časti štúdie (1) sa zameriame na vymedzenie a predstavenie veršov 3-4 v samotnom Ž 63. Druhá časť (2) predstaví niektoré tematické osobitosti žalmu: metaforiku púšte a okrídleného božstva a ich funkciu v prospech charakteristík Boha. V tretej časti (3) poukážeme na niekoľko textových a kompozičných zvláštností Ž 63 vzhľadom na celý žaltár. V záverečnom pozorovaní (4) bude celková téza zavŕšená.

* Príspevok je rozšírenou verziou prednášky *Dalla vista alla lode. Un cambio teologico del Salterio nel Sal 63,3-4*, ktorá bola prednesená na medzinárodnej konferencii *Žalmy z pohľadu ich autorov a neskoršej recepcie*, ktorá sa uskutočnila v dňoch 13. – 14. septembra 2012 v Badíne. Súčasne ďakujem ThDr. SSL. Ing. Jozefovi Jančovičovi, PhD. za podnetné pripomienky k poslednej verzii príspevku.

¹ WEISER, *Die Psalmen. Psalm 61–150*, 297.

² BARBIERO, *Il tuo amore*, 280.

³ Nárek vo vv. 2-3, vďakyvzdanie vo vv. 4-6, vyjadrenie dôvery vo vv. 7-9, žiadosť o zničenie nepriateľov vo vv. 10-12. Aj tak však usporiadanie jednotlivých komponentov nezodpovedá štandardnému žánru žalospevu.

1 Verše 3-4 v kontexte Ž 63

1.1 Štruktúra Ž 63

F.-L. Hossfeld a E. Zenger sa vymanili spod predpokladu určiť za každú cenu *Sitz im Leben* a literárny žáner žalmu, ktorý v tomto prípade nie je ľahké stanoviť⁴. V diskusii o literárnom druhu píše, že v žalme možno rozpoznať poeticky umeleckú štruktúru, ktorá predstavuje dynamický proces uisťovania osoby, ktorá sa modlí k Bohu. Autori navrhujú trojčlennú štruktúru. Po nadpise (v. 1) v prvej časti (vv. 2-5) vysmädnutá duša hľadá Boha, ktorý je ďaleko. V druhej časti (vv. 6-8) bola duša nasýtená Božimi darmi. Tretia časť (vv. 9-12) sa končí šťastným koncom pre oranta – kráľa: ostáva nerozlučne pri svojom Bohu a navyše jeho nepriatelia budú zničení⁵.

Vzhľadom k tomu, že žalm je písaný formou poézie a je preň charakteristická zmena tém a miest, v ktorých sa nachádza orant, G. Barbiero navrhol štvordielnu štruktúru. Jednotlivé slohy (vv. 2.3-6.7-9.10-12) sa líšia časom i priestorom, v ktorom sa orant pohybuje⁶. Spočiatku (v. 2) sa orant nachádza na púšti a opisuje svoju hlbokú a súčasne najpodstatnejšiu túžbu. V druhej slohe (v. 3-6) si pripomína minulé dni, keď zažíval radostné a pamätihodné chvíle v chráme. Túto skúsenosť orant označuje pravdou o svojom Bohu – jeho dobrotu, ktorú možno považovať za lepšiu od vlastného života. Podobne ako v predchádzajúcich dvoch strofách, aj v tretej (vv. 7-9) je podmetom činnosti duša oranta. Táto sloha opisuje prítomnú a ťaživú situáciu, v ktorej sa orant nachádza, no napriek tomu pretrváva v pokoji. Noci sa stávajú časom, keď medituje o Božom ochrancovi. Štvrtá sloha (vv. 10-12) vyjadruje odvahu oranta. Istý si svojím životom, upozorňuje na nebezpečenstvo smrti pre každého, kto sa postaví proti Pánovmu pomazanému.

Nezávisle na otázke literárneho žánru predstavil P. Van der Lugt ešte precíznejšiu štruktúru Ž 63⁷. Na základe opakovania sloviess a mnohorakej aliterácie v celej kompozícii žalm možno rozdeliť na dve rovnaké časti – „stance“ (*cantos*, podľa autorovej terminológie), vv. 2-6 a vv. 7-12, z ktorých každá má 6 poetických veršov⁸. Verše 6 a 12 sú dva základné zreteľné deliace verše –

⁴ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 193.

⁵ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 194-195.

⁶ BARBIERO, *Il tuo amore*, 280.

⁷ VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes. Psalms 42-89*, 191-198.

⁸ VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes. Psalms 42-89*, 191-193.

spája ich aliterácia *tbs' /hnšb'* (vv. 6a/12a), opakovanie dvoch lexém הלל (vv. 6b.12b) a פי (vv. 6b.12c). Okrem toho je medzi dvomi stichmi v. 6b a v. 12c mohutná sémantická antitéza – orantove „ústa budú jasavými perami *chválit*“ Boha (v. 6b), zatiaľ čo „*zapchaté* budú *ústa* tých, čo hovoria lži“ (v. 12c). Aliteráciou sa vyznačujú aj začiatky dvoch stancí (vv. 2.7). Vo v. 2ab sa v prvých štyroch slovách opakuje 4-krát נ, ale len raz na začiatku v. 7a⁹. Táto dvojdielna štruktúra obsahuje aj tematickú korešpondenciu medzi dvomi stancami navzájom. Obe stanice začínajú témou túžby po Bohu. Prvá sloha (v. 2) ju opisuje u oranta zrána na púšti, druhá stanca (v. 7) ju vyjadruje za noci vo svojom dome. V oboch stancách nasleduje téma skúsenosti s Bohom – druhá strofa (vv. 3-4) vyjadruje Božiu prítomnosť v živote oranta, kým záver štvrtej strofy (vv. 8-9) vyznáva Boha ako ochrancu a pomocníka. Obe stanice sa končia strofami, ktoré sú predovšetkým piesňou oslavy – tretia strofa (vv. 5-6) vyjadruje osobné vd'akyvzdanie a šťastie, kým posledná, piata strofa rozširuje vd'akyvzdanie na kráľa a jeho sprievod (vv. 10-12)¹⁰. To, čo spája prvú a poslednú strofu (vv. 2.10-12) a odlišuje ich od stredových strof, je, že obe sa začínajú odkazom na iné osoby – Boh „ty“ הַתָּה (v. 2a) a „tí“ הַיְהוּדָה (v. 10a). Tri stredové strofy sú v podstate zamerané na oranta a jeho životný vzťah s Bohom. Jednotlivé strofy však predstavujú oranta na rôznych miestach a s rôznou témou, ako to znázorňuje zhrňujúca štruktúra žalmu:

I. stanca (vv. 2-6): **Nasýtený orant oslavuje Boha**

- | | | |
|----------------------|-----------------|-----------------------|
| 1. strofa (v. 2): | <i>Púšť:</i> | túžba po Bohu od rána |
| 2. strofa (vv. 3-4): | <i>Svätyňa:</i> | oslava Boha |
| 3. strofa (vv. 5-6): | <i>Život:</i> | dobrorečenie |

II. stanca (vv. 7-12): **Dôverne pod ochranou Božích krídel**

- | | | |
|------------------------|----------------------|---------------------------|
| 4. strofa (vv. 7-9): | <i>Pod krídlami:</i> | Božia pomoc |
| 5. strofa (vv. 10-12): | <i>V nebezpečí:</i> | radosť s ostatnými v Bohu |

⁹ Tento fenomén je zreteľnejší na pozadí ostatných veršov. V prvej stanci, každý prvý stich vo verši začína písmenom (vv. 3a.4a.5a.6a), druhá stanca má len jedno נ (na začiatku, v. 7a) a druhý stich (v. 7b) sa začína s ב.

¹⁰ VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes. Psalms 42-89*, 196-197.

1.2 Verše 3-6 – oslava Boha v chráme a v živote

Druhá strofa žalmu, vv. 3-4, predstavuje oranta vo svätyni, ako pozoruje Božiu moc, čo vrcholí v jeho oslave Boha. Až potom nasleduje žehnanie (v. 5a), obetovanie (v. 5b), hostina (v. 6a) a jasavé chválenie (v. 6b).

Verše 3-6

כֵּן בִּקְדֵשׁ חַיִּיתִיךָ ^{3a} Tak som vo svätyni hľadel na teba,
 לְרֵאוֹת עֲזֶךָ וְכְבוֹדֶךָ ^{3b} aby som videl tvoju moc a slávu,
 כִּי־טוֹב חֶסְדְּךָ מִחַיִּים ^{4a} že¹¹ tvoja vernosť¹² je lepšia než život:
 שְׂפָתַי יִשְׂבְּחוּנֶךָ ^{4b} (a teda) moje pery ťa oslavovali.

¹¹ Voľba prekladu častice כִּי ako uvádzajúcu predmetovú vetu („že“) je známa v biblickej hebrejčine (JM § 157c; Gn 3,6). Napokon z celkového významu vv. 3b-4a by bolo možno chápať časticu כִּי ako vysvetľujúcu (príčinnú), a teda prekladať „ved’/keďže tvoja vernosť je lepšia...“ (JM § 170d).

¹² Preklady „milosť“ (Roháčkov, katolícky, evanjelický i ekumenický), ani „láska“ (Botekov) pre hebrejský výraz nemajú opodstatnenie v tomto texte. Oba dôležité termíny majú svoje jasné ekvivalenty aj v biblickej hebrejčine – חַסֵּד pre „milosť“ a אֶהְבֵּהּ pre „lásku“. Voľba Vulgáty *miser cordia* je štandardná, podobne ako LXX s termínom ἔλεος. V každom prípade termín חֶסֶד I má širokú významovú hodnotu. BDB ho prekladá ako „láskavosť“ (kindness) Boha voči biednym a núdznym, a teda aj „milosrdenstvo/súcit (mercy)“. HALOT I (1994), 336-337, uvádza tiež viac významov: 1. „spoločný záväzok (joint obligation), lojálnosť, vernosť“; 2. „vernosť, dobrotivosť, vľúdnosť“ pokiaľ ide o Boží postoj voči ľuďom. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, 225, uvádza tri možnosti: 1. „láskavosť, dobrotivosť, milosrdenstvo (mercy)“, 2. „náklonnosť“ (affection), 3. „krásny vzhľad“ (lovely appearance). DCH III (1996), 277, prekladá „lojálnosť, vernosť, láskavosť, láska, milosrdenstvo/súcit“ a pre prípad Ž 63,4 navrhuje „vernosť“ (278). COHEN et al., *Dictionnaire*. II. Fascicule 9: H, 899, ponúka význam slovotvorného koreňa חסד: „láska, milosť, priazeň“. ZOBEL, חֶסֶד *hesed*, 62-64, už dávnejšie odôvodnil, že najmä pokiaľ ide o Božiu חֶסֶד, tak termínu nemožno pripísať príliš rigidný súvis so zmlouvou (čo obsahuje istý súvis s podmienenosťou), ale že jeho význam, a to aj v neskoršom poexi-lovom období, súvisí oveľa viac s prísľubom a milosťou, súcitom a nečakanou vľúdnosťou. Aj špecifická štúdia BÖRSCHLEIN, *Häsäd – der Erweis von Solidarität*, zameraná na morálny aspekt termínu, predstavuje jeho význam výrazmi ako (dobrovoľné) odovzdanie sa, darovanie sa, pomoc, láska, solidarita, lojálnosť. KELLENBERGER, חֶסֶד und sinnver-wandte Lexeme, 192, pozn. č. 38, poznamenáva, že חֶסֶד sa líši od אֶהְבֵּהּ tým, že má vzťahový charakter (čo dokazujú predložky עַם a אֶת, s ktorými je substantívum používané).

5a $\text{כֵּן אֶבְרַכְךָ בְּחַיִּי}$ Tak ťa budem žehnať v mojom živote,
 5b $\text{בְּשִׂמְךָ אֲשָׂא כַּפַּי}$ v tvojom mene budem dvíhať svoje dlane.
 6a $\text{כִּמּוֹ חֶלֶב וְדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי}$ Sťa tukom¹³ a masťou¹⁴ sa nasýti moja duša
 6b $\text{וְשִׁפְתַי רְנִינֹת יְהִלְלֶנּוּ}$ a jasavými perami (ťa) budú chváliť moje ústa.

Častica כֵּן „tak“ vo v. 3a spája druhú strofu s predchádzajúcou prvou strofou. Totiž orant na púšti túži po Bohu každodenne (v. 2a), podobne ako uprene hľadel na Boha aj vo svätyni (v. 3a). Rovnakú spájaciu úlohu má častica כֵּן „tak“ medzi druhou a tretou strofou. Tretia strofa predpokladá čosi tretie v porovnaní (*tertium comparationis*), čo ju spája s jej predchádzajúcou strofou. Záverečné slová oslavy v druhej (v. 4b) aj v tretej strofe (v. 6b) podporujú vysvetlenie, že podobnosť spočíva práve v chvále PÁNA. Rozdielnosť v strofách spočíva v mieste a rozhodne aj v čase chvály. Tretia strofa hovorí o trvácnej chvále v budúcnosti (štyri slovesá vo forme *jigtol*), zatiaľ čo predchádzajúca strofa začala (v. 3a) i pokračovala udalosťami prežitými v minulosti (vv. 3b-4a). I sloveso v poslednom stichu וְשִׂבַּחְיִינִי možno preložiť minulým časom s významom nedokonavého vidu, v zmysle „zvykli ťa oslavovať“¹⁵.

Strofy 2 a 3 vďaka niektorým podobnostiam tvoria literárnu jednotu v žalme. Každá z nich sa začína časticou „tak“ כֵּן (vv. 3a.5a) a posledný stich každej z nich sa začína lexémou „moje pery“ (vv. 4b.6b). Druhá strofa sa začína spomienkou na minulú jedinečnú udalosť, ktorú orant zažil v chráme

¹³ Termínom חֶלֶב sa opisuje tuk, ktorý obrastá vnútornosti (Ex 29,13.22; Lv 3,3.9.14, atď.), ale aj obličky a pečeň (Lv 3,10.15, atď.), či tvár človeka (Jób 15,27), ale metaforicky zasa znamená aj najlepšiu časť (Gn 45,18; Dt 32,14; Ž 81,17, atď.); porov. HALOT I, 315-316.

¹⁴ Termínom דֶּשֶׁן sa zvykne vyjadriť masť, aj rastlinného charakteru (Sdc 9,9), so zámerom poukázať na hojnosť (mastných) jedál (Jób 36,16), ktorá je zdrojom bohatej (Dt 31,20; Jer 31,14; porov. Iz 55,2) a tekutej mastnej (Ž 36,9; 65,12) výživy; porov. HALOT I, 234. Takýto koncept hojnej a mastnej výživy už v dnešnej dobe nie je preferovaný, a preto na nás pôsobí zvláštne.

¹⁵ A. Niccacci poukázal na to, že pokiaľ hlavná časová línia slovík je v minulom čase, tak slovesá v podobe *jigtol* vyjadrujú sústavnú alebo opakujúcu sa činnosť, prípadne činnosť, ktorá určitým spôsobom nie je dokončená. V slovenčine máme možnosť vyjadriť to nedokonavým vidom. Porov. NICCACCI, An Integrated Verb System, 115. *Jigtolová* forma teda predstavuje proces deja/činnosti podľa perspektívy času, v ktorom sa nachádza, alebo vyjadruje habituálnu – opakujúcu sa činnosť. To platí tak pre prózu, ako aj pre poéziu; JOOSTEN, *The verbal system*, 285-287.

(בְּקֶדֶשׁ חַיִּיתִיךָ; v. 3a), kým tretia strofa je celá v budúcom čase (*jiqtol* v každom stichu) a miesto žehnaní a chvály sa z chrámu rozšíri do celého života oranta (אֲבָרְכֶךָ בְּחַיִּי; v. 5a). Okrem témy života (vv. 4a.5a) spája druhú strofu s treťou aj logická súvislosť, ktorú vyjadruje žalmista už na konci druhej strofy (v. 4b). To, čo už raz vypožoroval o Bohu v chráme (vv. 3-4a), ho potom viedlo k oslave PÁNA (v. 4b). Tretia strofa podobne tematizuje rozhodnutie žalmistu chváliť PÁNA (v. 6b), ale už to bude v celom živote (v. 5a). Záverečné stichy dvoch strôf podporujú, obsahovo aj syntakticky, úzku spätosť dvoch strof. Obe strofy sa končia kladnou a kľúčovou sémantikou oslavy PÁNA (vv. 4b.6b). Aj vnútorné stichy oboch strof (vv. 3b-4a.5b-6a) korešpondujú navzájom tak ako pravda o PÁNOVI (vv. 3b-4a) a jej dôsledok pre žalmistu (vv. 5b-6a). PÁNOVU moc a slávu, ktoré sa prejavujú v jeho vernosti, žalmista bude prežívať vo svojom živote tak, že bude chváliť Boha modlitbou; azda i formou obeť, ako k tomu nabáda slovné spojenie „dvíhať svoje dlane“¹⁶. To bude súčasne jeho životným pokrmom.

Súhrnne – druhá strofa je teda viac o poznaní zo skúsenosti a tretia strofa o následnom prežívaní vzťahu k PÁNOVI, ktorý nie je viazaný na chrám, ale predovšetkým na život chvály. Schematicky túto zámernú interakciu medzi dvomi strofami možno vyjadriť nasledovnou štruktúrou.

| | | | |
|--------------------------|---|-----|-----------------------------------|
| 2. strofa: poznávanie | } | A1 | hľadanie v svätyni (v. 3a) |
| | | B1 | PÁNOVA moc a sláva (v. 3b) |
| | | B1' | PÁNOVA vernosť (v. 4a) |
| | | A1' | oslava perami (v. 4b) |
| | | A2 | žehnanie počas života (v. 5a) |
| 3. strofa: prežívanie | } | B2 | obeta PÁNOVI (v. 5b) |
| | | B2' | nasýtený orant (v. 6a) |
| | | A2' | jasavá chvála perami (v. 6b) |

Dve strofy (vv. 3-6) svedčia o pevnej literárnej jednote, ktorá rozvíja poexilovú ortodoxiu i ortoprax. Ak v druhej strofe žalmista spomína s úžasom na objav PÁNOVEJ dobroty a vernosti (po tragických skúsenostiach exilu a ťažkostiach obnovy chrámu), tak v tretej strofe na ne reaguje celožitovným dobrotou, obetou a najmä radostnou chválou, ktoré budú živiť jeho

¹⁶ Termín שְׂדֵה v žalmodiach je používaný ako synonymum pre chrám. Porov. RADEBACH-HUONKER, *Opferterminologie im Psalter*, 88-89.

samého. Druhá strofa, vv. 3-4, naznačuje prechod od minulého pozorovania v chráme k permanentnej oslave počas života. Dôvod prechodu pramení v Božej moci a sláve, ktorú však žalmista vyjadruje jedinečným vyjadrením: PÁNOVA „vernost' je lepšia než život“ – כִּי־טוֹב תְּסִדֵּךְ מִחַיִּים.

2 Niekoľko tematických črt Ž 63

Okrem viacerých problémov Ž 63 predstavuje pútavé témy, ktoré sa ľahko vryjú do čitateľovej mysle. Hovoria totiž o bezprostrednom a intímnom vzťahu s Bohom. V našom žalme je viacero metafor ilustrujúcich silu vzťahu medzi orantom a Bohom. V nasledujúcej časti zdôrazníme pozitívny prínos tejto stránky žalmu, aby sme pomocou prítomných metafor výraznejšie poukázali na to, ako samotný žalm vykresľuje Boha v jeho vzťahu k modliacemu sa žalmistovi vo vv. 3-4. To dáva podklad na ďalšie skúmanie hraničných činností žalmistu v prvej časti druhej strofy – „hľadiet“ (v. 3a) a „oslavovať“ (v. 4b).

Žaltár obsahuje veľké množstvo metafor a obrazov. Metafory síce primárne nepopisujú doménu pôvodu, ale slúžia ako *concreta per abstracta*, keď plasticky popisujú vnútorný stav oranta alebo nejakú inú skutočnosť. Tak napríklad v našom žalme obraz vyjadrený vo v. 2 „Za tebou prahne moja duša, za tebou túži moje telo; ako vyschnutá, pustá zem bez vody“, neopisuje stupeň zemskej suchoty, ale skôr túžbu modliaceho sa po stretnutí s Bohom. Podobne obraz bohatej hostiny vo v. 6: „Sť'a tukom a masťou sa nasýti moja duša“ (Katolícky preklad: „Sť'a na bohatej hostine sa nasýti moja duša“), neopisuje skutočnosť stolov preplnených jedlom a vínom, ale dobrotu, ktorá pramení zo skúsenosti intímneho stretnutia sa s Bohom. Pre posolstvo žalmu je nevyhnutné skúmať predmetnú metaforiku. Metafory, ako to dokázal G. Eidevall, totiž tvoria svet žalmov, ktorý zodpovedá vnútornému svetu modliaceho sa¹⁷.

Žalm 63 používa vo v. 2 metaforu púšte a potreby vody, aby sa vyjadril vzťah k Bohu. Púšťou sa živo opisuje stav duše. Voda je zasa metaforou Boha, ktorý je v tomto žalme predstavený aj pomocou metafory okrídleného božstva (v. 8). Tieto dve metafory mimoriadne zdôrazňujú vzťah modliaceho sa s Bohom. Prvá metafora sa nachádza pred frázou „tvoja milosť je lepšia než život“ (v. 4), ktorá predstavuje ideový vrchol, resp. kľúčovú tému žalmu. Verše, ktoré nasledujú po prirovnaní, opisujú dobrotu a účinok Božej priazne v živote

¹⁷ EIDEVALL, *Metaphorical Landscape in the Psalms*, 13.

modliaceho sa (vv. 5-6)¹⁸. Druhá významná metafora Boha s krídlami nasleduje vo v. 8. Žalmista využil relatívne známy obraz mocného vtáka, aby vyjadril ďalší jedinečný rozmer svojho Boha pomocníka. Metaforike okrídleného božstva sa budeme venovať v druhej časti tejto kapitoly. Dva dominujúce obrazy – púšť/voda a okrídlený ochranca nám poslúžia na objasnenie jedinečného prirovnania vo v. 4a.

2.1 *Metafora púšte v žaltári*

Metaforiku púšte v žaltári môžeme lepšie pochopiť, ak nahliadneme i do jej protikladnej metaforiky – do metaforiky kvetov a trávy. Tým sa vyhneme nebezpečenstvu príliš subjektívneho a neraz prorokmi ovplyvneného obrazu púšte.

2.1.1 *Kvet a tráva*

V celom žaltári sa termín „kvet“ קֵצִיץ nachádza jediný raz – v Ž 103,15¹⁹. Aj polia posiate obilím, s výnimkou mesiášskeho žalmu 72, sú v žaltári ojedinelé²⁰. V starovekom Izraeli poľnohospodárstvo spočívalo zväčša v pestovaní obilia a olív. Je preto zvláštne, že práve tematika sejby a žatvy v žaltári takmer absentuje. Zatiaľ čo Zaslúbená zem mala pretekať mliekom a medom, žaltár prekvitá neplodnými a pustými regiónmi. Metaforickú reč prírody v žalmoch predstavujú najmä skaly a vrchy, pomedzi ktoré stekajú riečky a potoky. Na tomto pozadí je rastlinná vegetácia veľmi zriedkavá. Zriedkavo sa vyskytne i strom עֵץ²¹ či trochu zelene קִנְוִיָּה, ktorá predstavuje skôr život končiaci sa prirýchlo: „večer vädne a usychá“ (Ž 90,6). Konkrétnejšie, výraz „ako tráva... čo jej niet“ (103,15-16) vyjadruje krátky beh života, alebo osud bezbožných (37,2) či tých, čo nenávidia Sion (129,5-6)²². Prekvapuje teda, že medzi metaforami prírody v žaltári je poľná tráva takmer neprí-

¹⁸ Metaforiku hojnosti obsiahnutú v týchto veršoch vynecháme, nakoľko opisuje blaženosť človeka a nie bezprostredne charakteristiku Boha.

¹⁹ Ž 103,15: „Ako tráva sú dni človeka, odkvitá sťa poľný kvet“.

²⁰ Ž 72,16: „Na zemi bude hojnosť obilia, bude sa vlniť až po temená hôr. Jeho ovocie bude ako Libanon a mestá rozkvitnú ako poľná tráva“.

²¹ Ž 1,3; 74,5; 96,12; 104,16; 105,33; 148,9. K obrazu stromu v Ž 1,3, vid' viac v ŠTRBA, *The Echo of Psalm 1*, 32-33.

²² Posledné dva prípady (104,14; 147,8-9) hovoria o trávě, ktorá je pokrmom pre domácu zver.

tomná. O to horšie, že keď sa o nej píše, budí u čitateľa opačný dojem ako u dnešných pestovateľov trávnikov. Zelený trávnik má v žaltári dominantne negatívne podfarbenie. Naproti tomu skaly a vrchy s riekami predstavujú metaforický jazyk neživej prírody kladne. Spomínaný švédsky exegéta Eidevall vyzozoroval, že najmä vidiek, ktorý korešponduje s dobrým životom, o ktorý prosí modliaci sa, je plný skál, riek, vrchov a prameňov. Vysvetľuje, že voda a vrchy sú dva pojmy vyjadrujúce božskú prítomnosť i ochranu. Nakoľko život závisí od vody, metafory o potokoch opisujú podporu života zo strany JHWH-eho (1,3; 23,2; 36,9-10; 42,2). Skala sa stáva metaforou nielen istoty (27,5; 40,3), ale tiež PÁNA ako záchrancu modliaceho sa (18,3.32.47; 19,15; 28,1; 62,3.7-8; 73,26)²³.

Eidevall vysvetľuje aj pre nás nezvyklé využitie prírodných metafor. Ponúka dve vysvetlenia. Prvý výklad predkladá túto voľbu metafor ako vychádzajúcu z určitého literárneho druhu. Napr. vôňa²⁴ a krása kvetov²⁵ majú dôležitú úlohu v Piesni piesní, a teda v literárnom druhu ľúbostnej poézie. Stromy a plody hrajú dôležitú úlohu okrem Pies (1,14; 2,1-2.15-16; 6,11) najmä v Knihe prísloví (3,8; 8,19; 11,30). Tieto metafory sa často vyskytujú v sapienciálnej literatúre, keďže táto neraz používa obrazy, čo vyjadrujú rast a rozvoj²⁶. Druhá možnosť výkladu spočíva vo všeobecnom pohľade na svet predstavený v žaltári. Svet je orientovaný na chrám, teda na Jeruzalem, na Božie mesto (Ž 46,5-7; 48) a svätyňa Božieho mesta je ilustrovaná napr. v Ž 23, či 63 ako oáza, či dokonca v Ž 92,13-15 ako záhrada. Keďže chrám je na Sione, ten sa stáva skalou, spod ktorej podľa starovekej mytológie pramenia štyri rieky (porov. Gn 2,13). Takýto pohľad podľa štúdie B. Pongratz-Leistenovej vychádza zo svetonázoru starovekého Blízkeho východu (ďalej SBV), podľa ktorého mestá boli založené a chránené určitými božstvami. Kultivované okolie patrilo do súčasťi mesta, ale stepi a púšte boli zasa domovom nepriateľov ľudí a divých zvierat²⁷.

²³ EIDEVALL, *Metaphorical Landscape*, 17-18.

²⁴ KORYTIAKOVÁ, *Vôňa*, 148-172.

²⁵ ŠTRBA, *שירונה*, 475-502.

²⁶ Aj Ž 1 a 72, v ktorých sú prítomné metafory vegetácie, sa radia prevažne k múdroslovej teológii a nie ku kňazskej či sionskej. Pre Ž 1, porov. ŠTRBA, *The Echo of Psalm 1*, 24-28.

²⁷ PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi ĩrub*, 7-36.

2.1.2 Metaforika púšte

Eidevall skúmal metaforiku piatich žalmov – 1, 23, 37, 63 a 72. Tvrdí, že redaktor Ž 23, 37 a 63 si poslužil kladne púštnym svetom, aby vykreslil túžbu modliaceho sa po Bohu, ktorý sa nachádza vo svätyni. Žalm 23 sa končí prebývaním v „dome Pánovom mnoho a mnoho dní“ (v. 6). V našom Ž 63 sa tematizuje túžba po Bohu (vv. 2-9), ktorý sa nachádza vo svätyni. Hebrejské sloveso שָׁהַר (v. 2) vyjadruje hlbokú túžbu mimoriadne výstižne²⁸. Sloveso vyjadruje zanietené hľadanie Boha pomocou uvažovania a snahy v praktickom živote²⁹. Spolu s ďalšími dvoma slovesami „mať smäd“ צָמָא a „túžiť“ כָּמָה (hapax legomenon) žalmista vytvoril triádu slovies, ktorá vyjadruje jadným spôsobom metaforiku životnej túžby. Podľa Ravasiho by sa mohlo hovoriť takmer o „spiritualite smädu“³⁰. Vo vnútri tejto metaforiky púštnej zeme sa svätyňa môže prirovnať k púštnej oáze³¹. Vďaka týmto metaforám prvá strofa žalmu (v. 2) predstavuje modliaceho sa ako prežívajúceho vo svojom vnútri najhlbšiu túžbu po Bohu.

2.2 Okrídlené božstvo

Druhá stanca (vv. 7-12) vyjadruje dôveru v Božiu pomoc a ochranu. Štvrtá strofa (vv. 7-9) vyjadruje prežívanie žalmistu, kým posledná strofa (vv. 10-12) vyjadruje nevýhody tých, čo sa nedajú pod ochranu Boha; kráľ ale do tejto skupiny nepatrí (v. 12). V štvrtej strofe sa nachádza metafora okrídleného ochrancu, a preto najprv predložíme pracovný preklad a následne sa zameriame na samotnú vtáčiu metaforiku.

²⁸ Toto sloveso sa okrem Ž 78,34 a dvoch výskytoch u prorokov (Iz 26,5; Oz 5,15) nachádza výlučne v sapienciálnej tradícii (Jób 7,21; 8,25; 24,5; Prís 1,28; 7,15; 8,17; 11,27; 13,25).

²⁹ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 196.

³⁰ Citované podľa SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 184, pozn. 379.

³¹ EIDEVALL, *Metaphorical Landscape*, 15.

2.2.1 Verše 7-9 – v minulosti v tóni tvojich krídel

| | | |
|-------------------------------|----|--|
| אִם-זָכַרְתִּיךָ עַל-יְצוּעַי | 7a | Keď som si spomenul na teba na svojom lôžku, |
| בְּאִשְׁמֵרוֹת אֶהְיֶה-בְּךָ | 7b | počas nočných stráží som meditovával o tebe, |
| כִּי-הָיִיתָ עֲזָרָתָהּ לִי | 8a | lebo si mi bol pomocou |
| וּבְצֵל כְּנָפֶיךָ אֶרְנֵן | 8b | a v tóni tvojich krídel som jasával. |
| דְּבַקָּה נַפְשִׁי אַחֲרֶיךָ | 9a | Moja duša sa vinula k tebe; |
| בִּי תִמְכָּה יְמִינֶךָ | 9b | držala ma tvoja pravica. |

Orant si spomína na minulé udalosti (v. 7a). Boh mu bol pomocou (v. 8a) a cítil sa akoby pod jeho krídlami (v. 8b). Orant sa vinul k Bohu, zaiste i z dôvodu, že ho držala Božia pravica (v. 9). Úvodný stich (v. 7a) predstavuje minulé skúsenosť. Okrem formy slovesa v *qatal* aj význam nasvedčuje, že ide o minulé udalosť. Podobne aj ďalšie tri slovesá vo v. 8a.9ab sú vo forme *qatal* a opisujú minulé udalosť. Naproti tomu dve slovesá אֶהְיֶה a אֶרְנֵן (vv. 7b.8b) sú vo forme *jiqtol*. Prvé sloveso tvorí s predchádzajúcim synonymický paralelizmus (v. 7a // v. 7b) – v oboch stichoch orant v prvej osobe vyjadurje to, čo robil počas dlhých nocí na svojom lôžku. Nasledujúci verš udáva dôvod („lebo“ כִּי), a to opäť v synonymickom paralelizme (v. 8a // v. 8b) – Boh mu bol pomocou, a tak orant sústavne mohol jasať. Oba paralelizmy podporujú možný preklad spomínaných dvoch slovies minulým časom a nedokonavým vidom „meditovával, meditoval (opakovane), premýšľal“ a „jasával“³². Dokonca aj LXX prekladá *jiqtol* אֶהְיֶה vo v. 7b imperfektom ἐμελέτων, t. j. trvácou činnosťou, resp. opakovanou udalosťou v minulosti „premyšľaval, uvažoval som“.

Pozoruhodný je aj paralelizmus medzi samotnými dvomi veršami 7 a 8. V oboch sa prvý stich začína spojku (v. 7a אם, v. 8a כִּי), zatiaľ čo druhý stich zasa lokalizovaním uvedeným predložkou בְּ „v“ (vv. 7b.8b). Slovesné formy tiež tvoria symetriu aj vzhľadom k ich umiestneniu vo vete. *Qatal* forma je na začiatku (vv. 7a.8a), zatiaľ čo *jiqtol* forma v 1. os. sg. na konci. Posledný stich v. 8b má aj úlohu zhrňujúceho záveru, ktorým orant vyjadril svoj sústavný postoj s božským pomocníkom – bude ho stále oslavovať.

³² Porov. NICCACCI, An Integrated Verb System, 115; JOOSTEN, *The verbal system*, 285-287; NICCACCI, *Problematic Points*, 80-84.

(7a) spojka – *qatal* – predmet

(7b) predložka-lokalizovanie (noc) – *jiqtol* („ja“)

(8a) spojka – *qatal* – predmet

(8b) predložka-lokalizovanie (tieň) – *jiqtol* („ja“)

Výsledok tejto pozitívnej skúsenosti orant zhrnul vo v. 9 – on sa vinul k Bohu a Božia pravica ho objímala. No spočiatku to tak nebolo, lebo vo v. 7a na Boha len spomínal. Možno teda v tejto piatej strofe pozorovať postupné približovanie oranta k Bohu, od v. 7a až k v. 9. Meditáciou o Bohu sa k nemu približoval. Poznal ho ako svoju skutočnú pomoc (v. 8a), a to až tak, že to vyjadril metaforicky jedinečným vtáčim obrazom. Boh sa mu tak priblížil, že blízkosť vyjadrená tieňom ochranných vtáčích krídel neznamena len stopercentnú ochranu, ale možnosť sústavného jasania. Tento obraz, na prvý pohľad z prírody, pochádza však z podstatne hlbšej a náboženskejšej tradície, ako by sa zdalo.

2.2.2 Obraz JHWH-eho s krídlami v žalmoch

Žalm 63 je spojený so Ž 17; 36; 57; 61 a 91 tematikou oranta pod Božou ochranou. Téma ochrany a obraz JHWH-eho s krídlami, ktorý ju vyjadruje, majú svoj pôvod v náboženskej tradícii SBV. Hossfeld a Zenger sa pokúsili už vysvetliť skutočnosť obrazu okrídleného božstva v žalmoch trojako: 1. ikonografiou cherubínov v chráme; 2. vtáčou matkou, ktorá ochraňuje svoje mláďatá a 3. okrídleným slnečným kotúčom³³. Fakt rôznych návrhov a najmä rôzne významové odtienky jednotlivých prípadov obrazu okrídleného božstva v daných žalmoch skúmal podrobnejšie Joel M. LeMon³⁴. Jeho štúdia porovnáva ikonografický materiál spolu s textami šiestich žalmov. Autor vypracoval metódu, ktorá najprv skúma ikonografickú štruktúru v samotnom žalme, čo však už predpokladá prvotnú podrobnú textovú analýzu. I rétorické štruktúry sú nositeľmi obrazov a metafor, a teda až potom, čo každá z nich bola skúmaná nezávisle jedna od druhej, teda metaforika od rétoriky, môžu pomôcť odkryť ikonografickú štruktúru žalmu³⁵. Podobne ako viacero rôznych ikonografických motívov v žalme tvorí určitú umeleckú scéneriu, tak aj zoskupenie literárnych obrazov dotvára celkový význam žalmu. Prirodzene, že každý zo šiestich

³³ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 117.

³⁴ LEMON, *Yahweh's winged form*.

³⁵ Túto metódu, ktorá si vyžaduje nevyhnutne mimoriadnu pozornosť voči ikonografickým dokladom v texte, vypracoval a v r. 2002 predstavil BROWN, *Seeing the Psalms*.

