



Studia Biblica Slovaca

1/2017

9

Ročník 9

2017

Číslo 1

Studia Biblica Slovaca

Obsah

Štúdie

<i>Milan SOVA</i> Kde bola pochovaná biblická Ráchel?	1-14
<i>Blažej ŠTRBA</i> Vyničenie národov podľa Knihy Jozue alebo sebazničenie mysle čitateľa	15-43
<i>Iveta STRENKOVÁ</i> Pád Ninive v Knihe proroka Nahuma	44-65
<i>Miroslav VARŠO</i> Mágovia z východu. Biblický a mimobiblický pohľad na mágov	66-87
<i>Matteo CRIMELLA</i> God Is Not Like That Judge (Lk 18:1-8)	88-103
<i>Jean-Noël ALETTI</i> Can One Speak of a Conversion of Paul in the Book of Acts?	104-118
Abstrakty a recenzie	119-130
Správy a oznamy	131-135



ISSN 1338-0141

www.biblica.sk



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

Ročník IX (2017), číslo 1

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

Vedecké kolégium/Advisory board: Reimund BIERINGER (Leuven, B) – Georg BRAULIK OSB (Wien, A) – Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) – Pavol FARKAŠ (Nitra, SK) – Massimo GRILLI (Roma, I) – Leslie HOPPE OFM (Chicago, USA)

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín, SK)
Zástupca šéfredaktora: Jozef JANČOVIČ (Bratislava, SK)
Redaktor pre recenzie: František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie, SK)
Výkonný redaktor: Martina KORYTIAOVÁ (Roma, I)

Redakčná rada /Editorial board: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Juraj FENÍK (Košice, SK) – Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok, SK) – Róbert JÁGER (Košice, SK) – Peter JUHÁS (Münster, D) – Branislav KĽUSKA (Ružomberok, SK) – Róbert LAPKO (Košice, SK) – Libor MAREK (Detroit, USA) – Jaroslav RINDOŠ (Bratislava, SK) – Milan SOVA (Bratislava, SK) – Jozef TIŇO (Bratislava, SK) – Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Dušan Rončák

Obálka: Martin Mičko

Na príprave publikácie sa podieľali Giovanni Claudio Bottini OFM, Hugh Connolly, Zuzana Očková a Lucilla Mária Tongeľová SDR.

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

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe, podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word. 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 abstraktom a jeho anglickou verziou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine/češtine a angličtine, zoznamom bibliografie a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Upresňujúce podmienky pre prispievateľov sú dostupné www.biblica.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, 6/2017.
Vychádza dvakrát do roka.
Cena: 6 €

ISSN 1338-0141
EV 3744/09

Contents

Treaties

Milan SOVA Where Was Buried Biblical Rachel?	1-14
Blažej ŠTRBA The Extermination of the Nations according to the Book of Joshua or the Intellectual Suicide of the Reader	15-43
Iveta STRENKOVÁ The Fall of Niniveh in the Book of the Prophet Nahum	44-65
Miroslav VARŠO The Magi from the East. Biblical and Extra-Biblical Textual Perspective	66-87
Matteo CRIMELLA God Is Not Like That Judge (Lk 18:1-8)	88-103
Jean-Noël ALETTI Can One Speak of a Conversion of Paul in the Book of Acts?	104-118
Abstracts and Reviews	119-130
Communications and References	131-135

Kde bola pochovaná biblická Ráchel?

Milan Sova

Jedným z troch najnavštevovanejších posvätných miest židovských pútnikov vo svätej Zemi je, popri Jeruzalemskom Múre nárekov a hrobke Machpelah v Hebrone, hrobka pramatky Ráchel¹. Nachádza sa na kontroverznom území, v severnej časti Betlehema, čiže *de facto* na území Palestínskej samosprávy. No v súčasnosti je prístupná iba z izraelskej strany, keďže po r. 2005 bolo pre zaistenie bezpečnosti židovských pútnikov postupne vybudovaných viacero bezpečnostných betónových múrov a zábran, takže z Betlehema je to v súčasnosti miesto úplne neprístupné.

Táto lokalizácia Ráchelinej hrobky sa zakladá v texte Gn 35,19-20:

וַתָּמָת רָחֵל וַתִּקָּבֶר בְּדֶרֶךְ אֶפְרַתָּהּ הוּא בֵּית לְחֵם:¹⁹
וַיִּצַב יַעֲקֹב מִצְבָּה עַל־קְבֻרָתָהּ הוּא מִצְבָּת קְבֻרַת־רָחֵל עַד־הַיּוֹם:²⁰

¹⁹ Ráchel zomrela a bola pochovaná na ceste do Efraty, čo je Betlehem.

²⁰ Jakub postavil nad jej hrobom posvätný stĺp. Je to posvätný stĺp Ráchelinho hrobu až dodnes (porov. tiež Gn 48,7)².

Najstaršou zachovanou mimobiblickou správou, ktorá spája toto miesto s pochovaním Ráchel, je zmienka cirkevného historika Euzébia Cézarejského v jeho Onomastiku, ktorý sa obvykle datuje do obdobia krátko pred r. 325. Tu v súvislosti s Efratou, ktorú identifikuje s Betlehemom, zaznamenal³:

Ἐφραθὰ [...] ἧς πρὸς »τῆ ὁδοῦ« ἔθαψαν τὴν Ῥαχήλ, ἀπὸ σημείων δ' τῆς Ἱερουσαλήμ, ἐν τῷ καλουμένῳ ἱπποδρόμῳ. δείκνυται τὸ μνημα εἰς ἔτι νῦν.

Efrata [...], kde pri ceste pochovali Ráchel, asi pri míľniku 4 od Jeruzalema, na (mieste) nazývanom Hippodrom; hrob (μνημα) sa ukazuje až doteraz. (vlastný preklad)

¹ DRESNER, *Rachel*, 63; STRICKERT, *Rachel Weeping*, 32, pozn. 44.

² Preklad podľa DUBOVSKÝ, *Genezis*, 628.

³ EUSEBIUS, *Das Onomastikon*, 82.

Toto svedectvo potvrdzuje o niečo neskôr, v r. 333–334, anonymný pútnik z Bordeaux, ktorý v jemu pripisovanom *Itinerarium Burdigalense* (598, 4-5) v súvislosti s Rácheliným hrobom (*monumentum*) podobnými slovami zaznamenal, že sa nachádza vpravo od cesty, 4 míle od Jeruzalema⁴.

Z týchto záznamov nie je však zrejmé, čo presne sa v tých časoch na tomto mieste nachádzalo. Použitý gr. výraz $\mu\upsilon\eta\mu\alpha$, resp. lat. výraz *monumentum*, sú príliš všeobecné a mohli by označovať jednak aj posvätný stĺp (מַצֵּבָה), uvádzaný v Gn 35,20, ale rovnako aj hrobku, či už jaskynného typu, alebo aj vo forme edikuly, aké boli v rímskych časoch bežné.

Istá zmienka, že na danom mieste sa nachádzala už aj nejaká stavba, sa zachovala v záznamoch franského biskupa Arculfa⁵, ktorý navštívil Svätú zem niekedy medzi r. 670–680 a ktorého svedectvo, na základe Arculfovho rozprávania, zaznamenal opát Adamnan z kláštora Iona na území súčasného Škótska v spise *De locis sanctis*⁶.

Budovu s kupolou, čo už jasne kvalifikuje toto miesto ako miesto kultu, uvádza ako prvý vo svojej správe z r. 1154 andalúzsky geograf a kartograf Muhammad al-Idrīsī⁷. Zachovali sa aj svedectvá, že miesto bolo rovnako navštevované kresťanskými, židovskými aj moslimskými veriacimi. Najneskôr v 15. storočí prešlo do vlastníctva moslimov, až kým hrobku v r. 1841 neodkúpil Žid Moses Montefiore. Nestala sa však výlučným miestom kultu

⁴ „Item ab Hierusalem euntibus Bethleem milia quattuor super strata in parte dextra est monumentum, ubi Rachel posita est, uxor Iacob.“

⁵ Pozri ARCULFUS, *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land*.

⁶ Adaman o Ráchelinej hrobke píše: „Rachel in Ephrata, hoc est in regione Bethleem, etiam liber Geneseos sepultam narrat; sed et locorum liber in eadem regione iuxta viam humatam refert Rachel. De qua via Arculfus mihi percunctanti respondens ait: Est quædam via regia, quæ ab Ælia contra meridianam plagam Chebron ducit; cui viæ Bethleem vicina sex millibus distans ab Hierosolyma, ab orientali plaga adhæret. Sepulcrum vero Rachel in eadem viæ extremitate ab occidentali parte, hoc est in dextro latere habetur pergentibus Chebron cohærens, *vili operatione collocatum, et nullam habens adorationem, lapidea circumdatum pyramide*. Ibidem et nominis ejus titulus hodieque monstratur, quem Jacob maritus super illud erexit.“ (SANCTI ADAMNANI ABBATIS HIIENSIS, *De locis sanctis* II, 7 [PL 88, stl. 796-797]). (zvýraznenie pridané)

⁷ Porov. SHARON, Bethleem, 178, ktorý z al-Idrīsīho diela (*Nuzhat al-Mushtāq fi Ikhīrāq al-Āfāq*, 363) uvádza: „On the road between Jerusalem and Bethleem is the tomb of Rachel the mother of Jospheh and the mother of Benjamin, Jacob’s two sons, peace be on them. This tomb is covered with twelve stones, and there is a dome vaulted with stones over it.“ [„Na ceste medzi Jeruzalemom a Betlehemom je hrob Ráchel, matky Jozefa a matky Benjamína, dvoch Jakubových synov, pokoj nech je s nimi. Tento hrob pokrýva dvanásť kameňov a nad nimi je klenutá kamenná kupola.“ (vlastný preklad z angličtiny)]

Židov, keďže Montefiore dal k vtedajšej stavbe pristavať nový vestibul ako modlitebný priestor pre moslimov, čo v nasledujúcich desaťročiach umožňovalo nerušené navštevovanie tohto posvätného miesta veriacimi obidvoch náboženských spoločností⁸. Prepojenie smrti a pochovania biblickej Ráchel práve s týmto miestom je teda výrazom veľmi starobylej a v podstate nepretržitej tradície, ku ktorej sa hlásia rovnako židia, kresťania i moslimovia.

V Biblii sa však v súvislosti s hrobom Ráchel zachovala aj odlišná tradícia, ktorú predstavuje text 1Sam 10,2:

בְּלֶכְתְּךָ הַיּוֹם מֵעַמִּדֵי וּמִצָּאֵת שְׁנֵי אַנְשִׁים עִם־קִבְרַת רַחֵל בְּגִבּוֹל בְּנִימֵן בְּצֹלְעָה
וְאָמְרוּ אֵלֶיךָ נִמְצְאוּ הָאֲתָנוֹת אֲשֶׁר הִלַּכְתָּ לְבַקֵּשׁ וְהִנֵּה נִטְשׁ אֶבְיָד אֶת־דְּבָרֵי הָאֲתָנוֹת
וְדָאג לְכֶם לֵאמֹר מָה אַעֲשֶׂה לְבָנִי:

Keď pôjdeš dnes odo mňa, natrafíš na dvoch mužov pri Ráchelinom hrobe na benjamínovskom území v Celcachu a oni ti povedia: „Našli sa oslice, ktoré si išiel hľadať. No, hľa, tvoj otec sa zriekol starostí o oslice, má starosti o vás, keď hovorí: Čo mám urobiť pre svojho syna?“ (vlastný preklad)

Sú to slová, ktoré Samuel adresoval Šaulovi pri jeho pomazaní za izraelského kráľa. Z hľadiska našej témy je zaujímavá v podstate mimovoľná zmienka o Ráchelinom hrobe a hlavne jeho situovanie na územie kmeňa Benjamín (בְּגִבּוֹל בְּנִימֵן), čo je v rozpore s indikáciou Gn 35,19, ktorá ho situuje do oblasti Betlehema, teda na územie Júdovho kmeňa.

V súvislosti s kľúčovým spojením בְּגִבּוֹל בְּנִימֵן „na území Benjamína“ sa dá uvažovať aj nad inými možnosťami prekladu. Hoci výraz גְּבוּל v mnohých textoch Biblie označuje priestor vytýčený hranicami, a teda v geografickom kontexte práve „územie“, jeho primárnym významom je „hranica“. Ak je výraz vo viazanom stave a je bližšie špecifikovaný názvom krajiny, národa alebo kmeňa, čo je aj tento prípad, častejšie má význam „hranica“, ale v tomto spojení môže mať rovnako aj význam „územie“⁹. Výsledný preklad obvykle závisí iba od kontextu.

Ak by sa v 1Sam 10,2 počítalo s možnosťou prekladu „na hranici Benjamína“, podľa Joz 15,7-8; 18,6 boli najjužnejšími bodmi hranice medzi územím kmeňov Benjamín a Júda, a teda aj najbližšími Betlehemu, jeruzalemský Slnečný prameň, prameň Rogel a údolie Ben-Hinnóm, čo sú

⁸ Porov. PRINGLE, *Churches*, 176-178.

⁹ Porov. OTTOSSON, גְּבוּל g^obûl, 364.

všetko lokality v tesnej blízkosti starovekého Jeruzalema¹⁰. Stále by však išlo o lokality minimálne 5 km severne od v súčasnosti navštevovanej Ráchelinej hrobky v severnej časti Betlehema, ktorá sa nachádza jednoznačne už na území kmeňa Júda, aj keď nie príliš vzdialená.

Autori slovenského katolíckeho prekladu Svätého písma preložili výraz רָחֵל na tomto mieste neutrálnejším slovom „rozhranie“¹¹. Ráchelin hrob by sa teda podľa 1Sam 10,2 nachádzal „na rozhraní Benjamína“. Tým sa nedá vylúčiť, že to teoreticky mohlo byť aj tesne „za“ hranicou Benjamína, teda aj na území susedného kmeňa Júdu, a do tohto „rozhrania“ by sa azda dala zahrnúť aj 5 kilometrov vzdialená betlehemska hrobka. Zdá sa však, že prekladateľov viedla k takémuto prekladu iba snaha zladit' dve rozdielne biblické tradície.

Akú ďalšiu podporu nachádzame v biblických textoch v prospech lokalizovania Ráchelinho hrobu na územie, resp. hranicu Benjamínovho kmeňa, a kde presne sa mohol nachádzať? Text 1Sam 10,2 dopĺňa zmienku o Ráchelinom hrobe na benjamínovskom území, resp. hranici, predložkovým výrazom כְּצִלְעָה. V ňom Celcach (צִלְעָה) vyznieva ako názov lokality. No lokalita s takýmto názvom na území biblického Izraela nie je známa ani z iných miest Biblie, ani z mimobiblických prameňov. Navyše to nie je ani názov semitského pôvodu¹². Preto sa často zvažuje možnosť, že by tu mohlo ísť o porušený text. Medzi najčastejšie návrhy na úpravu textu patria:

- כְּצִלְעָה, resp. מְצִלְעָה – „v Cele“, resp. „z Cely“ – túto zmenu navrhuje vo svojom komentári Henry Smith¹³. V Cele sa podľa 2Sam 21,14 nachádzala hrobka Šaulovho otca Kíša a boli tam prenesené aj kosti Šaula a Jonatána. Preto sa ponúka myšlienka, že mohlo ísť o pohrebisko významných osobností Benjamínovho kmeňa, medzi ktorými by nechýbala ani pramatka Ráchel;

¹⁰ Pre súčasnú identifikáciu týchto uvedených lokalít porov. napr. SICRE, *Josue*, 338-339. Hranice medzi kmeňmi Júda a Benjamín sa v priebehu dejín posúvali, čo naznačujú aj viaceré biblické texty (napr. Ráma, Geba a Micpa sú v Joz 18,24-26 explicitne zaradené medzi benjamínovské mestá, kým podľa 1Kr 15,16-22 boli v moci judského kráľa Asu). No tento proces je vzhľadom na dostupné zdroje zatiaľ dosť nejasný; porov. napr. FINKELSTEIN, *Emergence of »Biblical Israel«*, 348-367.

¹¹ *Sväté písmo Starého i Nového zákona*, 524.

¹² Porov. TSEVAT, *Interpretation*, 111-115, ktorý navrhuje emendáciu tohto názvu na צִלְעָה a podľa neho ide o lokalitu, resp. malú osadu v blízkosti Kirjat-Jearím.

¹³ Porov. SMITH, *The Books of Samuel*, 69.