žalmov má iné zoskupenie obrazov, a tak hoci používajú rovnaký obraz okrídleného božstva, ten nemá v žiadnom z týchto žalmov rovnaký význam. Pre našu štúdiu nemá význam prezentovať rozsiahlu sýrsko-palestínsku ikonografiu každého zo žalmov³⁶. Postačí predstaviť výsledky spomínanej štúdie.

V Žalme 17 orant hľadá ochranu pred svojimi nepriateľmi a utieka sa k Pánovi (vv. 8-9)³⁷. JHWH s krídlami evokuje ikonografiu okrídleného božstva, ktoré porazí leva a tiež obraz slnečného kotúča ako boha spravodlivosti a sokola Hóra, ochrancu kráľa³⁸.

V Žalme 36 sa žalmista zaoberá právom. V prvej polovici žalmu je exemplárne opísaný bezbožný človek, ktorý si zaslúži Boží súd. Pisateľ ilustruje JHWH-eho ako božstvo s krídlami, ktoré vykonáva spravodlivosť i voči bezbožnému a odmeňuje spravodlivého pokrmom a požehnaním (vv. 8-9³⁹)⁴⁰.

Žalm 57, podobne ako Ž 27, predstavuje Pána ako okrídlené božstvo, ktoré chráni modliaceho sa pred jeho nepriateľmi, ktorých predstavuje lev (57,2⁴¹). Okrem toho, presne tak ako v ikonografickej tradícii, božstvo slnečného kotúča vysielá dvoch svojich služobníkov, aby pomohli modliacemu sa. V Ž 57,11 je dvojicou „jeho vernosť a pravda“ **וְאֱמֶתֶּוּ וְיִסְדָּרֵם**⁴².

Žalm 61 je úpenlivou modlitbou, ktorou sa kráľ obracia na Boha. Ten sa mu zjavuje v podobe sokola, ktorý ochraňuje svojimi rozprestretými krídlami vládu spravodlivého kráľa. I v tomto žalme (v. 8), podobne ako v Ž 57, dvaja sluhovia – **וְאֱמֶתֶּוּ וְיִסְדָּרֵם** „vernosť a pravda“ – sú prostredníkmi Božej prítomnosti⁴³.

V Žalme 63, ktorý je kráľovskou modlitbou, podobne ako v Ž 61, je Boh predstavený v okrídlenej podobe ako sokol, ktorý ochraňuje kráľa (63,8).

³⁶ Hojný materiál poskytuje monografia LEMON, *Yahweh's winged form*.

³⁷ Ž 17,8-9a: „Chráň ma ako zrenicu oka, skry ma v tóni svojich perutí pred bezbožnými, čo ma sužujú.“

³⁸ LEMON, *Yahweh's winged form*, 67-111.

³⁹ Ž 36,8-9: „Bože, aké vzácne je tvoje milosrdenstvo! Ľudia sa utiekajú do tône tvojich krídel. Opájajú sa blahobytom tvojho domu a pijú z potoka tvojich rozkoší.“

⁴⁰ LEMON, *Yahweh's winged form*, 115-127.

⁴¹ Ž 57,2: „Zmiluj sa, Bože, nado mnou, zmiluj sa nado mnou, lebo sa k tebe utiekam; v tieni tvojich krídel nachodím útočisko, kým sa nepominú nástrahy.“

⁴² LEMON, *Yahweh's winged form*, 130-140. Problematika dvojice **וְאֱמֶתֶּוּ וְיִסְדָּרֵם** je však oveľa zložitejšia a vyžaduje mimoriadnu pozornosť. Porov. KELLENBERGER, *Häsäd wä'amät*, najmä 133-156.

⁴³ LEMON, *Yahweh's winged form*, 142-153.

Okrem toho, aj obraz božstva v podobe slnečného kotúča možno vybadať v jeho úlohe sprostredkovateľa práva. V našom žalme možno vybadať aj tretí ikonografický prvok – obraz božstva v podobe slnečného kotúča, ktorý živí žalmistu (porov. Ž 36). LeMon identifikoval ešte jeden aspekt obrazu solárneho božstva. Žalmista predstavuje svojho Boha v podobe bohyně živiteľky (*Dea nutrix* alebo Isis), ktorá z jednej strany ochraňuje žalmistu svojimi krídlami a zo strany druhej si vinie žalmistu-kráľa na svoje prsia a živí ho⁴⁴.

Žalm 91 predstavuje Boha súčasne ako okrídlené božstvo i ako bojovníka. Ako v mezopotámskej tradícii okrídlený slnečný kotúč predstavuje najvyššie božstvo, tak okrídlený JHWH v Ž 91 na jednej strane ochraňuje utečenca a na druhej strane stojí s ňou bojovník nad mnohorakými nepriateľmi, ktorí zosobňujú mocnosti chaosu. Schopnosť okrídleného JHWH-eho ochrániť od každého typu nepriateľov je výslovným potvrdením nadradeného Boha⁴⁵.

2.2.3 Konklúzie LeMona

LeMonove konklúzie ohľadom obrazu okrídleného božstva sú obsažné a je vhodné ich zhrnúť. Predovšetkým treba pamätať na to, že v literárnom vyobrazení Boha JHWH sa odzrkadľujú rôzne schémy sýrsko-palestínskej ikonografie. Najzreteľnejšie v študovaných žalmoch sa objavuje ikonografia *okrídleného slnečného kotúča*. Treba však odlišiť obraz vojenského okrídleného slnečného kotúča, ktorý sa odráža v obrazoch Boha JHWH v Ž 17; 57; 63 a 91, od obrazu okrídleného slnečného kotúča, ktorý napája a živí v Ž 36; 61 a 63. Tretí obraz okrídleného slnečného kotúča, ktorý vysielá svojich služobníkov („vernosiť a pravdu“) sa nachádza v Ž 57; 61 a 91. Ďalšou schémou, ktorú badať medzi textom a ikonografiou, je obraz boha sokola Hóra, ktorý chráni kráľa a okrídlené božstvo v Ž 17; 61 a 63. Treťou schémou, ktorú možno rozpoznať v Ž 17; 57 a 91, je ikonografia rôznych okrídlených božstiev, ktoré víťazia nad levom, a ktorá je veľmi častá v ikonografii SBV. Len žalm 63 zo spomínaných šiestich kombinuje ikonografiu okrídleného božstva, ktoré na jednej strane vojensky chráni utečenca a na strane druhej ho živí a napája⁴⁶.

Ďalším mimoriadnym prínosom štúdie LeMona je odmietnutie okrídleného božstva ako odkazu na chrámových cherubínov. Oprel sa o literárny argument v spomínaných žalmoch. V každom z nich krídla patria Bohu JHWH

⁴⁴ LEMON, *Yahweh's winged form*, 157-167.

⁴⁵ LEMON, *Yahweh's winged form*, 172-185.

⁴⁶ LEMON, *Yahweh's winged form*, 189-190.

a nikomu inému. Ikonograficky to podoprel faktom, že žiadna z okrídlených sfíng na SBV nepredstavuje ochranu ľudí. Okrem toho autor tvrdí, že i obraz okrídleného vtáka sa vo všeobecnosti nevzťahuje na vtáčiu matku. Fakt odkazu na vtáka nemožno negovať, čo dosvedčujú krídla. Otázny je však druh vtáka, o ktorého by išlo. Autor nenašiel podporu pre obraz orlice, ktorá chráni svoje mláďatá (ako to navrhovali Hossfeld – Zenger). V sýrsko-palestínskej ikonografii sa nenašiel žiadny obraz orlice ochraňujúcej svoje mláďatá, ktorý by pochádzal z obdobia železnej doby až po perzské obdobie. Naproti tomu obraz sokola Hóra je mimoriadne častý v týchto obdobiach a v tomto regióne. LeMon preto uzatvára, že obraz Boha JHWH s krídlami v žalmoch čerpá z ikonografie sokola, obrazu Hóra, ochrancu a garanta kráľa⁴⁷. Tretia ikonografická charakteristika, na ktorú upozornili už Hossfeld a Zenger, poukázala na závislosť konceptu okrídleného božstva od slnečného kotúča. LeMon špecifikoval, že táto tradícia je na SBV pradávná a rôznorodá. Môže ísť o vojenský či antropomorfný obraz alebo o obraz božstva, ktoré napája. Pre správne chápanie obrazu v žalmoch je teda nevyhnutné, aby sa stanovilo, o ktorú charakteristiku ide. V žalmoch má však tento obraz viacero odtieňov: JHWH je predstavený v podobe slnečného kotúča s dvomi služobníkmi alebo ako darca oživujúcich vôd, alebo ako najvyššie božstvo⁴⁸.

Pre našu štúdiu môžeme vyvodit' niekoľko dôležitých pozorovaní, čo sa týka obrazu okrídleného božstva. V Ž 63 JHWH je zdrojom vody a vystupuje ako oživovateľ (*Dea nutrix*), ktorý uhasí smäd hneď zrána (vv. 2.6). Tento materinský rozmer okrídlených božstiev je typický pre náboženskú sýrsko-palestínsku tradíciu⁴⁹. Žalm 63 predstavuje Boha aj ako garanta spravodlivosti, podobne ako ním bol Šamaš či egyptský slnečný kotúč, ktorí obnovujú poriadok (porov. vv. 10-12). Vďaka obrazu slnečného kotúča Žalm 63 predstavuje Boha JHWH ako ochrancu spravodlivosti a života.

⁴⁷ LEMON, *Yahweh's winged form*, 191.

⁴⁸ LEMON, *Yahweh's winged form*, 191-192.

⁴⁹ SCHROER, *Die Göttin und der Geier*, 60-80.

3 Textovo-literárne zvláštnosti žalmu

V nasledujúcej časti predstavíme niektoré literárne charakteristiky Ž 63, ktoré poukážu na jeho nezvyčajné miesto vzhľadom k teologickej kompozícii žaltára. Najprv sa teda zameriame na umiestnenie Ž 63 v širšej kompozičnej časti žaltára. Následne, na základe dvoch slovies, „vidiet“ a „chváliť“, ktoré sú v úzkom súvisení len v tomto žalme, poukážeme na teologickú jedinečnosť samotného žalmu.

3.1 Umiestnenie v Dávidovskom žaltári

3.1.1 Menšie literárne celky v Dávidovskom žaltári

V celom bloku Ž 42–89 boli vyzorované viacerými odborníkmi menšie literárne zoskupenia žalmov ako dobre zorganizované redaktormi žaltára. Klasické delenie na päť častí predstavil už Zenger (Tabuľka 1)⁵⁰.

Tabuľka 1

| | | | | |
|-----------------------|-------------------|-------------------------|------------------------|-----------------------|
| Koreho žalmy 42–49 | Asafov žalm 50 | Dávidove žalmy 51–72 | Asafove žalmy 73–83 | Koreho žalmy 84–89 |
| A | B | C | B | A |

Claudia Süssenbach študovala vývoj a kompozíciu Elohistického žaltára (Ž 42–83); o jej výsledky sa oprieme pri prehľade menších kompozičných jednotiek⁵¹. Julius Steinberg vypracoval synchronnú lektúru Druhej a Tretej knihy žaltára. Obe knihy sa v paralelnej štruktúre snažia dať odpoveď na tragédiu exilu. Na začiatku každej z kníh sa problém predloží individuálne (Ž 42–43 a 73) a následne aj kolektívne, resp. národnostne (Ž 44 a 74). Tieto dve perspektívy, individuálna a národnostná, sa opakujú i na konci každej z kníh (Ž 71//88 a Ž 72//89)⁵². Barbiero v princípe prebral Steinbergovu paralelnú štruktúru, aj keď niektoré zoskupenia trochu upravil (v Tabuľke 2).

⁵⁰ ZENGER, *Einleitung*, ²1996, 246.

⁵¹ SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*.

⁵² STEINBERG, *Die Ketuvim*, 239–253. Už WILSON, Evidence of editorial divisions, 339, dokázal, že redaktor prvých troch kníh žaltára používal nadpisy žalmov, aby vytvoril menšie skupinky žalmov a súčasne ich aj odlišil od iných žalmov.

Tabuľka 2

| | 2. kniha | 3. kniha |
|---|----------|-----------|
| <i>Úvod: tragédia exilu</i> | | |
| na individuálnej úrovni | 42–43 | 73 |
| na národnej úrovni | 44 | 74 |
| <i>Snaha o odpoveď na tragédiu</i> | | |
| súd nad národmi | 45–49 | 75–76 |
| súd na Izraelom | 50–51 | 77–81 |
| súd nad národmi | 52–60 | 82–83 |
| <i>Nádej na nový začiatok a návrat k prosbe</i> | | |
| dôvera a radosť | 61–68 | 84–85; 87 |
| prosba | 69–70 | 86 |
| <i>Záver</i> | | |
| na individuálnej úrovni | 71 | 88 |
| na národnej úrovni | 72 | 89 |

Podľa samotného Steinberga stojí za zmienku pripomenúť aspoň niektoré rozdiely medzi dvomi knihami, nakoľko odkrývajú významnú kvalitu každej z kníh. Podstatný rozdiel spočíva v tom, že zatiaľ čo Druhá kniha akoby mala svoj *Sitz im Leben* tak na úrovni historického exilu, ako aj na úrovni figuratívneho Dávidovho exilu, Tretia kniha má svoje usadenie len na úrovni historického exilu. Ďalší rozdiel medzi štruktúrami spočíva v tom, že zatiaľ čo Druhá kniha sa končí odpoveďou mesiášskeho Ž 72 a utíši tak očakávania vyjadrené v Ž 43–44, Tretia kniha sa končí nie celkom vyriešením odpovede, ale predstaví ďalšiu otázku. Posledný Ž 89 akoby spochybnil Božiu vernosť voči príslubom Dávidovi a jeho potomstvu (vv. 39–52). Odpoveď sa tým presúva do Štvrtej knihy žaltára⁵³.

Gianni Barbiero rozpracoval túto paralelnú lektúru dvoch kníh do väčších podrobností⁵⁴. Predstavíme len schematicky výsledky jeho analýzy. Prvú Koreho zbierku (Ž 42–49) uvádzajú tri žalmy, ktoré si kladú tematickú otázku o tragédii exilu – na úrovni individuálnej (Ž 42–43) a na úrovni kolektívnej (Ž 44). Akousi prvou odpoveďou je mesiášsky Ž 45, ktorý však vyžaduje alegorickú interpretáciu. Triptych kolektívnych žalmov (Ž 46–48) predstavuje dialóg medzi Izraelom („my“) a inými národmi („vy“). Posledný Žalm 49 zo

⁵³ STEINBERG, *Die Ketuvim*, 251–252.

⁵⁴ BARBIERO, *Il secondo e terzo libro*, 145–175.

zbiery prechádza na individuálnu sapienciálnu úroveň, a tak odpovedá úvodným dvom žalmom⁵⁵.

Žalmy 50 a 51 napriek tomu, že patria k dvom rôznym zbierkam, tvoria tematickú jednotu. Na prorocký *rib* Ž 50 možno odpovedať len pokorným vyznaním hriechov Ž 51. Nasledujúca zbierka žalospevov Ž 52–55 predstavuje prenasledovanie ako dôsledok hriechu, ale aj ako spôsob uzmierenia a trpkého ponaučenia. Izrael, podobne ako Dávid, je vo vyhnanstve sťa zradený a pod nadvládou nepriateľov. Ostáva len dôverovať v Božiu spravodlivosť bez snahy podľahnúť pokušeniu násilia⁵⁶.

Nasledujúca skupina *miktam* Žalmov 56–60 je usporiadaná koncentricky⁵⁷. Okrajové Ž 56 a 60 súvisia s prenasledovaním okolitými národmi (Filištínci v Ž 56 a Aramejčania a Edomčania v Ž 60). Rozdiel však spočíva v tom, že v Ž 60 Dávid už nie je viac prenasledovaný, ale víťazí nad nepriateľmi, ktorými sú už iné národy. Okrem toho má Ž 60 perspektívu Dávida už ako kráľa, čo vnáša hermeneuticky dôležitý zmysel pre nasledujúce žalmy, ktoré kulminujú v Ž 72. Stred tejto zbierky tvoria tri žalmy, uvedené zvolaním „nezahub“, z ktorých dva okrajové sa vzťahujú na prenasledovanie Šaulom. Stredový Ž 58 výrazne opisuje ľudskú zvrátenosť. Zbierka nárekov má koniec koncov charakter prosebnej modlitby.

Zbierka Žalmov 61–64 tvorí kompaktnú literárnu jednotu, ktorá pravdepodobne pochádza z jednej redakčnej ruky⁵⁸. Aj z pohľadu literárneho žánru má skupina žalmov skôr ráz žalmov dôvery (najmä Ž 62; 63) ako žalospevu. Dva stredové žalmy dávajú mimoriadny dôraz na vnútorný vzťah s Bohom. Dva okrajové Ž 61 a 64 tematizujú vzťah k nepriateľom a záchranu pred ich útokmi (Tabuľka 3)⁵⁹.

Tabuľka 3: Štvorica dôvery (Ž 61–64)

| | | |
|----------|------------------------------|---------------------------|
| A. Ž 61 | individuálny žalospev dôvery | téma nepriateľov |
| B. Ž 62 | žalm dôvery | téma spoločenstva s Bohom |
| B'. Ž 63 | žalm dôvery | téma spoločenstva s Bohom |
| A'. Ž 64 | individuálny žalospev dôvery | téma nepriateľov |

⁵⁵ BARBIERO, *Il secondo e terzo libro*, 148-150.

⁵⁶ BARBIERO, *Il secondo e terzo libro*, 151-153.

⁵⁷ SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 130.

⁵⁸ SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 194.

⁵⁹ VESCO, *Le psautier de David*. I, 542.

Téma dôvery v Boha ako jediné útočisko prevláda v celej zbierke. Potvrďuje to výskyt niekoľkých kľúčových slov, ktoré vymedzujú zbierku od ostatných blízkych žalmov. Slovtvorný koreň חסה (61,4.5; 62,8.9; 64,11) vyjadruje Dávidovu dôveru v Pánovu ochranu נצר (61,8; 64,2) pred nepriateľom אֹיִב (61,4; 64,2), a jeho srdce לֵב je chvejúce sa (61,3), hlboké (64,7) i priame (64,11). V prostredných dvoch žalmoch sa dôvera (62,3.7; 63,7-8) v Božiu odplatu mení (62,13; 63,11-12) na pokojné spočinutie (62,2.6), lebo Božia vernosť חֶסֶד je základom jednak odplaty, ale aj istoty a samotného života vôbec (61,8; 62,13; 63,4).

Kompozícia nasledujúcich štyroch žalmov (Ž 65–68) je orientovaná na chválu Božej vlády⁶⁰. Tvorená predovšetkým komunitnými hymnami predstavuje kolektívne poďakovanie. Nadpisy žalmov charakterizujú len tieto štyri hymny ako piesne שִׁיר v celom druhom Dávidovskom žaltári Ž 51–72. Zbierka týchto ďakovných piesní má viacero spoločných tém so zbierkou Koreho piesní (Ž 45–48)⁶¹. Predchádzajúcu zbierku o dôvere kráľa (Ž 61–64) viaže spolu s témou Božieho kraľovania v zbierke Ž 65–68 spoločná teológia chrámu⁶².

Zbierka Žalmov 69–71 sa odlišuje od predchádzajúcej veľmi jasne – podmetom je jedinec a nie spoločenstvo a literárny druh je žalospev, resp. úpenlivá prosba⁶³. Najmä prvé dva žalmy spája téma chudobných, ktorí sa budú tešiť. Všetky tri žalmy spája hanba a vytesnenie modliaceho sa (chudobného) na okraj spoločnosti. Barbiero poznamenáva, že Žalmy 70 a 71 majú antologický charakter rôznych predchádzajúcich tém a tak pripomínajú redakčnú prácu celého žaltára⁶⁴.

Žalm 72 ukončuje druhý Dávidovský žaltár (Ž 51–72). Úvodné venovanie לְשִׁלְמֹה a záver (v. 20) orientujú žalm do budúcnosti. Žalm predstavuje nádejnú mesiášsku víziu. Témou plodnosti zeme a vzťahom k iným národom Ž 72 odráža tematiku prítomnú v zbierke Ž 65–68. Dôraz sa však v Ž 72 presúva z Boha na jeho pomazaného, ktorý bude garantom plodného a pokojného života. Súvis so Ž 69–71 nebaď tak ľahko ako v predchádzajúcom prípade. Zbierka bola vložená medzi Ž 65–68 a Ž 72 neskôr, ale o to viac ponúka významnejší interpretačný kľúč pre samotný Ž 72. Téma chudobných

⁶⁰ SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 199-242.

⁶¹ BARBIERO, *Il secondo e terzo libro*, 158-159.

⁶² SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 242-243.

⁶³ SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 243-277.

⁶⁴ BARBIERO, *Il secondo e terzo libro*, 161.

a marginalizovaných, prítomná aj v Ž 72, vtláča doplňujúce nevyhnutné charakteristiky pre očakávaného pomazaného⁶⁵.

Vzhľadom na štruktúru žaltára a na otázku teológie, ktorá sa vinie celou knihou, je zaujímavý návrh teologickej štruktúry žaltára, ktorú navrhol A. Mello. Na základe termínov a určitých tém predstavil a vypracoval trojdielnu teologickú štruktúru, v ktorej každá jedna časť má svoju kľúčovú fundamentálnu tému: I. časť: Kráľ-Mesiáš (knihy 1), II. časť: Sion (knihy 2 a 3) a III. časť: Tóra (knihy 4 a 5)⁶⁶.

3.1.2 Žalm 63 v strede Dávidovského žaltára

V rámci Dávidovského žaltára sa náš skúmaný Ž 63 nachádza v stredovej zbierke dôvery (Ž 61–64), ktorú predchádza zbierka prosebných Ž 56–60, po ktorej nasleduje zbierka ďakovných Ž 65–68. Okrajovému prosebnému Ž 51 zodpovedá záverečný prosebný mesiášsky Ž 72. Rovnako symetricky (porov. Schému) prvotnej prosebnej zbierke žalospevov Ž 52–55 zodpovedá zbierka žalospevov Ž 69–71⁶⁷.

Schéma: Koncentrická štruktúra druhého Dávidovského žaltára

Ž 51 – Prosba
 Ž 52–55 – Žalospevy
 Ž 56–60 – Prosby
 Ž 61–64 – Žalmy dôvery
 Ž 65–68 – Chvály a vd'akyvzдания
 Ž 69–71 – Žalospevy
 Ž 72 – Mesiášska nádej

Žalm 63 v srdci zbierky má svoje opodstatnenie. Téma dvoch stredových Ž 62–63 odkrýva spiritualitu oranta, ktorý má nezlomnú dôveru k Bohu aj v situácii, ktorá je akoby bez života. Centrálné žalmy vyjadrujú dôveru, ktorá dokáže previesť človeka od náreku k chvále a vd'akyvzdaniu. Takýto postoj

⁶⁵ SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 277-289.

⁶⁶ A. MELLO, *Il Salterio: una struttura teologica*, 43-58. Treba spomenúť, že BREUGGEMANN, *Bounded by Obedience and Praise*, 64-71, nedávno navrhol čisto sapienciálne vysvetlenie pre teologický rámec Knihy žalmov. Podľa neho je Ž 1 úvodom, ktorý navodzuje tému poslušnosti Tóre, a Ž 150 úmyselne uzatvára Knihu žalmov jedinečným žalmom chvály. Autor, ktorý sa vo svojej štúdií nezaobrá Žalmom 63, tvrdí, že cieľom žaltára je priviesť oranta od poslušnosti k chvále.

⁶⁷ BARBIERO, *Il tuo amore*, 279.

charakterizuje žalmy a odkrýva stav zodpovedajúci ozajstnému modliacemu. Žalm poukazuje na určitú premenu, ktorá sa odohráva vo vnútri oranta. Premenu umožňuje iba Božia moc a sláva, ktorých podobu žalmista vníma ako Božiu nezlomnú ochranu a vernú starostlivosť o neho.

3.2 Sloveso „vidiet“

Alfred Jepsen dokázal, že sloveso חָזַן „vidiet“ pochádza z aramejštiny a jeho výskyt v ostatných semitských jazykoch je neistý. V MT sa nachádza okolo 130 prípadov slovesa a jeho odvodení. Z nich 86 výskytov súvisí s prorockými textami, aj mimo prorockých kníh, kde sa Božie zjavenie vzťahuje na proroka a kde je vyjadrené zvyčajne podstatným menom חָזוֹן *chāzôn* alebo חִזְיֹן *chizzājôn* (videnie). V oboch prípadoch ide vždy o zjavenie vo forme slov a nie skutočných videní; tak to potvrdzuje aj jediný výskyt substantíva v Ž 89,20 ($\text{אֲזַיְתֶנִּי בְּחִזְיוֹן}$). Výraz חָזַן vyjadruje udalosť, prostredníctvom ktorej prorok dostáva zjavenie. V každom prípade je v textoch odlišená jasne od snov alebo teofánií, aj keď חָזַן sa často prihodí v noci alebo v hlbokom spánku. S veľkou istotou možno tvrdiť, že základ tvorí nočné počutie alebo počutie za mimoriadnych okolností, výnimočne aj s emocionálnym vzrušením (Nm 24,3-4.14.15; Jób 4,12-16)⁶⁸. Najmä v neskoršej biblickej literatúre je „vidiaci“ ktokoľvek, kto hovorí v PÁNOVOM mene⁶⁹.

Deväť prípadov výskytu slovesa חָזַן „vidiet“ v žaltári⁷⁰ možno rozdeliť do dvoch skupín. Prvú skupinu tvorí sedem prípadov, ktoré predstavujú prorocké použitie, resp. určitým spôsobom majú zjavujúci význam. Druhá, menšia skupina je tvorená dvomi prípadmi v jednom Ž 59, kde sloveso znamená jednoducho „vidiet“ (vv. 9.11)⁷¹. Prvá skupina má pre naše skúmanie podstatný význam. V týchto prípadoch je podmetom dvakrát JHWH a jeho videnie možno prirovnať hlbkovému skúmaniu, teda takému pohľadu, ktorým preniká do vnútornej hĺbky osoby (11,4; 17,2⁷²). V ostatných piatich prípadoch

⁶⁸ JEPSEN, חָזַן , 280-283.

⁶⁹ JEPSEN, חָזַן , 288.

⁷⁰ Prípád podstatného mena „videnie“ v Ž 89,20 vhodne náleží do prorockých videní.

⁷¹ JEPSEN, חָזַן , 289.

⁷² Ž 11,4: „Jeho oči hľadajú na úbožiaka, jeho zrak skúma každého človeka“; 17,2: „tvoje oči vidia, čo je správne“.

je Boh predmetom slovesa. Presnejšie v dvoch prípadoch ide o PÁNOVU „tvár“ (פָּנִים, 11,7; פָּנָה, 17,15) a raz o jeho „krásu, nehu“ (נְעֻם, 27,4), raz o jeho „diela“ (מַבְעֵלֹת, 46,9) a poslednýkrát v žaltári má sloveso predmet PÁNOVE „ty“ („hľadel som na teba“ הִזִּיתִיךָ, v našom Ž 63,3)⁷³. Z použitia slovesa možno vybadať, že keď sa lexéma používa s významom hľadiť a dostať nejakú komunikáciu, či slovnú alebo neverbálnu, tak existuje pri použití jasné stupňovanie. Prvý, kto naozaj vidí a vidí do vnútra, je PÁN. Postupne aj orant prichádza k hlbšiemu videniu, až napokon k hľadaniu na samotného PÁNA v chráme. V žiadnom prípade netreba chápať videnie ako vizuálnu komunikáciu, ale oveľa skôr ako kontempláciu – hĺbkové porozumenie PÁNOVEJ skutočnosti. Ž 63,3 predstavuje istý vrchol Božej komunikácie oranta preto, aby porozumel samotnému Bohu a jeho konaniu.

3.2 Sloveso „chváliť“

Po jedinečnom vyjadrení „tvoja *hesed* je lepšia než život“ vo v. 4, nasleduje ďalšie, na prvý pohľad málo originálne vyjadrenie: „moje pery budú ťa oslavovať“ שִׁבְּחֵי יְשֻׁבְּחֶיךָ. Unikátnosť vyjadrenia spočíva v použití slovesa חִבַּח I, s významom „oslavovať, chváliť, zvelebovať“ (*HALOT*⁷⁴; Clines⁷⁵).

3.2.1 Vývoj použitia termínu חִבַּח

Tento slovotvorný koreň s významom „zvelebovať, chváliť“ je neskorý arameizmus (BDB⁷⁶) a nachádza sa v MT 8-krát⁷⁷. Treba pripomenúť, že sú tri prípady v MT, kde sloveso חִבַּח II, má iný význam (takmer opačný k významu slovesa חִבַּח I): „upokojiť, utíšiť“ (Ž 65,8; 89,10; Prís 29,11; porov. *HALOT* IV, 1387).

V prípade použitia slovesa חִבַּח I možno pozorovať progresívny vývoj. Naproti tomu opačný fenomén, postupné opúšťanie využitia slovesa, badať v prípade slovotvorného koreňa חִבַּח II. Tento rastúci rozdiel v dvojacom sémantickom využití termínu potvrdzuje aj výskyt v Targume. Prvý pozitívny

⁷³ JEPSEN, הָזָה, 288-289.

⁷⁴ *HALOT* IV (1999), 1387.

⁷⁵ *DCH* VIII (2011), 230.

⁷⁶ BDB, 986; porov. *HALOT* IV (1999), 1387 ad vocem.

⁷⁷ 1 Km 16,35; Ž 63,4; 106,47; 117,1; 145,4; 147,12; Qoh 4,2; 8,15.

doklad je v prospech ôsmich výskytov slovesa חַבַּשׁ (oslavovať, chváliť). Vo všetkých prípadoch, kde sa nachádza v hebrejskom texte, ho aramejská Biblia zachováva. V prípadoch, kde sloveso חַבַּשׁ II znamená „tíšiť“, ho aramejská Biblia nahrádza slovesom „potopiť, utonúť, ponížiť“ מִאֵךְ⁷⁸. Druhý doklad má kvantitatívny charakter. Sloveso חַבַּשׁ (oslavovať, chváliť) sa nachádza viac ako 470-krát v Targume. Teda v neskoršom pobiblickom období sa sloveso často používalo. Okrem toho sa toto sloveso využívalo výlučne na opis chvál, t. j. takých žalmov, ktoré bolo treba spievať. Výslovne to potvrdzuje zámena všetkých tých 55 výskytov לְמִנְצֵחַ v nadpisoch žalmov za aramejskú formu לְשִׁבְחָא („pre speváka žalmov“⁷⁹) v žalmoch v Targumoch⁸⁰. K týmto faktom sa pridáva aj absolútna absencia termínu חַבַּשׁ II (tíšiť) v mišnaickom období⁸¹. Tieto fakty podporujú výklad, že v rabínskej hebrejčine skorého mišnaického obdobia význam „oslavovať, chváliť“ celkom eliminoval použitie termínu חַבַּשׁ s významom „tíšiť, upokojiť“.

3.2.2 Použitie termínu v MT

Tri z piatich výskytov slovesa חַבַּשׁ I v žaltári sa objavujú v žalmoch, ktoré pochádzajú z redakcie z 5. – 4. stor. pred Kr. (Ž 106,47; 117,1; 145,5)⁸². Štvrtý výskyt je v Ž 147,12, ktorý pochádza azda až z 2. stor. pred Kr.⁸³ Posledný výskyt slovesa v našom Žalme 63 by mohol pochádzať z najskoršieho obdobia vzhľadom k predchádzajúcim štyrom prípadom. Hoci by Ž 63 v svojej prvotnej forme mohol pochádzať i z neskorého obdobia tesne pred exilom, K. Seybold argumentuje, že záverečná redakcia žalmu prebehla až v perzskom období, určite nie skôr ako na prelome 6. – 5. stor. pred Kr.⁸⁴

⁷⁸ JASTROW, *A dictionary*, 722-723.

⁷⁹ JASTROW, *A dictionary*, 1512.

⁸⁰ Stojí za zmienku jediný výskyt syntagmy לְמִנְצֵחַ mimo žaltára – v Hab 3,19, ktorý však Targum Jonathan prekladá לְשִׁבְחָא, teda inak ako v žalmoch.

⁸¹ JASTROW, *A dictionary*, 1512, už neprináša vôbec význam „utíšiť, utonúť, upokojiť“.

⁸² ZENGER – HOSSFELD, *Das Buch der Psalmen*, 446.

⁸³ ZENGER – HOSSFELD, *Das Buch der Psalmen*, 447.

⁸⁴ SEYBOLD, *Die Psalmen*, 249, sa opiera o Ezd 6,10; 7,23, ktoré podporujú tradíciu typickú v perzskom období – modlitbu za kráľa. Porov. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 194.

V každom prípade použitie slovesa חַבַּח I v Elohistickom žaltári (Ž 42–83) i v Dávidovskom žaltári (Ž 51–72) patrí k najstarším zo všetkých ostatných výskytov. Okrem toho sloveso bolo veľmi starostlivo vybrané a vnesené do textu neskôr, v záverečnej fáze kompozície žalmu. Ak by použite termínu חַבַּח I „chváliť, oslavovať“ bolo v Ž 63,4 jeho najstarším výskytom, znamenalo by to, že redaktori museli urobiť veľmi opatrnú a premyslenú voľbu. Termín totiž nebol používaný a vložiť sloveso, ktoré by mohlo mať aj opačný, resp. prinajmenšom dvojnásobný význam, by znamenalo riskovať význam dôležitého žalmu. Predchádzajúce verše 2-3 prinášajú príliš dôležitú pravdu ohľadom viery v PÁNA, aby sa nechal priestor slovám, ktoré by ju nemohli dostatočne oceniť. V takom by sa redaktori vyznačili povrchnosťou (čo je nepravdepodobné) voči presnej a vysokej teológii (PÁN ako zvrchovaný vládca a milovník stvorenia a Izraela), ktorú jednoznačne dosvedčujú v celom žaltári najmä v redakciách začínajúcich exilom. V prípade, ak by bol termín vložený do žalmu neskôr (teda nie skôr ako v 5. – 4. stor. pred Kr.), potvrdzuje sa prvotný predpoklad, t. j., že prvé použite termínu חַבַּח I „chváliť, oslavovať“ v žaltári sa udialo pod starostlivým dohľadom redaktorov. V tom prípade je sloveso výrazom, resp. novým konceptom vzhľadom na kontempláciu PÁNOVÝCH diel.

4 Záverečné pozorovanie – teologický obrat v žaltári

Stručne zhrnieme podstatné výsledky výskumu Ž 63 a štúdiu uzavrieme vyzdvihnutím teologického obratu v našom žalme. Žalm predstavuje PÁNA ako Boha, ktorý je ako zdroj oživujúcej vody, ba priam zdroj života. Metaforika potreby vody na púšti (v. 2) vyjadruje výstižne situáciu blízku smrti. Žalm sa začína dramatickou scénériou – orant sa totiž prirovnáva Dávidovi prenasledovanému na púšti (v. 1). Súčasne v druhej strofe (vv. 3-4), orant vyjadril pevnú nádej, že tak ako raz dávno v chráme spoznal PÁNOVU vernosť a oslavoval ju, tak podobne to zopakuje (vv. 5-6). Vďaka metaforike púšte mohol vyjadriť aj seba samého a opravdivú túžbu po Bohu života, ktorého vľúdnosť presahuje hranice života.

Aj druhá stanca má v úvode jedinečnú metaforiku Boha ako okrídleného božstva. Tú predchádza označenie Boha ako „pomoc“, a teda byť v tieni okrídleného pomocníka vyjadruje dôveru Božiu pomoc. Okrem iného, metaforou okrídleného božstva orant vníma Boha ako životel'a, podobne ako bola

zobrazovaná *dea nutrix*. Obraz okrídleného Boha ilustruje JHWH ako toho, ktorý utišuje smäd vysmädnutého oranta, a predstavuje ho jasne s materskými charakteristikami, čo je typický sprievodný jav okrídlených materských božstiev v sýrsko-palestínskom regióne SBV. Metaforika krídel v Ž 63 (vďaka použitiu v blízkom kontexte Ž 61 a 57) predstavuje Boha JHWH tiež ako ochrancu poriadku, práva a spravodlivosti na strane jednej a ako sústavného udržiavateľa života na strane druhej.