- הַצֵּל שֵׁי – „vedľa kra“ – ide o podobne znejúci text, ktorý vo svojom komentári navrhuje Wilhelm Caspari¹⁴. No takáto ani iné podobné úpravy textu nemajú žiadnu podporu v zachovaných textoch a ani nijako neprispievajú k bližšej identifikácii daného miesta;
- הַצֵּל לְצַל – doslova v „žiarivom tieni“. Ide teda o rozdelenie výrazu na dve slová, ktoré navrhuje Bernhard Zimolong vo svojom článku, venujúcom sa tomuto veršu¹⁵. Toto trochu zvláštne vyjadrenie sa však dá interpretovať nie ako indikácia miesta, ale skôr ako indikácia času (v danom kontexte by logicky nasledovala po indikovaní miesta). Konkrétne by bola vyjadrením času poludnia, kedy je tieň najmenej zreteľný. Argumentom v prospech tejto interpretácie je fakt, že v Lukianovej verzii LXX je prítomný práve variant $\mu\epsilon\sigma\eta\mu\beta\rho\iota\alpha\varsigma$ „na poludnie“ a v tomto zmysle prekladá aj Vulgáta („*in meridie*“).

Vo väčšine kódexov LXX však výrazu הַצֵּל לְצַל zodpovedá významovo úplne odlišné spojenie $\alpha\lambda\lambda\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\alpha$, čo doslova znamená „značne poskakujúcich“. Malo by sa vzťahovať na zmienených dvoch mužov, ktorých mal Šaul podľa Samuela stretnúť pri Ráchelinom hrobe. Na iných miestach v LXX (Sdc 14,6.19; 15,14; 1Sam 10,10) má sloveso $\alpha\lambda\lambda\omicron\mu\alpha\iota$ špecifický význam, vyjadrujúci extatické správanie. V hebrejčine tomu zodpovedá slovesný koreň הַצֵּל , ktorého spoluhlásky sú obsiahnuté v samotnom výraze הַצֵּל לְצַל . Je teda pravdepodobné, že preklad LXX je iba pokusom nájsť nejaký zmysel inak nezrozumiteľného výrazu. Inou možnosťou je, že prekladateľ vychádzal z odlišnej hebrejskej predlohy¹⁶.

Výraz הַצֵּל לְצַל je teda pre nás v podstate nezrozumiteľným výrazom. Nie je ani jasné, či ide o vyjadrenie miesta, času alebo okolnosti. Preto sa v súvislosti s lokalizovaním Ráchelinho hrobu na územie Benjamínovho kmeňa vychádza predovšetkým z dvoch ďalších biblických textov. Jedným z nich je Jer 31,15:

¹⁴ CASPARI, *Die Samuelbücher*, 111.

¹⁵ Porov. ZIMOLONG, הַצֵּל לְצַל , 175.

¹⁶ MCCARTER, *I Samuel*, 171, vychádza aj zo vsuvky, zachovanej v niektorých gréckych manuskriptoch ($\epsilon\nu \sigma\eta\lambda\omega \epsilon\nu \beta\alpha\kappa\alpha\lambda\alpha\theta$), ktorú pokladá za transkripciu hebrejského textu, a za možnú pôvodnú hebrejskú predlohu považuje dokonca text $\text{בְּצַלְעָם בְּמַקְלוֹת}$ „ako budú poskakovať pri (svojich) paličkách“, pričom by tu podľa neho mohlo ísť aj „paličky“ používané pri veštení. Táto úvaha predpokladá príliš veľa dohadov a textových úprav.

בְּרָמָה נִשְׁמַע נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים רַחֵל מְבַכָּה עַל־בְּנֵיהָ מֵאֲנָה לְהִנָּחֵם עַל־בְּנֵיהָ כִּי אֵינָנּוּ:
 V Ráme bolo počuť bedákanie, horký plač. Ráchel oplakáva svoje
 deti, odmieta útechu kvôli deťom, lebo ich niet. (vlastný preklad)

Ide teda o text, ktorý hovorí o Ráchelinom plači nad stratou svojich potomkov. Tento plač je explicitne lokalizovaný do Rámy¹⁷, mesta na území Benjamínovho kmeňa, asi 8 km severne od Jeruzalema. Tento Jeremiášov text sa obvykle dáva do súvisu so zmienkou v Jer 40,1, kde sa okrem iného uvádza, že práve v Ráme boli sústredovaní Jeruzalemčania a Júdovci, ktorí mali byť po zničení Jeruzalema a chrámu v r. 586 odvečení do babylonského zajatia. Vysvetlením, prečo sa v súvislosti s týmito bolestivými udalosťami v Ráme uvádza práve plač Ráchel, by mohla byť skutočnosť, že v Ráme sa mohol nachádzať jej hrob.

Niektorí exegéti¹⁸ ako potvrdenie tejto lokalizácie Ráchelinho hrobu uvádzajú zmienku v Gn 35,16, kde sa tvrdí, že Ráchel porodila Benjamína „istú vzdialenosť pred príchodom do Efraty“ (בְּבֵרַת־הָאֶרֶץ לְבוֹא אֶפְרַתָּה). Použitie spojenie בְּבֵרַת־הָאֶרֶץ, vyjadrujúce túto vzdialenosť, je veľmi nejasné. Obvykle sa vysvetľuje ako substantívum, odvodené od slovesného koreňa כּבַר, ktorý má významy „byť početný“, „zväčšiť“ (HALOT, 459), a potom význam substantíva sa aj na základe kontextu, v ktorom je použité (tiež v Gn 48,7 a 2Kr 5,19), odhaduje ako „úsek“, „istá vzdialenosť“. No už prekladatelia LXX mali evidentne s prekladom tohto výrazu problém a jednoducho ho vo svojom texte iba prepísali ako Χαβραθα.

S odlišným riešením prišiel Ernst Vogt¹⁹, podľa ktorého je výraz בְּבֵרַת predložkovým výrazom zloženým z predložky כּ a substantíva ברת, resp. ברה. Pochádzalo by z akkadského *bēru*, vyjadrujúceho vzdialenosť na dve hodiny cesty, čiže podľa neho asi 11 km (7 míľ). Ak by sa teda בְּבֵרַת־הָאֶרֶץ interpretovalo týmto spôsobom, ako miesto Ráchelinej smrti a pochovania by do úvahy pripadala aj Ráma, ktorá je od Betlehema vzdialená asi 13 km. Podľa tejto teórie by teda medzi tradíciou Gn 35,19 a tradíciou 1Sam 10,2 ohľadom Ráchelinho hrobu nebol rozpor, no pôvodný hrob by sa nenachádzal v oblasti Betlehema, ale severne od Jeruzalema.

¹⁷ V Jer 31,15 nie je úplne jasné, či sa výraz רָמָה má chápať skutočne ako názov mesta, keďže obvykle sa názov tohto mesta uvádza s členom, tu je však bez člena. Nedá sa teda vylúčiť aj možnosť, že je tu použité substantívum s významom „výšina“.

¹⁸ Porov. napr. WENHAM, *Genesis 16–50*; TSUMURA, *The First Book of Samuel*, 284.

¹⁹ VOGT, Benjamin, 30-36.

Iným textom, ktorý sa uvádza ako možná indikácia pre presnejšie lokalizovanie Ráchelinho hrobu na územie kmeňa Benjamín, je text Ž 132,6. V tomto texte sa totiž zmieňuje Efrata, teda miesto Ráchelinho pochovania podľa Gn 35,19, no názov Efrata je v paralelizme so spojením „jaarské polia“²⁰:

הַיָּהוּדִים שָׁמְעוּ עָנִיָּה בְּאֶפְרַתָּה מִצְאָנוּהָ בְּשָׂדֵי יַעֲרָ:

Hľa, počuli sme o nej [= o arche] v Efrate, našli sme ju na jaarských poliach. (vlastný preklad)

Jaar sa v tomto texte obvykle interpretuje ako skrátený názov mesta Kirjat-Jearím. Stotožnenie Kirjat-Jearím s Efratou je v súlade s 1Krn 2,50-51, kde sa poukazuje na júdovský klan Efrata, ktorý je tam explicitne spojený aj s Kirjat-Jearím, aj s Betlehemom. Takto sa otvára možnosť, že Efratou z Gn 35,19 by mohlo byť aj Kirjat-Jearím, známe ako miesto dočasného uchovávanía archy zmluvy (porov. 1Sam 6,21–7,2). Podľa Joz 15,9; 18,14-15 bolo hraničným mestom na hranici Benjamínovho a Júdovho kmeňa²¹, a teda táto identifikácia by bola aj v súlade s textom 1Sam 10,2, kde sa miesto Ráchelinho hrobu situuje na územie, resp. hranicu Benjamínovho kmeňa.

Je pravda, že Efrata v Gn 35,19 (a rovnako aj v Gn 48,7; Rút 4,11; Mich 5,1) je explicitne stotožnená s Betlehemom („...bola pochovaná na ceste do Efraty, čo je Betlehem“). No vo všeobecnosti je spojenie „čo je Betlehem“ (הוּא בֵּית לְחֶם) považované za neskoršiu glosu²², a to zvlášť vzhľadom na skutočnosť, že táto poznámka, ak by bola pôvodná, by sa čakala skôr už v Gn 35,16, kde sa názov Efrata v danej stati vyskytuje prvýkrát²³.

Ide teda o ďalšiu teóriu, ktorej základným cieľom, zdá sa, je snaha zladit' dve rozdielne tradície, no v tomto prípade to ide opäť iba za cenu toho, že sa neberie do úvahy konečná, kánonická podoba textu.

Zmyslom glosy „čo je Betlehem“ (הוּא בֵּית לְחֶם), aj vzhľadom na jej umiestnenie až v Gn 35,19, a nie už v Gn 35,16, bola s veľkou

²⁰ Na možný paralelizmus v tomto verši poukazoval Franz Delitzsch už v 19. st. vo svojom komentári k žalmom. Pozri DELITZSCH, *Die Psalmen*, 764; porov. CROSS, *Canaanite Myth*, 94, pozn. 16.

²¹ Porov. napr. TSEVAT, *Interpretation*, 107-118; MCCARTER, *I Samuel*, 181: „According to Gen 35:16-20 and 48:7 Rachel died giving birth to Benjamin while en route from Bethel to Ephrathah. This must be the Benjaminite Ephrathah in the vicinity of Kiriath-jearim...“

²² Porov. napr. SKINNER, *Genesis*, 426; VON RAD, *Genesis*, 340; WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 555.

²³ Porov. TSEVAT, *Interpretation*, 109.

pravdepodobnosťou práve identifikácia Ráchelinho hrobu s Betlehemom. A je preto vyjadrením inej, tzv. južnej tradície, na rozdiel od tzv. severnej tradície, zaznamenatej jednoznačne v Prvej knihe Samuelovej²⁴.

Konkrétny vznik a vývoj týchto odlišných tradícií zostáva vzhľadom na fakty, ktoré sú k dispozícii, v značnej miere iba v rovine hypotéz – a ako sme naznačili, nie je ich málo. Je, samozrejme, možné, že pôvodne existovala jedna tradícia a až časom z nejakého dôvodu vznikla paralelná tradícia. Ale faktom je, že v konečnej podobe biblického textu sú ohľadom umiestnenia Ráchelinho hrobu zaznamenané dve rozdielne tradície.

O Ráchel je z biblických dejín známe, že bola milovanou manželkou praotca Jakuba, ale nie jedinou. Spomedzi jeho dvanástich synov bola matkou iba Jozefa a Benjamína. Zomrela náhle, krátko po pôrode svojho syna Benjamína, počas cesty, ktorá pravdepodobne smerovala za Jakubovým otcom Izákom do Hebronu (porov. Gn 35,27).

Rozprávania o praotcoch a pramatkách Izraela sú určite starobylé, ale problémom je, že ich písomné zaznamenanie pochádza až z omnoho neskoršieho obdobia. Konečná redakcia Pentateuchu sa vo všeobecnosti kladie až do perzského obdobia. A preto je v podstate nemožné odpovedať na otázku, čo presne bolo súčasťou tých najstarších tradícií. A ak sa hovorí konkrétne o biblickej Ráchel, nie je možné s istotou vedieť, či bolo súčasťou týchto najstarších tradícií aj konkrétne miesto jej pochovania.

Prvá kniha Samuelova, ktorá situuje Ráchelin hrob na územie Benjamínovho kmeňa, je súčasťou tzv. deuteronomistickej histórie, ktorej vznik a ďalšia redakcia sa vo všeobecnosti kladie do exilového a potom aj poexilového obdobia. Títo neskorší redaktori však nepochybne pracovali so staršími prameňmi a materiálmi²⁵.

Samotná zmienka v 1Sam 10,2 je súčasťou príbehu, ktorý je situovaný do obdobia zvolenia Šaula za izraelského kráľa, teda do 2. polovice 11. stor. pred Kr. Mohlo by to teda naznačovať, že v tom období bol už Ráchelin hrob pre Benjamínovcov dôležitým miestom. Je tiež pravdepodobné, že aj samotné vyčlenenie územia pre kmeň Benjamín (Joz 18,11-28) mohlo byť motivované

²⁴ Pre terminológiu „severná a južná tradícia“ v súvislosti s lokalizovaním Ráchelinej hrobky porov. STRICKERT, *Rachel Weeping*, 57.

²⁵ NA'MAN, *The Pre-Deuteronomistic Story*, 638-658 vychádza z pôvodnej štúdie VAN SETERS, *Histories and Historians*, 137-185, a vyjadruje presvedčenie, že verš 1Sam 10,2 bol súčasťou textu tvoriaceho pred-deuteronomistické rozprávanie, a teda aj zmienka o Ráchelinom hrobe by bola súčasťou týchto starších tradícií.

práve prítomnosťou hrobu Ráchel, pramatky Benjamínovcov, na tomto území alebo minimálne konkrétnou tradíciou, týkajúcou sa miesta jej smrti.

Južnú tradíciu, situujúcu Ráchelin hrob do oblasti Betlehema, v podstate zachytáva iba text Knihy Genezis (35,19; 48,7). Hoci mnohé tradície v ňom zachytené sú veľmi starobylé, konečná podoba textu môže pochádzať až z 5.–4. stor. pred Kr. A dokonca slová, stotožňujúce zmienenú Efratu s Betlehemom, ako sme videli, môžu byť glosou z ešte neskoršieho obdobia. Za *terminus ante quem* treba považovať obdobie polovice 2. stor. pred Kr., čo je pravdepodobný čas vzniku Knihy jubileí, v ktorej sa Ráchelin hrob, na rozdiel od Gn 35,19, nelokalizuje na „cestu do Efraty“, ale priamo „v zemi Efrata, to jest v Betleheme“ (Jub 32,34)²⁶. Iným potvrdením tejto južnej tradície je aj Mt 2,17, kde sa Jeremiášovo proroctvo o Ráchelinom plači nad svojimi deťmi vníma ako naplnené pri Herodesovom vyvraždení betlehenských chlapcov, a teda tiež je to náznak, že jej hrob bol v Betleheme.

Aj keď sa to nedá tvrdiť s istotou, severná tradícia ohľadom Ráchelinho hrobu sa zdá byť starobylejšia²⁷. Judsko malo hrobku vlastných praotcov a pramatiek v machpelskej jaskyni v Hebrone, a teda čakalo by sa, že Ráchel, milovaná manželka praotca Jakuba, bude pochovaná po boku svojho manžela na tom istom mieste. Je pravda, že zomrela „na ceste“, ale na druhej strane premiestňovanie telesných pozostatkov aj niekoľko rokov po smrti nebolo v biblickom Izraeli neobvyklé (napr. z Egypta boli prenesené pozostatky Jakuba a Jozefa, Samsonovo telo bolo prenesené z Filištínska)²⁸.

A tu sa dostávame k možným teologickým dôvodom vzniku tradície ohľadom umiestnenia jej hrobu na judské územie. Podľa biblického podania mali kmene Júda a Benjamín spoločného praotca, ale nie spoločnú pramatku. Odrazom toho môže byť aj skutočnosť, že v priebehu biblických dejín ich pomerne často nachádzame vo vzájomnej konfrontácii. Bolo to zaiste spojené aj s tým, že územie kmeňa Benjamín sa nachádzalo bezprostredne na sever od Jeruzalema (Joz 18,11-28), ba pôvodne malo zahŕňať aj Jeruzalem. No podľa biblického rozprávania Jeruzalem zostal v rukách Jebuzejcov (porov. Sdc 1,21),

²⁶ Porov. SOUŠEK, *Knihy tajemství a moudrosti II*, 113.

²⁷ Porov. podrobnejšiu argumentáciu v STRICKERT, *Rachel Weeping*, 57-70.

²⁸ COX – ACKERMAN, *Rachel's Tomb*, 135-148 ponúkajú zaujímavú tézu, podľa ktorej Ráchel nemohla byť pochovaná v hrobe ostatných praotcov a pramatiek Izraela práve preto, že zomrela pri pôrode, a vzhľadom na neskoršiu mojžišovskú legislatívu ohľadom očisťovania ženy po pôrode (porov. Lv 12) mohla byť považovaná za nečistú. Táto téza je však skôr vysvetlením neskoršieho lokalizovania jej hrobu do oblasti Betlehema.

až kým ho nevydobil kráľ Dávid (2Sam 5,6-9), a tak sa *de facto* ocitol v rukách Júdovcov. Dávid si ho navyše zvolil za svoje hlavné mesto.