Spolu s uvedenými metaforikami žalmu aj jeho kompozičné usadenie v centre Dávidovského žaltára (Ž 51–72) podporuje našu predloženú tézu, že závereční redaktori žaltára pokladali žalm za teologicky dôležitý. Usadený v strede štvorice žalmov dôvery (Ž 61–64), Ž 63 spolu so Ž 62 dosvedčujú spiritualitu oranta, ktorý má živú dôveru v PÁNA, a to i v smrtonosnej situácii – obrazne vyjadrené ako v púšti bez vody. Žalm evokuje postavu kráľa v krajnej situácii smrti, no súčasne ho ilustruje ako veriaceho v Božiu vernosť a pravdu, ktoré sú akoby tieňom okrídleného ochrancu. Jedinečnej charakteristike Božej vernosti, ktorá je lepšia než život (63,4), zodpovedá jedinečná ilustrácia kráľa, ktorý z kontemplácie tohto Boha prechádza do života jeho sústavnej oslavy (vv. 3-4).

Stredové Ž 62–63 sa teologicky vynímajú nad ostatné blízke žalmy, lebo poukazujú na schopnosť dôvery previesť človeka zo situácie smrti do stavu chvály a vďakyvzdania. Takýto postoj charakterizuje stav pravého oranta k PÁNOVI. Žalm podáva kľúč k určitej premene, ktorá sa odohráva vo vnútri žalmistu. Pomocou dvoch slovíec „hľadiet“ *הִזָּה* a „oslavovat“ *הִשְׁבַּח* redaktori vyjadrili v žalme teologicky dôležitú pravdu. Orant na spôsob Dávida, poznačený žalostnými situáciami vyhnanstva na Judejskej púšti, postupným pozorovaním prichádza k porozumeniu skutočnosti o PÁNOVI, že jeho vernosť presahuje život žalmistu. Z tohto hľadania si orant tvorí nové chápanie Boha JHWH ako toho, ktorý nezanechá kráľa zahynúť na púšti. Takéto „videnie“, resp. uvedomenie si skutočnosti zmení akýkoľvek nárek na chválu a vďakyvzdanie. Skúsenosť vyhnanstva kráľa na púšti mu teda umožnila chváliť PÁNA vo svojom živote. Žalm 63 je jediný žalm, v ktorom sa udeje prechod z tichej kontemplácie k verbálnej oslave s tým, že v ďalších žalmoch Žaltára je orant obohatený osobným poznaním jednej z najväčších právd o PÁNOVI. Táto skúsenosť a nový životný štýl oranta sú znamenitou teologickou reflexiou pochádzajúcou z recepcie a jeho záverečnej redakcie Ž 63 nie skoršej ako z 5. stor. pred Kr. Orantovi sa po týchto skúsenostiach Božia vernosť stane pevným

základom, aby mohol v akejkoľvek situácii vždy oslavovať PÁNA vo svojom živote. Vie totiž, že okrídlený Boh ho bude ochraňovať, živiť a túliť k sebe – určite mu zabezpečí budúcnosť. Žaltár tak vedie každého oranta k takému vnútornému porozumeniu, v ktorom veriaci postupuje od pohľadu k oslave okrídleného ochrancu.

Zoznam použitej literatúry

- BARBIERO, Gianni: Il secondo e terzo libro dei Salmi (Sal 42–89): due libri paralleli, *RivBib* 58 (2010) 145-75.
- BARBIERO, Gianni: *Il tuo amore è meglio della vita. Salmi commentati per la preghiera* (La Parola e la sua ricchezza 12), Milano: Paoline, 2009.
- BÖRSCHLEIN, Wolfgang: *Häsäd – der Erweis von Solidarität als eine ethische Grundhaltung im Alten Testament. Ein Beispiel für ein Modell in christlicher Ethik heute?* (EHS.T 23/685), Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
- BREUGGEMANN, Walter: Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon, *JSOT* 50 (1991) 63-92.
- BROWN, Francis – DRIVER, Samuel Rolles – BRIGGS, Charles-Augustus: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Based on the Lexicon of William Gesenius, as Translated by Edward Robinson, and Edited with Constant Reference to the Thesaurus of Gesenius as Completed by E. Rödiger, and with Authorized Use of the German Editions of Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament.* Reprinted form the 1906 edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1996. (= BDB)
- BROWN, William P.: *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002.
- CLINES, David J. A. et al. (eds.): *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 3: ט–ז; Vol. 8: ז–ת, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, 2011. (= DCH)
- COHEN, David – BRON, François – LONNET, Antoine – CANTINEAU, Jean: *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*. II. Fascicule 9: ח, Leuven – Paris: Peeters, 2010.
- EIDEVALL, Göran: Metaphorical Landscape in the Psalms. In: Pierre Van Hecke – Antje Labahn (eds.): *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven: Peeters, 2010, 13-21.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg: Herder, 2000.
- JASTROW, Marcus: *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature / compiled by Marcus Jastrow. With an index of scriptural quotations*. Jerusalem: Horev, 1903.
- JEPSEN, Alfred: חָזָאֵחַ chāzāh. In: *TDOT* IV (1980) 280-290.

- JOOSTEN, Jan: *The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose* (JBS 10), Jerusalem: Simor, 2012.
- JOÜON, Paul – MURAOKA, Takashi: *A Grammar of Biblical Hebrew*. Third Reprint of the Second Edition, with Corrections (SubBib 27), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011. (= JM)
- KELLENBERGER, Edgar: *Häsäd wä'amät als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens* (ATHANT 69), Zürich: Theologischer Verlag, 1982.
- KELLENBERGER, Edgar: הָסֵד and sinnverwandte Lexeme im Kontext von Bitte und Aufforderung. In: Jürg Luchsinger – Markus Saur – Hans-Peter Mathys (eds.): "... der seine Lust hat am Wort des Herrn!". *Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag* (AOAT 336), Münster, Ugarit-Verlag, 2007, 185-195.
- KLEIN, Ernest: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem: Carta, 1987.
- KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. I: א – ה; Vol. IV: ש – ת, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, ³1994, ³1999. (= HALOT)
- KORYTIAKOVÁ, Martina: Vôňa v stretnutí milého s nevestou. K literárnej jednote Pies 4,8–5,1, *StBiSl* 3 (2011) 148-172.
- LEMON, Joel M.: *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg – Göttingen: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- VAN DER LUGT, Pieter: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II. Psalms 42-89* (OTS 57) Leiden – Boston: Brill, 2010.
- MELLO, Alberto: Il Salterio: una struttura teologica, *LA* 59 (2009) 43-58.
- NICCACCI, Alviero: An Integrated Verb System for Biblical Hebrew Prose and Poetry. In: André Lemaire (ed.): *Congress Volume Ljubljana 2007* (VTSup 133), Leiden – Boston: Brill, 2010, 99-127.
- NICCACCI, Alviero: Problematic Points That Seem to Contradict a Coherent System of Biblical Hebrew Syntax in Poetry, *KUSATU* 15 (2013) 77-94.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate: *Ina šulmi ĩrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.* (BaghF 16), Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1994.
- RADEBACH-HUONKER, Christiane: *Opferterminologie im Psalter* (FAT II/44), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- SCHROER, Silvia: Die Göttin und der Geier, *ZDPV* 112 (1995) 60-80.
- SEYBOLD, Klaus D.: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.
- STEINBERG, Julius: *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB 152), Hamburg: Philo, 2006.
- ŠTRBA, Blažej: The Echo of Psalm 1 in the Sermon on the Mount (Mt 5–7). In: Lenka Zajícová (ed.): *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Theologica Olomucensia* 11. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011, 19-36.
- ŠTRBA, Blažej: שׁוֹשַׁנָּה of the Canticle, *Biblica* 85 (2004) 475-502.
- SÜSSENBACH, Claudia: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Theologie von Ps 42-83* (FAT II/7), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

- VESCO, Jean-Luc: *Le Psautier de David: Traduit et Commenté*. Vol. I. (LeDiv 210), Paris: Cerf, 2006.
- WEISER, Artur: *Die Psalmen. Zweiter Teil: Psalm 61–150* (ATD 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950.
- WILSON, Gerald H.: Evidence of editorial divisions in the Hebrew Psalter, *VT* 34 (1984) 337-352.
- ZENGER, Erich (ed.): *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart: Kohlhammer, 1996.
- ZENGER, Erich – HOSSFELD, Frank-Lothar: Das Buch der Psalmen. In: Erich Zenger – Christian Frevel (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 428-451.
- ZOBEL, Hans-Jürgen: חֶסֶד *hesed*. In: *TDOT* V (1986) 44-64.

Zhrnutie

Žalm 63, nazývaný aj svedok žalmovej nábožnosti, je literárnou perlou žaltára. Predmetom predloženej štúdie sú niektoré jedinečné vyjadrenia v Ž 63 a jej cieľom je určiť ich význam v žalme v kontexte žaltára a aproximatívne stanoviť obdobie záverečnej redakcie žalmu. Po návrhu štruktúry žalmu sa kladie dôraz na tri stredové strofy (vv. 3-9). Najprv je analyzovaný blízky literárny kontext kľúčového teologického vyjadrenia vo v. 4a. Následne sú skúmané obraz púšte a metaforika okridleného JHWH na pozadí žaltára. Teologicky kľúčové vyjadrenie, že Božia vernosť je lepšia než život, je spojitom teologickej zmeny v rámci žaltára, ktorá bola identifikovaná vo vv. 3-4. Dve slovesá – „vidieť“ רָאָה (v. 3a) a „oslavovať“ יָבִיחַ I (v. 4b) – signalizujú tento teologický obrat, ktorý opisuje vnútorný prechod oranta od pohľadu k oslave. Na pozadí žalmového úvodu vyhnaného kráľa na púšti a na základe starostlivého využitia relatívne nových termínov, najmä v žaltári, datovanie záverečnej redakcie Ž 63 spadá nie skôr ako do 5. stor. pred Kr.

Kľúčové slová: ikonografia okridleného JHWH, Ž 63, kontemplácia, oslava, teológia žaltára.

Summary

Psalms 63 is known to represent one of the finest testimonies of Psalter piety and it is a literary pearl among the Psalms. The present study is focused on some unique expressions of Ps 63 and aims to determine their significance in the psalm and within the context of the Psalter and suggests an approximate period for the final redaction of the psalm. After proposing a structure, emphasis is put on three central strophes (vv. 3-9). First, the

immediate literary context of the given theological key expression in v. 4a is analysed and then the imagery of the desert and the metaphors of the winged YHWH, present in the psalm, are examined against the background of the Psalter. The statement that God's faithfulness is better than life is in a hinge of theological change within the Psalter that has been identified in vv. 3-4. The two verbs – “see” רָאָה (v. 3a) and “celebrate” הִלְלוּ I (v. 4b) – mark this theological shift that describes the interior movement of an orant from admiration to praise. Against the background of the introductory verse of the Psalm on the exiled king in the desert and on the bases of the careful use of the relatively new terms especially within the Psalter, the proposal situates the final redaction of the Psalm no earlier than the 5th century B.C.

Keywords: Iconography of a winged YHWH, Ps 63, contemplation, praise, theology of the Psalter.

Blažej Štrba
Banská 28
97632 BADÍN, Slovenská Republika
blazejstrba@xaver.sk

Knihy kroník a záverečná edícia žaltára

Konfrontácia rozdielných teológií

Jozef Tiňo

Úvod

Pluralita teologických názorov prítomná v rozličných biblických textoch je jedným z najzaujímavejších problémov biblických štúdií. V tomto príspevku by som sa chcel dotknúť jedného konkrétneho teologického problému týkajúceho sa platnosti prísľubu trvalej dynastie Dávidovi (2 Sam 7) v období po návrate z exilu. Ako naznačuje nadpis príspevku, ide o porovnanie teologických pozícií autora Kníh kroník a záverečných editorov žaltára.

Teológia kráľovstva v Krn

To, že Kronista pracoval s textom podkladového materiálu 2 Sam–2 Kr, aby mohol prezentovať svoj vlastný teologický názor, je všeobecne prijímaný fakt¹. Pre pochopenie jeho metódy sa pokúsím stručne zhrnúť spôsob, akým sú prezentované udalosti v Krn.

1 Krn 1–9 obsahuje genealógie, v ktorých sú najobsiahlejšie prezentované rodokmene Júdu, z ktorého pochádza dynastia Dávida, a Léviho, čo je kmeň, ktorý je najužšie zviazaný so svätyňou. V naratívnej časti knihy sa zdôrazňuje prepojenie vládcu a svätyne, ktoré v podstate tvorí základnú os celého rozprávania. Sekulárne a náboženské záujmy kráľov sú komplementárne a spravodliví a zbožní králi sú prezentovaní ako tí, ktorí majú najužšie spojenie s chrámom. Najvýznamnejšie miesto medzi nimi má Dávid, ktorý je prezen-

¹ Výnimkou je AULD, *Kings Without Priviledge*. Auld tvrdí, že 2 Sam, 1,2 Kr, 1,2 Krn používali spoločný podkladový text, ktorý bol v oboch prípadoch nezávisle upravovaný a formovaný. Táto teória však so sebou nesie veľké problémy, a tak nebola dobre prijatá v odborných kruhoch. Pre detailnejší súhrn kritických pripomienok porov. TIŇO, *King and Temple in Chronicles*, 24-29.

vaný ako kráľ a zároveň zakladateľ chrámového kultu, a jeho syn Šalamún, ktorý zrealizoval to, čo jeho otec pripravil na stavbu chrámu.

Aj keď sa príbeh monarchie v Izraeli v Krn začína vládou Saula, plynulé pokračovanie do nasledujúceho textu (cez *wajjiqtol*) uvádzajúceho vládu Dávida (porov. 1 Krn 11,1) dáva jasne najavo, že opis Saulovej vlády je len úvodom a vysvetlením vyvolenia Dávida. Na tomto mieste treba dopredu poznamenať, že vláda Dávida a Šalamúna je v Krn chápaná ako jednota, čo znamená, že vyvolenie Dávida sa takisto týka Šalamúna. Perikopa opisujúca koniec Saulovej vlády sa teda dá chápať ako kontrast k vyvoleniu Dávida a zároveň Šalamúna.

Z dynastického prísľubu 1 Krn 17,7-14 je zrejmé, že misia Dávidovej vlády nie je kompletná bez postavenia chrámu jeho nasledovníkom Šalamúnom. A až v súvislosti so stavbou chrámu dostáva Dávidov potomok Šalamún prísľub, že JHWH mu svoju vernú lásku (*hesed*) neodníme, ako sa to stalo v prípade Saula. Prítomnosť príbehu Saulovho zlyhania a následnej smrti ako jediných historických faktov týkajúcich sa jeho vlády, ktorá predchádzala vládu Dávida a Šalamúna, sa dá dobre vysvetliť na pozadí dynastického prísľubu (ďalej DP) ako jeho rozvinutie. S výnimkou Saulovho zlyhania sa ani v narácii, ani v DP nič z jeho vlády nespomína. Pre Kronistu, ktorý považoval Dávidovu dynastiu za niečo, čo bolo Prozreteľnosťou určené Izraelu od počiatku, bolo nevyhnutné ukázať, že aj keď sa dejiny kráľovstva začali vládou Saula, až v súvislosti s Dávidom bol vyslovený prísľub trvalej dynastie. V dôsledku toho celý komplex genealógií v 1 Krn 1–9, ktorý sa na konci napája na rozprávania o Saulovi, je úvodom k vláde Dávida a nie Saula.

Príbeh Dávidovej vlády od začiatku smeruje k prísľubu trvalej dynastie, ktorý je uvedený v 1 Krn 17,7-14. Pri pozornom čítaní príbehu Krn sa pred nami totiž odvíja prezentácia historických udalostí, ktorá v hrubých rysoch sleduje jednotlivé prvky DP v 1 Krn 17: Príbeh Saula je vyrozprávaný len v takom rozsahu, aby naplnil výrok o odňatí kráľovstva v DP (porov. 1 Krn 17,13). Len Dávid je prezentovaný ako kráľ celého Izraela, presne v súlade s výrokom DP. Prepojenie náboženskej a sekulárnej sféry v narácii Krn a úzke prepojenie Dávida a Šalamúna s archou a chrámom korešponduje s úzkym spojením paláca a chrámu v kronistickej verzii DP. Vynechanie výroku o Šalamúnovi: „keď sa previní potrescem ho palicou a údermi ako kohokoľvek z ľudí“, nachádzajúcom sa v 2 Sam 7,14 ako podkladovom texte DP, je tiež dôležitým článkom v tejto reťazi. Výrok 2 Sam 7,14 totiž pripúšťa Šalamúnovo zlyhanie, ktoré je v rámci deuteronomistickej histórie (ďalej ako DH) opísané

v 1 Kr 11. Knihy Krn však na rozdiel od 1 Kr prezentujú Šalamúna výlučne ako ideálneho kráľa, takže kronistická verzia DP vynechávajúca vyššie uvedený výrok je opäť v súlade s naratívnu časťou. Ďalšia zmena v kronistickej verzii DP sa nachádza v 1 Krn 17,14, kde ako podkladový text slúži 2 Sam 7,16:

„*Tvoj rod bude pevný a tvoje kráľovstvo trvalé predo mnou, tvoj trón bude navždy pevný*“ (2 Sam 7,16)²

„... ale ho ponechám vo *svojom dome a vo svojom kráľovstve navždy, jeho trón bude vždy pevný*“ (1 Krn 17,14).

Vo verzii 1 Krn JHWH hovorí, že dynastia aj kráľovstvo, ktoré budú patriť Dávidovým potomkom, sú jeho. To je v súlade s tými časťami narácie, ktoré spomínajú Dávida a Šalamúna ako kráľov sediacich na tróne JHWH-ho (porov. 1 Krn 28,5; 29,23; 2 Krn 9,8).

Dôležitosť všetkých uvedených prepojení DP s naráciou Krn zvyrazňuje fakt, že spadajú do tých častí Krn, ktoré sa odchyľujú od podkladového textu 2 Sam–2 Kr. Zdá sa teda, že autor Krn tu prezentuje vlastnú interpretáciu podkladového textu tak, že narácia je hagadickým rozvedením DP, ktorý reprezentuje jadro celého diela. V DP je vláda Dávida a Šalamúna vzájomne úzko prepojená; práve tak, ako sú tu prepojené inštitúcie paláca a chrámu.

Ako už bolo uvedené, vlády Dávida a Šalamúna sú Kronistom chápané ako jednota. Williamson v tejto súvislosti uvádza niekoľko príkladov, z ktorých je zrejme, že ich vlády nemožno funkčne oddeliť³: Dávid pripravuje miesto, kde má byť postavený chrám (1 Krn 22,1), dohliada na prípravné organizačné záležitosti súvisiace s jeho stavbou (1 Krn 22,2.15, porov. 2 Krn 2,6.14.16), poskytuje materiál pre stavbu chrámu (1 Krn 18,8; 22,3n.14.16; 29,2-9, porov. 2 Krn 5,1), ako aj jeho plán, organizáciu kňazstva a údaje týkajúce sa posvätných kultových predmetov (1 Krn 28,11-12.13-18). Dávidova misia súvisiaca s chrámom je samozrejme neúplná bez Šalamúnovho prevedenia, ale Šalamúnova práca by bola zasa nemysliteľná bez Dávidovej prípravy. Podanie Krn si dáva záležať na tom, aby bolo zrejme, že Dávid aj Šalamún sú rovnakým dielom zakladateľmi chrámu, aj keď vlastná výstavba bola výlučne dielom

² Všetky citáty v tomto článku sú uvádzané podľa Slovenského ekumenického prekladu Biblie. Božie meno však budem zakaždým uvádzať cez tetragram JHWH tak ako v texte, kvôli lepšej zrozumiteľnosti ho však budem uvádzať aj so slovenskými príponami (JHWH-ho, JHWH-mu a pod.).

³ WILLIAMSON, The Accession of Solomon, 351-61.

Šalamúna. Všetky uvedené fakty zároveň ukazujú, aká dôležitá je súdržnosť paláca a chrámu v opise Krn týkajúcom sa ich vlády.

Vlády Dávida a Šalamúna sú však prezentované ako jednota aj iným spôsobom, a to tak, že sú autorom vyčlenené v rámci celej narácie ako samostatný celok. Týka sa to tak formálnej, ako aj obsahovej stránky. Z hľadiska formy používa narácia tak na začiatku, ako aj na konci opisu ich vlády nejakú formu slova סבב (1 Krn 10,14; 2 Krn 10,15)⁴:

„Keďže nehľadal radu u JHWH-ho, vydal ho na smrť a *kráľovstvo previedol* (אֶת-הַמְּלוּכָה) (ויסב) na Izajovho syna Dávida“ (1 Krn 10,14).

„Kráľ ľudu nevyhovel. *Stalo sa to však riadením Božím* (כִּי-הָיְתָה נִסְבָּה) (מַעַם הָאֱלֹהִים)⁵, aby tak JHWH splnil svoje slovo, ktoré ohlásil po Achijovi Šíla-novi Nebatovmu synovi Járobeámovi“ (2 Krn 10,15).

Vyčlenenie po obsahovej stránke je veľmi výrazné a zhrniem ho v nasledujúcich bodoch:

Na rozdiel od obdobia, ktoré nasleduje po rozpade kráľovstva, je úzke previazanie paláca a chrámu zjavné z kultových aktivít Dávida a Šalamúna, keď vykonávajú pri oltári funkciu kňazov, a tiež z administratívneho usporiadania Dávidovho kráľovstva, kde neexistuje striktné vydelenie sekulárnej a kultovej sféry. V Krn je táto prezentácia teologicky umožnená predstavením Dávida ako druhého Mojžiša, ktorého funkciou bolo byť priamym prostredníkom medzi Bohom a národom. Šalamún ako Dávidov nástupca je predstavený ako druhý Jozue, ktorý bol nástupcom Mojžišovho prorockého úradu⁶.

Zo všetkých kráľov predstavených v histórii Krn sú len Dávid a Šalamún spomínaní ako vyvolení králi (1 Krn 28,4,6), ktorí sedia na tróne JHWH-ho (1 Krn 28,5; 29,23; 2 Krn 9,8).

⁴ Machinist sleduje sémantiku príbuzných výrazov v sumerčine (*bala*), akkadčine (*palū*) a arabčine (*dawla*), ktoré sa takisto používali pre zvrät udalostí, porov. MACHINIST, *The Transfer of Kingship*.

⁵ Doslovne by sa dal text preložiť: „Pretože nastal zvrät (udalostí, ktorý prišiel) od Boha“.

⁶ Dávidova reč k Šalamúnovi a Izraelu pri odovzdávaní úradu má veľmi výrazné paralely s rečou Mojžiša k Jozuemu a Izraelu v Dt 31, Joz 1 a 13, porov. MCCARTHY, *An Instalation Genre?*; LOHFINK, *Die Deuteronomische Darstellung*; ŠTRBA, *Take off your sandals*, 134-168.

Levitskí speváci/proroci majú rozdielne funkcie za vlády Dávida a Šalamúna a po rozdelení kráľovstva. Zatiaľ čo v prvom prípade sú spomínaní výlučne v súvislosti s oslavou pri kulte, v druhom prípade je ich hlavnou úlohou upozorňovať a varovať kráľov (1 Krn 15,16-24–16,42; 25,1; porov. 2 Krn 15,1-7; 16,7-9; 18,6-34).

Vlastnosti vlády Dávida a Šalamúna predstavujú normu, podľa ktorej sú hodnotení králi po rozpade kráľovstva. Je teda zrejmé, že obdobie ich vlády je v Krn chápané ako program pre budúci Izrael.

Zatiaľ čo v DH je monarchia vnímaná ako ústredný bod izraelských dejín len od istého dejinného úseku ďalej, v Krn je predstavená ako hlavná os celej izraelskej histórie. Monarchia je tu vnímaná ako inštitúcia, ktorá bola pre Izrael Prozreteľnosťou plánovaná od počiatku dejín, čo sa v žiadnom prípade nedá tvrdiť o DH. Tým, že Krn prevzali a zakomponovali kňazský materiál genealógií (porov. 1 Krn 1–9) do svojej historiografie, sledujú dejiny monarchie až k počiatkom národa⁷. Tu môžeme vidieť paralelu k mezopotámskej tradícii prezentovanej v sumerskom zozname kráľov, kde je kráľovstvo vystopované k úplnému počiatku ich dejín, teda do doby, keď bolo znesené z nebies v Eridu a pokračovalo ďalej v známych dynastiách. V Mezopotámii kráľovstvo predstavovalo inštitúciu, ktorá je takpovediac imanentná ich dejinám.

Na rozdiel od 2 Sam–2 Kr sa v Krn stretáme s tým istým názorom, ale autor ho prezentuje iným spôsobom. Prísľub trvalej dávidovskej dynastie je prepojený so stavbou chrámu a nestojí na počiatku dejín, ale v ich centre ako archimedovský bod celej izraelskej histórie. História od začiatku smeruje k DP danému Dávidovi a Šalamúnovi ako k svojmu cieľovému bodu a potom sa odtiaľ odvíja ako naplnenie tohto prísľubu. Je teda logické, že Kronista celú ďalšiu históriu hodnotí na základe vlády Dávida a Šalamúna, ktorí ako jediní králi sedia na tróne JHWH-ho (1 Krn 28,5; 29,23; 2 Krn 9,8). Keďže ani jeden z uvedených textov nemá paralelu v podkladovom texte 2 Sam–2 Kr, ide výlučne o teológiu Krn.

Po rozpade kráľovstva, teda po skončení vlády Dávida a Šalamúna, králi už nesedia na tróne JHWH-ho, aj keď v 2 Krn 13,8 sa tvrdí, že kráľovstvo JHWH-ho je spravované dávidovskými kráľmi aj po rozpade. Z 2 Krn 21,7 však vyplýva, že po rozdelení kráľovstva bola Dávidova dynastia udržiavaná

⁷ Tu však treba poznamenať, že prameň P odlišne od Krn vidí počiatok kráľovstva v prísľube Abrahámovi (porov. Gn 17,6.16; 35,11-12). V Krn sa nenachádza žiadne prepojenie medzi Abrahámom a monarchiou, ani v genealogickej časti 1 Krn 1–9, ani v narácii.

len kvôli dávneému prísľubu, ale ani jeden z kráľov už nemá štatút porovnateľný s Dávidom a Šalamúnom. Zdá sa, že z perspektívy Krn len jednotné kráľovstvo Izraela napĺňa vôľu JHWH-ho, tak ako to vyplýva z DP.

Záverečná edícia žaltára a jeho teológia

Žalmy citované v Krn v kontexte JHWH-ho kráľovstva prepojeného s vládou Dávida a Šalamúna (Ž 96; 105; 106; 132) sú v masoretskom žaltári umiestnené v 4. a 5. knihe žalmov. Tieto knihy majú v žaltári špeciálnu pozíciu. Wilson⁸ a Flint⁹ argumentovali, že zo štúdia kumránskych žalmových textov a masoretského žaltára sa dá preukázať veľká zhoda v časti Ž 1–89 (1. – 3. kniha žaltára) a pomerne veľké rozdiely v časti Ž 90–150 (4. a 5. kniha žaltára). Štúdium veku kumránskych rukopisov obsahujúcich žalmy a ich kontextu s masoretským žaltárom zároveň ukázalo, že pôvodnú teóriu postupného stabilizovania žaltára treba revidovať.

Z vyššie zmienených štúdií Wilsona a Flinta vyplýva, že finalizácia žaltára prebehla v dvoch štádiách. Ž 1–89 boli ustálené vo svojej kánonickej podobe už na začiatku kumránskeho obdobia (cca 150 pred Kr.), zatiaľ čo časť od Ž 90 zostala v procese vývoja až do 1. stor. po Kr. V období neskorého Druhého chrámu tak existovali tri odlišné edície žaltára:

1. raná edícia žaltára (Ž 1 alebo 2–89),
2. 11QPs^a žaltár kompilovaný v kruhoch judaizmu, ktoré uznávali solárny kalendár, ako to máme dokumentované v Jub a 1 Hen¹⁰,
3. masoretský žaltár.

Posledné dve edície sa od seba výrazne odlišujú v časti od Ž 90, reprezentujúcej 4. a 5. knihu žalmov. Pre Wilsona je 4. kniha žaltára (Ž 90–106) zvláštnym produktom edičného spracovania. Na rozdiel od ostatných častí sa tu nachádza veľké množstvo žalmov bez úvodnej hlavičky, čo Wilson vysvetľuje tak, že editor ich sem presunul z pôvodne iných častí s cieľom prezentovať celý žaltár ako ucelené dielo s konkrétnou teológiou. Podľa Wilsona je Ž 89 cen-

⁸ WILSON, *Editing of the Hebrew Psalter*.

⁹ FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls*.

¹⁰ Tu treba poznamenať, že aj keď samotný zvitok 11QPs^a nám nezachoval Ž 1–89, nadväznosť tejto skupiny žalmov so žalmami nachádzajúcimi sa v 4. a 5. knihe je doložená v zvitkoch 11QPs^b a 4QPs^c a dokumentuje, že kumránsky žaltár ich obsahoval v danej následnosti, porov. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls*, 169.

trálnou osou žaltára v jeho záverečnej edícii. Predstavuje problém zrušenia trvalej zmluvy s Dávidom a 4. kniha je teologickou odpoveďou na tento problém. Wilson ju zhrňuje v štyroch bodoch:

1. JHWH je kráľ.
2. JHWH bol útočiskom pre Izrael dávno pred ustanovením kráľovstva (obdobie Mojžiša).
3. JHWH bude útočiskom pre Izrael aj po zrušení kráľovstva.
4. Tí, ktorí dôverujú JHWH-mu, budú požehnaní.

Piata kniha žaltára potvrdzuje to, čo prezentuje teológia 4. knihy, ale ešte viac sa sústreďí na nevyhnutnosť dôvery v JHWH-ho. V centre tejto časti stojí Ž 119, ktorý kladie dôraz na primát Tóry vo vzťahu JHWH-ho a človeka. Žalmy 145–146 sa navracajú k téme JHWH-ho kraľovania a v teologickej rovine nesú posolstvo, že JHWH je jediným kráľom, na ktorého sa možno spoľahnúť.

Teológia reprezentovaná Ž 89,39-52, kde sa hovorí o zavrnutí Dávidovho kráľovstva, a vyššie opísaný charakter 4. a 5. knihy žaltára, ktorá je viditeľne odlišná od predchádzajúcich kníh, sa len ťažko dajú vysvetliť zhodou náhod. Zaujímavý je aj fakt, že organizačné princípy spájania niektorých žalmov do skupín v 11QPs^a majú paralelu v 4. a 5. knihe masoretského žaltára¹¹.

Zenger podobne pozoroval, že 4. kniha žaltára má špeciálny „mojžišovský“ charakter, ktorý ho odlišuje od ostatných kníh¹². Prvý žalm tejto časti (Ž 90) je ako jediný pripísaný Mojžišovi a začína sa témou stvorenia, zatiaľ čo posledný žalm (Ž 106) uzatvára celú časť rekapituláciou udalostí exodu, zaujatia krajiny a životom v nej a hodnotením tohto všetkého z perspektívy Tóry, konkrétne Dt 7,1-5.16; 29,26; 31,17; 32,17. Mojžišovský charakter 4. knihy je navyše zvýraznený častejším zmieňovaním Mojžiša (Ž 90,1; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32), na rozdiel od ostatných zbierok, kde sa Mojžiš spomína len raz (Ž 77,21).

Nadpis Ž 90: „Modlitba Mojžiša, Božieho muža“ (תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה) (אִישׁ־הָאֱלֹהִים), ako aj jeho text, je dobre pochopiteľný na základe súvislosti so Ž 89. Aby Mojžiš utlmil JHWH-ho hnev, odvoláva sa na počiatok vyvolenia Izraela kvôli uisteniu, že jeho národ nezanikne. V tejto súvislosti je treba zdôrazniť, že zvolanie žalmistu na JHWH-ho v Ž 90,13, aby bol milosrdný

¹¹ WILSON, *Editing of the Hebrew Psalter*, 127.

¹² LOHFINK – ZENGER, *Der Gott Israels*, 154-55.

k svojmu ľudu, aluduje na Mojžišovu modlitbu v Ex 32,12-13 a Dt 32,36¹³. Štvrtá kniha žaltára tak už na začiatku presúva dôraz z obdobia Dávidovej vlády do obdobia Izraela pod správou Mojžiša a kráľovania JHWH-ho. Mojžiš je aj v ďalších žalmoch 4. knihy žaltára predstavený skôr ako vodca národa a ako kňaz popri Áronovi, nie ako prorok a prostredník zákonov (porov. Ž 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32). Kniha celkovo presúva dôraz na kňazov a ich funkcie, ako si všimol Koch¹⁴.

Syntéza a záver

Žalm 89 ako edičné centrum žaltára má podobnú funkciu ako DP v Krn. V 1 Krn 16 je opísané prenesenie archy do Jeruzalema, po čom nasleduje dynastický prísľub (1 Krn 17) ako klimax predchádzajúcej narácie. Znamená to, že prísľub patriarchom (1 Krn 16,15-18), ako aj zvolanie „JHWH kraľuje“ (1 Krn 16,31), ktoré sú súčasťou perikopy o prenesení archy, nachádzajú svoje naplnenie až vo vláde Dávida a Šalamúna, ktorá je predmetom DP. V záverečnej edícii žaltára pozorujeme opačný smer. Žalmy so zvolaním „JHWH kraľuje“ (Ž 105 a 106) nasledujú po DP, ktorý je súčasťou Ž 89 (vv. 26-38), ktorý však zároveň spomína zavrnutie dávidovskej dynastie (vv. 39-52). Zmienené žalmy sú tu teda odpoveďou na definitívny koniec vlády dávidovských kráľov.

Z vyššie uvedených úvah sa dá vyvodiť záver ohľadom vzťahu vlády JHWH-ho a dávidovského kráľovstva tak zo strany Kronistu, ako aj zo strany záverečných editorov žaltára. Pre Kronistu neexistuje rozpor medzi vládou JHWH-ho a vládou dávidovského kráľa, zatiaľ čo pre editorov žaltára je to nezlučiteľné. Podľa nich bola zmluva s Dávidom prenesená na celý národ reprezentovaný kňazmi, čo nachádzame aj v iných tradíciách SZ. Pozrime sa bližšie najprv na vzťah k inštitúcii kráľovstva u Deuteroizaiáša (ďalej DI).

Eissfeldt dávnejšie prezentoval štúdiu, v ktorej argumentoval, že DI poznal Ž 89 a jeho jazyk použil pre svoje proroctvo¹⁵. Z tohto hľadiska je zaujímavé, že dva základné kráľovské atribúty vzťahujúce sa na Dávida v Ž 89 sú v DI použité pre ľud Izraela: označenie עֲבָדָי (služobník) sa používa pre Dávida Ž 89,4.21.40 a pre Izrael/Jakuba v Iz 45,4; 41,8; 44,1.2.21; 45,4; 48,20;

¹³ LOHFINK – ZENGER, *Der Gott Israels*, 155.

¹⁴ KOCH, *Der Psalter*, 267-268.

¹⁵ EISSFELDT, *The Promises of Grace*.

49,3 a בְּחִיר (vyvolený) je označenie pre Dávida v Ž 89,4 a pre ľud 43,20; 45,4; 48,20; 49,3¹⁶. Označenie „kráľ“ sa v DI nikdy nevzťahuje na Izraelitu, len na JHWH-ho (Iz 41,21; 43,15; 52,7). Jediné miesto v DI, kde sa spomína Dávid, je Iz 55,3, ale Williamson podrobnejšou analýzou tohto textu ukázal, že v izaiášovskej tradícii pokračujúcej po exile bol daný výrok chápaný v duchu demokratizácie pôvodnej zmluvy s Dávidom, čo znamená, že všetky prísľuby dané jemu prešli na národ¹⁷.

Prameň P, ktorý svoju naráciu začína stvorením a končí v období zaujatia zeme (Joz 18–19) takisto predpokladá, že všetky inštitúcie potrebné pre život Izraela boli dané už pred ustanovením kráľovstva v Izraeli. Na druhej strane Krn predstavujú vládu Dávida a Šalamúna ako zavŕšenie izraelských dejín, ktoré sú konštitučné pre národ, a teda až tu sa završuje ustanovovanie inštitúcií potrebných pre život Izraela.