No ešte predtým sa prvým kráľom Izraela stal Šaul a ten bol z Benjamínovho kmeňa. Keď Šaul padol v boji (1Sam 31), o trón sa uchádzal jeho syn Ešbaal (= Išbóšet). Bola tu teda snaha o založenie dynastie, ale Ešbaalovi sa nepodarilo prevziať vládu nad celým Izraelom. Aj na základe Samuelovho pomazania sa v Hebrone ujal vlády nad Judskom Dávid. Po dvoch rokoch vlády bol Ešbaal zavraždený. Síce po ďalších piatich rokoch sa podľa biblického autora na žiadosť starších všetkých kmeňov Izraela stáva Dávid kráľom celého Izraela, no z niektorých ďalších biblických rozprávání je zrejmé, že nechýbali ľudia s odmietavým postojom voči Dávidovi (porov. preklínanie Dávída zo strany Šaulovho príbuzného Šimeiho v 2Sam 16,5-14).

Nedá sa vylúčiť, že tieto nálady pokračovali aj po Dávidovi. Ich výrazom mohla byť aj vzburá Jarobeáma po smrti kráľa Šalamúna a následné rozdelenie izraelskej monarchie. Jarobeám bol totiž z kmeňa Efraim (1Kr 11,26), teda z kmeňa, ktorý bol cez spoločnú pramatku Ráchel s kmeňom Benjamín príbuznený.

Je možné, že práve v tomto období mohlo dôjsť k rozdeleniu územia Benjamínovho kmeňa na dve časti, pričom jeho južná časť by bola pričlenená k Judsku. Naznačené je to v Joz 18,21-28, kde sa uvádzajú dve rozdielne skupiny miest Benjamínovho kmeňa. Toto rozdelenie mohol iniciovať Rechabeám po rozdelení monarchie (porov. 1Kr 12,21-24), po ktorom sa Jeruzalem stal *de facto* hraničným mestom, a preto zo strategických dôvodov bolo pre neho dôležité posunúť hranicu severnejšie, pravdepodobne k Micpe²⁹.

Po dobytí Samárie v r. 722 pred Kr. sa spomedzi kmeňov severného Izraela spomína v podstate už iba kmeň Benjamín. Je však pravdepodobné, že v tejto situácii na území severne od Jeruzalema hľadali útočisko Benjamínovci zo severnej časti, ktorá bola dovtedy súčasťou severného Izraela, príp. aj obyvatelia ďalších severoizraelských kmeňov³⁰. No táto skutočnosť na druhej

²⁹ Porov. LEVIN, Joseph, 229. Podľa FINKELSTEIN, »Biblical Israel«, 361 boli tradičné benjamínovské územia až do r. 842 pred Kr. (koniec severoizraelskej dynastie Omriho) pod nadvládou Severného kráľovstva a skutočná judská dominancia nad týmito územiami začala až v 2. pol. 8. stor. pred Kr.

³⁰ Porov. FINKELSTEIN – SILBERMAN, Temple and Dynasty, 265-269, ktorí podporujú toto tvrdenie uvedenými archeologickými nálezmi.

strane mohla viesť aj k opätovnému znovuoživeniu starých animozít medzi kmeňmi Júda a Benjamín³¹.

Benjamínovci mohli svoju kmeňovú hrdosť zakladať aj naďalej jednak na prvom kráľovi Izraela Šaulovi, ktorý pochádzal z ich kmeňa, ale rovnako aj na skutočnosti, že podľa starobyklých tradícií sa spomedzi všetkých Jakubových synov práve ich praotec Benjamín ako jediný nenarodil na území Mezopotámie, ale priamo na území Izraela.

Argumentom v prospech takého zvýšeného kmeňového povedomia Benjamínovcov v období pred dobytím, ale aj po dobytí Jeruzalema v r. 586 pred Kr. sú pomerne početné texty, v ktorých sa Izrael označuje slovným párom „Júda a Benjamín“ (1Kr 12,21.23; 1Krn 12,17; 2Krn 11,1.3.10.12.23; 15,2.8.9; 25,5; 34,9; Ezd 1,5; 4,1; 10,9; Neh 11,4 – 17 textov)³². Benjamín sa teda v rámci Judska neasimiloval a svoju identitu si zachoval aj v nasledujúcich obdobiach.

Z Knihy proroka Jeremiáša je pomerne zrejmé, že Benjamínovci zaujali odlišné postoje ako judská elita aj v čase babylonskej krízy. Na rozdiel od Júdovcov zaujali značne pro-babylonský postoj. Reprezentantom tohto postoja bol napr. aj samotný prorok Jeremiáš, pochádzajúci z benjamínovského Anatótu. Podobný postoj zaujala aj vplyvná rodina Šafánovcov, ktorá mala možno tiež benjamínovský pôvod³³. A je faktom, že po dobytí Jeruzalema v r. 586 pred Kr. benjamínovské mestá neboli zničené³⁴. Za správcu dobytého územia Babylončania dosadili Šafánovho vnuka Gedalju a jeho sídlom sa stala benjamínovská Micpa (2Kr 25,22-23).

V ďalších, poexilových dejinách Izraela sa v knihách Ezdráš a Nehemiáš okrem iného pomerne často opisujú vzájomné spory medzi obyvateľmi vtedajšieho Izraela (Ezd 4; Neh 4; 6). Spomínajú sa odporcovia stavby chrámu a obnovy Jeruzalema. A dá sa predpokladať, že mohlo ísť aspoň sčasti práve o Benjamínovcov, ktorých rodiny sa pre svoj pro-babylonský postoj nedostali do babylonského zajatia. O tom, že Benjamínovci si aj naďalej uchovávali svoju kmeňovú identitu, okrem iného svedčí aj ďalšie používanie slovného páru „Júda a Benjamín“ (pozri vyššie).

³¹ Porov. BLENKINSOPP, *David Remembered*, 29-30.

³² Porov. BLENKINSOPP, *David Remembered*, 35.

³³ Porov. BLENKINSOPP, *David Remembered*, 30, ktorý o benjamínovskom pôvode tejto rodiny hovorí ako o „takmer istom“.

³⁴ Porov. LIPSCHITZ, *The Fall and Rise of Jerusalem*, 237-249.

A práve v takomto kontexte – v poexilovom období – dáva zmysel akákoľvek snaha o hľadanie vzájomnej jednoty. Táto jednota sa mohla okrem iného vyjadrovať aj poukazovaním na spoločné tradície, o to skôr, že práve v tomto období postupne dostávali tieto tradície svoju konečnú formu v písomnej podobe. Jedným z vyjadrení týchto spoločných tradícií mohla byť aj postava Ráchel, milovanej manželky praotca Jakuba. Postupne sa začala vnímať ako pramatka celého Izraela³⁵.

Presúvanie posvätných miest vzhľadom na novú politickú situáciu je v oblasti kultu pomerne častý fenomén³⁶. A takto aj lokalizovanie hrobu Ráchel na územie kmeňa Júda, ba dokonca na miesto, odkiaľ pochádzal kráľ Dávid a odkiaľ mal vzísť aj nový „vládca v Izraeli“ (Mich 5,1), teda do Betlehema, mohlo skutočne byť skôr záležitosťou teológie ako historiografie.

Zoznam použitej literatúry

- ARCULFUS: *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land: (About the Year A.D. 670)*. Translated and annotated by James Rose MacPherson, London: Palestine Pilgrims' Text Society, 1889.
- BLENKINSOPP, Joseph: *David Remembered. Kingship and National Identity in Ancient Israel*, Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2013.
- CASPARI, Wilhelm: *Die Samuelbücher. Mit Sacherklärungen versehen* (KAT 7), Leipzig: Dr. Werner Scholl, 1926.
- COX, Benjamin D. – ACKERMAN, Susan: Rachel's Tomb, *JBL* 128 (2009) 135-148.
- CROSS, Frank Moore: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- DELITZSCH, Franz: *Biblischer Kommentar über die Psalmen* (Biblischer Kommentar über das Alte Testament IV/1) Leipzig: Dörffling & Franke, ⁵1894.
- DRESNER Samuel H.: *Rachel*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genezis* (KSZ 1), Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- EUSEBIUS: *Eusebius Werke*. Bd. III/1: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, ed. by Erich Klostermann (GCS), Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904.
- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher: Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT* 30 (2006) 259-285.
- FINKELSTEIN, Israel: Saul, Benjamin and the Emergence of »Biblical Israel«: An Alternative View, *ZAW* 123 (2011) 348-367.
- Itinerarium Burdigalense. In: P. GEYER, – O. CUNTZ – A. FRANCHESCHINI, et al. (eds.): *Itineraria et alia geographica*. Vol I: Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica (CChr.SL 175), Turnhout: Brepols, 1965, 1-26.

³⁵ Porov. KALLAI, Rachel's Tomb, 215-223.

³⁶ Porov. VON RAD, *Genesis*, 340.

- KALLAI, Zecharia: Rachel's Tomb: A Historiographical Review. In: James Alfred Loader – Hans-Volker Kieweler (eds.): *Vielseitigkeit des Alten Testaments: Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag*, Wien: Peter Lang, 1999, 215-223.
- KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Study Edition*, Vol. 1, Leiden: Brill, 2001. (= HALOT)
- LEVIN, Yigal: Joseph, Judah and the »Benjamin Conundrum«, *ZAW* 116 (2004) 223-241.
- LIPSCHITZ, Oded: *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- MCCARTER, Peter Kyle: *I Samuel* (AB 8), New York: Doubleday, 1979.
- NA'MAN, Nadav: The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance, *CBQ* 54 (1992) 638-658.
- OTTOSSON, Magnus: מִבְּרֵיטִי. In: *TDOT* II (1977) 361-366.
- PRINGLE, Denys: *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*. Volume II: L–Z (excluding Tyre), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SANCTI ADAMNANI ABBATIS HIIENSIS: *De locis sanctis* (PL 88). Edited by Jacques-Paul Migne, Paris: Apud Garnier Fratres, 1862, stłpce 779-816.
- SHARON, Moshe: Betlehem. In: Moshe Sharon (ed.): *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*. Vol. II: B–C (HdO 30/2), Leiden: Brill, 1999, 176-191.
- SICRE, Jose Louis: *Josue*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2002.
- SKINNER, John: *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, New York: Charles Scribner's sons, 1910.
- SMITH, Henry Preserved: *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC), Edinburgh: T & T Clark, 1992.
- SOUŠEK, Zdeněk (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*, Praha: Vyšehrad, 1998.
- STRICKERT, Frederick Markus: *Rachel Weeping. Jews, Christians, and Muslims at the Fortress Tomb*, Collegeville, MI: Liturgical Press, 2007.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Řím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- TSEVAT, Matitياهو: Interpretation of I Sam. 10:2. Saul at Rachel's Tomb, *Hebrew Union College Annual* 33 (1962) 107-118.
- TSUMURA, David Toshio: *The First Book of Samuel* (NICOT), Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- VAN SETERS, John: Histories and Historians of the Ancient Near East, *Or* 50 (1981) 137-185.
- VOGT, Ernst: Benjamin geboren „eine Meile“ von Ephrata, *Bib* 56 (1975) 30-36.
- VON RAD, Gerhard: *Genesis. A Commentary. Revised Edition*, Philadelphia: The Westminster Press, 1973.
- WENHAM, Gordon John: *Genesis 16–50* (WBC 2), Dallas: Word Books, 1994.
- WESTERMANN, Claus: *Genesis 12-36: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1975.
- ZIMOLONG, Bernhard: מִבְּרֵיטִי (I Sam 10,2), *ZAW* 56 (1938) 175-176.

Zhrnutie

Gn 35,19-20 a 1Sam 10,2 predstavujú dve odlišné biblické tradície ohľadom miesta pochovania Ráchel, matky Jakubových synov Jozefa a Benjamína. Viacerí exegeti v minulosti hľadali rôzne spôsoby, ako tieto dve tradície zladit', no ich riešenia zahŕňajú aj úpravu textov a rôzne dohady. Aj na pozadí viacerých biblických textov z poexilového obdobia sa skôr javí, že pôvodnejšou je tzv. severná tradícia, lokalizujúca Ráchelinu hrobku na územie Benjamínovho kmeňa. Za vznikom neskoršej, tzv. južnej tradície mohla byť snaha kmeňa Júda o dosiahnutie pevnejšej národnej jednoty v poexilovom období, a to cez prijatie pramatky kmeňa Benjamín za vlastnú pramatku.

Kľúčové slová: Ráchel, izraelské kmene, Kniha Genezis, Prvá kniha Samuelova, dejiny tradícií.

Summary

Gen 35:19-20 and 1 Sam 10:2 represent two different biblical traditions concerning place of burial of Rachel, mother of Jacob's sons Joseph and Benjamin. Various exegetes used to propose different solutions how to unify these two traditions, but their proposals demand to alter texts and to accept conjectures. Instead, various biblical texts from postexilic period suggest that original is so called northern tradition, locating Rachel's tomb on the territory of the tribe of Benjamin. Later, the so called southern tradition could originate from effort of the tribe of Juda to achieve greater national unity in postexilic period, in concrete by assuming the mother of the tribe of Benjamin as its own mother.

Keywords: Rachel, tribes of Israel, Book of Genesis, the First Book of Samuel, tradition criticism.

Milan Sova

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta

Univerzita Komenského v Bratislave

Kapitulská 26

814 58 BRATISLAVA, Slovenská republika

milan.sova@orangemail.sk

Vyničenie národov podľa Knihy Jozue alebo sebazničenie mysle čitateľa*

Blažej Štrba

Úvod

Začneme od konca názvu štúdie. O sebazničení mysle sa zreteľne vyjadril dokument Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi* už v roku 1993. Keď uzatvára časť o fundamentalistickom zaobchádzaní (nie *výklade* [!]), považuje ho za „nebezpečný“, lebo ponúka iluzórne výklady, a hoci nie výslovne, práve takýmto prístupom „vzýva ľudí k istému druhu sebazničenia mysle“¹. Robí to zamieňaním ľudských hraníc biblického posolstva s jeho božským obsahom². Aj v dnešných dňoch sa stane, že ak predložíte mienku o tom, že dejinne sa veci diali celkom inak, ako sú napr. v Knihe Jozue alebo v Knihe Jonáš, tak aj v odborných teologických kruhoch sa nájdu takí, ktorí vyhlásia, že takýmto prístupom sa oberáme o vieru, zatiaľ čo spomínaný dokument má celkom iný názor. Nuž, názov pripomína vždy a všadeprítomné nebezpečenstvo fundamentalizmu. Azda ešte ťažšie ako texty s historickými problémami sa obraňujú biblické texty s morálnymi ťažkosťami, lebo práve štandardy správania pochádzajúce z Biblie príjmu ľudia rýchlejšie – ako od Boha požadované, bez ohľadu na ich odôvodnenie.

Pár slov k podstatnému menu „vyničenie“ z názvu štúdie. Nesie v sebe historický problém, ale prinajmenšom rovnako veľkú morálnu komplikáciu. Zástancovia s fundamentalistickým vnímaním biblického textu bez mihnutia oka dodajú, že predsa to, čo stojí v Písme, je Božie slovo, a to sa nemôže mýliť.

* Predložená štúdia je prepracovanou verziou rovnomennej prednášky na vedeckej konferencii s názvom „*Celé Písmo je Bohom vnuknuté*“, ktorá sa konala 1. decembra 2016 na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave.

¹ V iných jazykoch, napr. angl. „a kind of intellectual suicide“, nem. „Selbstaufgabe des Denkens“, portug. „suicídio do pensamento“, ukr. „інтелектуальне самогубство“, tal. „suicidio del pensiero“, a pod.

² PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia*, 76.

No na otázku, v čom sa nemôže mylíť, sa už odpovede nedočkáte³. Nerozlišuje sa medzi Písmom a Slovom, medzi biblickou literatúrou a dejinami, nehovoriac už o akejkoľvek obozretnosti, ktorá je nevyhnutná pre vysvetľovanie antických náboženských textov. A tak v tejto veci tzv. „chyby“ či obmedzenosti, ktoré môžu pochádzať z ľudskej reči (biblických autorov) napr. ohľadom statí o vyhubení, sa už toľko nerozlišuje medzi rôznymi schopnosťami nás – súčasných prijímateľov. Pre porozumenie ťažkých textov je nevyhnutné poznanie aj dejinno-kultúrnych a náboženských súvislostí. Avšak fundamentalistické zaobchádzanie chápe Písmo ako skamenelinu, na ktorej možno nájsť odtlačky minulosti, z ktorých môžeme vyčítať, ako Boh vtedy konal. Písmo je však „živý“ text, ktorý bol pre ľudských autorov médiom, ktoré hovorí o záchrane človeka, aby komunikovali spásonosnú pravdu obsiahnutú v udalostiach a najmä v ich tradovaní. Nový dokument Pápežskej biblickej komisie *Inšpirácia a pravda Svätého písma* (ďalej *IPSP*⁴) odкрýva niektoré problematické state Písma. Tvrdí o nich, že majú svoju pravdu odlišnú od historickej pravdy, ktorá komunikuje božské posolstvo. Avšak dokument sa nesnaží stanoviť, ktorý aspekt konkrétnej historickej pravdy predkladá božskú pravdu, alebo či sa s ňou úplne stotožňuje, alebo je len odkazom na božské hodnoty, ktoré pochádzajú z úvah nad dejinnými udalosťami.