Zoznam použitej literatúry

- AULD, Graeme A.: *Kings Without Priviledge: David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh: T&T Clarke, 1994.
- EISSFELDT, Otto: The Promises of Grace to David in Isaiah 55:1-5. In: Bernhard W. Anderson – Walter Harrelson (eds.): *Israel's Prophetic Herritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, London, 1962, 196-207.
- FLINT, Peter, W.: *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (StTDJ 17), Leiden: Brill, 1997.
- HROBOŇ, Bohdan: *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah* (BZAW 418), Berlin, New York: De Gruyter, 2010.
- KOCH, Klaus. Der Psalter und Seine Redaktionsgeschichte. In: Klaus Seybold – Erich Zenger (eds.): *Neue Wege der Psalmen Forschung*, FS für Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg: Herder, 1994, 243-277.
- LOHFINK, Norbert – ZENGER, Erich: *Der Gott Israels und die Völker: Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1994.
- LOHFINK, Norbert, Die Deuteronomische Darstellung des Übergangs des Führung Israels von Moses auf Josua, *Schol.* 37 (1962) 32-34.

¹⁶ Hroboň poukazuje na ďalšie možné prepojenie, ktorým je zriedkavá kombinácia slovesa llx vo význame „znesvätiť“ s JHWH ako agentom: JHWH znesvätil v Ž 89,40 Dávidovu korunu, v Iz 43,28 kniežatá Izraela, a v Iz 47,6 svoje dedičstvo, ktoré tu predstavuje jeho ľud. HROBOŇ, *Ethical Dimension*, 140.

¹⁷ WILLIAMSON, *Variations on the Theme*, 118-119.

- MACHINIST, Peter, The Transfer of Kingship: A Divine Turning. In: Astrid B. Beck et al. (eds.): *Fortune the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995, 105-120.
- MCCARTHY, Denis J.: An Instalation Genre?, *JBL* 90 (1971) 34-41.
- ŠTRBA, Blažej, *Take off your sandals from your feet! An exegetical study of Josh 5,13-15* (ÖBS 32), Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2008.
- TIÑO, Jozef, *King and Temple in Chronicles. A Contextual Approach to Their Relations*, Göttingen: Vandehoeck & Rupprecht, 2010.
- WILLIAMSON, Hugh G. M.: The Accession of Solomon in the Book of Chronicles, *VT* 26 (1976) 351-361.
- WILLIAMSON, Hugh G. M.: *Variations on the Theme. King, Messiah and the Servant in the Book of Isaiah*, Cumbria: Paternoster, 1998.
- WILSON, Gerhard, H.: *Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76), Chico, CA: Scholars Press, 1985.

Zhrnutie

Autor článku argumentuje, že metóda, s ktorou autor Knih kroník pristupoval k prepisovaniu histórie, sa dá porovnať s metódou, ktorou závereční editori MT žaltára vytvárali ucelený korpus žalmov. V oboch prípadoch sa tak dá vystopovať a porovnať teológia daných protagonistov, ktorá sa v tomto prípade prejavuje v ich vzťahu k potrebe obnovenia Dávidovho kráľovstva v období Druhého chrámu. Zatiaľ čo autor Krn vidí budúcnosť Izraela ako naplnenie dynastického prísľubu daného kedysi Dávidovi, závereční editori žaltára sa vracajú k staršiemu obdobiu a veria, že prísľuby dané Dávidovi prešli po páde kráľovstva na celý ľud Izraela. Izrael už má byť konštituovaný výlučne ako teokracia, nie ako monarchia.

Kľúčové slová: raný judaizmus, teológia, Knihy kroník, žaltár.

Summary

The author of the present article argues that methodologies of both the author of Chronicles and the final editors of Masoretic Psalter are comparable. By such a comparison we can further trace theology which in this case reveals an attitude of Chronicles and the final edition of the Psalter respectively with regard to a restoration of the Davidic kingdom in Israel of the Second Temple Period. Chronicles portray future Israel as an entity constituted

upon the Dynastic promise given to David, while Masoretic Psalter as a whole presents Israel constituted as a theocracy, with no place for a Davidic king there.

Keywords: Early Judaism, theology, Chronicles, Psalter.

Jozef Tiňo
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Katedra biblických a historických vied
Kostolná 1
814 99 BRATISLAVA, Slovenská Republika
jozef.tino@truni.sk

ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς: Ježiš na zemi v Jn 21

Juraj Feník

Úvod

Nasledujúce riadky kladú pod lupu poslednú kapitolu Jánovho evanjelia a zaostrujú exegetický pohľad na ľahko prehliadnuteľný element zeme, ktorá sa v texte niekoľkokrát uvádza v súvislosti s konaním vzkrieseného Ježiša a jeho učeníkov. Ako je dobre známe, táto kapitola opisuje stretnutie Ježiša a učeníkov na brehu Tiberiadskeho jazera ako poslednú scénu evanjelia. Ako je menej známe, jej dej sa odohráva na zemi. Práve tento detail evanjelista v texte zvyrazňuje, a to predovšetkým tým, že vzkrieseného Ježiša graficky umiestňuje na zem hneď v prvej časti perikopy 21,1-14 a zem explicitne spomína aj v ďalších veršoch. Motív prelínania topografie a kristológie je jednou z hlavných línií tohto článku. Prvá časť príspevku (1) uvádza do problematiky reflexiou o kristológii a priestore v Jánovom evanjeliu a zdôvodňuje výber témy. Ďalšie časti (2, 3, 4, 5) analyzujú individuálne verše v kap. 21 s výskytom slova zem a predstavujú jadro príspevku. V záverečnej časti (6) je ponúknutá výsledná úvaha založená na vykonanej exegéze.

Vo svete, nad zemou, na zemi: Ježiš a priestor v Jánovom evanjeliu

Vo svojom prvom rozsiahlejšom monológu v Jánovom evanjeliu (3,11-21), ktorý je ako jeho tunika bez zošívania utkaný so známym nočným dialógom s Nikodémom (3,1-10) do jedného textového celku (3,1-21) a je naratívne umiestnený na začiatku jeho verejnej činnosti počas prvej návštevy Jeruzalema, identifikuje Ježiš svet ako priestor, do ktorého bol on ako Syn Bohom poslaný (3,17 εἰς τὸν κόσμον). Neskôr jeho vlastné slová potvrdzujú, že pôvodom nie je zo sveta (17,16 ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου [porov. 18,36]). Špecifikácia sveta ako cieľa jeho príchodu sa objavuje aj v jeho poslednom verejnom monológu (12,44-50) po poslednom vstupe do Jeruzalema, ktorým Ježiš rekapituluje svoje verejné účinkovanie v doterajšom deji evanjelia,

spomínajúc medziiným aj svoj príchod na svet ako svetlo (12,46 ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα). Existencia Ježiša vo svete je však čitateľovi oznámená už v prológu pred začatím evanjeliového deja, a to v zaujímavej korelácii vytvorenej práve lexémou κόσμος v dvoch po sebe idúcich veršoch, v ktorých sa o svete hovorí v evanjeliu po prvýkrát. Svet je najprv definovaný ako priestor, kde môže existovať človek (1,9 πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον). Hneď v naslednom verši je svet priestorom prebývania Ježiša ako svetla (1,10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν [porov. 3,19]), z čoho vyplýva, že Ján predstavuje Ježiša ako toho, ktorý existoval v priestore obývanom ľuďmi. Svet je miestom ľudskej prítomnosti (porov. 13,1; 16,21; 17,6.11.18) a „locus jeho prítomnosti“¹.

Aby vyjadrili Ježišove prebývanie vo svete, mnohé texty v evanjeliu lokalizujú Ježiša do konkrétnych miest. Ježiš nachádza predavačov oviec a dobytku v chráme (2,14) a oddychuje sediac na studni pred stretnutím so Samaritánkou (4,6). Čitateľ pozoruje Ježiša sediaceho na vrchu (6,3), vidí ho kráčajúceho po mori (6,19), počuje ho učiaceho v synagóge (6,59) a rozprávajúceho pri chrámovej pokladnici (8,20). Ježiš prichádza až k Lazárovmu hrobu (11,38), do jeho domu (12,3) a na mnohé iné miesta. Často sa s učeníkmi stretáva v záhrade (18,1-2). Odváža sa vstúpiť (iba raz v evanjeliu) aj na pohanské územie reprezentované Pilátovou rezidenciou v Jeruzaleme (18,28a), kam židia odmietajú vojsť (18,28b). Dostane sa aj za zatvorené dvere (20,19). Ježišovo prebývanie vo svete je evanjelistom ďalej podčiarknuté uvedením mnohých vlastných mien lokalít, do ktorých sa hlavný hrdina dostáva. Ježiš zostupuje do Kafarnauma (2,12), vystupuje do Jeruzalema (2,13), prechádza do Judejskej zeme (3,22) a zostáva v Galilei (7,9). Koná aj v iných konkrétnych lokalitách, z ktorých viaceré sa u synoptikov vôbec neuvádzajú. Čitateľ v podstate stále vie, kde špecificky sa Ježiš nachádza a na akom mieste sa dej

¹ PHILLIPS, *The Prologue*, 185. Aj iné miesta v evanjeliu spomínajú Ježišovo poslanie do sveta alebo jeho prítomnosť vo svete explicitným používaním termínu κόσμος (napr. 6,14; 9,39; 10,36; 11,27; 16,28; 17,18; 18,37). Viaceré texty komunikujú Ježišov pozitívny vzťah k svetu. Ján ho identifikuje ako Božieho baránka, ktorý sníma hriech sveta (1,29). Samaritáni prichádzajú k poznaniu, že Ježiš je spasiteľ sveta (4,42). Ako chlieb z neba dáva Ježiš život svetu (6,33.51). Ďalej sa predstavuje ako svetlo sveta (8,12; 9,5), ako ten, ktorý svetu a vo svete hovorí, čo počul od Otca (8,26; 18,20) a ako ten, ktorý prišiel svet spasiť (12,47). Farizeji sú na konci Ježišovej verejnej činnosti nútení konštatovať, že za ním ide (celý) svet (12,19). Rešpektujúc známe významové odtiene tohto termínu v Jánovi, REINHARTZ, *The Word*, 20, sumarizuje: „The Fourth Gospel abounds in references to Jesus’ relationship to the world“.

perikopy odohráva. Táto črta štvrtého evanjelia² vedie Bauckhama k peknej konklúzii: „... presná topografia je rovnako charakteristická pre Jánovo evanjelium ako jeho vysoká kristológia alebo obraz svetla/tmy alebo rôzne iné ideologické črty jedinečné pre toto evanjelium“³. Priestor a kristológia idú ruka v ruku v štvrtom evanjeliu, takže Mollat oprávnene píše: „Ján vyjadruje tajomstvo Ježiša slovníkom priestoru“⁴. A Popkes považuje priestorové elementy „za integrálnu súčasť Jánovej kristológie“⁵.

Ježišova prítomnosť v priestore, t. j. vo svete všeobecne a v jeho konkrétnych lokalitách partikulárne, môže byť vnímaná v prepojení s ďalšou zaujímavou dynamikou prechádzajúcou evanjeliom. Je ňou Jánovo používanie

² BORMAN, *Hebrew Thought*, 162, argumentuje: „... the New Testament underscores not only the decisive significance of the time of Christ, but also that of his *spatial location*.“ A na rovnakej strane dodáva: „... this viewpoint is sufficiently attested by the Johannine literature“.

³ BAUCKHAM, *Historiographical Characteristics*, 22.

⁴ MOLLAT, *Remarques*, 325.

⁵ POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes*, 222. Tieto úvodné reflexie o priestore a kristológii je možné rozšíriť poukázaním na početné miesta v evanjeliu, v ktorých sa ozýva téma Ježišovej lokality. NEYREY, *Spaced out*, 633, spomína priestorový element vo viacerých otázkach prezrádzajúcich známe Jánove *misunderstanding* (7,35 ποῦ; 8,22 ὅπου). Z naratívneho hľadiska už prvá otázka v evanjeliu adresovaná Ježišovi pri stretnutí s učeníkmi Jána má jasný zámer – zistiť, v akom priestore sa Ježiš zdržiava (1,38 ποῦ). Podobnú otázku si kladú židia v čase Sviatku stánkov (7,11 ποῦ) a susedia uzdraveného muža v bádani po Ježišovi (9,12 ποῦ). Aj veľkňazi a farizeji sa po Ježišomom vzkriesení Lazára usilujú dopátrať, kde sa Ježiš zdržiava (11,57 ποῦ). Ježiš sám viackrát dáva najavo vedomie miesta svojho pôvodu a svojej destinácie (8,14), pričom najmä rozlúčková reč v kap. 13–17 oplýva odkazmi na priestor vo vzťahu k postave Ježiša (13,3.33.36; 14,2.3.4.5.23; 15,19; 16,5.27; 17,11.14.15.16). Judáš pozná miesto, na ktoré má priviesť kohortu pri zajatí Ježiša (18,2-3 τὸν τόπον ... ἐκεῖ). Známa je aj Pilátova otázka počas procesu s Ježišom o mieste Ježišovho pôvodu (19,9 πόθεν εἶ σὺ;). Motív Ježišovej lokality slúži ako *concatenatio* jednotlivých scén príbehu Márie Magdalény v kap. 20. V prvej scéne (20,1-2) Mária oznamuje Petrovi a druhému učeníkovi, že nevie, na akom mieste sa nachádza Ježišovo telo (20,2 ποῦ). V druhej scéne (20,11-13) plačúca Mária oznamuje anjelom podobným spôsobom rovnakú dilemu (20,13 ποῦ), ktorá sa objavuje aj v tretej scéne (20,14-18): Ježiša, ktorého si mylí so záhradníkom, sa plačúca žena pýta, kam položil Ježišovo telo (20,15 ποῦ). Táto enumerácia, ktorá v žiadnom prípade nie je vyčerpávajúca, prispieva k zviditeľneniu tézy, že kristológia tohto evanjelistu je často podfarbená elementom priestoru.

toho, čo Zimmermann nazýva konceptuálna obraznosť⁶. Podľa tohto typu obraznosti Ján využíva bežnú ľudskú skúsenosť priestoru a z nej získaný koncept (hore má pozitívny náboj, dole negatívny) pri formulovaní svojej kristológie a viackrát zaraďuje Ježiša do hornej sféry. Na ilustráciu: v 3,31 je Ježiš opísaný ako *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν*. Toto zaradenie Ježiša do hornej sféry sa občas nachádza vyjadrené v zámernom kontraste k dolnej sfére, ako dokumentuje Ježišova vlastná výpoveď v známej prudkej výmene so židmi v kap. 8: „Vy ste zdola (*ἐκ τῶν κάτω*), ja som zhora (*ἐκ τῶν ἄνω*), vy ste z tohto sveta, ja nie som z tohto sveta“ (8,23). Ježišovo prináležanie do hornej sféry je podmnožinou fenoménu v Jánovej teológii. Tento fenomén sa komplexne a všeobecne zvykne nazývať Jánov dualizmus, pričom konkrétne ide o priestorový dualizmus. Aj Jánove narážky na Ježišovu smrť a vzkriesenie využívajú formu konceptuálnej obraznosti pracujúcej s predstavou priestoru, keď sú niekoľkokrát vyjadrené terminológiou povýšenia/vystúpenia. Názornou ukážkou môže byť Ježišova otázka po reakcii učeníkov na jeho reč o chlebe z neba (6,62): „Keď však uvidíte Syna človeka vystupovať (*ἀναβαίνοντα*) tam, kde (*ἔπου*) bol predtým?“.

Analogicky k trom dobre známym synoptickým predpovediam umučenia Ján obsahuje trojité oznámenie Ježišovho povýšenia. Vyrieknuté počas jeho prítomnosti v Jeruzaleme pri troch rozličných príležitostiach, tieto predikcie sú podobne ako v prípade synoptikov formulované stále ústami samotného Ježiša. Uvedené výpovede zapadajú do diskutovanej schémy zaradenia Ježiša do sféry hore. Prvú (3,14) adresuje Ježiš Nikodémovi, keď porovnáva svoje povýšenie k Mojžišovmu vyzdvihnutiu hada na púšti: „... tak musí byť vyzdvihnutý (*ὑψωθῆναι δεῖ*) Syn človeka“. Druhá (8,28) zaznieva farizejom v čase Sviatku stánkov: „Keď vyzdvihnete (*ὑψώσητε*) Syna človeka...“ Tretia (12,32) je adresovaná zástupu po Ježišovom vstupe do mesta: „Keď budem vyzdvihnutý (*ὑψωθῶ*) zo zeme...“ a hneď je počúvajúcim zástupom parafrázovaná vo forme námietky (12,34): „... ako ty hovoríš, že Syn človeka musí byť vyzdvihnutý (*δεῖ ὑψωθῆναι*)?“. Trojnásobným opakovaním slovesa *ὑψόω*⁷ poukazuje Ježiš na akt vyzdvihnutia, ktorého subjekt zostáva nede-

⁶ Porov. ZIMMERMANN, *Christologie*, 219-237.

⁷ Použitie tohto slovesa je v Jánovi limitované na spomenuté texty oznamujúce Ježišovo povýšenie (3,14 [2x]; 8,28; 12,32.34). Jánove predpovede sú terminologicky skoncentrované v tomto jednom termíne, zatiaľ čo predpovede u synoptikov používajú pomerne pestrú škálu slovies vyjadrujúcich Ježišov budúci osud (*πάσχω* [Mk 8,31;

finovaný v 3,14 a 12,32.34 (a uvedený v druhej osobe plurálu v 8,28 [židia]) a ktorého objektom bude on ako Syn človeka. Tretí text špecifikuje, že pôjde o vyzdvihnutie zo zeme (12,32 ἐκ τῆς γῆς), hoci už samotné sloveso vyjadruje eleváciu nejakého objektu alebo osoby. V troch rôznych situáciách v priebehu svojej verejnej činnosti Jánov Ježiš oznamuje svoje vyzdvihnutie⁸.

Z formulácie uvedených textov nie je bezprostredne jasné, na akú realitu sa vyzdvihnutie vzťahuje. Zdá sa, že ohlasované vyzdvihnutie Syna človeka nie je iba eufemizmom pre Ježišovo ukrižovanie. Slovami Theobalda, nie je možné hovoriť o „exkluzívnej identifikácii“⁹ povýšenia a ukrižovania a považovať ὑψόω iba za synonymum slovesa σταυρόω, hoci primárne – vo svetle 12,32-33, kde evanjelista v metanaratívnej poznámke uvádza, že Ježiš jazykom vyzdvihnutia naznačoval spôsob svojej smrti (porov. aj 18,32, kde je motív zopakovaný) – sloveso ὑψόω stojí ako cirkumlokúcia pre povýšenie na kríži. Prevládajúci exegetický názor však rozumie celú udalosť ukrižovania a vzkriesenia/vystúpenia k Otcovi ako referent slovesa ὑψόω v jeho *double entendre*¹⁰. Podľa formulácie Freya použité sloveso „v sebe zároveň nesie tradičný zmysel povýšenia k vládnutiu“¹¹, a tak sa vyzdvihnutie na kríži dá počítat iba za preliminárnu fázu smerom k celkovému povýšeniu k Otcovi

Mt 16,21; Lk 9,22]; ἀποδοκιμάζω [Mk 8,31; Lk 9,22]; ἀποκτείνω [Mk 8,31; 9,31; 10,34; Mt 16,21; 17,23; Lk 9,22; 18,33]; ἀνίστημι [Mk 8,31; 9,31; 10,34; Lk 18,33]; παραδίδωμι [Mk 9,31; 10,33; Mt 17,22; 20,18.19; Lk 9,44; 18,32]; κατακρίνω [Mk 10,33; Mt 20,18]; ἐμπαίζω [Mk 10,34; Mt 20,19; Lk 18,32]; ἐμπτύω [Mk 10,34; Lk 18,32]; μαστιγῶ [Mk 10,34; Mt 20,19; Lk 18,33]; ἐγείρω [Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lk 9,22]; σταυρόω [Mt 20,19]; ὑβρίζω [Lk 18,32]).

⁸ Predpoveď vyzdvihnutia sa nachádza na začiatku Ježišovej verejnej činnosti pri prvej návšteve Jeruzalema (3,14) a takisto na konci jeho verejnej činnosti po poslednom vstupe do Jeruzalema (12,32.34). Na základe takéhoto kompozičného usporiadania, FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...“, 201, píše: „... die ganze öffentliche Wirksamkeit Jesu [ist] durch das ὑψωθῆναι δεῖ gerahmt...“.

⁹ THEOBALD, *Herrenworte*, 214.

¹⁰ Medzi mnohými ďalšími (okrem komentárov), DE BOER, *Johannine Perspectives*, 164-175; DENNIS, *Jesus' Death*, 202-203; DUKE, *Irony*, 144; MARDAGA, *The Repetitive Use of ὑψόω*, 111; MYERS, *Characterizing Jesus*, 73; NEYREY, *Encomium versus Vituperation*, 548-549; NIELSEN, *Die kognitive Dimension des Kreuzes*, 172; RICHARD, *Expressions of Double Meaning*, 101; SÖDING, *Kreuzerhöhung*, 13; STIBBE, *John as storyteller*, 18-19; THEOBALD, *Herrenworte*, 216; VAN DER WATT, *Salvation in the Gospel of John*, 117; WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium*, 104-105.

¹¹ FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...“, 186.

v sláve. Nápadná predložková konštrukcia ἐκ τῆς γῆς (12,32), ktorá špecifikuje, odkiaľ bude Ježiš povýšený, ako aj samotný sémantický zmysel slovesa ὑψόω, evokujú opustenie priestoru zeme pri tomto povýšení. Zároveň navodzujú existenciu určitej vzdialenosti medzi zemou a vyzdvihnutým Ježišom. Svojou smrťou a vzkriesením bude Ježiš vyzdvihnutý preč od zeme, čo implikuje prechod do inej sféry, ktorá však v predpovediach zostáva neurčená. Slová vzkrieseného Ježiša Márii Magdaléne (20,17), používajúce sloveso ἀναβαίνω z rovnakej významovej domény, zapadajú do analyzovanej perspektívy a udávajú Otca ako osobu, ku ktorej Ježiš vystupuje: Mária ho nesmie držať, pretože on vystupuje k svojmu Otcovi. Tak ako pred vzkriesením Ježiš oznamuje svoje povýšenie, analogickou terminológiou oznamuje po vzkriesení Márii svoje vystúpenie k Otcovi¹². Na báze kombinácie spomenutých predpovedí sa čitateľ môže cítiť pozvaný dočítať sa nejakým spôsobom v závere evanjelia o Ježišovom povýšení zo zeme a vystúpení k Otcovi¹³.

Záverečná kapitola ako naratívne vyústenie evanjelia však prináša značné napätie s Ježišovými skoršími predpoveďami povýšenia zo zeme. Opis Ježišovho zjavenia pri Tiberiadskom jazere silno zdôrazňuje práve element zeme ako priestoru Ježišovho konania po vzkriesení, a tak sa nedá povedať, že by bol záver evanjelia v tematickej harmónii práve s trojnásobným ohlásením Ježišovho vyzdvihnutia zo zeme v predchádzajúcom deji¹⁴. Posledné scény

¹² BIERINGER, They Have Taken Away My Lord, 616, o slovese ἀναβαίνω hovorí, že hoci je v texte použité v teologickom zmysle, „the idea of upward movement is not lost in the process“.

¹³ ZUMSTEIN, L'interprétation johannique, 2121-2122, začleňuje tri oznámenia Ježišovho povýšenia medzi Jánove *prolepses*. Zrealizovanie avizovanej udalosti sa tak nejakým spôsobom očakáva v priebehu deja. Ak by sa pod ὑψόω rozumelo iba povýšenie na kríži, pašiová správa by opisom Ježišovho ukrižovania dokumentovala naplnenie spomenutých *prolepses*. Ak sa k ukrižovaniu akceptuje vzkriesenie a povýšenie k Otcovi ako komplexný referent slovesa ὑψόω, *prolepses* zostávajú nenaplnené, pretože žiadna udalosť takéhoto vyzdvihnutia v Jánovi nie je opísaná. V tomto prípade sa spomenuté výpovede klasifikujú ako *external prolepses*.

¹⁴ Táto esej stavia na predpoklade, že posledná kapitola, aj keď zvyčajne označovaná ako dodatok alebo epilóg, a preto často analyzovaná z diachronického uhla so zdôraznením jej sekundárneho charakteru, tvorí zo synchronického hľadiska – bez popierania jej neskoršieho vzniku a dodania k predchádzajúcemu textu – naratívnu jednotu s predchádzajúcimi kapitolami, a tak celkový *corpus evangelii*. GARSKÝ, *Das Wirken Jesu*, 256-257, zastáva názor, „dass es zu Joh 21 in Joh 1–20 kaum Prolepsen, dagegen aber viele *Analepsen* in Joh 21 zu Joh 1–20 gibt...“. Na druhej strane SCHULTHEISS, *Das Petrusbild*,

v evanjeliu (21,1-14.15-23) nijakým spôsobom nehovorí o povýšení zo zeme, ale práve naopak (akoby zámerne) sústreďujú dej na zem a podčiarkujú Ježišovu prítomnosť na zemi. Hoci pozornosť exegétov je takmer automaticky priťahovaná detailom lode, siete alebo rýb¹⁵, slovo zem dosahuje relatívne vysoké číslo v rámci celkovej terminológie podstatných mien v 21,1-14 (okrem zmienok o učeníkoch a Ježišovi) a patrí k najmarkantnejším a pritom často nepovšimnutým detailom textu. Pohľad evanjelistu sa opätovne zaostruje smerom k zemi, ktorá je spomenutá nie menej ako štyrikrát: na brehu stojí Ježiš (21,4 *αἰγιαλός*); loď s učeníkmi nie je ďaleko od zeme (21,8 *γῆ*); z lode učeníci vystupujú na zem (21,9 *γῆ*); a na zem vyťahuje Peter sieť s rybami (21,11 *γῆ*). Okrem toho pri vynechaní termínu *αἰγιαλός* a pohľade do konkordancie zist'u-

178, sa reprezentatívne vyjadruje takto: „Unbenommen der vielfach konstatierten inhaltliche Brüche zwischen Joh 20 und 21 dürfte jedoch anhand vielfältiger Motive die *Kontinuität und Verwobenheit von Joh 21 mit Joh 1–20* unbestritten sein.“ Príkladmi exegézy poukazujúcej na rôzne terminologické a tematické prepojenia poslednej kapitoly s predchádzajúcimi sú HASITSCHKA, *The Significance*, 311-328; SPENCER, *Narrative Echoes*, 49-68. Vzhľadom na konkrétnu tému tohto príspevku vnímanie poslednej kapitoly ako súčasť textovej jednotky zvanej Jánovo evanjelium metodologicky oprávňuje poukázať na terminologický a tematický kontrast medzi Ježišovými predpoveďami vyzdvihnutia a jeho prítomnosťou na zemi na konci evanjelia. Aj z hľadiska textovej kritiky úsudok, ktorý formuluje BROWN, *The Gospel*, 1077, si uchováva svoju platnosť: „From textual evidence ... the Gospel was never circulated without ch. xxi.“ Pre odlišné, avšak mimoriadne detailné a zaujímavé zhodnotenie funkcie poslednej kapitoly ako etiologického rozprávania vysvetľujúceho vznik samotného evanjeliového textu cez kauzalitu milovaného učeníka, pozri WELCK, *Erzählte Zeichen*, 313-344. V najnovšom nemeckom komentári na Jánovo evanjelium ponúka BEUTLER, *Das Johannesevangelium*, 536-541, kompaktný *Forschungsbericht* ku kap. 21 a sumár rôznych aktuálnych metodologických prístupov k tomuto textu. Druhým základným metodologickým predpokladom tejto práce je naratívna jednota a významová koherencia samotnej perikopy 21,1-14; diachronická otázka možnej literárnej závislosti na perikope zázračného rybolovu Lk 5,1-11 alebo kompilácie dvoch pôvodných správ, *miraculous fish catch story* a *resurrection appearance story*, je odsunutá za okraj záujmu.

¹⁵ WIARDA, John 21.1-23, 63, píše príznačne: „Boat, net and especially fish are mentioned several times in vv. 1-14. One might say that fish are emphasized.“ SCHULTHEISS, *Das Petrusbild*, 150, sa vyjadruje podobne: „Zentrale Bedeutung kommt natürlich dem mit 153 Fischen gefüllten Netz zu ... wie auch den aus Joh 6 stammenden Elementen Fisch und Brot V. 9.“ V súvislosti s pozornosťou venovanou týmto elementom netreba pripomínať, že veľa atramentu sa spotrebovalo pri úsilí identifikovať význam údaja o 153 rybách.

jeme, že podstatné meno γῆ najviac figuruje práve v poslednej kapitole evanjelia a vlastne dominuje celej scéne 21,1-14. Iba jeden ďalší text v evanjeliu hovorí trikrát o zemi¹⁶.

Na báze predchádzajúcich pozorovaní a úvodných reflexií o kristológii a priestore v Jánovi ponúkajú nasledujúce časti tohto článku partikulárne zameranú exegézu Ježišovho posledného zjavenia sa učeníkom v 21,1-14, a to práve s koncentráciou na element zeme a Ježišovu prítomnosť na zemi. Ak Vorster tvrdí, že prišiel čas študovať Jn 21 aj z iných perspektív ako len z otázky pôvodu tejto kapitoly, tak táto štúdia sa pokúša o exegézu zameranú na vyzdvihnutie detailu zeme¹⁷. Prináša návrh, že evanjelium obsahujúce Ježišove predpovede vyzdvihnutia zo zeme sa končí zvláštnou scénou: takpovediac vyzdvihnutím Ježiša na zem. V závere ponúka kristologicko-antropologickú úvahu inšpirovanú vykonanou exegézou k téme Ježišovej prítomnosti na zemi. Táto zem, ako už bolo spomenuté a ako ukazuje tabuľka, patrí medzi často používané termíny v texte.

| | | | | | | |
|--------------|-------------------------------|-----------------|-------------------|------------------|----------------|------------------|
| jazero 2x | v. 1 θάλασσα | v. 7 θάλασσα | | | | |
| chlieb 2x | v. 9 ἄρτος | v. 13 ἄρτος | | | | |
| loď 3x | v. 3 πλοῖον | v. 6 πλοῖον | v. 8 πλοιάριον | | | |
| zem 4x | v. 4 αἰγιαλός | v. 8 γῆ | v. 9 γῆ | v. 11 γῆ | | |
| sieť 4x | v. 6 δίκτυον ¹⁸ | v. 8 δίκτυον | v. 11 δίκτυον | v. 11 δίκτυον | | |
| ryby 6x | v. 6 ἰχθύς | v. 8 ἰχθύς | v. 9 ὀψάριον | v. 10 ὀψάριον | v. 11 ἰχθύς | v. 13 ὀψάριον |

¹⁶ Okrem trojnásobného výskytu v kap. 21 a dvojnásobného v perikope *de adultera* (8,6.8) je termín γῆ v Jánovi prítomný na nasledujúcich miestach. V 3,22 označuje judejskú zem. S trojnásobným použitím sa čitateľ stretne v 3,31. Zem sa ďalej spomína v 6,21; 12,24.32. V Ježišovej modlitbe v 17,4 je termín akoby synonymom pre κόσμος.

¹⁷ VORSTER, *The Growth*, 2221.

¹⁸ V tomto verši sa aj zámeno αὐτό vzťahuje na sieť, takže by sa vlastne dalo hovoriť o päťnásobnom výskyte termínu δίκτυον.

„Ježiš stál na brehu“ (21,4 εἰς τὸν αἰγιαλόν)

So štvornásobným opakovaním slova zem, vyjadreným dvoma rôznymi gréckymi termínmi, sa čitateľ stretne v epizóde opisujúcej Ježišovo posledné stretnutie s učeníkmi v Jánovom evanjeliu. Epizóda je situovaná k Tiberiadskému jazeru (21,1-14), a tak v geografickom kontraste k predchádzajúcim stretnutiam v Jeruzaleme (kap. 20). Samotná frekvencia výskytu tohto slova označujúceho priestor nepochybne naznačuje, že udalosti vyrozprávané v poslednej kapitole sa do veľkej miery odohrávajú na zemi, aj keď zmienky o jazere ako o ďalšej lokalite a o lodi, v ktorej sa čiastočne odohráva konanie učeníkov, sa nedajú prehliadnuť. Terminológia zeme sa sústreďuje v prvej perikope poslednej kapitoly (21,1-14). Avšak aj druhá perikopa (21,15-23), opisujúca dialóg Ježiša s Petrom, sa musí odohrávať v tomto priestore, pretože ani na jej začiatku, ani v jej priebehu nenaznačuje evanjelista žiadnu topografickú zmenu od predchádzajúcej perikopy. Aj keď sa explicitne v 21,15-23 nespomína, priestor zeme je jedným z jednotiacich prvkov dvoch hlavných perikop, ktoré sa štandardne diferencujú v poslednej kapitole Jánovho evanjelia. Rovnaká konštelácia postáv a rovnaký priestor sú základným spojovacím mostom medzi 21,1-14 a 21,15-23.

Prvý verš kapitoly definuje charakter nasledujúcej udalosti ako zjavenie, a to dvojnásobným použitím slovesa φανερώω s Ježišom ako subjektom. Jeho zjavenie je chronologicky (μετὰ ταῦτα)¹⁹ a topograficky (ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβερίδος)²⁰ špecifikované, s explicitným uvedením učeníkov ako recipientov zjavenia (τοῖς μαθηταῖς). Adverbium οὕτως, ktoré modifikuje sloveso φανερώω, svojím postavením na konci verša nezdôrazňuje fakt, ale modalitu Ježišovho zjavenia²¹. Terminológia posledného verša potvrdzuje charakter perikopy ako zjavenia a vytvára v prepojení k úvodnému veršu inklúziu okolo textu, ako je možné registrovať z tabuľky:

¹⁹ Výraz sa pravdepodobne vzťahuje na udalosti z kap. 20 a v evanjeliu je niekoľkokrát použitý na vyjadrenie následnosti nového deja (napr. 5,1; 6,1; 7,1).

²⁰ Porter zaraďuje väzbu ἐπὶ τῆς θαλάσσης do kategórie tzv. positional genitive, porov. PORTER, *Idioms*, 161. Pre detailnú historickú štúdiu Tiberiadskeho jazera pozri ZWICKEL, *Der See Gennesaret*, 153-176.

²¹ Príslovka vyjadruje spôsob zjavenia: *takto*, t. j. konaním na brehu Tiberiadskeho jazera (podnetom pre rybolov, spoločným jedlom) sa Ježiš zjavuje učeníkom a oni ho môžu spoznať (cez sprostredkovanie milovaného učeníka, ktorý ako prvý v 21,7 spoznáva postavu na brehu: ὁ κύριός ἐστιν).

| | | | | |
|-------|---------------------------------------|--------|----------|---------------|
| 21,1 | ἐφάνερωσεν ἑαυτὸν/ἐφάνερωσεν δὲ οὕτως | πάλιν | ὁ Ἰησοῦς | τοῖς μαθηταῖς |
| 21,14 | ἐφανερώθη | τρίτον | Ἰησοῦς | τοῖς μαθηταῖς |

Korešpondencia medzi úvodom a záverom naznačuje, že v texte nejde primárne o zázračný rybolov alebo o spoločné jedlo, ale o Ježišovo zjavenie, pričom spomenuté reality stoja ako prostriedky, cez ktoré dochádza k tomuto zjaveniu. Príslovka τρίτον v poslednom verši perikopy, ktorá toto zjavenie kvalifikuje ako tretie zjavenie od zmŕtvychvstania, zabraňuje vnímať práve opísanú udalosť ako opätovné zjavenie pri Tiberiadskom jazere v nadväznosti na 6,1-21 (Ježišovo nasýtenie zástupu pri Tiberias) a priraduje ho k dvom predchádzajúcim zjaveniam učeníkom v kap. 20 (20,19-25 a 20,26-29). Po dvoch zjaveniach za zatvorenými dverami v Jeruzaleme dochádza v evanjeliu k tretiemu zjaveniu učeníkom, tento raz na brehu jazera. Zem pri Tiberiadskom jazere je treťou lokalitou, v ktorej sa odohrávajú udalosti v kap. 20-21. Po zjavení sa Márii Magdaléne v záhrade (20,1-18)²² a učeníkom v nešpecifikovanom priestore za zatvorenými dverami (20,19-29) sa objavuje vzkriesený Ježiš pred svojimi učeníkmi na brehu jazera (21,1-23), kde vlastne zakončuje svoju činnosť v Jánovom evanjeliu. Aj keď záverečný verš knihy (21,25) indikuje vykonanie mnohých ďalších vecí zo strany Ježiša, ktoré je nemožné zaznamenať, v samotnom evanjeliu je poslednou opísanou akciou Ježišovo stretnutie s učeníkmi na zemi pri jazere.