Slovo vyničenie je v názve štúdie podstatné. V tejto štúdií nám nejde o odplácajúce alebo trestné zabíjanie⁵, ale ide o známe ustanovenie *cherem* – o vyničení, resp. o vyhubení (či o vyhladení), ktoré sa najviac vyskytuje v Knihe Jozue a venuje sa mu aj dokument *IPSP*. V našej štúdií budeme postupovať v troch krokoch. Najprv si priblížime vyjadrenie dokumentu ohľadom zákona o vyničení, resp. vyhubení (*IPSP*, č. 127). Potom si predstavíme samotný pojem vyhubenie v kľúčových textoch Biblie. V treťom bode predložíme niektoré interpretačné línie dôležité pre Joz 6–12. V závere bude niekoľko usmernení pre porozumenie textov o vyhubení.

³ Problém definovania, o akú pravdu v Písme ide, vnímal už aj II. vatikánsky koncil, keď v *Dei Verbum* 11 dodal, že ide o „pravdu, ktorú Boh chcel mať zaznačenú v posvätných knihách na našu spásu“. (kurzíva pridaná)

⁴ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Inšpirácia a pravda Svätého písma. Slovo, ktoré pochádza od Boha a hovorí o Bohu pre spásu sveta* (Dokumenty Svätej stolice 89). Preložil Milan Sova, Trnava: SSV, 2016.

⁵ Nemyslíme tu na pomstivé zavraždenie 500 ľudí Židmi v meste Súsa (Est 9,5-6) alebo na 75 000 ľudí (9,16; LXX má πεντακισχίλιους), ktorých Židia pozabíjali vo veľkom kráľovstve, alebo na usmrtenie starcov za ich krivú obžalobu Zuzany (Dn 12,60-62).

1 Hermeneutické usmernenia *IPSP* v súvislosti so zákonom o vyhubení

Bod č. 127 o *vyhubení* sa nachádza v tretej časti dokumentu, ktorá sa zaoberá konkrétnymi príkladmi biblických textov, problematickými vzhľadom na výklad. Problémy textov rozdeľuje na historické a eticko-sociálne. V kategórii eticko-sociálnych problémov sa najprv zaoberá témou násilia. Bod č. 127 o príkaze vyhubenia patrí do skupiny etických problémov o násilí, ktorá začína pojednaním o násilí a jeho zákonnej náprave (č. 126) a končí pojednaním o modlitbe, v ktorej sa žiada pomsta (č. 128).

Pri čítaní biblických statí s takýmto obsahom sa človek ľahko ocitne v pochybnostiach, či je to naozaj Božie slovo. *IPSP* vo všeobecnom úvode upozorňuje čitateľa na dve výzvy, na ktoré by mal pamätať. Prvou výzvou je nesmierny pokrok v poznaní dejinného, kultúrneho a jazykového pozadia starovekého Blízkeho východu. Výsledky výskumu poskytujú množstvo hodnotných informácií, ktoré však môžu vytvoriť u niektorých čitateľov rozpor medzi nadobudnutými poznatkami a tým, čo si čitateľ odvodí pri „čítaní“ Biblie, keď ju číta ako kroniku. Je nevyhnutné pamätať na to, že Biblia nie je kniha o dávných dejinách, a okrem trepezlivosti treba mať pokoru pred textami, ktoré nás presahujú⁶. Druhú výzvu tvoria stránky Písma, kde sa píše o hrubom násilí, čo môže vyvolať znechutenie i dezorientáciu, či dokonca zneistenie, ba až zapudenie Biblie (č. 4). Bod 127 patrí do skupiny textov, ktorá ťaží z mnohých pozitívnych poznatkov moderných výskumov.

Bod 127 je pomenovaný Ustanovenie o vyhubení⁷. *IPSP* sa opiera o fundamentálne texty najmä z knihy Deuteronómium (7,1-2 [nie 7,12, ako je mylne v preklade]; 20,16-18) a knihy Jozue. V Deuteronómiu sa píše

⁶ O osobnom postoji pri čítaní Písma pozri ŠTRBA, Kritická hodnota, 111-114.

⁷ Slovenský preklad používa dva výrazy pre jeden taliansky výraz „*legge*“ (v pôvodnom texte), a síce „ustanovenie“ (*IPSP*, č. 127, 135, 136) a „zákon“ (*IPSP*, č. 124, 127). Bolo by vhodnejšie ostať pri termíne „zákon“, ako čítame aj v prípade známeho „zákona odplaty“ (*IPSP*, č. 126), nakoľko za slovenským „ustanovenia“ sa už v preklade *IPSP* skrývajú raz „*istruzioni*“ (*IPSP*, č. 12 [preložené aj ako „inštrukcie“ v *IPSP*, č. 11, 123 (pochopiteľne); „nariadenia“ v č. 12 a aj „ponaučenie“ v č. 12; „poučenie“ v č. 19, 31, 33, 51, 89, 117; „usmernenie“ v č. 51]), inokedy „*legge*“ (náš prípad, pozri vyššie) a inokedy „*normativa*“ (*IPSP*, č. 127 [azda lepšie: smernica, predpis, a pod.]). Aj v tomto prípade sa potvrdzuje, že odborné výrazy treba prekladať dôsledne, i keď niekedy môžu znieť (na prvé počutie) tvrdo, a že potrebujú nevyhnutne výklad, aby nedochádzalo k zbytočným nedorozumeniam.

o nariadení, že len čo sa Izrael dostane do krajiny, má pozbaviť moci kanaánske národy a ako prekliatie ich má vyhubiť. Dokument vysvetľuje biblický text, keď tvrdí, že „toto nariadenie verne vykonal Jozue (Joz 6–12) a bolo dovŕšené v období ranej monarchie (porov. 1Sam 15)“. Z citátu dokumentu možno usúdiť, že *IPSP* predpokladá určitú dejinnosť udalostí podľa Joz 6–12, ale v následnom odseku dodáva, že tieto rozprávania „nevykazujú typické prvky historickej správy“. Uvádza štyri dôvody: (1) „V skutočnej vojne sa múry mesta nerúčajú na zvuk trúb“ a (2) krajiny sa nerozdeľujú lósom (čo je už odkaz na 14,2). Ďalej sa upozorňuje, že (3) spomínaný zákon v Knihe Deuteronomium pochádza z obdobia, keď už dané národy nebolo možné v krajine identifikovať. Tým dokument nečakane naznačuje, že dej, ktorý je opísaný ako vyplnenie tohto ustanovenia, sa historicky nemohol uskutočniť. (4) Ako štvrtý dôvod, ktorý je nevyhnutné zvážiť, prv než sa myslí na historickosť daných udalostí, je literárny žáner. *IPSP* sa v tejto veci inšpiruje patristickou tradíciou a nazýva epeje o dobytí krajiny ako „istý druh podobenstva, ktoré uvádza na scénu osoby symbolickej hodnoty“. Okrem Ježišových podobenstiev dokument prirovnáva podobenstvu iba naráciu Joz 6–12⁸, čím dáva čitateľovi do pozornosti iný typ výkladu ako čisto literalistický. Biblický text teda vyžaduje podľa *IPSP* taký výklad, ktorý nie je doslovný, podobne ako je to v prípade Ježišovho príkazu odť ať si ruku či vylúpiť si oko, ak by sa mali stať príležitosťou k pohoršeniu (Mt 5,29; 18,9). Rovnako smerodajné je pre čitateľa to, že osoby majú symbolickú hodnotu, dôsledkom čoho sa čitateľova pozornosť zameriava viac na hodnotu, na ktorú slová či text odkazuje.

2 Nariadenie חרם v kľúčových textoch Biblie

Takzvaný zákon o vyhubení národov sa odvodzuje predovšetkým od pojmu vyjadreného slovotvorným koreňom חרם I (porov. *HALOT* I, 353-354), ktorý je často sprevádzaný skupinou siedmich národov. V Knihe Jozue tematika dosahuje svoj vrchol, ktorý sa dá identifikovať z komplexného

⁸ *IPSP* používa slovo „podobenstvo“ 8-krát, z toho dvakrát v našej stati, kde sa ním označuje epeja o dobývaní krajiny. V bodoch 104, 117 a 145 ide o všeobecné použitie. V bode 85 dvakrát ide o podobenstvo o dvoch synoch (Lk 15,11-32), v bode 89 sa reč o Ježišovi ako o dobrom pastierovi prirovnáva podobenstvu.

naratívneho pohľadu súčasne na obidve Knihy Deuteronomium a Jozue. Z celkového výskytu spomenutého koreňa sa takmer jedna tretina nachádza v Knihe Jozue (27/89)⁹. Problematika pojmu je zložitá a bola už dávnejšie študovaná. C. H. W. Brekermans dal pojem הָרַם do súvisu s „vojnou“ מִלְחָמָה ¹⁰. N. Lohfink presnejšie rozlíšil rôzne významy pojmu ako dôsledok historického vývoja¹¹. R. D. Nelson skúmal pojem synchronne jednak vo vzťahu k pojmom čistoty a svätosti, a tiež k pojmom nečistoty a profánosti¹².

Súčasťou problematiky konceptu je ťažkosť jeho prekladu. Spôsobuje to kontext, v ktorom sa objavuje a prirodzene aj naše poznanie, že kvôli väčšinovému výskytu v textoch o nemilosrdnom vyničení sa jeho preklady zužujú na „vyhladenie“ (Roháčkov preklad), „kliatba záhuby“ (SSV), „ničiaci kliatba“ (SEB) a pod. – uvádzame len niektoré v slovenčine. Problém spočíva v ťažkosti vyjadriť presný význam pojmu do modernej reči v našich kultúrach.

Synchronny návrh J. A. de Prenterovej (2013)

Za väčšiu pozornosť stojí špecifická štúdia J. A. de Prenterovej, ktorá skúma pojem synchronne z pohľadu jeho sémantickej štruktúry najmä v Knihe

⁹ Z 50 výskytov slovesa הָרַם I v MT sa takmer polovica nachádza v Dt–Joz: 8-krát v Dt (2,23; 3,6.6; 7,2.2; 13,16; 20,17.17) a 14-krát v Joz (2,10; 6,18.21; 8,26; 10,1.28.35.37.39.40; 11,11.12.20.21); z 29 výskytov substantíva הָרַם I v MT, tri sú v Lv (27,21.28.29), dva v Dt 7,26 a 13,16, trinásť (!) v Joz (6,17.18.18.18; 7,1.1.11.12.12.13.13.15; 22,20), dva v Iz 34,5 a 43,29 a po jednom výskyte v Nm 18,14, 1Sam 15,21; 1Kr 20,42; Ez 44,29; Zach 14,11; Mal 3,24 a 1Krn 2,7.

¹⁰ C.H.W. Brekermans ako prvý tvrdil, že už aj v Méšovej stéle sa pojem הָרַם viaže na svätú vojnu (מִלְחָמָה), a teda, že to, čo je definované ako הָרַם , je určené božstvu a ako také nemôže byť použité človekom (BREKERMANS, הָרַם , 637).

¹¹ N. Lohfink vo svojej komplexnej štúdií určil tri štádiá historického sémantického posunu významu pojmu. Za prvú zmenu významu pojmu pokladal deuteronomistickú redakciu, ktorá dala pojmu nový význam tým, že prvý náboženský význam pojmu nahradila novým, čisto vojenským s významom „zničiť, vyvraždiť (národ), vyhladiť“. Druhá historická zmena sa udiala v po-kňazskej tradícii, v ktorej sa pojem vzťahoval na „zasvätený“ status – tretí význam – ľudu, zvierat či rôznych objektov. Substantívum הָרַם sa stalo *nomen qualitatis*, a opisovalo najmä charakteristiku „zasvätených“ (LOHFINK, הָרַם , 192-201). K problematike vyničenia siedmich národov podľa Dt pozri: LOHFINK, *Destruction*, 103-115.

¹² NELSON, Herem, 39-54, predpokladal, že pojem tvorí dôležitý prvok v kultúrnej klasifikácii starovekého Izraela, a teda údajne by mal spadať do sémantického poľa svätosti (קֹדֶשׁ) a kultovej čistoty (טָהוֹר) alebo do sémantického poľa profanácie (הִלָּל) a kultovej nečistoty (טָמֵא).

Jozue¹³. Najprv ho identifikuje ako viacznačný koncept tabuizovania so zložitou sémantickou štruktúrou. Výnimočné využitie termínu dovoľuje autorke určiť, na báze kognitívneho sémantického prístupu, dve celkom odlišné sémantické polia, do ktorých spadá pojem חֵרֶם. V prvom sémantickom poli svätosti je termín úzko spätý so slovami ako svätosť קִדְּשׁ (Lv 27,21.28) a so slovesami גָּאֵל „vykúpiť“, פָּדָה „vyplatiť“ a מָכַר „predať“, ktoré sú vždy v predmetných textoch v zápore a vyjadrujú nenávratné vyčlenenie pre posvätnú sféru (Lv 27,28-29). V tomto sémantickom poli vystupuje substantívum חֵרֶם ako *nomen acti* a označuje „zasvätenú vec“, resp. „dar na obetu“, pričom sloveso v konjugáciách hifil a hofal sa prekladá ako „zasvätiť“, resp. „vyčleniť“. Medzi zrejmé príklady tohto významu de Prenterová radí Lv 27,21, podľa ktorého pole „sväté pre PÁNA“ zostane ako pole „zasvätenia, vyčlenenia“ a bude patriť kňazovi (לְיִהוָה כַּשֵּׂרָה הַחֵרֶם לְכֹהֵן תְּהִיָּה אֲחֻזָּתוֹ). Kňaz teda bude užívať pole ako zasvätené podľa *cherem*-u. De Prenterová vyvodzuje z textu Lv 27,28, že ak je raz niečo *určené* PÁNOVI, nie je žiadnym spôsobom možné vyradiť to z tohto stavu, a to ani vykúpením – daná vec na základe *cherem*-u patrí PÁNOVI definitívne¹⁴.

<p style="text-align: center;">אֲדָ-כָּל-חֵרֶם</p> <p>אֲשֶׁר יִחְרַם אִישׁ לַיהוָה מִכָּל-אֲשֶׁר-לוֹ</p> <p>מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְׂדֵּה אֲחֻזָּתוֹ</p> <p>לֹא יִמָּכַר וְלֹא יִגָּאֵל</p> <p>כָּל-חֵרֶם קִדְּשׁ-קִדְּשִׁים הוּא לַיהוָה</p>	<p>28a</p> <p>28b</p> <p>28cd</p> <p>28e</p>	<p>Isteže každá <i>cherem</i>,</p> <p>ktorú muž <i>zasväti</i> PÁNOVI zo všetkého, čo má,</p> <p>či človeka, či zviera alebo jeho dedičné pole,</p> <p>nebude predaná a vykúpená;</p> <p>každá <i>cherem</i> je sväto-svätá PÁNOVI.</p>
---	--	---

Podobne aj texty Nm 18,14 a Ez 44,29 konkretizujú, že veci, čo majú status חֵרֶם (כָּל-חֵרֶם¹⁵), budú používať kňazi. Uvedené príklady sa týkajú kultu, a teda dokladajú, že pojem *cherem* v kultovej sfére slúži na účel zasvätenia či vymedzenia veci pre kult¹⁶.

Druhé sémantické pole, ktorého termín חֵרֶם tvorí podstatnú súčasť, sa nachádza najmä v Knihách Deuteronomium a Jozue a je silno späté s pojmom

¹³ DE PRENTER, Contrastive Polysemous Meaning, 473-488.

¹⁴ Ešte v niekoľkých iných textoch je חֵרֶם v službách kultového vymedzenia objektu: Ex 22,19 (?); Lv 27,29; Nm 18,14; Mich 4,13. V Ezd 10,8 ide o „exkomunikáciu“.

¹⁵ Porov. Mich 4,13, kde sa bežne prekladá aj ako „zasvätiť“; VARŠO, *Abdiáš*, 250.