Zmienka o zemi a Ježišovej prítomnosti na nej sa po prvýkrát nachádza v 21,4 ako ďalšia informácia po úvodnom 21,1 a opise zhromaždenia a neúspešného nočného rybolovu učeníkov pod vedením Petra v 21,2-3. Temporálny *genitivus absolutus* πρώτας δὲ ἤδη γενομένης (21,4), ktorý vyjadruje kontrast k zmienke o noci ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτί v predchádzajúcom verši (21,3), udáva časovú okolnosť pre hlavnú akciu vyjadrenú vetou ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν. Po skonštatovaní neúspešného rybolovu iniciovaného Petrom zrazu evanjelista prenáša pohľad iným smerom a sústreďuje ho na Ježiša, ktorého definuje ako stojaceho na brehu, pripájajúc poznámku o nespoznaní Ježiša zo strany učeníkov (21,4b οὐ μέντοι ἤδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν). Ako

²² Toto zjavenie autor evidentne nepočíta medzi Ježišove zjavenia skupine učeníkov v 20,19-25; 20,26-29; 21,1-14.

uvádza Wengst, Ježiš „je takmer samozrejým spôsobom jednoducho tam...“²³. Ježišovo státie na brehu v tomto verši, primárny bod záujmu tohto príspevku, môže byť analyzované v nasledovných bodoch.

- I. Sloveso ἵστημι s Ježišom ako subjektom vyjadruje v prvom rade jeho fyzickú pózu státia, a tým Ježišovu telesnosť. Takto interpretovaný výraz ἔστη Ἰησοῦς ilustruje výpoveď z prológu o tele, ktorým sa Slovo v určitom bode svojej existencie stalo (1,14 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Sloveso je jedným z elementov perikopy, ktoré naznačujú Ježišovu telesnosť (Ježišova otázka v 21,5 μή τι προσφάγιον ἔχετε; Ježišov pohyb vyjadrený slovesom ἔρχεται v 21,13; Ježišove gestá brania a dávania vyjadrené slovesami λαμβάνει a δίδωσιν v 21,13). Ježiš, ktorý existoval v lokalite Otcovho lona (1,18 εἰς τὸν κόλπον) a ako „pred-existujúce“ Slovo sa stal telom, stojí na konci evanjelia na brehu (21,4 εἰς τὸν αἰγιαλόν).
- II. Státie Ježiša vyjadrené slovesom ἵστημι je typickým motívom Jánovej správy o vzkriesení, prítomným vo všetkých epizódach Ježišových zjavení²⁴. Pre toto evanjelium je státie pózou charakteristickou pre vzkrieseného. V prvej epizóde (20,11-18), odohrávajúcej sa pri hrobe v záhrade, vidí Mária Magdaléna stojaceho Ježiša (20,14 θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα). V druhej scéne (20,19-25) prichádza Ježiš k učeníkom,

²³ WENGST, *Das Johannesevangelium*, 310. Spôsob Ježišovho príchodu na breh je úplne zamlčaný, nevyjadrený akýmkoľvek slovesom pohybu, čo je markantný rozdiel k predchádzajúcim zjaveniam pred učeníkmi, kde bol Ježišov príchod nápadne vyjadrený (20,19 ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον; 20,26 ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς ... καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον). V 21,4 evanjelista vynecháva sloveso pohybu, a tak kladie silnejší dôraz na samotnú Ježišovu prítomnosť na brehu pri učeníkoch počas rybolovu. V každom prípade je Ježišova prítomnosť na brehu v blízkosti učeníkov ukážkou toho, čo GEORGE, *Reading the Tapestry*, 120, nazýva „the continued concern that Jesus demonstrated toward the disciples“.

²⁴ ἵστημι s Ježišom ako subjektom sa u Jána vyskytuje šesťkrát, z toho štyrikrát práve v kap. 20–21. Nechýbajú návrhy, ktoré Ježišovo státie po vzkriesení prítomné v evanjeliu a v Apokalypse interpretujú ako príklad antropologického symbolizmu: fyzická póza vzpriameného státia je symbolom vzkriesenia. Porov. AUNE, *Revelation 1–5*, 352–353; HANNA, *La passione di Cristo*, 211–212; VANNI, *L'Apocalisse*, 182–183. Zaujímavé pozorovanie prináša aj SCHNEIDERS, *The Resurrection (of the Body) in the Fourth Gospel*, 185, podľa ktorej Ježišovo státie v kap. 20–21 evokuje jeho prísľub vztýčiť chrám svojho tela z kap. 2 (2,19 ἐγερῶ αὐτόν). Ježišova póza státia potvrdzuje, že chrám jeho tela je po vzkriesení naozaj vztýčený.

ktorí sú za zatvorenými dverami, a postaví sa doprostred (20,19 ἔστη εἰς τὸ μέσον). Podobný charakter má tretia scéna (20,26-29), pri ktorej je prítomný aj Tomáš: Ježiš opäť zaujíma pózu státia v prostriedku (20,26 ἔστη εἰς τὸ μέσον). Štvrtá scéna (21,1-14) opisujúca dej na brehu jazera stojí v harmónii s predchádzajúcimi epizódami zmienkou o Ježišovom státi (21,4 ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν). V každej scéne opisujúcej Ježišovo stretnutie s inými postavami po vzkriesení Ježiš stojí. Pri porovnaní týchto perikop vychádza najavo, že v poslednej epizóde je Ježišovo státie opísané s najväčšou presnosťou ohľadom lokality. Prvá scéna (20,14) nešpecifikuje, kde Ježiš stojí – čitateľ samozrejme vie, že dej sa odohráva v záhrade – a v druhej a tretej scéne sa nachádza zmienka o státi uprostred (20,19.26). V štvrtej scéne (21,4) je však lokalita státia maximálne špecifikovaná práve použitím podstatného mena αἰγιαλός označujúceho konkrétny priestor v kombinácii s predložkou εἰς: Ježiš stojí priamo na pevnine, a text teda vyjadruje jeho nerušené a bezprostredné státie na brehu Tiberiadskeho mora²⁵. Toto státie vzkrieseného na brehu (εἰς τὸν αἰγιαλόν) je v priamom terminologickom a konceptuálnom kontraste k jeho predpovedi vyzdvihnutia zo zeme (ἐκ τῆς γῆς). Pri poslednom zjavení učeníkom v poslednej scéne evanjelia Ježiš nie je vyzdvihnutý zo zeme, ale pevne stojí na zemi.

III. Spresnenie Ježišovho státia konštrukciou εἰς τὸν αἰγιαλόν je ďalej detail, ktorý definuje Ježišovu polohu v kontraste k situácii učeníkov pred odchodom na rybolov v 21,2-3. V týchto veršoch evanjelista nespomína, kde presne sa učenici nachádzajú, okrem použitia adverbia ὁμοῦ naznačujúceho spoločnosť a slovesa ἐξῆλθον v 21,3 implikujúceho opustenie (nejakého) priestoru a prechod k moru/do lode. Ináč povedané, topografickým detailom εἰς τὸν αἰγιαλόν chce evanjelista v tejto fáze epizódy zdôrazniť práve *Ježišovu* lokalitu, hoci podobnú alebo rovnakú terminológiu mohol použiť pri opise situácie učeníkov v samom začiatku perikopy. Zem je v prvom rade Ježišovým priestorom. Konštrukcia εἰς τὸν αἰγιαλόν zaznamenávajúca Ježišovu polohu vytvára takisto pekný kontrast k rovnakej syntaktickej konštrukcii εἰς τὸ πλοῖον (21,3) udávajúcej

²⁵ Ježišovo státie na zemi implikuje jeho dotýkanie sa zeme a mohlo by byť voľne interpretované ako príklad Jánovho použitia zmyslu dotyku. Porov. LEE, *The Gospel of John*, 123-124, a jej úvahu o tomto zmysle v Jánovi.

lokalitu učeníkov počas rybolovu. Zatiaľ čo učenici sú na lodi, Ježiš je na brehu. Hoci táto vzdialenosť nie je veľká (porov. 21,8), na začiatku deja umiestňuje evanjelista postavy na dve rozdielne miesta vo vzájomnej blízkosti a až neskôr dôjde k úplnému preklenutiu uvedeného rozdielu.

- IV. Ježišovo státie v závere evanjelia vytvára inklúziu k jeho státiu na začiatku. Jánovo svedectvo v prvej perikope po prológu (1,19-28) opisuje Ježiša ako stojaceho medzi židmi, a predsa nepoznaného z ich strany (1,26 μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε). Presne takáto dynamika je zopakovaná v závere: Ježiš stojí na brehu a učenici ho nespoznávajú (21,4 ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν, οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν).
- V. Situovaním Ježiša na breh ho evanjelista umiestňuje do priestoru v blízkosti konania učeníkov. Týmto spôsobom vytvára scénu podobnú k tej, ktorá opisuje stretnutie Ježiša so Samaritánkou. Tak ako sa Ježiš usádza na studňu (4,6), ku ktorej prichádza Samaritánka, v závere evanjelia stojí na brehu, od ktorého učenici vôbec nie sú ďaleko (21,8). Ježišova blízkosť v priestore konania ľudských postáv v obidvoch prípadoch vedie k následnému stretnutiu a rozhovoru.
- VI. Breh, na ktorom stojí Ježiš, je priestor z ktorého zaznieva dialóg medzi Ježišom a učeníkmi (21,5-6) vedúci k úlovku veľkého množstva rýb (21,6b) a k následnej identifikácii Ježiša zo strany milovaného učeníka (21,7), ako aj k Petrovmu skoku do jazera (21,7). Podnet na úspešný rybolov zaznieva v Ježišovom hlase prichádzajúcom z brehu²⁶. Dvakrát použité *verbum dicendi* (21,5 λέγει; 21,6 εἶπεν) s Ježišom ako subjektom robí z Ježiša toho, ktorý hovorí zo zeme, v zvláštnom kontraste k výpovedi evanjelistu v 3,31 (ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἔστιν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ). Ježiš síce nie je zo zeme a nehovorí zo zeme, no na konci evanjelia v skutočnosti hovorí zo zeme. Zem so stojacim Ježišom sa ponúka ako centrum diania, pretože z nej je iniciovaný rybársky úspech učeníkov (21,5-6) a k nej sa vracajú plávajúci Peter (21,7) a plaviaci sa učenici (21,8). Na zem sú nakoniec vytiahnuté aj ulovené ryby (21,11). Všetko v narácii sa postupne (re)lokalizuje na zem, na ktorej na začiatku stojí Ježiš sám.

²⁶ Tento aspekt si všíma SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 421: „Ein Wort Jesu stellt den Kontakt mit den Jüngern auf dem See dar.“

„lebo neboli ďaleko od zeme“ (21,8 ἀπὸ τῆς γῆς)

V ďalšom verši spomínajúcom zem sa evanjelista po sústredení pozornosti na milovaného učeníka a Petra v 21,7 vracia k opisu aktivity učeníkov, ktorých rybársky úspech zaznamenáva už skôr v 21,6. Ich konanie v 21,8 stojí v kontraste (adversatívne δέ na začiatku verša) k Petrovmu v 21,7: zatiaľ čo Peter skáče do jazera (pravdepodobne s cieľom dostať sa čo najrýchlejšie k Ježišovi), ostatní učeníci prichádzajú na lodi, ťahajúc sieť s rybami. Termín zem je použitý vo vete, ktorou evanjelista udáva dôvod pre príchod učeníkov loďou: „... lebo (γάρ) neboli ďaleko od zeme (ἀπὸ τῆς γῆς).“ Krátku vzdialenosť následne upresňuje ďalšou genitívnou konštrukciou ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων, čo je rovnaký spôsob kalkulovania vzdialenosti ako v 11,18: Betánia bola blízko Jeruzalema ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε.

Poznámka evanjelistu o krátkej vzdialenosti učeníkov od zeme má charakter parentézy²⁷ a podobne ako niektoré časové indikácie v Jánovi prichádza až v neskoršom bode príbehu²⁸. Jej hlavnou funkciou je poukázať na blízkosť učeníkov rybárčiacich na lodi (21,3.6) k zemi, na ktorej nadržanom stojí Ježiš (21,4). Aj keď zmienka o Ježišovom státi na brehu môže na prvý dojem implikovať vzdialenosť k učeníkom (učeníci na lodi na jazere/Ježiš na zemi na brehu), špecifikácia v 21,8 podstatne minimalizuje túto vzdialenosť: učeníci nie sú ďaleko od zeme, na ktorej stojí Ježiš, a ten teda nie je ďaleko od učeníkov. Evanjelista akoby situoval obe skupiny do rovnakého priestoru. Učeníci sú síce na lodi a Ježiš na brehu, ale táto vzdialenosť je zanedbateľná. Poznámka o krátkej vzdialenosti implikuje, že učeníci môžu pohodlne doraziť k brehu po

²⁷ To, že v prípade parentézy nejde iba o ornamentálnu *narrative aside*, ukazuje svojím vysvetlením VAN BELLE, Les parenthèses johanniques, 1912: „Le mot, la phrase ou le paragraphe, fonctionnant comme interruption, fournissent au lecteur (opposé au personnages de la narration) l'information que l'auteur trouve importante pour la bonne compréhension du récit.“ Následne na str. 1915 pokračuje: „Cela signifie que le procédé littéraire des parenthèses est d'une grande importance pour l'interprétation de l'évangile de Jean“. Pri skonkretizovaní tohto všeobecného zhodnotenia funkcie parentézy vzhľadom na analyzovaný text vyplýva, že zmienkou o zemi v tomto topografickom údaji autor neponúka iba bočnú poznámku, ktorú mohol spokojne vynechať, ale považuje element zeme za mimoriadne relevantný a aj cez parentézu k nemu sústreďuje pozornosť čitateľa.

²⁸ Kompozičné umiestnenie tejto parentézy môže byť vnímané analogicky k známym chronologickým poznámkam o sobote (5,9; 9,14), ktoré autor nevsúva hneď na začiatku, ale až v určitom bode narácie kvôli zdôrazneniu práve tohto časového elementu ako podstatnej komplikácie v kontexte príbehu o uzdravení.

skončení rybolovu a Peter po úspešnom výkone plavca. Zmienka o krátkej vzdialenosti od zeme vrhá svetlo na predchádzajúce verše a umocňuje aspekt reality príbehu: keďže učeníci nie sú ďaleko od zeme, môže k nim Ježiš bez komplikácií prehovoriť (21,5.6) a oni ho tak môžu počuť a poslúchnuť jeho rozkaz (21,6).

„keď vystúpili na zem“ (21,9 εἰς τὴν γῆν)

Slovník zeme má svoje miesto aj v opise príchodu učeníkov a ich následnej reakcie a interakcie s Ježišom. Verš zaznamenáva prechod učeníkov z lode na breh práve špecifickým uvedením zeme ako lokality, do ktorej učeníci po rybolove vstupujú: ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν. Sloveso ἀπέβησαν tvorí terminologický kontrast k ἐνέβησαν v 21,3 a vyjadruje tak definitívne opustenie priestoru lode, do ktorého učeníci na začiatku deja vstupujú. Obe slovesá sú modifikované predložkovou akuzatívnou väzbou označujúcou priestor, do ktorého učeníci vstupujú, čím je napovedané, že kontrast medzi dvoma veršami nespočíva iba v akcii, ale aj v priestore. Na začiatku učeníci vstupujú do lode (21,3 ἐνέβησαν + εἰς τὸ πλοῖον), na konci vystupujú na zem (21,9 ἀπέβησαν + εἰς τὴν γῆν). Z takejto korelácie vyplýva vnímanie zeme ako primárneho kontrastu k lodi a celá úvodná časť verša vyjadruje ukončenie rybolovu a zanechanie priestoru lode. Z lode sa učeníci dostávajú (opäť) na zem.

Zem sa však v texte neobjavuje ako nejaký neutrálny element po prvýkrát v tomto bode rozprávania. Je potrebné pripomenúť, že zem je už skôr uvedená ako priestor, v ktorom stojí Ježiš, a tak je kristologicky determinovaná. Opísaním návratu učeníkov cez terminológiu vystúpenia na zem naznačuje evanjelista ich vstup do priestoru Ježiša. Učeníci nevstupujú na *no man's land*, ale na zem, na ktorej sa nachádza Ježiš. Ježišov priestor sa stáva ich priestorom a aj krátka vzdialenosť medzi nimi a Ježišom vyjadrená v 21,8 je tak definitívne zmazaná. Toto vystúpenie na zem vyjadruje ich príchod k Ježišovi a môže byť vyzdvihnuté ako ukážka dvoch konceptov prítomných inde v evanjeliu. Prvým je koncept príchodu k Ježišovi, vo zvyšku evanjelia často vo význame nasledovania, učeníctva alebo viery²⁹. Na viacerých miestach hovorí evanjelista o príchode človeka k Ježišovi (napr. 1,39.46; 3,2.20; 4,30.40; 6,5.35.37.44.45.46; 7,37; 11,29.32), používajúc univerzálne známy koncept cesty, t. j. prechodu z bodu A do bodu B. Prechod učeníkov z lode na zem v analyzovanom

²⁹ Porov. ZIMMERMANN, *Christologie*, 234-236.

texte je tak ilustráciou tejto obraznosti: vystúpením na zem vlastne učeníci prichádzajú k Ježišovi, pretože on sa na nej už nachádza. Ježiš stojaci na brehu je destináciou pre prichádzajúcich učeníkov. Druhým a azda výstižnejším motívom je koncept zdieľania rovnakého priestoru Ježiša a jeho nasledovníka, takisto prítomný na viacerých miestach evanjelia. Peknou ilustráciou tohto konceptu je Ježišova odpoveď po finálnom vstupe do Jeruzalema adresovaná Ondrejovi a Filipovi na žiadosť Grékov vidieť ho (12,20-26). V rámci tejto odpovede (12,26) Ježiš definuje vzťah medzi sebou a svojím služobníkom príkazom nasledovania (ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω) a prísľubom prebývania v spoločnom priestore: tam, kde je on (καὶ ὅπου εἰμι ἐγώ), tam bude aj jeho služobník (ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται)³⁰. Analyzovaná scéna v poslednej kapitole je naratívnou ukážkou tejto perspektívy. Vystúpením z lode na zem sú učeníci tam, kde je

³⁰ Topos prebývania na rovnakom mieste alebo Ježišovho zdieľania priestoru s jeho nasledovníkmi sa nachádza, ako už bolo spomenuté, aj inde v evanjeliu. Prvý príklad tohto motívu je evidentný v scéne Ježišovho stretnutia s učeníkmi Jána (1,35-39). Na otázku učeníkov o mieste jeho prebývania (1,38 ποῦ μένεις;) reaguje Ježiš pozvaním prísť a vidieť (1,39a). Dvaja učeníci prichádzajú a vidia, kde Ježiš býva (1,39b ποῦ μένει) a v ten deň zostávajú u neho (1,39c παρ' αὐτῶ ἔμειναν), t. j. na mieste, kde býva Ježiš. Text komunikuje fakt prebývania dvoch učeníkov v Ježišovom priestore, čo je cez nápadnú strohosť a naratívnú precíznosť evanjelistu umocnené zamlčaním akejkoľvek ďalšej akcie alebo dialógu medzi Ježišom a učeníkmi. V tejto scéne evanjelista spomína iba zdržovanie sa učeníkov na Ježišovom mieste ako výsledok jeho pozvania. Konceptuálnou reinscenáciou tohto príbehu spočívajúcou v zámene úloh je návšteva Ježiša u Samaritánov v kap. 4. Samaritáni žiadajú Ježiša, aby zostal u nich (4,40 μένειν παρ' αὐτοῖς). Túto žiadosť Ježiš poctí dvojdňovou návštevou na ich mieste (4,40 ἔμεινεν ἐκεῖ). V prvej uvedenej epizóde je zdieľanie priestoru vyjadrené prebývaním učeníkov u Ježiša, v druhej návštevou Ježiša u Samaritánov. Ďalšou ilustráciou témy je Ježišova predpoveď v rozlúčkovej reči: „... prídem k nemu a urobíme si u neho príbytok“ (14,23 μονὴν παρ' αὐτῶ). Ježiš tu sľubuje svoj a Otcov príchod k človeku, ktorý zachová jeho slovo, a vytvorenie vlastného príbytku u neho, ktorého logickým dôsledkom je zdieľanie spoločného priestoru. Niektoré ďalšie texty stačí vymenovať poukázaním na ich terminologické stvárnenie: „... a vezmem vás k sebe, aby ste aj vy boli tam, kde som ja“ (14,3 ὅπου εἰμι ἐγώ); „... chcem, aby oni boli so mnou tam, kde som ja“ (17,24 ὅπου εἰμι ἐγώ); „... Ježiš sa tam často schádzal so svojimi učeníkmi“ (18,2 πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ). Tieto a podobné miesta ukazujú „dass [pre osoby v príbehu] es möglich ist, den ‚Ort‘ Jesu zu teilen“. (RUSCHMANN, *Maria von Magdala*, 137.) Uvedené texty zosumarizované naposledy menovanou autorkou stoja v priamej kontradikcii k nie príliš presnému zhrnutiu, ktoré ponúka STIBBE, *The Elusive Christ*, 25, keď píše: „... the Jesus of John's Gospel is elusive in his physical presence“. Evidencia textu skôr poukazuje na možnosť dosiahnutia Ježišovej prítomnosti a doslova na participáciu na jeho životnom priestore.

Ježiš, a začínajú s ním zdieľať spoločný priestor. Zem je lokalita, ktorá spája učeníkov s Ježišom.

Priestor zeme je v tomto verši umocnený aj ďalším údajom, ktorým evanjelista dopĺňa vstúpenie učeníkov na zem a špecifikuje charakteristiku priestoru, na ktorý sa učenici práve dostávajú. Títo vidia ležiacu pahrebu/ohnisko (*ἀνθρακιὰν κειμένην*) a chlieb a rybu uloženú na nej (*ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον*). Samotný prvý objekt videnia (ohnisko) evokuje zem, a to aj cez kontrast k priestoru jazera a lode. Ohnisko, ktoré učenici po vystúpení zrakom vnímajú, je dôkazom alebo pripomienkou, že sú na zemi. Ako je čitateľom Jána dobre známe, špecifický termín *ἀνθρακιά* je v NZ používaný iba autorom tohto spisu a jeho výskyt v analyzovanom verši evokuje scénu Petrovho zapretia, ktorá je tiež kvalifikovaná týmto termínom (18,18)³¹. Evanjelista takto naznačuje, že Petrova rehabilitácia v kap. 21 sa uskutočňuje na takom mieste (pri ohni na brehu Tiberiadskeho jazera), na akom prebieha jeho zapieranie v kap. 18 (pri ohni na dvore veľkňaza). Porovnanie dvoch použití tohto termínu osvetľuje, že v 21,9 – okrem už spomenutej retrospektívnej evokácie priestoru veľkňazovho dvora – slúži slovo *ἀνθρακιά* na zvýraznenie priestoru zeme. V 18,18 evanjelista špecifikuje sluhov ako autorov ohňa a ako tých, s ktorými Peter stojí a zohrieva sa (*εἰστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρακιὰν πεποικηκότες/ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἐστῶς καὶ θερμαινόμενος*). Termín *ἀνθρακιά* ako priamy objekt participia *πεποικηκότες* nie je modifikovaný žiadnym vetným členom, ktorý by ho bližšie špecifikoval. V 21,9 je rozprávanie enigmatickejšie, pretože autor nespomína čas založenia ohňa a úplne vynecháva zmienku o jeho pôvodcovi (hoci sa štandardne, ale bez dôkazu v texte usudzuje, že oheň rozložil Ježiš). Namiesto toho modifikuje podstatné meno *ἀνθρακιά* participiom *κειμένην*, čím vytvára logicky možno zbytočnú, ale syntakticky jasne špecifikovanú charakteristiku ohňa: ide o oheň ležiaci/položený (na zemi). Táto charakteristika je znásobená zmienkou o položenej rybe a chlebe (*καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον*): na ležiacom ohnisku je položená ryba a chlieb. Podobne ako ohnisko, aj ryba je špecifikovaná participiom *ἐπικείμενον*. Autor pracuje s vertikálnou predstavou priestoru. Učeníci vystupujú z lode na zem a priestor zeme je naznačený aj ležiacim ohniskom a na ňom položenou rybou a chlebom. Ako to vyjadruje Leinhäupl-Wilke,

³¹ QUAST, *Peter*, 143, formuluje koordináciu dvoch scén spojených motívom ohniska takto: „The effect created in the mind of the reader is to bring this scene in John 21 together with the scene of Peter’s denials“.

zamlčaním času a autora založenia ohňa dáva autor ohnisko do popredia ako „stabilné miesto“³², ktoré je tak (v kombinácii so zemou) priestorom pre dej opísaný v 21,9-23. Vyššie pozorovania o spôsobe modifikácie termínu ἀνθρακιά prinášajú dodatočný argument, že pri zmienke o ohnisku ide autorovi aj o zvýraznenie priestoru zeme. Ježiš, oheň a učeníci sú elementy spojené priestorom zeme. Na rozdiel od prvého v 21,6, Ježišov druhý rozkaz (priniest' z rýb v 21,10) už nezaznieva učeníkom na jazere, ale učeníkom stojacim na tej istej zemi ako on.

„a vytiahol sieť na zem“ (21,11 εἰς τὴν γῆν)

Zem sa po poslednýkrát objavuje v opise Petrovej reakcie na Ježišov príkaz priniest' z ulovených rýb. Po výstupe učeníkov na zem a zhliadnutí ohniska s chlebom a rybou nasleduje v 21,10 Ježišov príkaz učeníkom priniest' (pl. ἐνέγκατε) z rýb, ktoré boli práve chytené. Samotný príkaz priniest' z rýb komunikuje želanie Ježiša, aby sa ryby dostali k nemu, do jeho priestoru. Je zaujímavé, že Ježiš neudáva dôvod alebo účel prinesenia. Trochu prekvapivo namiesto učeníkov ako celku na Ježišovu požiadavku reaguje Peter, ktorého konanie vyjadruje veta ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἴλκυσε τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν. Znovuvvedenie Petra na scénu hodnotí Leinhäupl-Wilke ako „úplne nečakaný šachový ťah autora“³³, pretože posledná zmienka o Petrovi v 21,7 ho graficky vykresľuje ako skáčuceho do jazera. Z textu nie je úplne jasné, či sa sloveso ἀνέβη s Petrom ako subjektom vzťahuje na jeho vynorenie sa z jazera (čo by implikovalo, že Peter dorazil na zem až po učeníkoch) alebo jednoducho na jeho zdvihnutie sa (čo by naznačovalo, že Peter sa dostal na zem pred ostatnými)³⁴. Druhá Petrova akcia, hoci v naratívnej a logickej diskrepancii k neschopnosti učeníkov vytiahnuť sieť pre množstvo rýb v 21,6 (οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον), však nepovoľuje interpretačné kolísanie: Peter vyťahuje sieť plnú rýb na zem (εἴλκυσε τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν). Ak sloveso ἀνέβη poukazuje na Petrov príchod z vody, text implikuje, že v tejto chvíli sa nielen sieť s rybami, ale aj Peter sám dostáva na zem. Tento akt by opäť ilustroval Ježišov prísľub z 12,26 a Peter ako služobník (21,7 opásaný vrchným odevom!) by sa tak v tomto bode rozprávania dostal tam, kde bol jeho Pán – na zem.

³² LEINHÄUPL-WILKE, *Rettenendes Wissen*, 321.

³³ LEINHÄUPL-WILKE, *Rettenendes Wissen*, 310.

³⁴ Pozri diskusiu v BROWN, *The Gospel*, 1071.

V 21,11 sa nachádza štvrtá a piata zmienka o sieti. Učeníci najprv na Ježišov podnet hádžu sieť na pravú stranu lode a následne ju pre množstvo rýb nemôžu vytiahnuť (21,6 τὸ δίκτυον/αὐτό). Neskôr ju ťahajú za loďou pri plavbe k zemi (21,8 τὸ δίκτυον). Nakoniec sa sieť s rybami dostáva na zem vďaka konaniu Petra a zostáva neroztrhnutá napriek veľkému množstvu rýb (21,11 τὸ δίκτυον/τὸ δίκτυον). Ako uvádza Garský, Petrova akcia vytiahnutia siete s rybami na zem naznačuje, že „ide o ukončený rybolov“³⁵. Sieť a ryby v nej sa dostávajú do priestoru zeme. Sieť s rybami prechádza v texte podobnou dynamikou ako skupina učeníkov: dostáva sa z jazera na zem (εἰς τὴν γῆν). V rámci celého rozprávania je zem najprv priestorom pre Ježiša (21,4), potom pre učeníkov (21,8-9) a nakoniec pre ryby (21,11). Na zem prichádzajú najprv učeníci (vrátane Petra) a potom aj ich úlovok. Na konci epizódy sú všetky tri skupiny (Ježiš, učeníci, ryby) v spoločnom priestore – na zemi.

Po poslednej zmienke o zemi nasleduje Ježišovo pozvanie jesť (21,12) a jeho prístupenie a delenie chleba a ryby (21,13) pred sumárom celej epizódy (21,14). Priestor zeme je evokovaný Ježišovým príchodom k učeníkom (21,13 ἔρχεται). Z toho, že berie chlieb a rybu, v korešpondencii k skoršej zmienke o chlebe a rybe na pahrebe (21,9 ὀψάριον ἐπικέιμενον καὶ ἄρτον [sg.] || 21,13 τὸν ἄρτον... καὶ τὸ ὀψάριον [sg.]) má čitateľ „dojem, že 153 rýb nie je určených na jedlo“³⁶ a teda že práve ulovené ryby, ktoré tak naďalej ležia na zemi, kam ich Peter vytiahol, nie sú určené na distribúciu a konzumáciu. Ulovené a na zem vytiahnuté ryby nie sú v texte použité na kulinárne ciele. Evanjelista nenačňuje nijaké konanie žiadnej inej postavy okrem Petra vzhľadom na ryby vytiahnuté na zem. Akoby text navodzoval myšlienku, že cieľom ich ulovenia a vytiahnutia nie je nič iné ako byť na zemi, a to znamená v Ježišovom priestore.

V tomto bode je vhodné uviesť, že epizóda v 21,1-14 ako celok alebo v jednotlivých detailoch je pomerne často interpretovaná v symbolickom

³⁵ GARSKÝ, *Das Wirken Jesu*, 277.

³⁶ HARTMAN, *An Attempt*, 34. Toto tvrdenie sa dá podporiť analýzou syntaktického usporiadania textu. V 21,13 sú objekty Ježišovho brania a dávania formulované v singulári: τὸν ἄρτον/τὸ ὀψάριον, čo je jasná evokácia situácie na ohnisku v 21,9: ὀψάριον/ἄρτον. Ježiš berie chlieb a rybu (ležiace na pahrebe) a *tieto* dáva učeníkom. Ak by chcel evanjelista jasne vyjadriť, že Ježiš berie z práve prinesených rýb, pravdepodobne by použil plurál a väzbu *genitivus partitivus*, ako je formulovaná v príbuznej správe o rozmnožení chlebov a rýb: διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων (6,11).

zmysle, t. j. so snahou identifikovať skrytý, za literou textu existujúci význam. Podľa Zimmermannovej analýzy symbolickej obraznosti v Jánovi za symbol môže byť považovaný motív alebo téma, ktorá zastupuje inú skutočnosť³⁷. Okrem iných elementov v texte sa akt pritiahnutia siete s rybami na zem dá interpretovať a na princípoch tohto typu exegézy sa aj interpretuje ako symbol pritiahnutia ľudí k Ježišovi, s rybami ako symbolom ľudí³⁸. Petrova akcia pritiahnutia siete s rybami na zem symbolizuje privedenie ľudí k Ježišovi. Pri takomto prístupe k scéne je potrebné poukázať na fakt, že sloveso ἔλω použité v 21,11 na vyjadrenie ťahania rýb označuje na iných miestach v Jánovom evanjeliu aj pritiahnutie ľudí a podporuje preto možnú symbolickú interpretáciu textu. Spomínané sloveso (s ľuďmi ako priamym objektom) predovšetkým dominuje v ústach Ježiša v tretej predpovedi vyzdvihnutia (12,32): „Keď budem vyzdvihnutý zo zeme, všetkých pritiahnem (ἔλω) k sebe.“ Táto predpoveď a prísľub pritiahnutia zaznieva v Jeruzaleme ako súčasť Ježišovej nepriamej odpovede (12,27-33) na žiadosť Grékov vidieť Ježiša (12,20-22). Okrem Samaritánky predstavujú prvé nežidovské postavy v evanjeliu prichádzajúce za Ježišom. Grékom, ktorí ho chcú vidieť, Ježiš nevyhovuje hneď a v podstate im (alebo presnejšie ich hovorcom Ondrejovi a Filipovi v 12,21-23) odpovedá, že až po ukrižovaní, vzkriesení a vystúpení k Otcovi – keď on bude vyzdvihnutý zo zeme – budú všetci (aj oni) pritiahnutí k nemu. Ako správne pozoruje Busse, tento prísľub sa v evanjeliu nenaplní, pretože Ježišovo vyzdvihnutie/návrat k Otcovi nie je v texte explicitne opísané, a tak o žiadnom pritiahnutí všetkých k Ježišovi nemôže byť reč³⁹. Petrovo vytiahnutie siete s rybami na zem k Ježišovi v kap. 21 je tak zámernou narážkou na Ježišov prísľub z 12,32 a vlastne jeho symbolickou naratívnu realizáciu⁴⁰. Všetci sú Petrom pritiahnutí k Ježišovi, s markantným rozdielom v lokalite. Ježiš nie je vyzdvihnutý od zeme, ale stojaci na zemi, a tam sú k nemu všetci pritiahnutí

³⁷ Porov. ZIMMERMANN, *Christologie*, 140.

³⁸ Okrem mnohých ďalších, BROWN, *The Gospel*, 1095-1098; CULPEPPER, *Designs for the Church*, 381; GARSKÝ, *Das Wirken Jesu*, 262; KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel*, 134-136; NICKLAS, '153 grosse Fische', 377-380.

³⁹ BUSSE, Die »Hellenen« Joh 12,20ff., 2097.

⁴⁰ V Petrovej misii vytiahnutia rýb, ako to sumarizuje SCHULTHEISS, *Das Petrusbild*, 157, „vollzieht sich“ Ježišovo pritiahnutie všetkých k sebe. Porov. aj MARCHESELLI, «Avete qualcosa da mangiare?», 250.

prostredníctvom Petra⁴¹. Ak sa rešpektuje, že Peter koná poslúchajúc Ježišov príkaz priniesť z rýb, ktorý nasleduje po príkaze hodiť sieť, vyvstáva obraz, že v skutočnosti je to Ježiš sám, kto všetkých priťahuje k sebe. On je v podstate ten, kto dáva príkaz, aby boli ryby vylovené z jazera (21,6 βάλετε/εὐρήσετε) a pritiahnuté k nemu (21,10 ἐνέγκατε)⁴². Prísľub formulovaný v 12,32 sa tu symbolicky uskutočňuje: Ježiš všetkých priťahuje k sebe⁴³.

V texte akoby došlo k revizualizácii priestoru. Všetci sú síce pritiahnutí k Ježišovi, no tento nie je vyzdvihnutý od zeme, ale na zem. Nejde o vertikálne pritiahnutie a prekonanie vzdialenosti zdola hore, ale o horizontálne pritiahnutie z bodu A do bodu B: z jazera na zem, do priestoru, kde je Ježiš. Aj

⁴¹ Peter svojím gestom pritiahnutia rýb na zem funguje ako sprostredkovateľ medzi rybami/luďmi a Ježišom. Vďaka jeho konaniu, a teda cez jeho sprostredkovanie, sa ryby dostávajú do priestoru Ježiša. Evanjelista tu vytvára konceptuálny oblúk k začiatku rozprávania, konkrétne k epizóde Petrovho povolania (1,40-42). V tejto epizóde sa Peter po prvýkrát dostáva k Ježišovi, a to nie vlastnou snahou alebo iniciatívou, ale cez svojho brata Ondreja, ktorého akciu uvedenia Petra a Ježiša do kontaktu vyjadruje evanjelista vetou „a priviedol ho k Ježišovi“ (1,42). Z pohľadu striktnej terminológie Ján hovorí o *privedení* Petra (jeho bratom), nie o jeho *povolani* (Ježišom). Na konci evanjelia preberá funkciu sprostredkovateľa medzi človekom a Ježišom Peter. Jeho konanie vyjadruje veta „a vytiahol sieť plnú veľkých rýb na zem“ (21,11). Podobnosť dvoch textov (1,42/21,11) zaisťuje akcia privedenia (ἤγαγεν/εἰλκυσεν), jeho objekt (αὐτόν/τὸ δίκτυον), a kristologicky orientovaný cieľ (πρὸς τὸν Ἰησοῦν/εἰς τὴν γῆν). Peter je ten, ktorý priťahuje ryby k Ježišovi, a teda robí to, čo bolo urobené s ním: privádza iných do kontaktu s Ježišom alebo presnejšie do priestoru, kde sa nachádza Ježiš. Možná terminologická afinita dvoch perikop existuje aj v použití slovesa εὐρίσκω. Ondrej nachádza svojho brata Šimona (1,41 εὐρίσκει ... τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα) a následne ho privádza k Ježišovi (1,42). V závere evanjelia učeníci nachádzajú ryby v jazere (21,6 καὶ εὐρήσετε), ktoré potom Peter osobne priťahuje na zem k Ježišovi. Ten, ktorý bol na začiatku evanjelia nájdený a privedený k Ježišovi, teraz nachádza iných a priťahuje ich k Ježišovi.

⁴² Sloveso ἔλκω je použité aj v 6,44 pre vyjadrenie idey, že iba ten môže prísť k Ježišovi, koho pritiahne Otec (ἐὰν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἔλκωσιν αὐτόν). Pritiahnutím rýb/luďí k sebe na zem v kap. 21 Ježiš vlastne koná v kapacite Otca.

⁴³ FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, 254, považuje epizódu príchodu Grékov (12,20-36) za „dramatischer und kompositorischer Höhepunkt des Evangeliums“ vďaka jej hutnému obsahu: konečný príchod dlho očakávanej Ježišovej hodiny (12,23), príchod pohanského sveta za Ježišom (12,20-21) a Ježišov s ničím neporovnateľný prísľub pritiahnutia všetkých k sebe (12,32). Na základe takéhoto ohodnotenia sa dá vyvodiť záver, že práve komentovaná scéna v kap. 21, ktorá je realizáciou Ježišovho prísľubu, sa môže pýšiť označením *Höhepunkt* Jánovho evanjelia.

vytiahnutie rýb/ludí z jazera na zem je ilustráciou dvoch už skôr spomínaných konceptov: ryby prichádzajú k Ježišovi a sú na tom istom mieste ako on. Učeníci, Peter, ryby a Ježiš sú na konci perikopy všetci spoločne na zemi, v priestore, ktorý ich zjednocuje. Všetci sú pritiahnutí k Ježišovi, ktorý paradoxne nie je vyzdvihnutý od zeme, ale pevne spätý s ňou. Ježiš stojaci na zemi všetkých priťahuje k sebe, nie Ježiš vyzdvihnutý zo zeme⁴⁴. Tabuľka ukazuje čiastočne terminologickú a celkovo tematickú zhodu medzi 12,32 a 21,11 s poukázaním na element spoločného priestoru Ježiša a ľudí:

| | objekt | akcia | priestor |
|-------|-----------|-----------|--------------|
| 12,32 | | ἐὰν ὑψωθῶ | ἐκ τῆς γῆς |
| 12,32 | πάντας | ἐλεύσω | πρὸς ἑμαυτόν |
| 21,11 | ὁ δίκτυον | εἴλκυσεν | εἰς τὴν γῆν |

Pre skompletizovanie ponúkanej exegézy je vhodné v krátkosti naznačiť, že aj posledná perikopa evanjelia (21,15-23) pred samotným záverom (21,24-25) sa odohráva v priestore zeme pri Tiberiadskom mori. Po sumári v 21,14 otvára evanjelista novú perikopu v 21,15 vedľajšou časovou vetou ὅτε οὖν ἠρίστησαν, ktorá jasne zasadzuje začínajúcu scénu do času po konzumácii chleba a rýb. Keďže však nie je sprevádzaná žiadnou indikáciou priestorovej zmeny, text pozýva čitateľa dospieť k záveru, že zverenie pastierskej úlohy Petrovi, ako aj celý dialóg medzi Ježišom a Petrom sa odohráva tam, kde tieto postavy podľa 21,1-14 sú: na zemi pri jazere. Peter vyznáva Ježišovi lásku na zemi (pri ohnisku) a tam mu Ježiš zveruje starostlivosť o stádo a predpovedá jeho osud a osud milovaného učeníka⁴⁵.

⁴⁴ Stálo by za úvahu a rigoróznejšiu exegetickú analýzu, či situácia v kap. 21 nie je ozvenou Ježišovej metaforickej výpovede v 12,24 o pšeničnom zrnku v zemi a jeho prinesení ovocia. V tomto kratučkom texte, ktorý je súčasťou už spomenutej perikopy o príchode Grékov (12,20-36), interpretuje Ježiš svoju smrť cez obraz zrnka, ktoré musí padnúť do zeme a odumrieť, aby prinieslo úrodu. Analogickou optikou možno vnímať situáciu v kap. 21, ktorá samozrejme nehovorí o ukrižovanom, ale o vzkriesenom Ježišovi: jeho prítomnosť na zemi (padnutie zrnka do zeme) spôsobuje pritiahnutie všetkých k nemu (prinesenie bohatého ovocia).

⁴⁵ Posledná časť rozhovoru medzi Ježišom a Petrom sa týka milovaného učeníka (21,20-23). Aj v tejto časti možno odhaliť jemnú alúziu na priestor, na ktorom sa rozhovor uskutočňuje. Na Petrovu otázku o budúcnosti učeníka (21,20-21) odpovedá Ježiš uzemnením Petra a príkazom, aby ho nasledoval. V jednej z najenigmatickejších výpovedí v evanjeliu stanovuje Ježiš milovanému učeníkovi možnosť zostať (21,22 ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν),

Ježiš povýšený zo zeme na zem

V jednom z najnovších príspevkov k Jánovej teológii označuje Frey Jánovo evanjelium za históriu Ježiša, „ktorý síce nebol iba človek, ale predsa bol skutočný človek a jeho pozemská cesta sa odohrala na konkrétne menovateľných miestach...“⁴⁶. Celé rozprávanie evanjelia je rozvinutím tézy z prológu o Slove, ktoré sa stalo telom a prebývalo medzi nami vo svete. Posledná kapitola evanjelia predstavuje zem pri Tiberiadskom jazere ako priestor existencie a konania vzkrieseného Ježiša a detail zeme je v texte zopakovaný štyrikrát. Vzkriesený Ježiš podľa Jánovho evanjelia končí zvlášť na zemi, v lokalite, na ktorej sa pohyboval v čase svojej pozemskej cesty. Na zem v okolí Tiberiadskeho mora, ktorú navštívil počas života (6,1-15), sa vracia aj po vzkriesení (21,1-14). Čitateľ nemá dojem, že Ježiš je vzdialený od zeme. Aj keď je jeho odchod z tohto sveta v priebehu evanjelia mnohokrát a rôznou terminológiou ohlásený, na konci textu zostáva Ježiš na zemi. Motív Ježišovho odchodu z tohto sveta späť k Otcovi komentuje Kysar takto: „Ježišov domov je na tom inom mieste [sféra božského] a on prichádza do tejto svetskej sféry iba dočasne“⁴⁷. Záver evanjelia, v ktorom Ježiš stojí a zostáva na zemi, ponúka perspektívu, že aj tento svet je Ježišovým domovom. Slová požičané od dogmatika by to vyjadrili takto: nielen dejiny, ale aj samotná zem sa pre Ježiša stala jeho „vlastným osudom“⁴⁸. Vzhľadom na naratívny záver evanjelia Moloney z viacerých (hlavne diachronických) dôvodov tvrdí, že pridanie zjavení v kap. 21 „protirečí... pôvodnému naratívemu dizajnu“⁴⁹. Cieľom tohto článku bolo poukázať na konkrétne políčko v mozaike uvedeného protirečenia: Ježišova prítomnosť na zemi po vzkriesení je zaujímavou kontradikciou skorších ohlá-

ktorá je v 21,23a nesprávne interpretovaná a zverejnená medzi bratmi ako domnienka o učeníkovej nesmrteľnosti. Autor túto falošnú interpretáciu Ježišových slov hneď koriguje v nasledujúcej časti verša zopakovaním tých istých Ježišových slov: Ježiš nepovedal, že učeník nezomrie, ale že zostane, ak si to on bude želať. Zverejnenie nesprávnej interpretácie Ježišových slov opisuje autor slovami ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει (21,23). Nenápadné sloveso ἐξῆλθεν so subjektom ὁ λόγος naznačuje opustenie priestoru, v ktorom sa slovo nachádza, a tým priestorom nemôže byť nič iné ako zem okolo Tiberiadskeho mora, na ktorej sa Ježiš a Peter práve rozprávajú.

⁴⁶ FREY, Die johanneische Theologie, 465.

⁴⁷ KYSAR, *John*, 62.

⁴⁸ JUHÁS, Johann Baptist Metz, 76.

⁴⁹ MOLONEY, *Glory not Dishonor*, 190.

sení jeho vyzdvihnutia zo zeme. Naratívne sa predpoveď vyzdvihnutia čiastočne napĺňa v scéne ukrižovania, ale o jej kompletnom naplnení v evanjeliu sa nedá hovoriť – pozícia Ježiša na zemi v Jn 21 by tomu protirečila.

Príspevok sa sústredil na perikopu Jn 21,1-14, ktorá je „rozprávaním, kde sú topografické referencie uvedené mimoriadne efektívne“⁵⁰, podľa Collinsovej formulácie. Vzhľadom na takúto evaluáciu textu je prekvapivé, že štvornásobne zopakovaný priestor zeme nepriťahuje pozornosť exegétov (a poskytuje odôvodnenie pre práve vykonanú analýzu)⁵¹, aj keď evidentne priťahuje postavy vystupujúce v texte. Pri pohľade zo syntaktického uhla zem nikde nevystupuje ako subjekt slovesa, a teda ako aktívne konajúci agent. Slovo zem (*αἰγιαλός/γῆ*) stojí v texte štyrikrát v predložkovej konštrukcii: raz v genitívnej a trikrát v akuzatívnej. Tento fakt napovedá, že zem predstavuje evanjelista ako priestor, smerom ku ktorému alebo vzhľadom na ktorý sa akcia jednotlivých postáv deje. Zem je doslova element priťahujúci dej tejto epizódy. Na zemi stojí Ježiš, od nej nie sú vzdialení učeníci, na ňu po rybolove vystupujú a na ňu vyťahuje Peter sieť s rybami. Tabuľkovo spomenuté akcie vyzerajú takto:

| | | |
|----------------------|---|------------------|
| „Ježiš stál“ | → | εἰς τὸν αἰγιαλόν |
| „lebo neboli ďaleko“ | → | ἀπὸ τῆς γῆς |
| „keď vystúpili“ | → | εἰς τὴν γῆν |
| „vyťahol sieť“ | → | εἰς τὴν γῆν |

Evanjelista cielene používa zem ako priestor, na ktorý situuje (Ježiš) alebo postupne presúva (učeníci, Peter, ryby) všetky postavy v príbehu. Tieto postavy tak nechávajú svoj *imprint* na zemi, na ktorej sú v narácii umiestnené. V prvom rade pri pohľade na postavu Ježiša sa dá povedať, že Jánov vzkriesený Ježiš je Ježiš pozemský, umiestnený na zem, späť so zemou. Ježiš je prvý, koho evanjelista spomína v súvislosti so zemou v kap. 21. Jeho centralitu alebo dokonca statiku vyjadruje sloveso ἵστημι. On stojí na zemi už na začiatku rozprávania; ostatní musia k zemi prísť. Tak ako v predchádzajúcich častiach evanjelia, aj v poslednej kapitole je presná topografia spojená s Ježišovou identitou. Po vzkriesení Ježiš pevne stojí na zemi, z ktorej (21,4-6) a na ktorej koná (21,9-23). V texte dochádza ku kristologizácii zeme. Táto už nie je

⁵⁰ COLLINS, *John and His Witness*, 75.

⁵¹ Spomedzi autorov konzultovaných pri výskume pre tento príspevok sa iba Leinhäupl-Wilke čiastočne zaoberá motívom zeme, porov. LEINHÄUPL-WILKE, *Rettdendes Wissen*, 318-322.

neutrálnou doménou, ale Ježišovým priestorom. On je Syn človeka, ktorého Boh označil svojou pečat'ou (6,27 ἐσφράγισεν), a jeho prítomnosť na zemi znamená, že on na nej zanecháva svoju pečat'. Vzkriesený Ježiš stojaci na zemi na konci evanjelia pripomína Syna človeka zo začiatku evanjelia, ktorý ako Jakubov rebrík (Gn 28 → Jn 1,51) spája nebo so zemou.

Scéna stretnutia učeníkov s Ježišom na zemi pri Tiberiadskom mori sa dá vnímať aj v jej antropologickom rozmere. Tak ako každý spis v NZ, aj Jánovo evanjelium predstavuje studňu antropologických výpovedí. Medzi najznámejšie motívy patrí téma Božieho synovstva ako výsledku viery (1,12), recipročného prebývania Ježiša a veriaceho (14,20), vzájomného poznania (10,14), nasledovania (1,37), potreba znovuzrodenia (3,7), atď. Posledná kapitola dopĺňa pestrofarebnú antropologickú mozaiku evanjelia svojím kamienkom, a to jednoduchým obrazom prebývania človeka na zemi, reprezentovaným prítomnosťou učeníkov a rýb na zemi pri Tiberiadskom jazere. Podľa tohto scenára človek je ten, ktorého životným priestorom je zem. Keďže však táto zem je na báze textového usporiadania v kap. 21 Ježišovou zemou, opäť vyvstáva koncept prebývania ľudí v Ježišovom priestore, a tak obývania spoločného priestoru. Toto spoločné, v evanjeliu viackrát dokumentované prebývanie na zemi, má ozvenu v Jánovom motíve spoločného prebývania na rovnakom mieste potom (po Ježišovom návrate), ako je to najviditeľnejšie vyjadrené v už spomínanom verši v rozlúčkovej reči (14,3): „... aby ste aj vy boli tam, kde (ὅπου) som ja“. Prepojenie dvoch časových horizontov cez motív spoločného prebývania si všíma Dettwiler a výstižne to zhŕňa týmto komentárom:

Táto spása [14,3 prebývanie na mieste, kde je Ježiš] je predstavená ako zavŕšené obnovenie pôvodného vzťahu. Tak ako boli učeníci s pozemským Ježišom spolu, tak budú veriaci potom spolu s Ježišom, tento raz v Božom priestore. Táto predstava spásy ako reštitúcie takisto vypovedá, že budúca spása nie je nič iné ako zopakovanie spásy z minulosti⁵².

Prítomnosť učeníkov v Ježišovom priestore v rôznych textoch v kap. 1–20, ako aj v kap. 21, je ako *foreshadowing* ich prebývania v jeho priestore potom. Posledná kapitola prispieva k otázke, kto je človek, svojou odpoveďou získanou z predošlej analýzy: človek je ten, kto obýva Ježišov priestor na zemi. Človek je definovaný zemou a táto je definovaná Ježišovou prítomnosťou. Ako

⁵² DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten*, 149.

v celej biblickej tradícii, aj v závere Jánovho evanjelia je zem pre človeka priestorom, v ktorom môže stretnúť a skutočne aj stretáva Boha.

V závere tejto eseje sa zdá byť vhodné pýtať sa na dôvod Jánovho veľmi konkrétneho, doslova grafického lokalizovania vzkrieseného Ježiša na zem. Pretože pôjde len o náčrt, s určitou exegetickou obozretnosťou môže byť ponúknutá odpoveď vo forme návrhu v dvoch bodoch: Ján umiestňuje Ježiša na zem ako príklad relativizácie dualizmu, ktorý mu je v exegéze takmer bez výnimiek pripisovaný, a ako ukážku text-pragmatického zámeru jeho evanjelia.

Dualizmus je fenomén univerzálne identifikovaný ako jeden zo stavebných prvkov Jánovho evanjelia. Po maximálne precíznej analýze tohto javu však dochádza Frey ku konklúzii, že v Jánovom evanjeliu sa nedá nekriticky hovoriť o absolútnom dualizme alebo absolútnych dualizmoch⁵³. Konkrétne pri priestorovom dualizme, ktorý bol spomenutý na začiatku tejto práce, neexistuje v skutočnosti v Jánovi „žiadna statická separácia, žiadne pretrvávajúce rozdelenie“⁵⁴ medzi priestorom hore a sférou dole. Pri zaostrenejšom pohľade do evanjelia sa zistí, že texty evokujúce priestorový dualizmus obsahujú ideu prechodu z jednej sféry do druhej, určitej fluidity, a tak vzájomného prenikania dvoch sfér viac ako motív zafixovanej, neprechodnej separácie. Z kristologického uhla ilustráciou môže byť tejto prepojenosti Jánova veta z eucharistickej reči o Ježišovi ako chlebe, ktorý zostúpil z neba (6,41 ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Takéto tvrdenie vylučuje možnosť vnímať dolnú sféru v absolútne negatívnej dimenzii. Aj keď Kristus pochádza z priestoru hore, jeho zostúpením získava priestor dole pozitívnu charakteristiku a deliaca čiara dvoch sfér je zmazaná. Z uhla antropologického evanjelium vyjadruje napr. požiadavku, aby sa človek (pochádzajúci zdola) narodil zhora (3,7 δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν), ktorá takisto evokuje prechod medzi dvoma sférami. Ježišova prítomnosť na zemi na konci evanjelia zapadá pomerne hladko do tejto dynamiky, hoci konkrétne v texte poslednej kapitoly neexistuje žiaden vertikálny protipól zeme, ktorý by kapitole dával dualistický nádych. Ten, ktorý ohlasoval, že bude povýšený zo zeme, zostáva v skutočnosti na zemi a vytvára prepojenie medzi nebeskou a pozemskou sférou. Oblasť zeme si tak vďaka Ježišovej prítomnosti uchováva pozitívnu dimenziu. Aj v závere svojej narácie koncipuje evanjelista text, ktorý kladie Ježiša na zem, a tak prispieva k relativizácii absolútneho priestorového dualizmu, ku ktorej došlo v evanjeliu už predtým. Konklúzia

⁵³ FREY, Zu Hintergrund, 72. Porov. aj ASHTON, *Understanding*, 207.

⁵⁴ FREY, Zu Hintergrund, 25.

evanjelia potvrdzuje nemožnosť hovoriť v prípade tohto evanjelia o absolútnom priestorovom dualizme. Ježiš vyzdvihnutý zo zeme je v skutočnosti povýšený do priestoru zeme.

Ježišova prítomnosť na zemi, viackrát evokovaná v kap. 21, má aj silnú text-pragmatickú funkciu, ktorá môže byť bez rigorózneho exegetického exaktnosti prirovnaná k funkcii predikcií o príchode iného Tešiteľa po Ježišom odchode. Zatiaľ čo Ježišova *Abschiedsrede* ako náhradu za Ježiša sľubuje iného Tešiteľa, ktorý má zostať s komunitou naveky (14,16-17), naratívny záver evanjelia pôvodným čitateľom evanjelia pripomína, že Ježiš osobne naďalej stojí na zemi, na ktorej sa nachádzajú aj oni. A pripomína to aj tým, ktorí na zemi berú Jánovo evanjelium do ruky dnes. Pre nich je aktuálne poslanstvo poslednej Jánovej kapitoly a komentár z pera von Speyr: „To, že je Pán nečakane tam [na zemi], je jeho darom pre učeníkov“⁵⁵. Aj pre dnešných pozemských čitateľov Jána platí Ježišov doplnený prísľub: keď budem vyzdvihnutý zo zeme na zem, všetkých pritiahnem k sebe.

Zoznam použitej literatúry

- ASHTON, John: *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford: University Press, 1991.
- AUNE, David E.: *Revelation 1–5* (WBC 52A), Dallas: Word Books, 1997.
- BAUCKHAM, Richard: *Historiographical Characteristics of the Gospel of John*, *NTS* 53 (2007) 17-36.
- BEUTLER, Johannes: *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg: Herder, 2013.
- BIERINGER, Reimund: *They Have Taken Away My Lord: Text-Immanent Repetitions and Variations in John 20:1-18*. In: Michael Labahn – Petrus J. Maritz – Gilbert Van Belle (eds.): *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation* (BETL 223), Leuven: University Press, 2009, 609-630.
- BORMAN, Thorleif: *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York: W. W. Norton, 1970.
- BROWN, Raymond E.: *The Gospel According to John (XIII–XXI). Introduction, Translation, and Notes* (AB 29A), New York: Doubleday, 1970.
- BUSSE, Ulrich: *Die »Hellenen« Joh 12,20ff. und der sogenannte »Anhang« Joh 21*. In: Frans van Segbroeck – Christopher M. Tuckett – Gilbert Van Belle – Joseph Verheyden (eds.): *The Four Gospels 1992*. FS Frans Neirynck, Vol. III. (BETL 100), Leuven: University Press, 1992, 2083-2100.
- COLLINS, Raymond F.: *John and His Witness*, Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

⁵⁵ VON SPEYR, *The Birth of the Church*, 285.

- CULPEPPER, Alan R.: Designs for the Church in the Imagery of John 21:1-14. In: Jörg Frey – Jan G. van der Watt – Ruben Zimmermann (eds.): *Imagery in the Gospel of John* (WUNT 200), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 369-402.
- DE BOER, Martinus C.: *Johannine Perspectives on the Death of Jesus* (CBET 17), Kampen: Pharos, 1996.
- DENNIS, John A.: *Jesus' Death and the Gathering of True Israel. The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47-52* (WUNT II/217), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- DETTWILER, Andreas: *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* (FRLANT 169), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- DUKE, Paul D.: *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta: John Knox, 1985.
- FREY, Jörg: „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f. In: Martin Hengel – Helmut Löhr (Hrsg.): *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, 153-205.
- FREY, Jörg: Heiden – Griechen – Gotteskinder: Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium. In: Reinhard Feldmeier – Ulrich Heckel (Hrsg.): *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden* (WUNT 70), Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, 228-268.
- FREY, Jörg: Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus. In: Dieter Sänger – Ulrich Mell (Hrsg.): *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 3-73.
- FREY, Jörg: Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie, *ZThK* 107 (2010) 448-478.
- GARSKÝ, Zbyněk: *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes. Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern* (WUNT 325), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- GEORGE, Larry D.: *Reading the Tapestry. A Literary-Rhetorical Analysis of the Johannine Resurrection Narrative (John 20–21)* (SBLStBl 14), New York: Peter Lang, 2000.
- HANNA, Kamal F. A.: *La passione di Cristo nell'Apocalisse* (Tesi Gregoriana 77), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001.
- HARTMAN, Lars: An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21, *ST* 38 (1984) 29-45.
- HASITSCHKA, Martin: The Significance of the Resurrection Appearance in John 21. In: Craig R. Koester – Reimund Bieringer (eds.): *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 311-328.
- JUHÁS, Vladimír: Johann Baptist Metz a dejinná konkrétnosť spásy, *Verba Theologica* 22 (2012) 75-85.
- KOESTER, Craig R.: *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis: Fortress, 2003.
- KYSAR, Robert: *John, the Maverick Gospel*, Westminster: John Knox, 1993.
- LEE, Dorothy: The Gospel of John and the Five Senses, *JBL* 129 (2010) 115-127.

- LEINHÄUPL-WILKE, Andreas: *Rettendes Wissen im Johannesevangelium. Ein Zugang über die narrativen Rahmenteile (Joh 1,19–2,12 – 20,1–21,25)* (NTAbh 45), Münster: Aschendorff, 2003.
- MARCHESELLI, Maurizio: «Avete qualcosa da mangiare?». *Un pasto, il Risorto, la comunità* (BiTEv 2), Bologna: Dehoniane, 2006.
- MARDAGA, Hellen: The Repetitive Use of ὑψόω in the Fourth Gospel, *CBQ* 74 (2012) 101–117.
- MOLLAT, Donatien: Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile. In: Kurt Aland (ed.): *Studia Evangelica 1 = Texte und Untersuchungen 73*, Berlin: Akademie, 1959, 321–328.
- MOLONEY, Francis J.: *Glory not Dishonor. Reading John 13–21*, Minneapolis: Fortress, 1998.
- MYERS, Alicia D.: *Characterizing Jesus. A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in its Presentation of Jesus* (LNTS 458), New York: T&T Clark, 2012.
- NEYREY, Jerome H.: Spaced out: “Territoriality” in the Fourth Gospel, *HTS* 58 (2002) 632–663.
- NEYREY, Jerome H.: Encomium versus Vituperation: Contrasting Portraits of Jesus in the Fourth Gospel, *JBL* 126 (2007) 529–552.
- NICKLAS, Tobias: ‘153 grosse Fische’ (Joh 21,11): Erzählerische Ökonomie und ‘johanneischer Überstieg’, *Bib* 84 (2003) 366–387.
- NIELSEN, Jesper T.: *Die kognitive Dimension des Kreuzes. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium* (WUNT II/263), Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- PHILLIPS, Peter A.: *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading* (LNTS 294), London: T&T Clark, 2006.
- POPKE, Enno E.: *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II/197), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- PORTER, Stanley E.: *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield: Academic Press, 1994.
- QUAST, Kevin: *Peter and the Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis* (JSNTSup 32), Sheffield: Academic Press, 1989.
- REINHARTZ, Adele: *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (SBLMS 45), Atlanta: Scholars Press, 1992.
- RICHARD, Earle: Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John, *NTS* 31 (1985) 96–112.
- RUSCHMANN, Susanne: *Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin* (NTAbh 40), Münster: Aschendorff, 2002.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21* (HThKNT 4), Freiburg: Herder, 1975.
- SCHNEIDERS, Sandra M.: The Resurrection (of the Body) in the Fourth Gospel: A Key to Johannine Spirituality. In: John R. Donahue (ed.): *Life in Abundance. Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown*, Collegeville: Liturgical Press, 2005, 168–198.
- SCHULTHEISS, Tanja: *Das Petrusbild im Johannesevangelium* (WUNT II/329), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- SÖDING, Thomas: Kreuzerhöhung: Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, *ZThK* 103 (2006) 2–25.

- SPENCER, Patrick E.: Narrative Echoes in John 21: Intertextual Interpretation and Intratextual Connection, *JSNT* 75 (1999) 49-68.
- STIBBE, Mark W. G.: The Elusive Christ: A New Reading of the Fourth Gospel, *JSNT* 44 (1991) 19-38.
- STIBBE, Mark W. G.: *John as storyteller. Narrative criticism and the fourth gospel* (SNTSMS 73), Cambridge: University Press, 1992.
- THEOBALD, Michael: *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg: Herder, 2002.
- VAN BELLE, Gilbert: Les parenthèses johanniques: Un premier bilan. In: Frans Van Segbroeck – Christopher M. Tuckett – Gilbert Van Belle – Joseph Verheyden (eds.): *The Four Gospels 1992*. FS Frans Neirynck, Vol. III. (BETL 100), Leuven: University Press, 1992, 1901-1933.
- VAN DER WATT, Jan G.: Salvation in the Gospel of John. In: Jan G. van der Watt (ed.): *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology* (NTSup 121), Leiden: Brill, 2005, 101-131.
- VANNI, Ugo: *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (SRivBib 17), Bologna: Dehoniane, 1988.
- VON SPEYR, Adrienne: *The Birth of the Church. Meditations on John 18–21*, San Francisco: Ignatius Press, 1991.
- VORSTER, Willem S.: The Growth and Making of John 21. In: Frans Van Segbroeck – Christopher M. Tuckett – Gilbert Van Belle – Joseph Verheyden (eds.): *The Four Gospels 1992*. FS Frans Neirynck, Vol. III. (BETL 100), Leuven: University Press, 1992, 2207-2221.
- WEIDEMANN, Hans-Ulrich: *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- WELCK, Christian: *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT 2/69), Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- WENGST, Klaus: *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21* (HThKNT 4/2), Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- WIARDA, Timothy: John 21.1-23: Narrative Unity and Its Implications, *JSNT* 46 (1992) 53-71.
- ZIMMERMANN, Ruben: *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (WUNT 171), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- ZUMSTEIN, Jean: L'interprétation johannique de la mort du Christ. In: Frans Van Segbroeck – Christopher M. Tuckett – Gilbert Van Belle – Joseph Verheyden (eds.): *The Four Gospels 1992*. FS Frans Neirynck, Vol. III. (BETL 100), Leuven: University Press, 1992, 2119-2138.
- ZWICKEL, Wolfgang: Der See Gennesaret in hellenistischer und frühromischer Zeit, *ZNW* 104 (2013) 153-176.

Zhrnutie

Jánovo evanjelium obsahuje trojité oznámenie Ježišovho vyzdvihnutia ako narážku na jeho smrť a vzkriesenie (3,14; 8,28; 12,32-34). Aj keď sa v týchto predikciách predpokladá vyzdvihnutie Ježiša od zeme, záver evanjelia k nim stojí v značnom kontraste, pretože situuje Ježiša na zem, ktorá predstavuje priestor pre dej posledných perikop evanjelia a je v texte 21,1-14 štyrikrát zdôraznená. Na zemi najprv stojí vzkriesený Ježiš (21,4) a potom na ňu vystupujú učeníci (21,8-9) a Peter, ktorý na ňu vyťahuje ulovené ryby symbolizujúce ľudí (21,11). Perikopa stretnutia vzkrieseného Ježiša s učeníkmi na brehu Tiberiadskeho jazera, už mnohokrát podrobená detailnej exegéze z rôznych uhlov, je v tomto príspevku analyzovaná s koncentráciou na prvok zeme ako priestoru pre Ježiša a ľudí.

Kľúčové slová: kristológia, vzkriesenie, priestor, zem, obraznosť.

Summary

John's Gospel features three predictions of Jesus being lifted up as a circumlocution for his death and resurrection (3,14; 8,28; 12,32-34). The wording of these predictions implies an elevation of the crucified/risen Jesus from the earth. The ending of the gospel, however, creates a remarkable contrast to those announcements as it strikingly situates the risen Jesus on the shore by the lake of Tiberias. The final pericopes take place on the ground, an element highlighted four times in 21,1-14. As the story unfolds, Jesus stands on the shore (21,4), the disciples who are not far from the shore disembark on the land (21,8-9), and, finally, Peter hauls the net full of fish symbolizing human beings on the shore. The episode depicting the encounter between the risen Jesus and the disciples on the shore of Tiberias has been scrutinized from different angles. This essay aims to contribute to an ongoing debate on John 21 by focusing on the element of the land as the place uniting the risen one with his disciples.

Key words: christology, resurrection, space, land, imagery.

Juraj Feník
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 KOŠICE, Slovenská Republika
juraj.fenik@ku.sk

ABSTRAKTY

Abstrakty

Liber Annuus LIX (2009)¹

Hlavná časť ročenky františkánskej Fakulty biblických vied a archeológie v Jeruzaleme, nazývanej aj Studium Biblicum Franciscanum (SBF), obsahuje 18 vedeckých príspevkov (9-562) a ich stručné zhrnutia (563-572). Nasledujú recenzie odborných publikácií (573-636), zoznam prijatých kníh (637-645) a stručná správa o činnosti fakulty v akademickom roku 2008 – 2009 (647-656). Posledné stránky ročenky (657-665) prinášajú prehľad obsahu periodika *Liber annuus* za roky 1981 – 2008 a tiež dve mapy z archeologického výskumu mesta Magdala/Tarichae. Publikácia je prístupná k nahliadnutiu v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

9-26: **Alviero Niccacci: Esodo 15. Esame letterario, composizione, interpretazione.** Dnes už emeritný profesor A. Niccacci v predloženej štúdií robí detailný a súčasne i literárne komplexný rozbor známej i ťažkej state. Zaoberá sa známym textom Ex 15,1-18, piesňou, ktorá poeticky oslavuje prechod Božieho ľudu Trstinovým morom, t. j. udalosťou, ktorá bola vyrozprávaná pred piesňou dejinne. Pieseň je skúmaná z hľadiska štruktúry, filológie, zloženia, štýlu a jej aktuálnej perspektívy. Kompozícia sa skladá z dvoch proklamácií viery a/alebo Božej chvály (vv. 1-3 a 11), ktoré obopínajú prechod cez more (vv. 1-12) a z vedenia vyvoleného ľudu smerom do Zaslúbenej zeme (vv. 13-18).

¹ *Liber annuus LIX 2009*, Editor Massimo Pazzini, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2010. 665 s. ISBN 978-88-6240-097-8, ISSN 0081-8933. Elektronická verzia je prístupná na: <http://brepols.metapress.com/journals/>. Jednotlivé ročníky, počínajúc rokom 1990, je možné konzultovať v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

Správna analýza slovesných tvarov je fundamentálna pre správne zhodnotenie perspektívy piesne. Analýza foriem *iqtol* – *jusiv* (vv. 1-2.9.12.16.17.18) alebo indikativu v časovej osi minulosti (vv. 5.14.15) a v časovej osi budúcnosti (vv. 6.7) – sú obzvlášť dôležité. Ďalej chiastické poradie cudzích národov, t. j. a) Filištíncov, b) Edomčanov a Moabčanov, a') Kanaánčanov, a spôsob, akým sú uvedené, ukazujú, že perspektíva piesne je z prechodu cez Transjordánsko pred vstupom do Zaslúbenej zeme, teda podobná situácii opísanej v Joz 2,9-11. Aj keď skutočný prechod sa zvykne datovať do cca konca 13. stor. pred Kr., zloženie piesne sa datuje do neskoršieho obdobia, cca 11. stor.

27-42: **Enzo Cortese: Per un ritorno sicuro alla teoria documentaria in Num 10–36 (e Gios 13 – 22).** E. Cortese, známy nielen v Taliansku a Jeruzaleme, kde často pôsobí ako hosťujúci profesor, zhodnocuje pozitívne dva nedávne komentáre ku Knihe Numeri (nový komentár v edícii ATD a BK) za ich prínos v tom, že prehodnotili v niektorých aspektoch dokumentárnu hypotézu (predovšetkým BK). Avšak súčasne navrhuje odsúdiť akékoľvek pochybenia, ku ktorým došlo v súvislosti s Kňazským dokumentom (P). Autor sa obáva, že budúcej exegéze v tejto oblasti hrozí poškodenie práve tak, ako to bolo v minulosti. Aby sa predišlo tomuto nebezpečenstvu, autor potvrdzuje svoju hypotézu ako ovocie obrovského množstva štúdií. Tretia a posledná revízia (P^{SS}), ktorá spája Tetrateuch s Deuteronomickým dielom, odstránila niektoré pasáže (P^B v Dt 32,48-52 a 34,7-8, a P^S v Joz 13 – 22) z Kňazského dokumentu z konca Knihy Numeri. Podľa autora je nebezpečné domnievať sa, že editor je zároveň autorom, pretože to by mohlo viesť k záveru, že niektoré pôvodné staré pasáže by mu boli jednoducho priradené, a tak datované do neskorého obdobia.

43-58: **Alberto Mello: Il Salterio: una struttura teologica.** Autor žijúci a pôsobiaci v Jeruzaleme pri skúmaní teologickej perspektívy navrhuje alternatívny pohľad na Knihu žalmov. Namiesto štandardného päťdielného rozdelenia rozdeľuje knihu do troch zbierok: a) Jahvistickú (1–41), b) Elohistickú (42–89) a c) Jahvistickú (90–150). V takomto rámci sa objavujú tiež tri témy, každá z nich výraznejšie v jednej z nich: a) Mesiáš, b) Sion a c) Tóra. Istý druh progresu týchto tém je totiž čitateľný v celej Knihe žalmov. V hrubých rysoch to možno vyjadriť nasledovne: a) Mesiáš je človek poslušný Tóre. b) Sion je mesto Mesiáša alebo mesiášskeho mieru. c) Tóra je duchovný faktor, ktorý buduje Jeruzalem. Z tohto dôvodu možno vidieť vzťahy medzi týmito troma témami ako teologickú štruktúru Knihy žalmov.