¹⁶ DE PRENTER, Contrastive Polysemous Meaning, 480-482.

vyhubenia (národov)¹⁷. Aj v tomto prípade de Prenterová poukazuje na niektoré slovesá násilného odstránenia¹⁸, ktoré sa viažu na skúmaný termín a dotvárajú podstatnú charakteristiku pojmu – definitívne odstránenie, resp. zničenie. Okrem toho substantívum חָרֵם označuje v tomto sémantickom poli aj istý stav profanácie, prekliatia, resp. zlorečenia nejakého objektu, zvieraťa alebo človeka – pre úplné zničenie. Väčšinou v Pentateuchu a v deuteronomistickej histórii pojem nie je synonymum k pojmu svätosť. De Prenterová uvádza viacero príkladov חָרֵם, ktoré predstavujú status *profanácie*, poškrvnenia najmä v bloku Dt–Joz. Patria sem veci i osoby, ktoré sú ohavnosťou (תועבה), a preto musia byť ohavnosťou (תעב) pre Izraelitov – všetky sú totiž חָרֵם. Okrem Dt 13,15-16; 20,16-18, to trefne podáva 7,25-26:

פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ	25a	Sošky ich bôžikov spáliš v ohni;
לֹא־תִחְמַד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם	25b	nebudeš túžiť po striebre a zlate, čo je na nich,
וְלִקְחָתָ לָךְ מִן תִּגְקֹשׁ בּוֹ	25c	a nevezmeš si nič z nich, aby sa ti nestali pascou,
כִּי תוֹעֵבֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא:	25d	lebo to je ohavnosť pred PÁNOM, tvojím Bohom.
וְלֹא־תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל־בֵּיתְךָ	26a	Nedonesieš do svojho domu ohavnosť,
וְהָיִיתָ חֵרֵם כְּמֹהוּ	26b	aby si sa nestal <i>cherem</i> ako ona,
שִׁקְץ תִּשְׁקָצְנוּ וְתַעֲב וְתַעֲבֵנוּ	26c	hrozne sa pred ňou des a maj ju za hroznú ohavnosť,
כִּי־חֵרֵם הוּא: פ	26d	lebo je to <i>cherem</i> .

Ďalším dôvodom, prečo sú ľudia a veci označení ako חָרֵם v zápornom sémantickom poli zničenia, je ich status *apostázie* (Dt 7,2-4; 13,14-17; 20,16-18). Náboženské praktiky iných národov sú nebezpečné; napr. 20,17-18:

כִּי־חֵרֵם תִּחְרִימֵם חֶתִּי וְהַאֲמֹרִי	17a	Lebo oni ti určite budú <i>cherem</i> : Chetiti a Amorejčania,
הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי חֶתִּי וְהַיְבוּסִי	17b	Kanaánčania a Perizeji, Chivviji a Jebuzeji,
כַּאֲשֶׁר צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:		ako ti prikázal PÁN, tvoj Boh,

¹⁷ DE PRENTER, Contrastive Polysemous Meaning, 482-484.

¹⁸ „pobit“ (Dt 7,2; 13,16; Joz 10,28.35.37.39.40; 11,11.12; Sdc 1,17; 1Sam 15,3; 1Krn 4,41; Iz 11,15; Mal 3,24), „spáliť“ (Dt 7,25-26; Joz 7,15; 11,11), „(pre)vziať (násilne)“ (Joz 7,15; 10,1.28.35.37.39; 11,12), hifil „(po)nechať“ (Dt 2,34; Joz 10,28.37.39.40), „ukončiť, naplniť“ (Joz 8,24-26; 1Sam 15,18 a 2Krn 20,23), hifil „zničiť“ (Joz 7,12; 11,20; 2Krn 20,23; Dan 11,44) a známy výraz „ostrím meča“ (Joz 6,21; 1Sam 15,8).

לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא-יִלְמְדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכֹל תּוֹעֲבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם וַיַּחֲטְאוּתְּכֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם : ס	18a 18b 18c	aby vás nenaučili konať podľa všetkých svojich ohavností, ktoré robili svojim bohom, a (vy) by ste hrešili proti PÁNOVI, svojmu Bohu.
---	-----------------------	--

De Prenterová zúročila detailné rozlíšenie pre Knihu Jozue. Proti väčšinovému využitiu pojmu v sémantickom poli celkového *vyničenia* (národov v Kanaáne), prípad s Achanom v Joz 7 poukazuje na dôležitú viacznačnosť termínu v rámci jedného príbehu. V dvoch veršoch substantívum הָרָם označuje veci (vv. 1.11), ktoré už raz boli definované ako náležiacie PÁNOVI – išlo o striebro a zlato – „sväté pre PÁNA“ קִדְּשׁ לַיהוָה¹⁹. V ďalších veršoch (vv. 12.13.15) sa substantívum הָרָם vzťahuje na predmety predurčené na zničenie, ktoré nemajú status svätosti. Izraeliti nebudú môcť postupovať ďalej, ak spomedzi seba úplne neodstránia to, čo je הָרָם. Evidentne toto použitie pojmu má záporný význam v prípade akéhokoľvek predmetu či osoby, ktoré sú v diametrálnom rozpore s tým, čo požaduje PÁN od Izraela. Autorka v závere štúdie uvádza dve spoločné charakteristiky pojmu הָרָם – *oddelenie a nezmeniteľnosť* (stavu). Obidve platia rovnako pre obidve sémantické polia – pre posvätné i pre profánne²⁰.

Diachrónny náhľad T. Dozemana (2015)

Dozeman sa vo svojom komentári k Joz 1–12 vracia k staronovému riešeniu – k diachrónii²¹. Texty, kde pojem הָרָם vyjadruje vyhubenie v kontexte vojny a pochádzajú z deuteronomickkej tradície (Dt 7,26; 13,18), majú za cieľ posilniť nepriateľský postoj Izraelitov k pôvodným obyvateľom. Podľa Dozemana to podporuje aj samotný status svätosti vojenského tábora v Dt

¹⁹ Predmety boli určené pre chrámovú pokladnicu (6,19) a Achan si ich potom prisvojil (7,21). Zmienené predmety patrili PÁNOVI, a ich odcudzenie znamenalo veľký delikt. Rozprávač ho označil ako „vierolomnosť“ מַעֲלָ (v. 1) a PÁN ako porušenie zmluvy (vv. 11.15). Nečudo, že delikt vyprovokoval PÁNOV hnev (v. 1) a prísny trest. Rovnaké dôsledky – trest smrti – možno nájsť aj v prípade „vierolomnosti“ מַעֲלָ Izraelitov (idolatria, Nm 31,16; porov. Nm 25) či Mojžiša, ktorý zaň zomrel podľa PÁNOVHO slova v Dt 32,51. Porov. ŠTRBA, *Israelites realise*, 337-365.

²⁰ DE PRENTER, *Contrastive Polysemous Meaning*, 485-488. Porov. Sdc 1,17; 21,11; 1Sam 15,3.8.9.15.18.20; 1Kr 9,21; 20,42; 19,11; Iz 11,15; 34,2.5; 37,11; 43,28; Jer 25,9; 50,21.26; 51,3; Zach 14,11; Mich 4,6; Dn 11,44; 2Krn 20,23; 32,14.

²¹ DOZEMAN, *Joshua*, 56-59.

20,10-15. Autor dodáva, že Dt necharakterizuje **הרם** výslovne ako „svätú vojnu“. Naopak, jestvujú texty z kňazskej (P) tradície, pre ktoré má pojem **הרם** pozitívny význam. Ide o zasvätenie veci pre PÁNA v kontexte kultu (Lv 27; Ez 44). V týchto textoch je **הרם** realizáciou kultovej obety. Tieto dve skupiny textov sa však odlišujú ešte aj inak. V kňazských textoch sa **הרם** nikdy nespája s vojnou. Pre ne vojna nikdy nie je svätá, pretože kultovo znečisťuje. Nepoznajú koncept násilnej vojny²². Druhým rozdielom je, že kňazské texty majú dodatok „pre PÁNA“, ktorý absentuje v deuteronomických vojnových textoch. Tretí rozdiel spočíva v svätosti. V kňazských textoch sa kultové vyjadrenia o **הרם**, či už o ľuďoch alebo veciach, dávajú vždy do súladu so „zasvätením“, resp. vymedzením pre PÁNA – s obetou. Inými slovami **הרם** má v kňazských textoch silný pozitívny náboženský náboj. Hoci aj spomínané deuteronomické texty majú charakteristiku oddelenia a vymedzenia, typickú pre kňazské texty, v textoch v Dt ide o spoločenské vymedzenie, kým v P textoch o oddelenie posvätného od profánneho.

Pozorovanie

Vedecká diskusia o význame pojmu **הרם** sa evidentne ešte neskončila. Podľa M. Stahla význam termínu je typický iba pre izraelskú náboženskú tradíciu²³ a podľa A. Versluisa termín nezdieľa ani pojmovú podobnosť s Méšovou stélou²⁴. Pre potreby tejto štúdie by sme mohli uvažovať o pracovnom preklade pojmu **הרם** ako „predurčenie“ či „bezvýhradné odstránenie“²⁵, i keď nevystihuje finálny ničiaci či zasväcujúci charakter pojmu **הרם**. Daný preklad nesie však v sebe dôraz, že vymedzenie, resp. odstránenie nie je doménou Izraelitov, ale že Izraeliti ho musia rozhodne a bezpodmienečne aplikovať. Súčasne viacznačnosť pojmu ho dovoľuje aplikovať v rôznych

²² Nielsen o textoch z kňazskej tradície Pentateuchu, ale aj o celkovej teológii vojny ponúka vynikajúci výklad LOHFINK, Schichten, 51-110, najmä 75-108.

²³ Stahl dokázal, že v žiadnom z dvoch údajných textov z Ugaritu (KTU 1.13 a KTU 1.13 11) s prítomným koreňom *ḥērem* nemožno vidieť pôvod hebrejského *hrm*; STAHL, *Ḥērem-Warfare*, 265-299.

²⁴ Porov. VERSLUIS, *Devotion*, 238-241.

²⁵ Avšak nie v zmysle fatalizmu, ani bludnej náuky o predurčení; dôraz sa kladie na výhradnosť Bohu. Súčasne treba pamätať, že niektoré iné slovenské slovesá – často používané pri preklade **הרם** – majú celkom iný hebrejský ekvivalent: „(za/po)svätiť“ – קָדַשׁ, „zlorečiť“ – קָלַל, „kliatba“ – קִלְלָה, „prekliat“ – אָרַר, „prekliat“ – קָבַב, „rúhať (sa)“ – נָקַב.

literárnych kontextoch, v ktorých prevládajú odlišné sémantické polia – vojny a kultu. Nasledujúca tabuľka rozlišuje kontexty, v ktorých sa nachádza הָרָה.

Tabuľka: Výskyt koreňa הָרָה I v MT

Kniha	Vojnový kontext		Kultový kontext		Iný subst.
	sloveso ²⁶	substantívum	sloveso	subst.	
Ex (1)	22,19 (hof)				
Lv (7)			27,28. 29(hof)	27,21.28. 28.29.29	
Nm (3)	21,2.3			18,14	
Dt (11)	2,34; 3,6.6; 7,2.2; 13,16; 20,17.17	7,26.26; 13,18			
Joz (27)	2,10; 6,18.21; 8,26; 10,1.28.35.37.39.40 11,11.12.20.21	6,17.18.18.18 7,1.1.11.12.12. 13.13.15; 22,20			
Sdc (2)	1,17; 21,11				
1Sam (8)	15,3.8.9.9.15.18.20			? voj. 15,21	
1Kr (2)	9,21	20,42			
2Kr	19,11				
Iz (5)	34,2; 37,11	34,5; ? 43,28			? voj. 11,15
Jer (4)	25,9; 50,21.26; 51,3				
Ez (2)				44,29	
Mich (1)			4,13		
Zach (1)					14,11
Mal (1)		3,24			
Dn (1)	11,44				
Ezr (1)					10,8(hof)
1Krn (2)	4,41	2,7		4,41	
2Krn (2)	20,23; 32,14				

3 Interpretačné usmernenia pre Joz 6–12

Treba zdôrazniť, že jestvuje vedecký konsenzus o tom, že texty o vyhubení predstavujú utopistický opis dávnej minulosti, o ktorej mal samotný

²⁶ Ak nie je uvedené ináč, pôjde o konjugáciu hifil.

pisateľ len minimálne znalosti²⁷. N. Lohfink vypracoval hermeneutický kľúč, ako čítať tieto state a ako ich *neslobodno aplikovať historicko-typologicky*, a to ani v prípade návratu Izraela z exilu. Cieľom týchto textov bolo teologizovať zašlú nejasnú minulosť. Neboli však mienené ako návody pre budúce vojny²⁸. Aj G. Braulik dávnejšie poukázal, že samotné D texty o vojne typu םרר, ktoré majú na zreteli návrat z exilu, sú typologizované tak, aby vyjadrili imaginárne zobrazenie radikálnej dôvery v Boha vytvorené za kráľa Joziáša pre bájoslovné dávne časy²⁹. Texty Dt, ktoré vznikali pred, počas, prípadne po exile, nepoznajú žiadne budúce násilné dobývanie krajiny³⁰. Keďže ich cieľom nebol opis minulosti, ale dôraz na radikálnu dôveru takpovediac v nemožných situáciách, nemožno ich brať ako pokyn na dobyvačné taktiky, ale iba ako príklad nehasnúcej viery v PÁNOVU záchranu. Preto aj výklad týchto textov nemá smerovať k aplikácii násilia voči iným, ale k aplikácii živej viery v radoch veriacich v Boha.

Pojem םרר má v Knihe Jozue mimoriadne vážny dopad na jej chápanie a výklad. To, čo dotvára význam slov, je ich kontext. V následnej časti predstavíme niekoľko rozličných pohľadov na text o dobývaní prisľúbenej krajiny s cieľom čítať ho v inej optike literárneho kontextu. Najprv predložíme (1) Dozemanov interpretačný kľúč svätej vojny pre Joz 1–12 s motívom archy a jej trajektórie v Joz 3–8 a s mimobiblickou asýrskou dobyvačnou matricou v Joz 9–12. Vychádzajúc z literárnej štruktúry knihy predstavíme (2) literárny motív mesta ako interpretačný kľúč pre Joz 5,13–9,27.

3.1 Dozemanov interpretačný kľúč

3.1.1 Motív archy a jej úloha v Joz 3–8

Zmienka o arche prevažuje v kapitolách 3–8, zatiaľ čo bojové akcie začínajú v Joz 8 a prevažujú v Joz 9–12. Ide teda len o niekoľko kapitol, ktoré budú v centre našej pozornosti. Je vhodné pripomenúť si, v ktorej časti knihy sa nachádzajú.

²⁷ Porov. WEINFELD, *Deuteronomy 1–11*, 362-365, 382-384; WEINFELD, Ban on the Canaanites, 142-160; WEISMAN, Place, 407-419; KNAUF, *Josua*, 26-28; GROß, Keine 'Heiligen Kriege', 123; PAGANINI, Searching, 108. OTTO, *Deuteronomium 1–11*, 859-862.

²⁸ LOHFINK, Landeroberung, 3-24.

²⁹ BRAULIK, Zničenie národov, 19-37; BRAULIK, Boh bojuje za Izrael, 94-110.

³⁰ BRAULIK, Die Völkervernichtung, 37-38.

Dva pohyby archy

Trajektóriu archy zmluvy v Joz 3–8 skúmal Dozeman na základe pohybu archy najmä v 1-2Sam a 1-2Krn. Jej úlohu v bloku Joz 3–8 sledoval na základe podružných motívov³¹ a navrhol rozdelenie Joz 1–12 podľa pohybu archy a jej úlohy vo svätej vojne na tri časti: úvod (1), prvá fáza svätej vojny (2–8) a druhá fáza svätej vojny (9–12). Keďže archa sa objavuje najmä v prvej fáze vojny, identifikoval jej dôležitú úlohu v štyroch kľúčových udalostiach: 1. prechod Jordánom (3–4), 2. dobytie Jericha (5,13–6,27), 3. Jozueho prosba pred archou (7,1-26) a 4. písanie zákona na kamene (8,1-35)³².

V týchto kapitolách je PÁNOVA prítomnosť zrejme prostredníctvom archy, ktorá sa pohybuje severozápadným smerom. Jej trajektória nesmeruje na Jeruzalem, teda z teritória severného kmeňa Benjamín do susedného južného teritória Júdey, ale naopak. Z prvého táboriska v Gilgále archa postupuje cez mestá Jericho a Aj až k vrchom Ébal a Gerizím. Z pohľadu z Jeruzalema sa tento smer môže opísať ako vzdľajújúci sa na sever.

Trajektória archy v 1Sam–1Kr. Na druhej strane 1Sam opisuje príbeh o arche živšie. Jej prvé premiestnenie zo Šíla do Eben-Ezeru je opísané v 1Sam 4,1-11. Pohyb archy cez rôzne mestá možno nazvať akousi procesiou, ktorej smer je v podstate zo severu na juh³³. Nejde však o priamočiaru cestu, lebo po páde do rúk Filištíncov (4–6) trvalo dlhšie, kým pod Dávidovým vedením nabrala smer na Jeruzalem (2Sam 6–15)³⁴. Až Šalamún ju previezol do jeruzalemského chrámu (1Kr 6–8), kde sa trajektória archy zavřila. Obdobná trajektória zo severu na juh je prítomná aj v Knihách kroník s tým rozdielom, že tie vypustia jej negatívne „odbočenie“ do filištínskych miest, ktoré nepríjemne pripomínalo stratu archy z rúk severných Izraelitov³⁵.

³¹ Napr. náboženská procesia (s dôrazom na udalosti s archou v 1-2Sam), božská kultová procesia (s dôrazom na pôvod a teologický význam archy v Pentateuchu), zákon o vyhladení, anikonické náboženstvo a monoteizmus.

³² DOZEMAN, *Joshua*, 44.

³³ Severoizraelské kmene o ňu prišli, lebo im ju ukradli mocnejší Filištínci. To však malo neblahý dopad pre nich samých. Najprv ju premiestnili z Ašdódu (5,1) do Gátu (v. 8) a Ekrónu (v. 10). Keďže jej pohyb u Filištíncov sprevádzali nešťastia, tak ju napokon poslali na územie Bét-Šemeš, kde ešte stále jej prítomnosť pôsobila smrť (6,9-19). Odtiaľ prešla späť k Izraelitom.

³⁴ Nielen u Filištíncov zapríčinila smrť mnohých ľudí, ale zomrel dokonca aj Oza (2Sam 6,6-8). Dávid ju ponechal v dome Gátčana Obéd-Edóma tri mesiace a napokon ju s radosťou presunul do Dávidovho mesta – čím nabrala smer na Jeruzalem (vv. 9-12).

³⁵ Porov. JAPHET, *Chronicles*, 46-47.

Komparácia dvoch tradícií o pohybe archy. Dve tradície o pohybe archy v biblických textoch sa odlišujú trajektóriou, ale zo synchronného pohľadu sa dopĺňajú. Teológia, ktorá legitimizuje kultové miesto Síchem, sa opiera o kultovú procesiu archy smerom na sever. Ťažisko tkvie v dôležitosti Síchemu, severnej časti Izraela a jej obyvateľov. Naopak, v knihách Samuelových a kráľovských sa dôraz presúva smerom na juh – do Judey – a archa ukončí púť v Jeruzaleme. Tieto príbehy stoja na využití archy vo vojne. Tradícia, ktorá opisuje smer na juh do Jeruzalema, je staršia a odrazila sa v deuteronomistickej, ako aj v kňazskej revízii. Tieto revízie súviseli s redakciou Pentateuchu a vytvorili finálny teologický pohľad na archu. Skoršia redakcia, deuteronomistická (Dt 9–10), lokalizovaná na Horebe, pozná archu a miesto, kde sa uchovávaly tabule zákona. Neskoršia kňazská tradícia, prítomná najmä v Knihe Exodus, dáva do popredia bohoslužbu archu s „tabuľami svedectva“, lokalizovanú na Sinaji vo veľkom bloku Ex 19–Nm 10.

Dve tradície o arche a výsledná náuka o vyhnutí

Podľa Dozemana prvá časť Knihy Jozue bola skomponovaná do záverečnej podoby po exile a pod vplyvom finalizujúcich kompozícií Pentateuchu. Inými slovami, predpokladá diachronický vývoj teológie o arche v troch fázach. Prvý teologický pohľad na archu ako *vojenské médium* je prítomný v 1-2Sam. Po ňom nasleduje druhá fáza tvorená dvomi veľkými redakciami Pentateuchu – deuteronomickou a kňazskou, pre ktoré archa indikuje Božiu prítomnosť. Tretiu fázu predstavuje Joz 3–8. Autori tretej fázy teológie poznali údajne kultové tradície druhej fázy, na ktorej stavali. Dozeman to dokazuje na teologickej sekvencii – *zjavenie-strata-obnova zjavenia*³⁶, ktorá sa opakuje v tretej fáze i v dvoch redakciách druhej fázy – v deuteronomickej³⁷ a v kňazskej³⁸. V Knihe Jozue možno pozorovať všetky tri typy teológie

³⁶ DOZEMAN, *Joshua*, 51-53.

³⁷ Teológiu o arche predstavuje blok Dt 9–10. Ten predpokladá pôvodné *zjavenie* na vrchu Horeb (Dt 4–5), kde najprv abstraktná Božia prítomnosť v hlase (4,12) sa mení na desať príkazaní (v. 13). *Stratu* Božej prítomnosti naznačuje vytvorenie obrazu teľaťa a následné zničenie „tabuľ zmluvy“ (9,19). Po Mojžišovom príhovore (9,18-29) nasleduje *obnova zmluvy*, napísanie *nových tabuľ* a ich uloženie do archy (10,1-11). I keď nie je zrejmé, či v Dt je archa znamením Božej prítomnosti, určite „kamenné tabule“ majú vysokú teologickú hodnotu i preto, že archu nosia leviti (10,8).

³⁸ Veľký blok Ex 19–31 opisuje zostúpenie PÁNOVEJ slávy na vrch Sinaj (24,15-18) a spísanie *Božieho zjavenia* na „tabule svedectva“ (31,18). Zhotovenie zlatého teľaťa je

o arche. Navyiac, podľa Dozemana niektoré state z Joz 3–8 dosvedčujú závislosť aj od iných kňazských tradícií, ktoré súvisia s archou: trojdňová príprava (Joz 3,2 // Ex 19,16), posväcovanie (Joz 3,5 // Ex 19,10), posvätná vzdialenosť (Joz 3,4 // Ex 19,12.20-24) a sídlo hovoriaceho PÁNA (Joz 7,6-16 // Ex 25,22; Nm 7,89). V prvej časti knihy, najmä Joz 3–8, je niekoľko epizód, ktoré sú spojené témou archy, ale s jej rôznym významom. Kombinácia viacerých tradícií tvorí výnimočnú teológiu archy v Joz. Prvotný dôraz je daný na archu ako na istý typ zjavenia PÁNA pri prechode Jordánom (kňazská tradícia). Potom ako úspešné vojenské médium (1-2Sam) pri dobytí Jericha sa stáva po prvom probléme – pri Achanovom hriechu (deuteronomistická) – absolútne neúčinným. A na záver sa archa stáva symbolom pre dodržiavanie zákona pri vrchoch Ébal a Gerizím (odzrkadlenie Dt 27 v Joz 8,30-35). Redaktor knihy teda skombinoval tradície o arche z Kníh Exodus a Deuteronomium a zo Samuelových kníh. Docielil tým výrečný obraz úplnej teológie o Božej prítomnosti prostredníctvom archy³⁹.

Dozeman sa nazdáva, že kompozícia príbehov o putovaní archy v Joz 3–8 skombinovala v sebe aj kňazskú a deuteronomistickú tradíciu týkajúcu sa *zákona o vyhubení*, a tak sa vytvorilo extrémne politicko-náboženské učenie o genocíde. Kniha Jozue sleduje ako prvú deuteronomistickú tradíciu o הָרָם v niekoľkých statiach o vojne⁴⁰. Rovnako sleduje aj náuku o zákaze privlastnenia predurčených predmetov/הָרָם a o razantnom zrieknutí sa (חָנַד) túžby po nich (Dt 7,25; Joz 7,11.15.21). Na rozdiel od deuteronomistickej tradície sa v Joz neobjavuje tradícia o ohavnosti (תוֹעֵבָה) a zdesení (שִׁקָץ) z predmetov, ktoré podliehajú הָרָם (Dt 7,25-26). Navyše, zákon o vyhubení v Joz má, podľa Dozemana, podobnosť aj s kňazskou kultovou tradíciou, ktorá chápe הָרָם ako kultovú obeť pre PÁNA. Údajne dobytie Jericha (Joz 6) a Achanov hriech (Joz 7) sú dôkazom kultového odôvodnenia o vyhubení. V 6,17 sa téma kliatby spája s obetnou terminológiou pri označení mesta

ohrozením, ktoré *pozastaví* zostúpenie Božej prítomnosti (32). Mojžišova prosba PÁNA o jeho návrat (33) dosiahne svoj cieľ v *obnove* zjavenia (34) a *novom* napísaní „tabúl svedectva“ (34,29).

³⁹ Porov. DOZEMAN, *Joshua*, 53-54.

⁴⁰ Rachab sa odvoláva na tradíciu o tom, ako Izraeliti vykonali kliatbu na kráľoch Síchonovi a Ógovi (2,10; presne podľa Dt 2,34; 3,6). Obdobný osud stihne aj mestá Aj (8,26; 10,1), Makkéda (10,28), Eglón (10,35), Hebron (10,39), Chacór (11,11) a mestá Enakitov (11,21), na základe náuky o vojne Dt 20,10-18.

vyhubenia⁴¹, čo údajne podporujú aj slová zo zjavenia v 5,13 o mieste, ktoré je sväté. Podobne Achanov hriech a potrestanie by sa malo čítať v perspektíve uzmierujúcej obety⁴².

Podľa Dozemanu Kniha Jozue v téme $\square\eta\eta$ selektívne skombinovala motívy vojny a obety z predchádzajúcich tradícií (D a P) do novej ideológie svätej vojny, pričom sa opierała práve o zákon o vyhubení. Cieľom nového pohľadu je priviesť adresátov k nekompromisnému odmietnutiu asimilácie akejkoľvek inej kultúry, ktorá by čo len trochu spochybnila či odmietla náuku o vyhubení, a tak by spôsobila „stratu“ Božej prítomnosti a pomoci. Spojením uvedených motívov svätosti archy, vojny a obety dosiahli závereční autori extrémnu ideológiu genocídy kráľov s ich mestami v prisľúbenej krajine iba preto, aby sa mohla „zabezpečiť“ kultová božská prítomnosť na vrchoch v blízkosti Síchemu. Ideológia o vyhubení znamená, že vojna nie je kvôli dobytíu krajiny, ale kvôli odstráneniu všetkého, čo je proti PÁNOVI. Vojna je počínom obety pre PÁNA a mala by priniesť mier⁴³.

Kľúčový problém Dozemanovho návrhu výkladu $\square\eta\eta$ ako obety spočíva v príliš zjednodušenom prechode od zasvätenia k obete. Uvedený ideový prechod urobil bez hlbšej argumentácie, iba na základe výskytu v Lv 27. Navyše nepojednával vôbec problematiku literárneho kontextu jubilejného roku.

3.1.2 Dobyvačná asýrska matrica v Joz 9–12

Naratívna dynamika

Kapitoly Joz 9–12 prezentujú drsnejšie a krvavejšie bitky a boje, avšak rozsahovo omnoho stručnejšie. Okrem záverečných veľkých súhrnných zoznamov (11,16–12,24) sa v Joz 10–11 zdôrazňuje viackrát aj vykonanie *vyhubenia*⁴⁴. O týchto kapitolách možno hovoriť s väčšou istotou ako

⁴¹ Joz 6,17, SEB: „Mesto nech prepadne *hubiacej kliatbe*. Ono samo so všetkým, čo je v ňom, patrí Hospodinovi“; SSV: „Mesto so všetkým, čo je v ňom, nech je pod *kliatbou zasvätené* Pánovi“; Pracovný preklad: „Mesto a všetko, čo je v ňom, nech je *predurčené* pre PÁNA“.

⁴² DOZEMAN, *Joshua*, 58.

⁴³ DOZEMAN, *Joshua*, 59.

⁴⁴ Po „okabátení“ Izraelitov sa z Gibeónčanov stanú služobníci izraelskej komunity pri PÁNOVOM oltári (9,27). Nasledujú dve výpravy na juh (10) a na sever (11,1-15). Obidve vedie Jozue na PÁNOV príkaz (10,8; 11,6), podnietený dvomi nepriateľskými koalíciami – južnou (10,1-15) a severnou (11,1-9). Obidve koalície porazí

o dobyvačných bitkách. Avšak práve tieto možno vďaka objavom v mimobiblických prameňoch porozumieť v prvom rade nie ako dobyvačné, ale skôr ako defenzívne⁴⁵. Dozeman⁴⁶ vypozeroval v literárnom bloku Joz 9–12 naratívnu dynamiku, ktorá pozostáva z piatich prvkov: 1. PÁNOV príkaz Jozuemu nebať sa, 2. opis izraelského útoku na mesto, 3. zmienka o PÁNOVOM zásahu do boja, 4. uskutočnenie vyhubenia na obyvateľoch mesta a 5. nezávislá exekúcia kráľov.

Dobyvačná asýrska matrica

Znalec textov starovekého Blízkeho východu K. L. Younger označil Joz 9–12 ako podstatnú naráciu o dobývaní krajiny⁴⁷. Jednotlivé bitky o Jericho a Aj boli lokálne kultové udalosti, ale v bloku Joz 9–12 ide o svätú vojnu proti kráľom a proti ich kráľovským mestám. Podľa Youngera a niekoľkých ďalších odborníkov sa narácia Joz 9–12 zakladá na podobných správach asýrskych kráľov o dobývaní. Jestvujú *podobnosti* štrukturálnej a tematickej povahy, ale možno vybadať aj rozdielnosti. M. Liverani⁴⁸ a Z. Bahrani⁴⁹ naznačili, že násilnosti pri dobyvačných vojnách opísané v análoch slúžili kráľovskej a rastúcej urbanizačnej propagande. Spomínaní autori uvádzajú celý rad kráľovských análov s rovnakými spoločnými črtami – počínajúc kráľovskými sumerskými a akadskými nápismi z 3. tisícročia, cez rozvinutejšiu asýrsku tradíciu až po Tilgat-pilesára I. (1114 – 1076), cez Senacheriba (705 – 681) až po známeho Ašurbanipala (668 – 626 pred Kr.). Dozeman doplnil uvedené výsledky aj o výskum B. Odeda⁵⁰ a zosumarizoval z kráľovských dobyvačných správ a análov šesť typických charakteristík kráľovských výprav: 1. Asýrske správy o dobývaní sú podnietené väčšinou *rebéliou*, ktorá sa chápe ako rozvrat politického i univerzálneho poriadku. 2. Vojnové dobývania vždy umocňujú

(10,16-39; 11,10-22) a prevedie na nich vyhubenie (10,28.35.37.39.40; 11,11.12.20.21). Víťazné výpravy končia nastolením pokoja v celej zemi (10,40-43; 11,23). Po opise záveru dobytia krajiny (11,16-23) nasleduje záverečný sumár porazených kráľov Mojžišom (12,1-6) a Jozuem (12,7-24).

⁴⁵ Podobne aj Judita s'atím Holofernesovej hlavy zaujíma pozíciu obrankyne celého národa. Je chybou čítať a hodnotiť túto udalosť mimo kontextu. Podobne je neúnosné vytrhnúť nejakú kapitolu o niektorej bitke z kontextu knihy, resp. z jej blízkeho kontextu, a podrobiť ju hodnoteniu nezávislému od kontextu.

⁴⁶ DOZEMAN, *Joshua*, 67.

⁴⁷ YOUNGER, *Conquest Accounts*, 197-198.

⁴⁸ LIVERANI, *Deeds*, 2355.

⁴⁹ BAHRANI, *Rituals*, 10.

⁵⁰ ODED, *War*.

božstvá; dokonca neraz sú iniciované božím príkazom – len ako teologické odôvodnenie výpravy. 3. Vojenská sila spolu s božou prítomnosťou budí *hrôzu* u nepriateľov. 4. Vojna je vždy *ohromujúca a zdrvujúca*. 5. Poprava rebelov je *odstrašujúcim* prvkom a vzbudzuje hrôzu, aby sa národy nechali podmaniť. 6. Rozprávania o dobývaní vždy končia *podmanením* rebelov, čím sa nastolí obnova poriadku⁵¹.

Neoasýrske správy o dobývaní tvorili istým spôsobom koloniálny štátny terorizmus, ktorého cieľom bolo kontrolovať dobyté národy aj na periférii impéria prostredníctvom šokujúcich správ. Younger vybadal v bloku Joz 9–12 tieto podobnosti s asýrskymi zastrašujúcimi správami o dobytí, ktoré spolu s biblickým príbehom zdieľajú podobný pohľad na nepriateľov, ktorí predstavujú stereotypného odporcu bez ohľadu na kráľa a silu jeho kráľovského mesta. V obidvoch tradíciách prehnané vyničenie obyvateľstva nepriateľských miest je dôsledne vykalkulovaná zastrašujúca taktika. Porazení králi odvisnutí na stromoch mali v tejto propagande oslabiť akýkoľvek ďalší prejav opozície⁵². Dozeman naznačil, že podobnosti síce jestvujú, ale zo šiestich vyššie uvedených štrukturálnych podobností iba štyri stredové prvky nachádzajú paralelný motív v narácii Joz 9–12⁵³:

1. Boje sú vždy umocnené *bohmi*. Jozue ako Ašurbanipal má videnia o výsledku (10,8; 11,6), Izraeliti tiahnu proti nepriateľom (10,11) a bojujú (10,12-13) s božskou pomocou; napokon Ašurbanipal nastolí univerzálny poriadok, podobne ako Jozue pokoj na zemi (11,23).