59-110: **Roberto Di Paolo: Capire i misteri del regno dei cieli. Analisi retorica di Matteo 13.** Tento príspevok študuje podobenstvá o Božom kráľovstve v Mt 13 a to so zvláštnym dôrazom na kompozíciu kapitoly ako literárneho celku pomocou metódy biblickej rétorickej analýzy. Po prvotnom štúdiu kompozície jednotlivých pasáží (perikop) táto štúdia analyzuje text na „vyššej“, resp. autonómnej úrovni organizácie celého textu. Autor príspevku formuluje hypotézu, že kapitola o podobenstvách Mt 13 ako celok, predstavuje časť Matúšovho evanjelia, ktorá sa skladá z dvoch paralelných sekvencií, z ktorých každá sa točí okolo citátu z Prvého, resp. Starého zákona. Táto kompozícia predstavuje Ježiša ako toho, kto hlása a naplňuje Božie kráľovstvo, ktoré naplňa históriu Izraela a celého ľudstva.

111-138: **Giorgio Giurisato: Nestle-Aland²⁷ versus Codex B nel vangelo di Luca: concordanza e variazione.** Dominikán Giorgio Giurisato študuje vo svojom príspevku vzťah medzi kritickým vydaním Nestle-Aland²⁷ (= NA²⁷) a Vatikánskym kódexom Graecus 1209 alebo Kódexom B, ktorému sa priznáva „pozícia nespornej prednosti v evanjeliách“. Výskum je zameraný na Lukášovo evanjelium a rozoberá nasledujúce aspekty: presun termínov v rámci vety, používanie jednoduchých alebo zložených slovíčok a niekoľko vybraných výrazov. Štúdia poukazuje na súlad medzi NA²⁷ a B a overuje niekoľko variantov, ktoré niekedy existujú bez zjavného dôvodu.

139-154: **Sandro Carbone: La giustizia e la misericordia di Dio in San Paolo.** Sv. Pavol používa termín δικαιοσύνη (*c̣daqā*) rovnakým spôsobom, ako sa používa v Starom zákone: buď sa týka ontologického plánu z kozmologického pohľadu (stvorenie založené na *c̣daqā*), alebo z antropologického pohľadu (spravodlivosť je dar od JHWH). Termín ἔλεος (*hesed*) je spojený s príbehom spásy v rámci zmluvy, tak starej, ako i novej zmluvy. Pavol zdôrazňuje úlohu δικαιοσύνη vo svojom spore s moderným judaizmom. Pre neho je to dar z Božej milosti v Kristovi, ktorý on sám odôvodňuje nie zo skutkov zákona, ale prostredníctvom viery. Zdôrazňuje tiež úlohu, ktorú má milosrdenstvo, ospravedlivujúce tak pohanov, ako aj Židov, ktorí boli uväznení v neposlušnosti (*ἀπειθεία*). Ako atribút Kristovej osoby milosrdenstvo syntetizuje samo v sebe históriu celej spásy, ohlasujúc univerzálne zmierenie a anticipujúc záverečné zidenie sa všetkých v oslávenom Kristovom tele, kde a keď ὀργή, ζῆλος a ἀπειθεία zmiznú a δικαιοσύνη a ἔλεος sa stane jedno v ἀγάπη.

155-168: **Christopher T. Begg: The death of Nadab and Abihu According to Josephus.** Tento článok skúma výklad Jozefa Flávia o úmrtí kňazov Nadaba a Abiuh (Ant 3,208-211) vis-à-vis jeho biblickej predlohy Lv 10,1-7 a tiež poznámky Filóna Alexandrijského a rabínskej tradície týkajúcej sa tejto epizódy. V porovnaní s biblickým zdrojom prepisovanie Jozefa Flávia zameriava svoju pozornosť napríklad na Áronov charakter a jeho reakciu na tragédiu a zároveň eliminuje postavy Misaela a Elisafana (pozri Lv 10,4) ako osoby poverené odstránením zvyškov vinníkov z tábora. Na rozdiel od Filóna Jozef nealegorizuje iniciatívu Nadaba a Abiuh ako akt odhodenia príťaže tela, ktorý by bol milý Bohu a priviedol k udeleniu nebeskej existencie. Jeho verzia tiež nemá známky o Božej teodícii, ktoré sa odrážajú v poznámkach rabínov k tejto udalosti v Knihe Levitikus. Flávius sa rovnako nevyjadruje k prisudzovaniu dlhého zoznamu zločinov týchto dvoch, ktorý možno nájsť v rabínskej tradícii, a tiež neuvádza žiadnu zmienku o postave Alžbety, Áronovej manželky a matky dvoch kňazov, ktorej zármutok nad ich stratou sa objavuje v rabínskej tradícii.

169-190: **Massimo Pazzini: Il Targum di Rut. Traduzione italiana.** Massimo Pazzini i v tomto príspevku potvrdzuje, že nielen biblická hebrejčina, ale aj aramejčina sú jeho doménou. V publikovanom príspevku je uvedený a analyzovaný taliansky preklad Targumu Knihy Rút. Preklad je vytvorený na základe spoluhláskového textu z edície A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* (vol. IV, str. 120-124). Preklad je zámerne značne doslovný, aby sa zachovali čo najviac morfológické prvky pôvodnej aramejčiny. Text targumu je porovnaný s masoretským textom a ich spoločné prvky sú zvýraznené kurzívou.

191-216: **Gregor Geiger: Einige Alternativlesungen der Qumranrollen.** Nemecký františkán, expert na pauzu v biblickej hebrejčine a nástupca A. Niccaciho na domácej františkánskej fakulte v Jeruzaleme, vo svojom článku navrhuje 65 alternatívnych čítaní kumránskych pasáží vzhľadom na návrhy, ktoré sú či už vo vydani DJD, alebo v iných vydaniach zvitkov od Mŕtveho mora. V mnohých prípadoch sú tieto čítania „iba“ alternatívne návrhy pravopisu, v niektorých prípadoch poopravujú chyby tlače v uvedených edíciách, niektoré uvádzajú podstatné zmeny vo zverejnenom texte, v niektorých prípadoch autor obozretne poznamenáva, že predtým zverejnené znenie je síce problematické, ale on sám nie je schopný navrhnúť lepšie čítanie. Väčšina nových čítaní je založená na konkrétnych dôkazoch, t. j. na skúmaní publikovaných fotografií. V niektorých čítaniach, najmä pri niektorých rekonštrukciách, autor uvádza aj gramatické dôvody.

217-230: **Rosario Pierrri: A proposito dell'infinito articolato nel Nuovo Testamento.** Znalec nielen biblickej gréčtiny a vyučujúci na SBF, ktorého je sekretárom už od r. 2002, sa venuje v danom príspevku už dávno pre mnohých učencov zaujímavej oblasti výskumu – systematicky a premyslene klasifikovať použitie člena v gréčtine. Nie vždy je možné dať jednoznačný výklad, prečo určitá daná konštrukcia, ktorá sa nachádza v podobných kontextoch, niekedy má člen a inokedy je bez neho. Štandardné klasické gramatiky aj exegéti formulovali rôzne výklady úlohy člena, ktoré následne viedli k pozoruhodným rozdielom aj na úrovni interpretácie biblického textu.

Tento článok sumarizuje a popisuje niektoré zo základných aspektov teórie D. Burka, ktorú vypracoval na používanie infinitívu s členom, a sú predstavené v jeho monografii venovanej tejto téme. Jedným z výsledkov predloženej štúdie je téza, že zatiaľ čo na jednej strane lingvistický prístup, ktorý použil Burk, poskytuje komplexné analýzy syntaxe používania infinitívu s členom, na druhej strane nenavrhuje jasnú teóriu pre lepšie porozumenie infinitívov s členom v Novom zákone ako alternatívu k tradičnej gramatickej teórii.

231-250: **G. Claudio Bottini: Studio e lettura della Bibbia al tempo di Mario da Calascio (1550 – 1620) protagonista del secolo d'oro dell'esegesi biblica.**

G. C. Bottini, okrem toho, že je znalcom Lukášovho diela a Jakubovho listu, patrí k profesorom, ktorí poznajú dobre aj históriu františkánskych talianskych biblistov, medzi ktorých sa radí aj biblista a hebraista p. Mario da Calascio. Život a dielo františkánskeho pátra nazývaného aj Calasius sa odvíjali na pozadí tzv. „zlatého storočia katolíckej exegézy“. Bohaté skúsenosti a znalosti urobili z Calaisa autora mnohých dôležitých diel pre štúdium hebrejskej Biblie. Tento článok, ktorý bol vo svojej prvotnej podobe prednesený v roku 2005 na konferencii v rodnom meste pátra Maria, v mestečku Calasio (L'Aquila), a následne bol prepracovaný do terajšej podoby, opisuje kontext a spôsob, v akom bola Biblia čítaná a študovaná v Taliansku, v 15. – 17. stor., ako to dokladajú konkrétne a presné odkazy na mená, dátumy a udalosti.

251-262: **Massimo Pazzini: Carmi siriano ed ebraico di Francesco Donati in onore di P. Mario da Calascio.** Druhýkrát v tomto zväzku *Liber annuus* M. Pazzini predstavuje svoj výskum. Aj v tomto prípade sa venuje problematike talianskeho prekladu. Predmetom štúdie sú preklady dvoch piesní (*carmina*), skomponovaných v sýrčine a v hebrejčine dominikánskym pátrom Francescom Donatim na počesť svojho františkánskeho

priateľa pátra Maria z Calascia. Tieto texty možno nájsť v ich pôvodnom jazyku na prvých stránkach biblickej konkordancie otca Maria (pozri *Liber annuus* 55 [2005], 217-238). Sýrsky text doteraz ešte nebol zverejnený, ale do taliančiny bol preložený I. C. Mansouratim a do latinčiny R. Köbertom. Oba tieto preklady sú tu zverejnené spolu s talianskym prekladom, ktorý bol založený na Köbertovej latinskej verzii. Hebrejská pieseň je tu preložená prvýkrát.

263-280: **Pietro Kaswaller: L'edificio sinagogale antico: pianta e funzioni.**

Archeologický výskum starovekých synagóg v Izraeli bol obohatený o nedávne objavy synagogálnych stavieb v Jerichu (1998) a v Magdale (2009). Obe budovy sú z hasmo-nejského obdobia, t. j. z 1. stor. pred Kr. Článok sumarizuje archeologické zistenia týchto objavov a porovnáva ich s dokladmi z iných synagóg z rovnakého obdobia (Gamla, Magdala, Herodium, Masada). Štúdiá o starovekých synagógach ukázala, že všetky mali pomerne malý štvorcový pôdorys stavby so stĺpmi, tvorili priestor modlitby stupňovanými vbudovanými „lavicami“ po stranách hlavnej časti (t. j. pozornosť bola sústredená do stredu budovy, kde bola prinášaná Tóra). Tieto skoré synagógy nemali fixne stanovenú orientáciu. Staroveké synagógy mali dvojakú funkciu: liturgickú a sociálnu; to možno pozorovať v tých synagógach nájdených nielen v Izraeli, ale aj v židovskej diaspóre, ktoré patria do rímskeho a byzantského obdobia.

281-300: **Giovanni Loche: Il Templum Domini e le sue tradizioni secondo le fonti scritte in epoca crociata.** Ďalší z učiteľského zboru Fakulty biblických vied a archeológie, Giovanni Loche, prednášajúci archeologických disciplín, predstavuje v tomto príspevku históriu a tradície posvätnéj budovy známej ako *Templum Domini*. Jeho história je spojená s križiakmi a s stúpenkami *Pauperes commilitones Christi templique salomonis*, bežne známymi pod menom templári. 15. júla 1099 sa Godfreymu z Bouillonu spolu so svojimi vojakmi a pomocou vojnových strojov poskytnutých mestom Janov nakoniec podarilo prelomiť poškodenie v múroch Jeruzalema, a tak dobyť mesto na záver dlhého obliehania. Chrámové návršie bolo poslednou časťou mesta, ktorú bolo treba podmaniť, ako sa to už v dejinách viackrát zopakovalo, napríklad pri obliehaní rímskej armády pod vedením Pompeja a Títa.

Pravdepodobne dve odlišné náboženské entity zdieľali priestor, kde kedysi bolo vystavané Chrámové návršie: benediktínske opátstvo alebo farská budova cirkevného spoločenstva, ktoré sa nazývalo *Templum Domini*, a Kráľovský palác, neskôr obývaný templármi, nazývaný aj *Templum Salomoni*. Zdá sa, aspoň podľa písomných prameňov, že od istej doby mal tento druhý kontrolu nad predchádzajúcim.

301-308: **Asher Ovadiah: The Symbolic Meaning of the David-Orpheus Image in the Gaza Synagogue Mosaic.** Svetoznámy profesor z Univezity Tel Aviv skúma v danom príspevku obraz kráľa Dávida z mozaiky v synagóge z Gazy, ktorá sa datuje 508 – 509 n. l. Dávid je znázornený nejednoznačnou ikonografickou adaptáciou: ako Orfeus a ako skorý byzantský cisár. Na základe židovských literárnych prameňov Dávidova harfa/lýra alebo *citara*, spolu so samotným kráľom Dávidom môže byť, okrem didaktického hľadiska, vnímaná aj ako symbol vyjadrujúci Božiu prozreteľnosť – odpustenie a vykúpenie s me-siášskou spásou.

309-318: **Asher Ovadiah – Sonia Mucznik: ΑΡΩΝΙΟΙ ΚΑΙΜΑΚΕΣ in the Roman Theatre of Caesarea Maritima?** Charónove schody alebo Charoniánske scho-diská sú až podnes jedinečným dramaturgickým javom v architektúre starovekých gréckych divadiel, najmä tých, čo pochádzajú z helénskeho obdobia. Niekoľko známych príkladov bolo nájdených len v Grécku. V roku 1990 bola náhodne odkrytá v rímskom divadle v Cézarei Prímorskej (Caesarea Maritima) prepadnutá štvorcová miestnosť uprostred orchestra s klenutou podzemnou chodbou, ktorá vedie na javisko stavby so scénou (*skéné*). Na základe porovnania s gréckymi divadlami, ako aj na základe niektorých archeologicko-architektonických úvah možno tvrdiť, že Charónove schody boli pravdepodobne súčasťou divadelného vybavenia vystúpení, ktoré sa konali v Herodiánovom divadle v Cézarei Prímorskej.

319-342: **Oren Tal: Winepress at Apollonia-Arsuf: More Evidence on the Samaritan Presence in Roman-Byzantine Southern Sharon.** Oren Tal, izraelský mladý archeológ z Inštitútu archeológie z Tel Aviv University, predstavuje vo svojom príspevku výsledky výskumných prác v sezónach 2006 a 2009 v lokalite Apollonia-Arsuf, nazývanej tiež Sozousa, v južnom Šarone. Konkrétne autor predstavuje veľkú mozaikovú podlahu lisu s gréckym nápisom v centre jeho nášľapnej podlahy, ktorá sa nachádza na ďalekom severnom konci areálu. Nápis znie: „Jeden jediný Boh, pomoc / Cassianos spolu s (jeho) manželkou / a deti a všetci.“ Tieto pamätné nápisy sú väčšinou známe zo samaritánskych kultových stavieb (synagógy). Oboje, nápis a nález objavené v tejto oblasti, poukazujú na samaritánske vlastníctvo komplexu v byzantskej dobe (cca 5. – 6. stor. n. l.). Lis je analyzovaný v porovnaní s nápisom a ďalšími byzantskými listami na víno s nápismi nájdenými v Palestíne. Na základe archeologických dôkazov lisu autor uzatvára, že lis prestal fungovať v prvej polovici šiesteho storočia n. l. (čo môže súvisieť so Samaritánskou vzburou [r. 529 n. l.]).

343-562: **Stefano de Luca: La città ellenistico-romana di Magdala/Taricheae. Gli scavi del Magdala Project 2007 e 2008: relazione preliminare e prospettive di indagine.** Stefano de Luca bol poverený prostredníctvom SBF samotnou Kustódiou Svätej zeme viesť archeologický výskum v lokalite Magdala². V tejto predbežnej správe de Luca predstavuje najcennejšie úspechy a výsledky archeologických sezónnych prieskumov, realizovaných tímom SBF-Magdala Project v spomenutej lokalite Migdal/ Taricheae, na západnom pobreží Galilejského mora. Medzi významné objavy dvoch sezónnych vykopávok, doložených 42 doteraz nepublikovanými mapami a plánmi a 140 obrázkami, možno započítať nasledovné: v západnej oblasti (H1-3), nové obytné štvrte pozdĺž dobre zachovaného dláždeného *decumanu* (USM 5); päť omietnutých a stupňovitých bazénov (C3, D1, D3, E11, E22), patriacich do areálu termálnych kúpeľov, ktorý bol kompletne vyhlbený, rovnako ako mnoho rôznych vodných zariadení a prístrojov (E2-7, E12-13, E21-22a-23-26, C14, D8, E5) určených na napájanie alebo vypúšťanie *publicae thermae* alebo na zhromažďovanie, odpad, kúrenie, miešanie, čistenie alebo vháňanie vody do *balnea*. Táto práca sa týka tiež novej časti spevneného *cardo maximus* (V2); niektorých obytných domov

² Oficiálna web stránka: <http://www.magdalaproject.org/WP/>.

(oblasť I) nachádzajúcich sa hneď vedľa mestského vodovodu na *arcationes*; *castellum aque* (A1, A2-3-5); novoobjavenej omietnutej nádrže, pravdepodobne vybavenej vodným kolesovým zariadením – *noria* (M31); prvotriedneho potrubia krytého čadičovými doskami (E5-20); priestormi *calidarium/tepidarium* s vyhrievacím priestorom tvoreným štandardne mnohými stĺpkami – *suspensurae*, držiacími podlahu a tvoriacimi podpovrchový systém vyhrievania – *hypocaustum*, vybavený dymovodom z hlinených dlaždíc – *tubuli* vo vnútri múrov (E18-19); možné *prae-furnium* s pozostatkami *testudo alvei* (E30); *aquarium* zdobené polychrómovanou mozaikou (E27-28). Veľký záujem je o objav vstavaného nábrežia (USM 317-USM 328) vo východnej časti quadriportika (F). Tento mestský prístav zahŕňa: umývadlo s omietkou (USM 317-318-376), hasmonejskú vežu s *casematte* (E32-33-35), postavenú z kamenných kvádrov s otesanými hranami (USM 328); schodisko z vápencového muriva; kamenné rampy – sklzy – pre nákladnú dopravu lodí (USM 331) a šesť neporušených čadičových kotevných kameňov *in situ*. Vyššie uvedené artefakty boli dané do súvislosti s inými ruinami nachádzajúcimi sa ďalej na východ, ktoré boli zaznamenané a popísané v šesťdesiatych rokoch minulého storočia ako súčasť starovekého prístavu Magdala/Taricheae. Písomné a archeologické zdroje, stručne uvedené v súhrne, umožňujú prehľad o histórii lokality od 2. storočia pred n. l. do 4. storočia n. l. a od 4./5. storočia n. l. – s usadeným kláštorným komplexom po zemetrasení v r. 363 n. l. – až do roku 1948. S cieľom prispieť k aktuálnej diskusii o „historickom Ježišovi“ sú v záveroch ponúknuté niektoré úvahy a poznámky k rozšíreniu mesta, jeho mestského charakteru, k času jeho vzniku a jeho ekonomický profil v rímskom období, židovský alebo pohanský *ethos* jeho obyvateľov a stratigrafické dôkazy o zničení a opustení súvisiacim s prvou židovskou vojnou (66 – 67 n. l.) opísanou Jozefom Fláviom.

Blažej Štrba

RECENZIE

DUBOVSKÝ, Perer (ed.) et al.: *Marek (Komentáre k Novému zákonu 1)*, Trnava: Dobrá kniha, 2013. 1036 s. ISBN 978-80-7141-792-7.

V rámci veľkého projektu vydávania komentárov k jednotlivým knihám Písma svätého, ktorý bol koncipovaný od r. 2004 a bol už realizovaný zatiaľ vo troch svazkoch komentárov ke Starému zákonu (*Genesis* 2008, *Abdiáš, Jonáš, Micheáš* 2010 a *Exodus* 2013), bol publikovaný 1. svazok komentárov k Novému zákonu. Jedná sa o impozantné dielo jak čo do rozsahu, tak i čo do počtu osôb, ktoré sa na ňom podieľali. Okrem editora P. Dubovského sú na s. 5 uvedené mená 25 autorov, jednej jazykovej redaktorky a dvoch recenzentov.

Jedná sa o dielo, ktoré predstavuje nejen dôkladný komentár k Markovu evanjeliu, ale má mnohým širší záběr. Zpracovává široké spektrum literatury v niekoľkých jazykoch. Využíva predovšetkým takmer 40 komentárov k Markovu evanjeliu, medzi nimiž neschádzajú najnovšie významné komentáre v angličtine, nemčine, francúzštině, italštině a ďalších jazykoch, ale patríčné miesto majú tiež špeciálne články k problémom interpretácie evanjelia podľa Marka. V závere diela je pripojený slovenský preklad syrského prekladu Markova evanjelia (s. 994-1036).

Základom celého diela je slovenský preklad biblického textu, ktorý je prezentovaný po jednotlivých perikopách. Za prekladom nasledujú textové poznámky, ktoré vysvetľujú dost podrobne význam väzob řeckého textu a jeho prevedení do slovenštiny. Potom je pripojený vlastný komentár k jednotlivým veršom. Do neho sú zahrnuté tiež informácie o interpretácii daných miest cirkvebnými Otcami a poukazy na zpracovávání tematiky v apokryfoch. Tím ovšem interpretácie nekončí, ale následuje oddíl, v němž jsou pod napsáním „Kompozícia“ probárané „Redakčné vrstvy“, „Štruktúra“ a „Opis“ príslušné perikopy. A k tomu je pripojená ešte

„Aplikácia“, ktorá zahrnuje aplikaci daného textu v liturgii (uvádí se vždy také konkrétní neděle, kdy se příslušný text čte), pak se probírá, jak je daný text zpracován v Katechismu katolické církve, a potom následuje ještě pastorační aplikace, která obsahuje podněty pro kázání a katechezi. Speciální součástí této pastorační aplikace je jako poslední oddíl ještě připojeno „Stretnutie v skupine“, kde lze nalézt podněty pro společnou meditaci o jednotlivých myšlenkách daného biblického textu. Vlastně celá „Aplikácia“, především však její závěrečné části daleko přesahují to, co je možné nalézt v běžných komentářích k biblickým knihám. Celá publikace se tak ukazuje nejen jako velmi informativní, ale také jako velmi užitečná pro pastorační praxi a duchovní život.

U takového monumentálního a rozsáhlého díla se vždycky nabízí otázka, jaké nedostatky nebo chyby lze v tomto díle nalézt. Je pochopitelné, že se nelze vyvarovat úplně všech tiskových chyb. Pozoruhodně lze při běžném čtení najít velmi málo jazykových chyb, jako je třeba chybějící předložka „v“ v posledním řádku na s. 408 (má být „v konečnom dôsledku“) nebo scházející „j“ na začátku slova na s. 737 (má být „je viac“). Pokud jde o čísla biblických míst, je špatný údaj kapitoly na s. 371 v „Jak 6,14-15“ (má být „5,14-15“). Méně milé jsou chyby ve vlastních jménech, jak je tomu např. na s. 37 („Rišková“ místo správného „Ryšková“) nebo na s. 365 („Kertelege“ místo „Kertelge“) či na s. 830 („Hanh“ místo „Hahn“). K důkladnému komentáři k novozákonnímu evangeliu nutně patří také citace v řečtině. Tu je nebezpečí tiskových chyb poměrně vysoké. Ani náš komentář se jim úplně nevyhnul. Např. na s. 543 se v řeckém tvaru slovesa stalo z iota subscriptum samostatné iota s ostrým přízvukem. Na s. 428 má být (k Mk 7,21) *πορνεῖται* místo *πονηρίαι*, což je až v následujícím verši, jak je správně uvedeno na s. 429. Chybný řecký text je také na s. 715 (má být *παρ' ἡμῖν*) nebo na s. 761 (má být *σῶζω* místo *σὸζω*) či na s. 762 (má být *ὄταν δὲ ἴδῃτε*). Na s. 709 je řecké slovo v přepisu. Ovšem *kenson* má koncovku akuzativu. Měl by být uveden nominativ *kēnsos*. Celkem pravidelně se nezdařilo dělení řeckých slov na konci řádku (viz např. s. 327, 501, 623, 661, 753, 866). Je to zřejmě způsobeno užitím řeckého fontu z programu BibleWorks, v němž se místo spojovníku zobrazuje průtažený přízvuk s ostrým přídechem. Problém by nenastal např. při užití řeckého fontu Unicode. Na s. 273 je místo řeckého fontu latinka, která nedává smysl. Těžkosti mohou být rovněž u hebrejských či aramejských slov. Ale ta jsou většinou napsána správně, jen právě např. do hebrejského výrazu pro „mesiáš“ na s. 97 se vloudilo navíc písmeno 7.

Mnohem více nemilé než zatím uvedené věci víceméně technického charakteru jsou jistě údaje, které se týkají skutečných informací nebo i vlastních výpovědí či stanovisek. V komentáři máme jednak „Zoznam skratiek“ (s. 25n.)

a jednak „Skratky citovanej literatúry“ (s. 28n.). Ovšem i v prvním seznamu se nacházejí zkratky publikací (např. slovníky *BDAG* nebo *HALOT*). Je otázka, jaký smysl mají tyto dva seznamy. V druhém seznamu na s. 28 je také zkratka *Bib*, která je zaužívanou zkratkou pro časopis *Biblica*. Uvedený údaj *Biblical Studies* je zřejmě nesprávný. Vážnější situace je u samotného seznamu použité literatury (s. 30-39). I ten, kdo není znalcem odborné literatury, si všimne, že např. na s. 34 není článek E. S. Johnsona odsazen od práce J. Jeremiase. Ale také zaznamená, že komentář od J. R. Donahuea a D. J. Harringtona je zbytečně uveden dvakrát, a to jak anglický originál, tak český překlad, vždy podle příjmení jednoho z autorů (s. 32 a 33). Rovněž různá vydání stejného komentáře jsou uvedena zbytečně samostatně (např. komentář R. Pesche na s. 36, podruhé i se špatným umístěním podle abecedy). K závěru seznamu literatury je pod jménem M. Zerwicka s vročením 1961 uveden *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. Autorem tohoto slovníku je však F. Zorell. Pro 3. vydání v roce 1961 napsal M. Zerwick pouze předmluvu a doplnil seznam literatury. Na stejném řádku je (stále ke jménu Zerwick) uvedena ještě (s vročením 1990) publikace *Biblical Greek*. To je skutečně anglický překlad Zerwickovy monografie *Graecitas biblica*. Jen asi malá část čtenářů bude znát Zorellův slovník. Je ovšem otázka, zda tento slovník je v komentáři vůbec citován. Na s. 643, kde se interpretuje Mk 11,1, je uveden doklad „Zerwick 1961, 32“. Někdo z těch čtenářů, kteří znají Zorellův slovník, by mohl hledat v něm. Ve sloupci 32 by však našel (poměrně stručnou) informaci o Aténách, ne o Jeruzalému, jak by očekával podle souvislosti na s. 643. Neodbytný čtenář by pak mohl hledat v Zerwickově *Biblical Greek*. V paragrafu 32 by našel informaci o jmenném přísudku, což také nesplňuje očekávání. Když by se podíval na s. 32, tak by tam našel odkaz na Mk 11,1. Ale informace se netýká Jeruzaléma, nýbrž předložky εἰς, jejíž význam se může někdy rovnat předložce πρὸς. O kousek dál na s. 660 je podobný údaj: „Zerwick 1961, 403“. Zde už se nehodí hledat ve slovníku (kontext vede k otázce větné skladby novozákonní řečtiny) a vysoké číslo vylučuje stranu v Zerwickově příručce, tak se vnímavý čtenář asi podívá na paragraf 403 v téže knize. A skutečně tam najde informaci, na kterou odkazuje komentář. Na s. 670 pak najdeme „Zerwick, 1961, § 460“. Zde už je jasné, kde je třeba hledat, jen vročení je nesprávné. Posléze např. na s. 796 lze najít odkaz „Zerwick 1990, § 5“. Tady už je informace, jak má být. Rovněž údaj „Zerwick 1990, § 231“ na s. 951 odkazuje na správné místo. Ale mnohem větší počet čtenářů než těch, kteří budou hledat údaje v Zorellově slovníku a v Zerwickově monografii, bude bezradných, když příslušné odkazy na autory v textu komentáře jim neumožní identifikovat jejich díla. Tak např. na s. 51 a 52 je údaj „Jäger 2010“, ale žádné dílo tohoto autora v seznamu použité literatury uvedeno není. Stejně je tomu např. s odkazy „Imber 1991“ (s. 67), „Schmaus 1992“ (s. 371), „Giesen 2007“ (s. 566), „Fitzmyer

1998“ (s. 273), „Fitzmyer 1985“ (s. 568), „Pitta 2006“ (s. 570), „Dubovský 2008“ (s. 580), „Pikaza 1996“ (s. 661), „Simon 1967“ (s. 689), „Packer – Tenney 2007“ (s. 690) nebo „Rengstorf 1964“ (s. 691). Výčet není úplný. Někteří autoři jsou sice v seznamu, ale vročení u jejich jména v komentáři neodpovídá letopočtu v seznamu. Platí to např. pro údaj „Pesch 2000“ na s. 648, 671 (a častěji), „Grundmann 1989“ na s. 680, 765 nebo „Gnilka 1979“ (např. na s. 845). Na s. 631 je odkaz na „Williams 1994“. V seznamu literatury jsou ovšem dva autoři tohoto jména. Vročení je však v obou případech odlišné, takže se dílo nedá identifikovat, když ještě existuje také možnost, že se jedná o jinou práci, než jsou díla v seznamu.

Náš komentář k Markovi prokazuje svou důkladnost, když na počátku první kapitoly s názvem „Úvodné štúdie“ zaznamenává na s. 41, v kterých rukopisech je text Markova evangelia dochován. V tomto výčtu nejlepších svědků textu však překvapivě není vůbec jmenován majuskulní rukopis D (05) z 5. století, tradičně nazývaný *Bezae Cantabrigiensis*. V kritickém vydání Nestle-Aland je tento rukopis uváděn mezi tzv. „stálými svědky“, tj. rukopisy, který jsou vždy citovány, pokud obsahují příslušný text. Toto opomenutí je těžko vysvětlitelné.

Na s. 42 se nachází poučení: „Hranatou zátvorkou sú označené slová, ktoré podľa editorov do textu nepatria.“ Jsou-li editory myšleni vydavatelé kritického vydání Nestle-Aland, tak je tato informace nesprávná. Pomocí hranatých závorek je ve vydání Nestle-Aland označen text, jehož příslušnost k původnímu textu „nelze podle dnešního stavu poznání po textově kritické stránce zcela zaručit“ (*Řecko-český Nový zákon*, Praha 2011, s. 17). Náš komentář se ovšem ve většině případů poučením na s. 42 neřídí. Ale jeho zacházení s textem v hranatých závorkách, které jsou systematicky zachovány i ve slovenském překladu, není zcela konzistentní. Není úplně nejšťastnější, když se text v hranatých závorkách označuje jako „prijaté čítanie“ (viz např. s. 242, 256, 378, 391, 712, 723, 867), třebaže se podobně vyjadřují i editoři Nestle-Aland (*Řecko-český Nový zákon*, s. 17: „Čtení přijaté do textu“), protože se tím zastírá rozdíl oproti místům bez hranatých závorek. Lépe by bylo text v hranatých závorkách označit prostě jako „dlhšie čítanie“ a čtení, které obsah hranatých závorek vynechává, jako „kratšie čítanie“, jak to lze ostatně nalézt i v našem komentáři aspoň na s. 559. Na s. 335 se ovšem o výrazu, který je v hranatých závorkách, říká: „Textová kritika túto príslovku vylučuje.“ Na více místech pak hranaté závorky v překladu nemají žádné vysvětlení v komentáři (viz např. s. 475 k Mk 8,20 nebo s. 679 k Mk 11,31). K hranatým závorkám je třeba obecně říci, že jejich přítomnost v kritickém vydání Nestle-Aland je třeba chápat jako pomůcku pro badatele a úkolem komentáře je, pokud je to možné, dospět k vlastnímu vyhodnocení textu. Potom v překladu biblického textu už žádné závorky nejsou tam, kde autor komentáře volil čtení kratší nebo delší. Pouze tam, kde

nechává otázku textu otevřenou, mají své místo závorky. Tak by v našem komentáři na mnoha místech hranaté závorky být neměly.

Neméně delikátní je otázka dvojitých hranatých závorek. O jejich funkci se čtenář našeho komentáře v úvodní studii žádnou informaci nedozví. Setká se s nimi až v závěru textu evangelia na s. 972. Najde tam dva texty uzavřené těmito závorkami, které užívá vydání Nestle-Aland pro označení textu, který podle editorů „s jistotou nepatří k původnímu objemu textu“ (*Řecko-český Nový zákon*, s. 17). Nepoučený čtenář si asi nebude vědět rady. Biblicky vzdělaný čtenář bude snad vědět, že tzv. „delší závěr“ je označován, např. i ve vědeckých komentářích katolických autorů, jako „kanonický“. To ovšem logicky znamená, že „kratší závěr“ je nekanonický. Delší závěr Markova evangelia (Mk 16,9-20) totiž splňuje obě podmínky, které Tridentský koncil stanovil pro kanoničnost biblického textu, tj. že byl čten v katolické církvi a že byl součástí „starého rozšířeného latinského překladu“, tj. Vulgáty (srov. DS 1504). Ale kratší závěr žádnou z těchto podmínek nespĺňuje. Náš komentář nejen bez dostatečného vysvětlení kopíruje závěry Markova evangelia z kritického vydání Nestle-Aland (pořadí „kratší závěr“ – „delší závěr“ je až od 26. vydání Nestle-Aland z r. 1979, asi na základě představy, že kratší závěr bude starší; ještě v 25. vydání bylo pořadí opačné), ale tzv. „kratší závěr“ vlastně integruje do biblického textu, když mu přiděluje číslo verše 16,8b. Čtenáři sice budou moci na s. 984 číst o delším závěru: „Dnes je tato část přijatá do kánona Katolické církve“, ale rozpaky kolem kratšího závěru to nerozptýlí. (Malá poznámka k tomuto poučení o delším závěru: Nelze jen tak tvrdit, že rovněž „Hieronym“ odmítal „kánonickost tohto textu“ [s. 984], protože uvedené místo z jeho dopisu Hedibii [PL 22, 987] tuto otázku plně neřeší a na druhé straně delší závěr je v latinských rukopisech Vulgáty, jejíž text evangelií sv. Jeroným sám připravoval.) Zařazení tzv. „kratšího závěru“ Markova evangelia do biblického textu mohlo být snad podníceno programem BibleWorks, kde se spolu s veršem Mk 16,8 zobrazí také krátký závěr. Ale to je asi softwarový problém. Podobně např. v aplikaci „BIBΛΟΣ (NA 26)“ pro mobilní telefony se krátký Markův závěr zobrazí za Mk 16,9, takže by ho někdo mohl identifikovat jako „Mk 16,9b“. Avšak tato zobrazení v elektronických médiích neodpovídají tištěnému vydání Nestle-Aland. Tzv. „kratší závěr“ Markova evangelia nedostal v 16. století žádné číslo verše, protože nebyl součástí biblického textu, který byl tehdy rozdělen na verše. Dostal se až do pozdějších kritických vydání, ale ani tam mu číslo verše nebylo přiděleno. Tato vlastně minimálně z pohledu katolické teologie chybná prezentace biblického textu nebyla snad plně vědomá a domyšlená. Nicméně výsledek je takový, jaký být neměl.

Varianta *κάμιλον* („provaz“, „lano“) v Mk 10,25 nemá sebemenší šanci, aby byla původní, protože je velmi slabě doložená a navíc je vůbec pochybná existence tohoto slova. Ale náš komentář stejně jako na mnoha jiných místech i zde

říká o variantě, která patří do textu: „Prijaté čítanie ... je pravdepodobnejšie.“ Skutečná textová kritika nemůže vystačit pouze s kategorií pravděpodobnosti. Mohou existovat a existují mnohem větší stupně jistoty (např. vydání pro překladatele *The Greek New Testament*, Stuttgart ⁴1993, hodnotí přijatou variantu κάμηλον [„velbloud“ / „řava“]) písmenem „A“, tj. nejvyšším stupněm jistoty).