2. Vojenská sila a Božia prítomnosť pri pochode budia *hrôzu* u nepriateľov. Nepriateľskí králi Izraelitov sú prestrašení (10,1-2) a zmätení (10,10-11), podobne ako Ašurbanipalovi nepriatelia sa triasli pred jeho príchodom.

3. Vojna je vždy *ohromujúca a zdrvujúca* akcia. Opisný jazyk sa v Jozueho výpravách podozrivo podobá asýrskym textom. Izraeliti ničia krá-

⁵¹ DOZEMAN, *Joshua*, 68-70.

⁵² 1. Spoločenský neporiadok podnietený koalíciou kráľov proti Gíbeónu (10,1-6); 2. Božské posilnenie Jozueho, aby sa nebál (10,8.10.12-13); 3. Jozueho pochod (10,7); 4. Strach nepriateľov a útek kráľov (10,8.11.16-17); 5. Jozueho prenasledovanie nepriateľov (10,19; 11,6-22); 6. Zničenie nepriateľov (10,18-27); 7. Príkladné potrestanie kráľov-rebelov (10,18-27) a 8. Podriadenie sa Gibeónčanov (9). YOUNGER, *Conquest Accounts*, 197-237, 357-361.

⁵³ DOZEMAN, *Joshua*, 72.

ľovské mestá, masakrujú obyvateľov, nivočia ich zbrane a drancujú vlastníctvo porazených (10,19-20; 11,7-22).

4. *Poprava* nepriateľských kráľov je exemplárna. Tak to bolo i s piatimi kráľmi, zatvorenými v jaskyni Makkéda. Boli predvedení pred izraelských bojovníkov, ktorí im šliapli na krk prv, než ich zavesili na stromy (10,16-27; podobne aj 11,10.12).

Dozeman poznamenáva, že Jozueho výprava sa odlišuje od asýrskych textov tým, že krajné body (Youngerovho návrhu) nemajú v Knihe Jozue paralelu. Joz *neopisuje* žiadnu *rebéliu*, čo by tvorila spoločenský a univerzálny neporiadok, a vojnové výpravy sa *nekončia podmanením* si nepriateľov a znovuobnovením poriadku upevnením impéria. Naopak, tieto dva prvky sú pre Ašurbanipalove dobyvačné správy podstatné, lebo uvádzajú *jasný dôvod* (rebélia národov) a *zamýšľaný cieľ vojny* (dobytie). Navyše, v žiadnej z Ašurbanipalových správ nie je zmienka o úplnom vyničení – čo by vlastne bolo kontraproduktívne vzhľadom k upevneniu impéria. Keďže rámcové štrukturálne prvky v narácii Joz 9–12 chýbajú, vzniká otázka, čo chcel autor naznačiť, keď ich vynechal v Jozueho dobyvačných správach. Dozeman mieni, že pokiaľ ide o *rebéliu*, tak možno práve Jozueho a Izraelitov považovať za tých, čo narúšajú poriadok a koalíciu kráľov ako tých, čo chcú Izraelitov poraziť. Víťazstvom nad kráľmi Kanaánu vyjadrujú Izraeliti túžbu žiť v slobode od kráľov, ktorí by ich chceli zotročiť; ide o antimonarchickú ideológiu. Pokiaľ ide o *podmanenie* si nepriateľov, tak Gibeónčanov k nim nemožno zaradiť – nepatria ani k rebelom, ani k podmaneným. Joz 9,1-2.7 ich radí k Hevejcom a k silnému mestskému obyvateľstvu. Gibeónčania zosobňujú motív taktickej opatrnosti a výnimky podobnej s Rachab. Ak sú rebelmi, tak iba proti ostatným kanaánskym kráľom⁵⁴.

Spomenuté štrukturálne odlišnosti umožňujú vnímať samotných Izraelitov ako nedominujúcich, ale skôr ako tých, čo prichádzajú zo spodnej slabšej vrstvy. Navyše, Ašurbanipalove správy nie sú také kruté ako Jozueho, ktorých cieľom je vyničenie nepriateľa – rovnako bojovníkov ako ostatných obyvateľov. V asýrskych správach je usmrtenie nevyhnutne iba čiastočné, lebo je nasmerované k ovládnutiu a nastoleniu zvrchovanej kontroly. Cieľom Jozueho výprav nie je ovládnutie, ale *očistenie* krajiny od akejkoľvek profánnosti; nejde ani o dobytie, ale o dôraz na jednoznačnú a nezlomnú vernosť

⁵⁴ DOZEMAN, *Joshua*, 72-74.

PÁNOVI. Ona je hlavným motívom (v rozprávani), ktorého snaha o maximálne vykynoženie kráľov a všetkých obyvateľov ich miest bez akejkoľvek možnosti uniknúť je iba prirodzeným dôsledkom. Toto nemožno nazvať premysleným zastrášaním (ako robili Asýrčania), aby docielili dobytie a ovládnutie. Jozueho state sú príbehom odmietnutia dominantnej kultúry v prospech utopickej vízie pokojného života v prisľúbenej krajine bez akýchkoľvek vládcov a s totálnou lojalnosťou PÁNOVI⁵⁵.

3.2 Literárny motív obsadenia miest v bloku Joz 5,13–9,29

Wellhausenovo rozdelenie Knihy Jozue na dve časti – dobytie zeme (Joz 1–12) a rozdelenie (Joz 13–24)⁵⁶ – sa s nepatrnými obmenami druhej časti rozšírilo vďaka M. Nothovi⁵⁷. Avšak v ostatných rokoch sa prijíma aj literárna štruktúra knihy na štyri časti⁵⁸: I. *Eisodos* – Vstup do prisľúbenej krajiny (1,1–5,12); II. Dobytie krajiny (5,13–12,24); III. Rozdelenie krajiny (13,1–21,24); IV. Záverečné ustanovenia a reči (21,43–24,33). I výskyt pojmu מְרֹאָתַי v Joz dominuje v druhej časti (25 z 27⁵⁹ sa nachádza v 5,13–12,24). V druhej časti knihy sa dobytie krajiny (5,13–12,24) začína vypálením, resp. zaujatím troch dôležitých miest – Jericho, Aj a Gibeón (5,13–9,27; porov. 10,2). Hoci definovanie pojmu starovekého mesta nie je dodnes jednoznačné⁶⁰, faktom ostáva hojný výskyt slova „mesto“ práve v Joz 5,13–12,24 a jeho zdôrazňovanie v naráciách o dvoch mestách: Jericho (Joz 7) a Aj (Joz 8)⁶¹. Hoci

⁵⁵ DOZEMAN, *Joshua*, 74.

⁵⁶ WELLHAUSEN, *Composition*, 118.

⁵⁷ NOTH, *Josua*, 19.

⁵⁸ BOLING – WRIGHT, *Joshua*, vii-x; KOOREVAAR, *De opbouw*, 294. MCCONVILLE, 9. *Joshua*, 160. ŠTRBA, *Jozua*, 225. Porov. ŠTRBA, *Take Off Your Sandals*, 324. KRAUSE, *Exodus und Eisodus*, 1, radí aj stať 5,13-15 k udalosti Eisodu.

⁵⁹ Joz 2,10 odkazuje na kráľov za Jordánom a prípad v 22,20 na Achana z Joz 7.

⁶⁰ MAY – STEINERT, *Introduction*, 1-29, popisujú náročnosť definície pre oblasť SBV, kým RODDY, *Landscape*, 11-21, pre oblasť južného Levantu.

⁶¹ Z takmer 1 100 výskytov slova „mesto“ v MT sa 160 nachádza v Joz; čo je cca 14,6 % z celkového výskytu. V samotnej knihe je smerodajné tiež rozloženie. Veľa sa o rôznych mestách hovorí v časti o rozdelení krajiny (13,1–21,24: 40 výskytov v 21,1-45 [levitické mestá], 17 výskytov v 19,1-48 [rozdelenie územia a miest medzi šesť kmeňov], 13 výskytov v Joz 15 [určenie judského teritória a ich miest] a 11 v Joz 13 [rozdelenie zajordánskeho územia s mestami]), hustý výskyt je v kapitolách o dobytí Jericha (6: 16-krát) a Haja (8: 28-krát). Zatiaľ čo v Joz 7 chýba, dva výskyty v Joz 9,17 sa vzťahujú na

výskyt je nízky v príbehu o Gibeóne (Joz 9), iba Gibeón a Ninive sú v biblickom texte označené ako „veľké [? hlavné] mesto“ (10,2; Jon 3,3)⁶². Inými slovami, niekoľko epizód v 5,13–9,27 opisuje prvé boje s mestami s dôrazom na niektoré špecifické témy súvisiace oveľa viac s postupujúcimi Izraelitmi ako s usadenými obyvateľmi. Niekoľko stručných príbehov v 10,1–11,15 opisuje zasa boj s kráľmi⁶³ a ich mestami schematicky a bez akýkoľvek prekážok.

Možno tiež pozorovať zmenu literárneho štýlu z epizodických dlhých príbehov v 5,13–9,27 na stručné sumárne správy v bloku 10,1–11,15. Navyše jestvuje konsenzus medzi odborníkmi, že prvý blok sa skladá zo štyroch dlhých epizód: 1. víťazstvo nad mestom Jericho (5,13–6,27), 2. Achanova svätokrádežná neposlušnosť (7,1–26), 3. porážka mesta Aj (8,1–29) a 4. zmluva s Gibeónčanmi (9,1–27).

Pomocou naratívnej analýzy možno pomerne jednoducho identifikovať jednotlivé časti narácie (expozícia, problém, zápletky, vyvrcholenie, rozuzlenie a záver). V spomenutých štyroch epizódach nás bude zaujímať najmä stanovenie počiatku akcie, t. j. naratívneho problému a jemu zodpovedajúceho rozuzlenia. Je pravda, že ako naratívny problém býva často úzko spojený s úvodom, resp. expozíciou, tak aj rozuzlenie neraz nasleduje bezprostredne po vyvrcholení alebo sa spája so záverom. Porovnávaním naratívneho *problému* s vyvrcholením a *rozuzlením* v jednotlivých epizódach možno ľahšie stanoviť ich naratívnu tematiku. Cieľom tohto porovnania bude vyzdvihnúť tému, ktorú literárne vytvára epizodická narácia bloku 5,13–9,29.

tetrapolis: Gibeón, Kefira, Beerót a Kirjat-Jearím; v Joz 10 je šesť výskytov (vo v. 2 sa jeden výskyt vzťahuje na Gibeón) a v ostatných kapitolách výskyt nepresahuje viac ako 5.

⁶² Je ešte 5 prípadov so syntagmou v pluráli „veľké mestá“ עָרִים גְּדוֹלוֹת. Tri sú v Dt: prvý výskyt sa vzťahuje na mestá, o ktorých podali zastrašujúcu správu zvedovia (1,28); ďalšie dva výskyty pochádzajú z Mojžišovej reči, v ktorej vysvetľuje štedrosť daru zeme zo strany PÁNA (6,10) a počiatok dobývania (9,1). Štvrtý výskyt je tiež v kontexte reči, keď Kaleb v Joz 14,12 odkazuje na tri mestá (Hebron, Debír, Anab, spomenuté v 11,21). Piaty výskyt hovorí o 60 veľkých mestách Šalamúnovej administrácie v 1Kr 4,13.

⁶³ Výskyt kľúčového slova „kráľ“ v kapitole 10 tvorí viac ako tretinu zo všetkých výskytov v Knihe (39 zo 106). Naproti tomu kráľ Jericha, spomenutý len raz pri samotnom dobytí mesta (6,2), je symbolom zastrašujúcej porážky v ostatných šiestich výskytoch (2,2.3; 8,2; 10,1.28; 12,9). Kráľ mesta Aj zohráva už dôležitejšiu úlohu v bitke o Aj (v nej spomenutý 5-krát: 8,1.2.14.23.29).

3.2.1 Štyri problémy a ich rozuzlenie

V narácii *dobytia Jericha* (5,13–6,27) spočíva počiatkový problém v identifikácii človeka s mečom v ruke (5,13a), ktorého sa Jozue pýta na *jeho identitu* (v. 13b). Po tom, čo ho Jozue rozpozna ako PÁNA (ktorému sa klania, v. 14), dostáva zjavenie, že sám PÁN mu vydal mesto do rúk. Jozue vykonal dôsledne všetko, čo mu Boh povedal, zorganizoval procesiu a dobyl mesto. Porážka mesta je vyvrcholením (vv. 20-21), ale viac priestoru sa venuje špecifikovaniu príkazov o vyhladení Jericha a záchrane Rachab (vv. 22-25). Celkovým rozuzlením problému bude potvrdenie pre čitateľa, že s Jozuem *bol PÁN*, a teda bol aj s jeho ľudom (v. 27a; porov. 1,5). To je jediný dôvod víťazstva. Príbeh nezačína problémom, či porazia nepriateľa, alebo nie, ale ide v ňom o zjavenie, ktoré potvrdí, že jedine s PÁNOM možno vyhrať aj nad silným Jerichom.

Nasledujúci príbeh začína informáciou o hriechu Izraela (7,1a), no problém je naznačený vo v. 1b v zmienke o *Achanovej svätokrádeži* (v. 1b). Achanov hriech postihol celý Izrael veľkou vinou⁶⁴, čo vyvolalo PÁNOV hnev proti celému Izraelu (7,1b). Nikde inde v knihe nevzplanul Boží hnev proti svojmu ľudu tak, ako v prípade tohto previnenia. Hnev ustane vo chvíli, keď vinník so spoluvinníkmi (v. 24) budú nekompromisne odstránení (v. 27). Tým sa aj pomíne rozhodnutie PÁNA odstúpiť od toho, aby sprevádzal Izrael. Príbeh nezačal iba problémom hriechu a snahou o adekvátne potrestanie, ale sa zameral na neochotu Izraela počúvať Boha a na ich zakázané túžby (תַּמְנָה) po vzácnostiach (porov. v. 21; Dt 7,25). Ak niekto totiž túži po zakázanom, *de facto* fundamentálne odmietne Boha (Joz 7,1). Boží hnev sa pomínil, až keď boli odstránení vinníci, ktorí túžili po zakázanom.

Ďalšia epizóda predstavuje prvú riadnu *bitku* Izraelitov s mestom *Aj* a jeho bezmenným *kráľom* v kap. 8⁶⁵. Expozíciu narácie utvorila predchá-

⁶⁴ Jozue upozornil všetkých na spoluzodpovednosť za každého Izraelitu v 6,18.

⁶⁵ Kráľi iných miest sú menovaní výslovne: napr. Sehon – kráľ Češbonu a Og – kráľ Bášanu (9,10), Adonicedek – kráľ Jeruzalema (10,1.2), Hócham – kráľ Hebronu, Pireám – kráľ Jarmutu, Jaffa – kráľ Lachíša, Debír – kráľ Eglóna (10,3). Pozoruhodné je, že iba kráľi miest (Jericha a Aj), o ktorých dobytí sa píše najviac v 5,13–9,27, nemajú mená.

dzajúca kapitola⁶⁶. Daná epizóda sa začína priamou rečou PÁNA (8,1-2), obsahujúcou naratívny problém. V nej sa Jozue dozvedá o stratégii bitky (vv. 1-2aa) a o dovolení vziať *iba* (יָבָה) istý druh koristi (v. 2abb). Problém sa vyriešil až vo chvíli, keď bol Aj zničený podľa zákona o vyhubení (vv. 24-27). Opis rozuzlenia je pomerne dlhý a má za cieľ doložiť, že tentoraz vzali *iba* (יָבָה) povolenú korisť (v. 27). Posledné verše 28-29 sú záverom, kde sa zdôrazňuje dôslednosť Jozueho – mesto musel vypáliť kvôli nebezpečenstvu možnej idolatrie (porov. Dt 7,5.25; 13,17) a kráľ musel byť obesený a mal visieť do večera (porov. 22,22-23). Samotné rozuzlenie deja a jeho záver sú preto dlhšie, aby sa poukázalo na *dôsledné* správanie Izraelitov v kontraste s neposlušnosťou Achana v Joz 7. Samotný príbeh nedáva teda dôraz na víťazstvo, ale potvrdzuje, že Izraeliti postupovali poslušne podľa PÁNOVHO nariadenia. Na základe tejto skutočnosti možno predpokladať, že nasledujúca stať obnovy zmluvy 8,30-35 vhodne zapadá do epizodického cyklu o mestách⁶⁷.