„Textové poznámky“ v našem komentáři jsou vypracovány velmi důkladně, takže se např. vždy znovu výslovně připomíná každý historický prézens. Tato gramatická analýza řeckých slov, obrátů a vět může dobře posloužit třeba studentům teologie. Ale každá důkladnost musí mít svoje meze. Ty se zdají být překročeny, když se na s. 453 o řeckém textu v Mk 7,36 říká, že je v něm „zmätená syntax súvetia aj morfológia.“ To je víc než přísné. Tak se může řecký text jevit, jen když jej překládáme po jednotlivých slovech a neptáme se na vyjádřenou myšlenku, tj. když pro stromy nevidíme les. Snad nikdo z prvních čtenářů a posluchačů necítil ve větě, která je ve v. 36b, nic zmateného a nesrozumitelného, protože takový způsob vyjadřování znali. Akuzativ ὄσον se užíval jako příslovce v korelačním vztahu, aniž bylo třeba ještě připojit komparativ (tak vědecká gramatika BLASS–DEBRUNNER–REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 154, pozn. 3, překládá ὄσον v Mk 7,36 „je mehr“), v hlavní větě pak nemusel být vedle komparativu ještě korelátor (srov. Ign Ef 6,1; Herm 78,8 = S 9,1,8) a komparativ mohl být i zdvojený (A. T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville 1934, s. 278, připomíná, že toto zdvojení užívali i klasičtí řečníci v Aténách; zdvojený komparativ viz např. také: Flp 1,23; 1 Klem 48,6b). Na s. 723 se z původního textu Mk 12,34 cituje spojení zájmenného předmětu s infinitivem: αὐτὸν ἐπερωτῆσαι. Ale pak se najednou uvádí jako problém to, že „predmet ... nemá vyjadrený“. Snad to byla jen krátká nepozornost, která zde vytvořila problém, který vůbec žádný není.

Větší problém než nepřesná jazyková analýza představuje interpretace, která se opírá o nesprávné údaje. Jeden takový příklad je na s. 121. Tam se říká o Genezaretském jezeře, že se v židovských pramenech „obyčejně nazýva Kinne-retske jazero (Nm 34,11; Joz 13,27).“ Ale na obou starozákonních místech je užito hebr. výrazu יָם, který má základní význam „moře“, takže úzus synoptiků navazuje na biblickou tradici a pro symbolický či teologický význam ve výrazu „moře“ (θάλασσα) při označení Genezaretského jezera neexistuje žádný solidní základ. Důležitá je také přesná a srozumitelná formulace myšlenek. Asi roztržitost vedla k formulaci „nadprirodzený prírodný úkaz (napr. náhle zatmenie pri búrke)“ na s. 924.

Náš komentář jistě obsahuje velké množství cenných a potřebných informací. Jejich správnost a přesnost je samozřejmě velmi důležitá. Na s. 869 se o řeckém slovu *συνέδριον* říká, že je to „prepis hebr. slova סִנְדְרִיּוֹן“. Ovšem *συνέδριον* je čistě řecké slovo (utvořené ze *συν-* „spolu, dohromady“ a *ἔδρα* „sedadlo“), doložené od Herodota (to náš komentář vlastně také ví). A toto řecké slovo bylo v podobě סִנְדְרִיּוֹן přejato do aramejštiny a potom přešlo ve stejném tvaru i do hebrejštiny. Na s. 494 se uvádí jako doklad malé výšky hory Tábor kóta „2814 m n. m.“ (mělo by být asi 588 m n. m.). Stejná výška je pak uvedena (asi správně) u pohoří Hermon. Na téže straně je uvedena ještě nadmořská výška Jericha jako „250 m n.m.“. Asi tolik leží Jericho *pod* hladinou Středozemního moře (snad přesnější údaj: -258 m). Přesná terminologie je rovněž důležitá. Na s. 697 je jako součást struktury textu Mk 12,1-12 uveden „Příklad o stavbě (12,10-11)“. Ale na následující straně se tyto dva verše už nazývají „Podobenstvo o stavbě“. To by se snad dalo obhájit vzhledem k širokému významovému spektru hebr. termínu לְבִנְיָן, ale neodpovídá to pohledu evangelisty Marka, který v 12,12 užívá výraz *παραβολή* v jednotném čísle a ukazuje tak, že v předcházejícím textu zná jen jedno podobenství, totiž to, které začalo v 12,1.

Větší problémy než otázky jazyka představuje nezládnutá interpretace a nedostatečné vyložení problematiky textu. Ježíšův výrok v Mk 13,32 („o onom dni a hodině neví nikdo... ani Syn“) představuje jistě určité potíže i z dogmatického hlediska. Proto je přirozené, že náš komentář věnuje tomuto výroku skoro tři strany (s. 770-773). Komentář říká, že „problém sa vysvetľoval štvorako“ (s. 771). Ale mohou předložená řešení věřícího křesťana skutečně plně uspokojit? Zdá se, že asi stěží. První vysvětlení bude asi těžko slučovat s pravdou Písma. Druhé se mu může jevit v něčem přijatelné, ale komentář je zatěžuje problematickým rozlišováním „medi historickým Ježišom a Ježišom Kristom“ (s. 772). Třetí vysvětlení se může zdát jako zbytečné odbíhání od problému. A čtvrté („v zmysle kenotickej teológie“ – tamtéž) by se dalo asi rozumně redukovat na druhé, jinak by ho mohl někdo domýšlet do krajnosti a dospět třeba k závěru, že Ježíš se svým vtělením stal ignorantem. Mezi vyjmenovanými řešeními není však (alespoň ne výslovně) uveden výklad, který poukazuje na hledisko komunikace. Toto vysvětlení se vlastně objevuje v patristickém komentáři sv. Augustina na s. 773 a potom na s. 784 v přehledu poučení Katechismu katolické církve. Ale to všechno je už pozdě. Komentář se také v této souvislosti nezabývá dost důležitou otázkou tradice tohoto výroku, tj. zda pochází přímo z úst Ježíše Krista nebo byl zformulován až pozdější tradicí (a to třeba i samotným evangelistou). Z uvedených řešení snad některé počítá spíš s první, jiné zase s druhou možností. Opomenuté

komunikační řešení se však dá spojit s oběma východisky. To znamená, že kdyby onen výrok zformuloval až evangelista Marek, chtěl by tím důrazným způsobem sdělit čtenářům, že se nemají fixovat na žádné datum druhého Kristova příchodu.

Biblický komentář by měl být konzistentní, tj. neměl by čtenáře překvapovat či frustrovat protikladnými stanovisky. O to se jistě autoři našeho komentáře snažili. Ale výsledek není úplně stoprocentní. Na s. 521 se tzv. aorist pasivní překládá zvrtným slovesem „premenil sa“. Ale na s. 525 se argumentuje (podle mého soudu málo přesvědčivě) pro „bol premenený“. Na s. 543 se zdůrazňuje, že podmětem participia τῷ πιστεύοντι v Mk 9,23 „nie je Ježiš, ale človek.“ Ale na s. 549 se ke stejnému tvaru říká, že není jasné, koho má Ježíš na mysli, zda „otca, alebo seba“.

Náš komentář věnuje nemalou pozornosť také redakci jednotlivých textových oddílů Markova evangelia. To je chvályhodné. Na s. 359 se ovšem prezentuje dosti problematické schéma formování Markova evangelia, které předložil H. Koester. K tomu lze říci, že jednak není vůbec jisté, že autor Lukášova evangelia neznal Mk 6,45-8,26 (velmi silně pro to, že Lukáš tento text znal, argumentoval např. ve svém komentáři H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, I. Teil, Freiburg 1969, s. 525-527) a také není vůbec jisté, že tzv. Tajné Markovo evangelium ve starověku existovalo a že se nejedná o podvrh 20. století (tak např. S. C. CARLSON, *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*, Waco 2005). Ale i kdyby tzv. Tajný Marek v 2. století existoval, nebyl zřejmě pramenem pro kanonického Marka. Uvedené schéma je převzato z komentáře J. Marcuse. Ten ovšem Koesterovu teorii odmítá (viz J. MARCUS, *Mark 1-8*, New York 2000, s. 49: „ultimately unconvincing“). Zdá se, že náš komentář je příznivější, protože např. na s. 546 se opět představují Koesterovy názory na redakci Markova evangelia, a to beze slůvka kritiky. Prezentace Koesterova schématu růstu Markova evangelia se ovšem zdůvodňuje na s. 359 tím, že se jedná o „dôležité štádium v dejinách interpretácie synoptického problému a bez nej sú niektoré moderné komentáre ťažko pochopiteľné.“ To je silně přehnané. Stačí se podívat do většiny novějších komentářů k Markovi: ty buď Koesterův názor prostě ignorují nebo jej krátce s odmítnutím zmiňují. Čtenáři tak obsáhlého komentáře jako je náš by měli být jistě informováni o tzv. Tajném Markově evangeliu. Mělo by to být asi už v úvodních studiích. Náš komentář o něm podrobněji informuje až na s. 805n. v souvislosti se zmínkou o Betánii v Mk 14,3 (a ne třeba už k 10,34 nebo 10,46, tj. k veršům, na které má Tajný Marek navazovat). Bylo by však také dobré citovat celý text tohoto rukopisu, protože nepoučený čtenář může např. z údajů jako „TajMk III,1“ (ty zavedl sám M. Smith) na s. 806 usuzovat, že se jedná o poměrně rozsáhlý spis. Jeho text tvoří však jen asi 17 řádků.

Důležitou součástí komentáře k Markovu evangeliu jsou také informace o tom, jak jednotlivé texty byly interpretovány a zpracovány ve spisech církevních Otců. Jen vyslovený znalec celého bohatství patristických textů by mohl posoudit, zda byly vybrány vždy ty nejvhodnější texty. Ale z těch, které komentář připomíná, lze nepochybně získat mnoho informací a podnětů. Kritická připomínka se zdá vhodná aspoň k jednomu místu. Na s. 131 se cituje, co říká ve svém komentáři k Markovi církevní otec Hieronymus o původu názvu lokality Kafarnaum: „Kafar znamená ‘pole’“. To je však nesprávné, protože *kafar* znamená v hebrejštině „vesnice“ („dedina“). Tuto správnou informaci se čtenář komentáře dozví potom na s. 560. Ale bylo by jistě dobré uvést patřičnou poznámku o omylu velkého znalce Písma mezi církevními Otcí hned na s. 131, aby např. některý kazatel nešířil – byť v dobré víře – nesprávnou informaci.

Dalším obohacením komentáře je to, že připomíná také to, jak je určité téma z Markova evangelia zpracováno v apokryfech. Příslušné texty nepochybně zpracovali ti, kdo novozákonní apokryfy dobře studovali. Ale je zvláštní, že se opakovaně (viz s. 953, 965 a 966) hovoří o tom, že Petrovo evangelium spojuje Ježíšovo zmrtvýchvstání se sobotou, ačkoliv tento apokryf užívá v této souvislosti vlastně křesťanského výrazu pro neděli *κυριακή*, tj. „den Páně“.

V oddílu „Stretnutie vo skupine“ na s. 358 lze číst větu, která může čtenáře zarazit: „Preto lepším riešením bude s Ježišom v našom strede skončiť čo najrychlejšie a jeho vplyv eliminovať.“ Ze souvislosti hned jasně nevyplývá, že je to věta, s kterou by měl čtenář jednoznačně nesouhlasit. Potíž je zvětšena i tím, že v následující větě není jasné, zda „proroci“ v uvozovkách jsou veličina kladná nebo záporná a zda „seba samých“ se vztahuje k podmětu nebo předmětu věty. Stačilo by snad vložit krátké vysvětlující věty a vše by mohlo být jasné.

Předpokladem k napsání dobrého komentáře k Markovu evangeliu je samozřejmě nezbytné dobře ovládat jeho původní jazyk, tj. novozákonní řečtinu. Znalost latiny se doposud také pokládala za samozřejmou. Je trochu překvapivé, že lze v komentáři najít slova, která prozrazují spíše dost malou znalost latiny. Např. na s. 438 se vysvětluje původ latinského slova *persona* pomocí vlastně italské vazby *suonare per*, na s. 888 je „praefect“ místo „praefectus“, na s. 903 se jako latinské slovo předkládá *praitorion* místo *praetorium* a na s. 930 se totéž tvrdí o *centurion* místo o *centurio*.

V první kapitole „Úvodné štúdie“ se na s. 48n. cituje pro doklad jména „Boanerges“ apologeta a mučedník Justin. Schází však údaj, kde je možné tento citát najít. Jedná se o *Dialogus cum Tryphone* 106,3.

Výčet nedostatků a připomínek se může zdát dlouhý. A to přitom samozřejmě nemůže být vyčerpávající. Ale vzhledem k rozsahu knihy se jedná jen o malé procento textu. Na druhé straně se v komentáři najdou četné texty, které

jsou velmi krásné a zasluhují pochvalu. Sem patří např. pěkné aplikace na s. 374 či 488 nebo pastorační pojednání o nerozlučitelnosti manželství na s. 590n. a další texty. Je poznat, že na tak rozsáhlém komentáři se usilovně pracovalo. Ale výsledek by byl jistě o mnoho lepší, kdyby rukopis podstoupil ještě důkladnější redakční kontrolu. Zdá se tedy, že vydání bylo snad trochu uspěchané. Minimálně o půl roku pozdější datum publikování by bylo jen na prospěch. Možná se bude připravovat reedice. Ale to asi nebude hned. Do té doby by mohl posloužit třeba malý sešitek s korekturami chybných míst (včetně seznamu literatury!) a některými vysvětleními či doplněními.

Řada novozákonních i starozákonních komentářů bude pokračovat. Všichni, kdo budou spolupracovat na dalších svazcích, by se měli nechat poučit z toho, co se podařilo, ale samozřejmě také z toho, co nebylo stoprocentní. Účast řady autorů na jednom díle vyžaduje stálou a efektivní koordinaci. Pokud má zaznít nějaký názor s odlišným pohledem, než který se objevuje v hlavním textu, měl by být signován jménem autora (jak je to zčásti už v tomto svazku). Celkový výsledek by měl být takový, že by znamenal jasné popření německého přísloví *Viele Köche verderben den Brei*. Pro další práci na slovenských biblických komentářích je třeba vyslovit jednoznačné přání: Ať Bůh žehná!

Ladislav Tichý

KRÁĽOVÁ, Dagmar: *Oči všetkých sa upierali na neho. Náčrt integrálnej evanjelizácie v Lukášovom evanjeliu*, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2013. 224 strán. ISBN 978-80-89120-41-3.

Monografia sa zakladá na dizertačnej práci autorky na RKCMBF UK v Bratislave pod vedením ThDr. Ing. Jozefa Jančoviča, PhD. Obsahuje 230 strán. Na štvrtej až šiestej strane je zhrnutie, v slovenčine i v angličtine, na ôsmej až deviatej sa nachádza obsah a desiatu až jedenásta strana obsahuje zoznam použitých skratiek. Po úvode (str. 12-29) nasledujú tri časti monografie (str. 30-204), záver (str. 205-208) a bibliografia (str. 209-228).

V *úvode* sa dočítame, že v práci je aplikovaný psychologický prístup k textom Lukášovho evanjelia zameraný na kognitívne (vnímanie a intelektuálna činnosť), emocionálne a konatívne (intenzionálna činnosť) procesy jednotlivca (str. 22-29) podoprený niektorými základnými prvkami naratívnej literárnej metódy (str. 20).

V *prvej časti* autorka venuje osobitnú pozornosť výrazu „evanjelizovať“, predstavuje jeho pozadie a potom používanie u Lukáša (str. 30-43), približuje charakteristiku Lukášovho evanjelia po stránke literárneho spracovania i teologických akcentov (str. 43-66) a študuje Lukášov pohľad na človeka z hľadiska jeho kognitívnych, emotívnych a konatívnych procesov (str. 66-105). Na základe tohto štúdia, sprehľadneného tabuľkami a štatistikami patričných výrazov (podobné tabuľky sú i v ďalších častiach práce), autorka pozoruje, ako „vystupuje do popredia častá tendencia k celostnej, resp. integrálnej vízii Lukáša na osoby, ktorá sa konkretizuje v pozornom opise vnímania/poznávania, prežívania a konania vystupujúcich postáv.“ (str. 90). Tiež si všíma, že „Lukáš obohacuje o výrazy poznávacích, emotívnych a konatívnych procesov state Markovho evanjelia i hypotetického prameňa lógií“ (str. 92) a prichádza k poznatku, že v „Lukášovom evanjeliu a špeciálne v lukášovských textoch (*L*), ktoré prehlbujú víziu milosrdného Boha, je rozhodujúcou skutočnosťou pre správne konanie prítomnosť alebo absencia schopnosti autentického spolucítania [...] Súcit je v nich predstavený ako križovatka mravného rozhodovania a konania. Ježiš, vtelené Slovo, sa stal živým obrazom Otcovho milosrdenstva.“ (str. 105) Jeho poznávanie, cítenie a konanie sú tak predmetom štúdia v *druhej časti* monografie (str. 106-126), v ktorej autorka dáva priestor aj štúdiu Ježišových usmerňovaní kognitivity, emocionality a konativity jeho adresátov (str. 126-143). Z hľadiska týchto troch procesov si potom všíma tiež pozitívne reakcie Ježišových adresátov (str. 144-153) a aj negatívne (str. 154-165). V *tretej časti* monografie autorka vyzdvihuje niektoré dimenzie Ježišovej evanjelizácie s perspektívou aktualizácie, pričom si všíma Lukášov dôraz na Ježišov prístup k celému človeku (str. 166-204). V *závere*

autorka vyjadruje presvedčenie, že „autentickú konverziu ako návrat človeka k Bohu objektívne podmieňuje milosrdenstvo Boha, ktoré je najvlastnejším obsahom evanjelia“ a že „dôležitým posolstvom Lukášovho evanjelia [...] je skutočnosť, že pri evanjelizácii treba registrovať a následne formovať Slovom i svedectvom celého človeka“ (str. 208-207).

Pozastavenie sa pri istých výrazoch, ktoré sú v monografii predmetom záujmu, by aj z filologického hľadiska možno poslúžilo k nejakým spresneniam. Napríklad divili sa Ježišovi poslucháči „milým“ slovám vychádzajúcim z jeho úst (Lk 4,22) (str. 112, 119) alebo skôr slovám „milosti“? Mnohé dnešné komentáre sa prikláňajú k druhej alternatíve, čo by znamenalo, že tento verš o emotívnom aspekte Ježišovej osoby veľa nehovorí. Alebo vyjadruje fráza „ako je mi úzko“ (Lk 12,50) Ježišov strach pred umučením (str. 112, 113)? Možno grécke $\pi\acute{\omega}\varsigma$ $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\alpha\iota$ skôr vyjadruje Ježišovo odhodlanie: „ako to na mňa dolieha, ako som tým zaujatý“ (Porov. KOESTER, H.: « $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\omicron\omega$ », *TDNT* VII, 884-885: „This phrase is not to be interpreted as the fear of death; rather: «How I am totally governed by this»“. Podobne FITZMYER, J. A.: *The Gospel According to Luke X-XXIV*, 996: «How hard pressed I am»).

Aj v bibliografii, ktorá je dosť bohatá, sa nájdú nejaké detaily na doladenie. Dovolím si spomenúť niektoré. V dizertačnej práci venovanej Lukášovmu evanjeliu by nemali chýbať také renomované komentáre ako: BOCK, D. L.: *Luke, I. 1:1-9:50. II. 9:51-24:53* (BECNT 3a-b), Grand Rapids, MI 1994, 1996; ERNST, J.: *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1977; EVANS, C. F.: *Saint Luke* (TPI New Testament Commentaries), London 1990; MARSHALL, I. H.: *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 3), Exeter 1978; PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC), Edinburgh 1922; SCHÜRMAN, H.: *Das Lukasevangelium*, I (HThK III.1), Freiburg 1969. V bibliografii chýba aj meno medzinárodne uznávaného českého biblistu, špecialistu na Lukáša, Petra Pokorného. Diela Alettiho a Conzelmanna na str. 212 a Denauxa, Fitzmyera (*Luca teologo*) a Greena (*The Theology*) na str. 213 nepatria ku komentárom; sú to monografie.

Sr. Dagmar Kráľová vďaka odvahe a originálnemu prístupu, s akým sa podujala preštudovať Lukášovo evanjelium, predstavila veľmi zaujímavý a prítlačlivý pohľad naň. Jej kniha je cenným príspevkom pre biblistiku a evanjelizáciu. Neostáva teda už nič iné, len zablahoželať jej.

Jaroslav Rindoš

TRSTENSKÝ, František: *Prvý a Druhý list Solúnčanom. Exegeticko-teologická analýza*, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2013. 176 s. ISBN 978-80-89120-39-0.

František Trstenský ako obdivovateľ apoštola Pavla a usilovný biblický bádateľ sa podujal najprv predstaviť osobu apoštola národov v monografii *Život apoštola Pavla* (2011) a postupne zmapovať aj časť jeho literárneho diela v monografii *Pavlove listy z väzenia* (2012). Predložená monografia je teda cieľovým pokračovaním autorovho úsilia vydať ďalšie monografie venované ostatným Pavlovým a pavlovským listom. V slovenčine doteraz diela podobného zamerania a rozsahu absentovali, preto je autorova činnosť vítaná najmä zo strany študentov teológie, ale i záujemcov o hlbšie ucelené poznanie Pavla a jeho tvorby v rodnom jazyku. V češtine je podobným ojedinelým počinom tvorba Českého ekumenického komentára k Novému zákonu, v edícii ktorého vyšli k Pavlovi zatiaľ iba komentár k Listu Efezanom od Petra Pokorného (2006) a k Prvému listu Solúnčanom od Mirei Ryškovej (2007). Je preto legitímnou snaha autora zaplniť tento prázdny priestor (na Slovensku i v Čechách, najmä v oblasti Nového zákona) vlastnou tvorbou.

Už v prvej spomenutej monografii si autor jasne zadefinoval metodologický postup práce. Úctyhodná je nielen rýchlosť, s akou doposiaľ tvoril každú novú monografiu, ale aj nadhľad, s akým bol schopný podať syntézu najdôležitejších prameňov svetovej úrovne. Autor sa „nešetří“ v siahaní po bohatej zahraničnej literatúre, no neobchádza ani tú slovenskú, i keď jej ponuka je doposiaľ úzka. V konkrétnych číslach siahol po vyše 70 štúdiách zameraných na Pavlove listy a osobitne Solúnčanom, ktoré mu poslúžili ako podklad pre tvorbu prvej, všeobecnej časti diela. S pomocou viac ako 50 exegeticko-teologických článkov sa mu zasa podarilo vytvoriť fundované analýzy najstarších Pavlových listov v druhej, komentárovej časti diela.

Autor sa podľa názoru recenzenta úspešne usiluje o cieľavedomú vyváženosť medzi vedeckosťou a nenáročnou čitateľnosťou svojho diela. Na jednej strane totiž starostlivo dokumentuje každý poznatok z bohatej ponuky komentárov a článkov v poznámkach pod čiarou, ako aj tradične vyčerpávajúcim indexom autorov a zoznamom použitej literatúry na konci knihy. Na strane druhej zasa udržiava pozornosť čitateľa prostredníctvom pestrej ponuky vizuálnych nástrojov, počnúc prehľadným delením textu výstižnými nadpismi, odsadením a číslovaním častí textu, až po použitie obrazovej dokumentácie. Vidieť tu osobitnú starostlivosť o výber kvalitných čiernobielych fotografií s vysokým rozlíšením, máp so slovenským názvoslovím, porovnávacích tabuliek podfarbených rôznymi odtieňmi

šedej farby. Toto všetko je vhodne rozmiestnené priebežne tak, že čitateľ počas čítania textu nie je nútený prevracat' stránky a dopĺňať si informácie z iných častí knihy. Tak nadpisy, ako aj ilustrácie sú usporiadané vo forme zoznamov na začiatku knihy. Vzhľadom na predchádzajúce monografie si takto autor vytvoril vlastný štýl, ktorým chce čitateľovi uľahčiť systematické čítanie budúcich zamýšľaných komentárov. K rukopisu týchto monografií patrí aj priložený CD nosič s nahrávkami úvah autora o apoštolovi Pavlovi.

Po tomto stručnom opise prvého dojmu z knihy môžeme prejsť k hodnoteniu jej obsahovej stránky. Aj keď autor vyslovene hovorí o dvoch častiach, v ktorých analyzuje obidva listy, hneď na začiatku knihy nachádzame ešte jednu, 20-stranovú časť. Ide o historicko-antropologický úvod o Solúne a o protagonistoch listov pod pomerne všeobecným názvom „Predstavenie problematiky“. V skutočnosti tu nachádzame „historické okolnosti“, ktoré podľa predhovoru mali byť v prvej časti „analýzy obidvoch listov“. V predchádzajúcej monografii k štyrom listom z väzenia však autor pod rovnomenným nadpisom podáva jednostranový všeobecný úvod do celej monografie. Je teda otázne, kam by sa dal tento nadpis vhodnejšie umiestniť, alebo či by sa nenašiel priliehavejší nadpis, napr. „Úvod“, „Predstavenie listu“ alebo „Okolnosti napísania listu“ a pod. Takto by u čitateľa nemusel vzniknúť dojem, že sa autor pri štúdiu listov zameriava iba na súbor nejakých „problémov“ v skúmaných listoch. Zároveň by sa autor vyhol nejednotnosti vo vytváraní vyššie spomenutého vlastného štýlu pre nasledujúce monografie.

Bohatstvo faktov v spomenutej úvodnej časti obsahom prevyšuje podkapitolu venovanú Solúnu v monografii *Život apoštola Pavla* (str. 192-198), na ktorú autor odkazuje čitateľa v predhovore skúmanej monografie. Podrobnejšie sa tu venuje najmä otázke nezrovnalostí s chronológiou rozprávania o Solúne v Skutkoch apoštolov a v prvom liste Solúnčanom a podobne aj s postavou Pavlovho spolupracovníka Timoteja.

Prvá časť analýzy obidvoch listov sa pridržiava ohlásenej schémy: „autorstvo, miesto a čas kompozície, literárna štruktúra a špecifiká konkrétneho listu“ (str. 18). Práve tie sú prínosom a výrazným obohatením tejto štúdie, už aj vzhľadom k jestvujúcemu českému komentáru k Prvému listu Solúnčanom, a to v otázkach žánru a formy. Najdôležitejším príspevkom tejto časti pre oba listy je podkapitola „Štýl a slovník“, ktorá poukazuje na jedinečnosť listov prostredníctvom slov nachádzajúcich sa iba v danom liste, ako aj pomocou porovnaní oboch listov s textami Starého a Nového zákona.

Druhá časť prináša komentár podľa vlastného návrhu štruktúry, v ktorej autor člení oba listy podľa témy. Patrične to dokumentuje výraznými podnadpismi so súradnicami. Ďalej v každej časti uvádza kurzívou grécke kľúčové slová vo

fonetickom prepise do latinky a za pomlčkou ich slovenský význam. Takto je čitateľ vtiahnutý priamo do textu, pričom nie je nútený ovládať gréčtinu, a predsa s dôverou spolu čítajú originálny text. Autor ani nezaťažuje čitateľa gramatickými analýzami, ktoré by nevyhnutne nepomohli lepšiemu pochopeniu výkladu. Komentár je riešený tak, aby sa dal súvisle čítať so slovenským prekladom Pisma v druhej ruke.

Pochvalu si zaslúži vyvážený prístup autora k polemike o Pavlovom autorstve Druhého listu Solúnčanom. V predhovore síce jednoznačne tvrdí, že sa venuje štúdiu „prvých dvoch Pavlových listov, ktoré sú zároveň najstaršími spismi celého Nového zákona“ (str. 18), pritom však neignoruje nezanedbateľne početnú skupinu odporcov Pavlovho autorstva, do ktorej mimochodom patrí aj spomínaný český komentár M. Ryškovej. Autor sa snaží o maximálnu vecnosť pri uvádzaní dôvodov pre a proti, a tak na záver diskusie plne súhlasí so zmierlivejším riešením pod vplyvom najnovšieho komentára od Yanna Redalié (2011), podľa ktorého 2 Sol je „predĺžením“ alebo „relektúrou“ 1 Sol, i keď tento pohľad neberie do úvahy historické okolnosti vzniku listu (str. 113-117).

Na záver treba vyjadriť nádej, že sa F. Trstenskému podarí úspešne pokračovať v plánovanej sérii monografií, ktoré by mohli rozšíriť čerstvé pohľady na Pavlovo dielo. Keďže autor venoval túto monografiu ako poďakovanie za dar života a viery pri príležitosti svojho okrúhleho životného jubilea, aj recenzent mu úprimne praje dobré zdravie i vytrvalosť v behu života, vrátane písania ďalších komentárov, a v odhodlaní zachovať vieru až do konca.

Pavel Vilhan

SPRÁVY A OZNAMY

Seminár permanentnej formácie pre prednášajúcich exegetov

V dňoch 20. – 24. januára 2014 sa na pôde Pápežského biblického inštitútu (ďalej PBI) v Ríme (Taliansko) uskutočnil vedecký seminár pre exegetov a prednášajúcich Sväté písmo zameraný na tému Pentateuch. Bol to už 3. ročník úspešného projektu, ktorý PBI odštartoval v r. 2012 s cieľom priblížiť skúmajúcim Sväté písmo a biblistom, pôsobiacim v teologických vzdelávacích inštitúciách, najnovšie trendy v oblasti biblického výskumu. Seminár, ktorý je striedavo orientovaný na starozákonnú a novozákonnú problematiku (r. 2012: profetizmus [najmä Izaiáš a Jeremiáš]; r. 2013: Jánova literatúra [Evanjelium podľa Jána, Jánove listy, Apokalypsa]), zaznamenal tento rok rekordný počet účastníkov (vyše 100). Nepochybne k takému veľkému záujmu zo strany biblistov prispela samotná téma – Pentateuch, ktorá bola prezentovaná z viacerých uhlov pohľadu tak profesormi PBI, ako aj odborníkmi v predmetnej oblasti z iných rímskych univerzít (napr. Pápežská univerzita sv. Gregora, Pápežská Lateránska univerzita). Okrem plenárnych prednášok mali účastníci možnosť absolvovať aj semináre, ktoré poskytli príležitosť detailnejšie sa venovať vybraným témam alebo textom Pentateuchu. Prednesené prednášky aj zorganizované semináre ešte raz potvrdili nevyhnutnosť pristupovať k interpretácii Svätého písma komplexne, teda využívať tak diachrónne ako aj synchrónne metódy, k čomu vyzýva exegetov Pápežská biblická komisia vo svojom dokumente Interpretácia Biblie v Cirkvi (IA4). Na seminári sa zúčastnili aj niekoľkí slovenskí biblisti: Mária Kardis, Mychaylyna Kľusková, sr. Fides Iveta Strenková CJ a Blažej Štrba. Viac informácií o seminári je možné nájsť na stránke PBI: http://www.biblico.it/Seminario_2012/seminario_agg.html.

Mychaylyna Kľusková

Nový rektor Pápežského biblického inštitútu

Pápež František vymenoval 21. mája 2014 nového rektora Pápežského biblického inštitútu v Ríme. Stal sa ním P. Michael Francis Kolarcik SJ, ktorý do trojročného funkčného obdobia nastúpi 17. septembra 2014. P. Kolarcik je Kanadčan slovenského pôvodu, narodený v Britskej Kolumbii v roku 1950. Ako hosťujúci profesor pôsobil aj na Slovensku.

Redakcia *StBiSl* blahoželá P. M. F. Kolarcikovi SJ k jeho zvoleniu do funkcie rektora PBI v Ríme a praje mu veľa múdrosti a vytrvalosti v dobrom.

Blažej Štrba

Professor Massimo Grilli na Slovensku

Katolícke biblické dielo už niekoľko rokov organizuje prednášky zahraničných biblistov, ktorí prichádzajú na Slovensko podeliť sa o svoje skúsenosti a poznanie Božieho slova. Bude tomu tak aj v tomto roku, aj keď na rozdiel od predchádzajúcich rokov pozvánka nebola nasmerovaná do Jeruzalema, ale do Ríma. Pozvanie prijal don Massimo Grilli, profesor Pápežskej univerzity sv. Gregora v Ríme, a navštívi Slovensko v dňoch 6. – 11. októbra 2014.

Prof. Massimo Grilli dokončil licenciátne (1983) a neskôr doktorandské štúdium (1992) na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme. Od roku 1988 pôsobí na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme, najprv na Inštitúte náboženských vied a od roku 1998 ako profesor Teologickej fakulty, kde v rokoch 2001 – 2012 viedol katedru biblickej teológie. Hlavnou témou jeho vedeckej a pedagogickej činnosti sú synoptické evanjeliá. Venuje sa tiež problematike pragmatickej lingvistiky a jej aplikácie na biblické texty. V rámci tejto oblasti spolupracuje ako vedecký direktor na projekte *Evangelium und Kultur (Evanjeliium a kultúra)*¹. Z bohatej publikačnej činnosti profesora uvádzame nedávno vydané knihy a štúdie: *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8,27–10,52. Lettura in chiave comunicativa*, Bologna, 2009; *Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart, 2010 (v spolupráci s Cordula Langner); *Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo*, Bologna, 2011; «Paradosso» e «mistero». *Il Vangelo di Marco*, Bologna, 2012; *L'opera di Luca: 1. Il Vangelo del viandante*, Bologna,

¹ Internetová stránka projektu je www.evangeliumetcultura.org.

2012; *L'opera di Luca: 2. Atti degli Apostoli. Il viaggio della Parola*, Bologna, 2013; GRILLI, Massimo – MALEPARAMPIL, Joseph (eds.): *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana. Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale*, Bologna, 2013; *Scritture, Alleanza e Popolo di Dio. Aspetti del dialogo ebraico-cristiano*, Bologna, 2014.

Prof. Massimo Grilli sa počas svojej návštevy prihovori študentom a pedagógom teologických fakúlt ako aj veriacim vo viacerých mestách, podľa nasledovného plánu: v Bratislave (6. 10.) na RKCMBF UK a na TF TU, v Ružomberku na KU (7. 10.), v Badíne na TI RKCMBF UK (8. 10.), na Spišskej Kapitule na TF KU (9. 10.) a v Prešove na GTF PU (10. 10.).

Rok 2014 je na Slovensku rokom Sedembolestnej Panny Márie a tým je pre každého veriaceho príležitosťou viac sa ponoriť do tajomstva kríža, bolesti a zmŕtvychvstania. Práve z tohto dôvodu je hlavnou témou plánovaných prednášok paradox a tajomstvo života Ježiša, ako aj života kresťanov, jeho učeníkov. Veríme, že stretnutia s prof. Massimom Grillim budú môcť byť spojené s prezentáciou jeho knihy *Paradox a tajomstvo. Markovo evanjelium*, ktorej preklad KBD pripravuje.

KBD spolu s ostatnými organizátormi Vás srdečne pozýva na prednášky. O podrobnejšom programe a ďalších doplnujúcich informáciách sa budete môcť dočítať včas na www.kbd.sk a www.biblica.sk.

Iveta Fides Strenková CJ

riaditeľka KBD

Katolícke biblické dielo

Hrabovská cesta 1A

034 01 Ružomberok



Svetlo trojich dni



www.lumen.sk

| | | | | | | | |
|-------|-------------------|-------|------------|-------|-------------------|-------|---------------|
| 102,9 | Banská Bystrica | 106,3 | Lučenec | 96,1 | Senica | 102,9 | Tatry |
| 99,1 | Bardajov | 89,4 | Martin | 93,3 | Sitno | 95,6 | Topoľčany |
| 93,8 | Bratislava | 103,3 | Michalovce | 105,2 | Skalica | 93,3 | Trenčín |
| 103,4 | Brezno | 105,8 | Námestovo | 90,6 | Skalité | 98,1 | Trnava |
| 105,8 | Čadca | 95,7 | Nitra | 93,2 | Snina | 98,0 | Zlaté Moravce |
| 94,4 | Košice | 92,9 | Prešov | 99,6 | Spišská Stará Ves | 89,8 | Žilina |
| 99,8 | Levoča | 98,1 | Prievidza | 99,8 | Stará Ľubovňa | | |
| 89,7 | Liptovský Mikuláš | 106,3 | Rožňava | 93,5 | Štúrovo | | |