Posledný príbeh je zameraný na *zmluvu* Izraelitov s Gibeónčanmi (Joz 9). Chýba akákoľvek narážka na kráľa. Naproti tomu vystupujú v deji starší Gibeónčanov (v. 11) a vodcovia spoločenstva (יְהוֹדָה וְאֶשְׁכֵּנֶז; vv. 15.18.19. 21). Epizóda sa zameriava na jednania medzi Gibeónčanmi a Izraelitmi, medzi Gibeónčanmi a Jozuem, medzi vodcami spoločenstva a spoločenstvom samotným. Po všeobecnom úvode (vv. 1-2) sa dej epizódy rozbieha vo v. 3 zvesťou o koristníckych Izraelitoch, ktorá dorazila až ku Gibeónčanom. Následné slová (v. 4a) opisujú ich reakciu – Gibeónčania sa rozhodli konať s *opatrnosťou* (יְהַרְרֹוּ). Zápletka spočíva v tom, že nájdu spôsob, ako môžu seba a ich veľké mesto zachrániť pred hroziacim vyhubením. Dosiahli to v momente, keď sa vodcovia spoločenstva zaprisahali, že Gibeónčanov

⁶⁶ Na začiatku kapitoly 7 Jozue vyslal hliadku, aby preskúmala zem (v. 2b). Po ich správe zaútočili na Aj, ale prehrali (vv. 3-5). Zápletka odkryla dôvod prehry a až keď bolo permanentné nebezpečenstvo odstránené a PÁNOV hnev ustal (7,6-26), sám Boh začína s pomocou, a to inštrukciami ohľadom vojenskej taktiky (8,1-2).

⁶⁷ Krátka správa o obnove zmluvy je lokalizovaná na vrchoch Ébal a Gerizím. Autor úmyselne vynechal zmienku o mieste Síchem, ktoré poznal a ktoré mohlo evokovať negatívne udalosti z čias patriarchov. Vskutku, prvá zmienka v Joz sa vzťahuje dvakrát na predchodcu Šekema יָבָה (17,2 [יָבָה]; 24,32; všetkých zvyšných 12 prípadov mena je v Gn 33,19; 34,2.4.6.8.11.13.18.20.24.26.26). V Gn sa mesto יָבָה Síchem nachádza 6-krát (12,6; 33,18; 35,4; 37,12.13.14) a následne až v Joz, tiež 6-krát (17,7; 20,7; 21,21; 24,1.25.32 [porov. Gn 50,25]).

neslobodno zabiť (vv. 19.26, porov. 8,24)⁶⁸ a musia ostať nažive (9,19.21c; porov. 6,17.25). Rozuzlením prvotného problému sa stáva rozhodné slovo Jozueho, keď *ochráni* (נָצַח) Gibeónčanov pred nespokojnou časťou spoločenstva (v. 26; porov. v. 18). V príbehu jasne pozorovať zmenu, ktorá sa udeje vďaka opatrnosti Gibeónčanov. Z fámy o Izraelitoch, ktorí vyhubili Jericho a Aj, sa Izrael ubránil pred odpadlivosťou od viery nie vyzabíjaním Gibeónčanov, ale tak, že s nimi uzavrel zmluvu (v. 15) a podrobil si ich – povolných – pre službu jedinému Bohu.

3.2.2 Od mesta k mestu – pozorovanie

Hlavná téma narácie o obsadzovaní prvých miest Jericho, Aj a Gibeón (Joz 5,13–9,27) nespočíva v ich porážke a víťaznom boji proti nim. Epizodický cyklus sa odohráva na pozadí napätia medzi neusadenými Izraelitmi a usadenými obyvateľmi a kráľmi veľkých miest. Avšak to, čo spája jednotlivé epizódy, je nábožensko-spoločenský motív. V prípade dobytia Jericha sa prvýkrát úplne zjaví PÁNOVA prítomnosť garantujúca víťazstvo nad kráľom mesta, plnom mocných bojovníkov (porov. 6,2). Práve v tomto rozprávaní Jozue vysloví požiadavky správania sa Izraelitov – nikdy si nemajú privlastniť to, čo bolo už PÁNOM „predurčené“ חָרַם, iba ak sú dôvody na uchránenie (Rachab), alebo určenie (cenností) pre Boha (vv. 18-19.24). Nasledujúca kapitola hovorí o izraelskom fiasku, kvôli prestúpeniu náboženskej požiadavky o *cherem-e*, ktorá bola objasnená v predchádzajúcom príbehu o Jerichu. Prečin sa ukázal natoľko nenapraviteľný, že Achan so svojou rodinou a so všetkým, čo mu patrilo, museli byť naveky odstránení. Iba keď bol odstránený pôvodca problému, Izraeliti mohli víťazne postupovať. O tom svedčí epizóda v Joz 8. Jozue sa zachová podľa zákona o vojne z Dt 7 a 20,10-18⁶⁹. Príbeh Jozueho

⁶⁸ Podľa Dt 13,10 iba jediný priestupok sa trestá zabitím חָרַם. Dôvod je v idolatrii, ku ktorej by vinník chcel niekoho zviest' (porov. Ex 32,27; Nm 25,5; 31,7.8.17). V Joz prvý prípad úplného (vy)zabíjania všetkých obyvateľov súvisí s mestom Aj (8,24), hoci nejde o problém idolatrie. Naopak, bitku začal kráľ Aja (v. 14) v dôsledku rozloženia izraelských táborov. Z pohľadu Izraelitov to bola obranná bitka. Navyše, podľa kódexu zmluvy, Boh varoval Izraelitov, aby nerobili zle cudzincovi (Ex 22,20-23). V opačnom prípade sa sám PÁN nahnevá a zmární חָרַם každého vinného Izraelitu (v. 23). Gibeónčania sú v podstate nevinní – s ich obozretným plánom vyšli v nebezpečnosti smrti – čo je ďalší dôvod ich záchranu (23,7).

⁶⁹ MACDONALD, *Deuteronomy*, 108-123, vhodne nazval חָרַם ako mocne evokujúcu metaforu, ktorá negatívne vyjadruje podobne silno evokujúci výraz „láska“

víťazstva nad Ajom bude naháňať strach okolitým kráľom nielen kvôli hroznému masakru, ale aj kvôli bezkonkurenčnej stratégii (porov. 9,2; 10,1). Posledná epizóda sa opäť vyznačuje menej náboženským a viac spoločenským rozmerom. Gibeónčania si po jednaní s Izraelitami zachránili život, ubránili si teritórium a napokon sa stali posluhovačmi náboženskému spoločenstvu Izraela (9,26-27). Taktiež Rachab, hoci bola najprv so svojou rodinou postavená mimo tábor (6,23), napokon ostala žiť so všetkými medzi Izraelitmi (v. 25). Rachab a Gibeónčania prezentujú v knihe exemplárne prípady Neizraelitov, ktorí sa na základe ich postoja k vyznávačom viery v PÁNA stali súčasťou života komunity Izraelitov, a to nezávisle od spôsobu nadviazania vzťahu s Izraelitmi (Rachabina pomoc alebo opatrnosť Gibeónčanov).

Tieto príbehy jasne dosvedčujú, že opísané obsadzovanie zeme a dodržiavanie zákona *vyhubenia* neboli aplikované naslepo, nie sú licenciou k vyvraždeniu národov, ale výstrahou Izraelitom pred atraktívnymi cudzími kultmi⁷⁰. Tak ako Izrael musel dozrievať vo vernosti PÁNOVI a (už v ideálnom rozprávaní) v operatívnom aplikovaní požiadavky o *vyhubení*, tak aj Jozue a vodcovia spoločenstva museli pochopiť, že obsadenie zeme nie je identické s vyhubením jej obyvateľstva. I oni pochopili (aj keď s vnútorným napätím v spoločenstve; porov. Joz 9,18-21), že je možná záchrana dokonca aj cudzieho obyvateľstva a podriadenie sa kultu PÁNOVI bude nasledovať. Epizodický cyklus o obsadení dôležitých a veľkých miest je pohľadom do minulosti v optike viery a vernosti Izraelitov svojmu Bohu. Nie je to historický cyklus o tom, ako sa vyvíjali udalosti pred viac ako 500 rokmi od kompozície tohto cyklu. Ak hlavné motívy v cykle svedčia o dozrievaní viery Izraela a budovaní vzťahov s inými okolitými národmi, tak exaktné číselné zmienky o padlých nepriateľoch či vojenských jednotkách treba chápať v tomto literárnom kontexte. Sú v službách hlavného motívu dôvery v Boha Izraela, ale nie v prospech typologizovania taktiky víťazstva na nepriateľom.

k PÁNOVI. Nie je cieľom štúdie vstúpiť do terminologickej problematiky pomenovania vojny – „svätá vojna“ (pojem neznámy pre Bibliu), „posvätná vojna“ alebo „PÁNOVA vojna“, ktorá si vyžaduje najmä kontextuálne porozumenie konceptu. Ten stručne objasnil LOHFINK, *Der 'Heilige Krieg'*, 104-112. Proti teologickému konceptu tzv. „svätej vojny“ v Biblii jasne argumentoval GROß, *Keine 'Heiligen Kriege'*, 107-127. PAGANINI, *Deuteronomio*, 203, 311-316, používa pomenovanie „posvätná vojna“, alebo „PÁNOVA vojna“ a o tej druhej v slovenčine pojednáva JANČOVIČ, *Dominus*, 23-45. Celkový pohľad na terminologickú problematiku ponúka SCHMITT, *Der "Heilige Krieg"*, 1-50 a OTTO, *Deuteronomium 12–34*, 1551-1609 bohato komentuje stať Dt 20.

⁷⁰ GROß, *Keine 'Heiligen Kriege'*, 123.

Záver

Vzhľadom na neukončenú odbornú diskusiu o presnom význame pojmu **מִצְרַיִם** nie je prezieravé redukovať ho na absolútne a bezpodmienečné vyničenie či vyhubenie kanaánskych národov. Záverečná poexilová kompozícia naráťívneho bloku Joz 5,13–12,24 sa inšpirovala nielen vyvíjajúcou sa teológiou o arche, ktorá v počiatkoch zohrávala úlohu vojenského ochranného štítu – paládia, ale aj mimobiblickými náboženskými tradíciami starovekého Blízkeho východu. Navyše, pod vplyvom dlhodobej skúsenosti s inými národmi sa kompozícia utvárala v interakcii s kňazskou teológiou. Hoci tento teologický smer využíval vojenskú terminológiu, bol v podstate pacifistický a silne namierený na zdôrazňovanie vertikálneho vzťahu Izraela k svojmu Bohu, než na zdôrazňovanie identifikácie judsko-izraelského spoločenstva na horizontálnej úrovni, rozvíjajúcej militantné utopistické vízie. Naopak, v literárnom bloku o dávnej minulosti Joz 5,13–9,27 kňazská tradícia zdôraznila oveľa viac nevyhnutnosť jednoznačnej dôvery v PÁNOVU pomoc a odmietnutie osobných žiadostivých záujmov, ktoré nivočia spoločenstvo.

Pre správny výklad náročných statí s požiadavkou vyhubenia je nevyhnutné brať do úvahy literárnu závislosť veľkej časti textov Joz 1–12 od niekoľkých redakcií Pentateuchu. Treba brať do úvahy silno teologicky kultový slovník o arche, ktorý zdôrazňuje oveľa viac PÁNOVU prítomnosť medzi svojím ľudom, ako historickosť jednotlivých udalostí v epizódach o ukázkových bitkách. Dokonca aj podobnosť s asýrskymi dobyvačnými správami dementuje údajnú snahu samotných autorov zobrazit' historický rozmer udalostí. Príbehy s témou minulosti mohli byť podobnosťami pre vtedajšiu judskú spoločnosť, ktorá sa len ťažko mohla vymaniť spod nadvlády nepriateľov, pričom jej vymanenie sa z područia politickej nadvlády sa profilovalo ako veľmi vzdialené. Zdá sa, že hoci vojenská terminológia a teológia zostali prítomné, boli živé teokratickým konceptom vlády a ľudu. Táto teológia však bola ďaleko od ambícií docieľiť to, čo texty dávno opisovali (porov. 1-2Krn [absencia obsadenia krajiny]; 1-2Mak)⁷¹. Jej podstatný náboženský význam bol orientovaný do vnútra spoločenstva a spočíval v dôraze na vieru v Boha Izraela.

⁷¹ LOHFINK, Schichten, 109-110.

Zoznam použitej literatúry

- BAHRANI, Zainab: *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*, New York: Zone Books, 2008.
- BOLING, Robert – WRIGHT, GEORGE ERNEST: *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary* (AB 6), New York: Garden City, 1982.
- BRAULIK, Georg: Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheissungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, In: Marc Vervenne – Johan Lust (eds.): *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL 133), Leuven: University Press, 1997, 3-38.
- BRAULIK, Georg: Zničenie národov a návrat do Zaslúbenej zeme. Hermeneutické pozorovania ku Knihe Deuteronomium. In: Blažej Štrba (ed.): *Studia Biblica Slovaca 2006*, Svit: KBD, 2007, 19-37.
- BRAULIK, Georg: Boh bojuje za Izrael. K intertextualite deuteronomistického rozprávania o zaujatí krajiny a Exodus 1–14, *StBiSl* 2 (2/2010) 94-112.
- BREKELMANS, C. H. W.: בָּנִי הָעָרָם Bann. In: *THATI* (1971) 635-639.
- DOZEMAN, Thomas B.: *Joshua 1–12. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 6B), New Haven – London: Yale University Press, 2015.
- GROß, Walter: Keine ‘Heiligen Kriege’ in Israel. Zur Rolle Jhwhs in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2Kön. In: Andreas Holzem (ed.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens* (KRiG 50), Paderborn et al.: Schöningh, 2009, 111-127.
- JANČOVIČ, Jozef: *Dominus quasi vir pugnator* (Ex 15,3). Adekvátna hermeneutika Pánovej vojny v Pisme. In: Miloš Lichner (ed.): *Sväté pismo ako duša teológie* (Dialógy), Trnava: Vydané pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity, 23-45.
- JAPHET, Sara: *I (first) & II (second) Chronicles. A Commentary* (OTL), Louisville, KY, Westminster John Knox, 1993.
- KNAUF, Ernst Axel: *Josua* (ZBK 6), Zürich: Theologischer Verlag, 2008.
- KOOREVAAR, Hendrik Jacob: *De opbouw van het boek Jozua*, Heverlee: Centrum voor Bijbelse Vorming België V.Z.W., 1990.
- KRAUSE, Joachim J.: *Exodus und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5* (VTSup 161), Leiden: Brill, 2014.
- LIVERANI, Mario: The Deeds of Ancient Mesopotamian Kings. In: Jack Murad Sasson – Karen S. Rubinson – John Baines – Gary M. Beckman (eds.): *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. IV, New York: Charles Scribner’s Sons, 1995, 2353-2366.
- LOHFINK, Norbert: בָּנִי הָעָרָם. In: *TWAT* III (1982) 191-213.
- LOHFINK, Norbert: Die Schichten des Pentateuch und der Krieg. In: Norbert Lohfink (ed.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 1983, 51-110.
- LOHFINK, Norbert: Der ‘Heilige Krieg’ und der ‘Bann’ in der Bibel”, *IKaZ* 18 (1989) 104-112.
- LOHFINK, Norbert: The Destruction of the Seven Nations in Deuteronomy and the Mimetic Theory”, *JVMC* 2 (1995) 103-117.
- LOHFINK, Norbert: Landerobring und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, *JBTh* 12 (1997) 3-24. [= N. LOHFINK, *All’ombra delle tue ali*.

- Meditazioni sull'Antico Testamento*, Casale Monferrato, AL: Piemme, 2002, 90-113.]
- MACDONALD, Nathan: *Deuteronomy and the Meaning of "Monotheism"* (FAT II/1), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- MAY, Natalie N. – STEINERT, Ulrike: Introduction: Urban Topography as a Reflection of Society? In: Natalie N. May – Ulrike Steinert (eds.): *The Fabric of Cities. Aspects of Urbanism, Erban Topography and Society in Mesopotamia, Greece and Rome* (CHANE 68), Leiden – Boston, MA: Brill, 2014, 1-41.
- MCCONVILLE, Gordon: 9. Joshua. In: John Barton – John Muddiman (eds.): *The Oxford Bible Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 158-176.
- NELSON, Richard D.: Herem and the Deuteronomic Social Conscience. In: Marc Vervenne – Johan Lust (eds.): *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL 133), Leuven: University Press, 1997, 39-54.
- NOTH, Martin: *Das Buch Josua* (HAT 7), Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), ²1953.
- ODED, Bustenay: *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden: Reichert, 1992.
- OTTO, Eckart: *Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32* (HThKAT 5,1), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 2012.
- OTTO, Eckart: *Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15* (HThKAT 5,2|1), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 2016.
- PAGANINI, Simone: *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri biblici. Primo testamento 5); Milano 2011.
- PAGANINI, Simone: Searching for Continuity. Laws and Narrative in Deuteronomy: Observations about Warfare-Legislation and War-Narrative, *ZAR* 20 (2014) 107-114.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Preložil Miroslav Kocúr, Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1995.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Inšpirácia a pravda Svätého písma. Slovo, ktoré pochádza od Boha a hovorí o Bohu pre spásu sveta* (Dokumenty Svätej stolice 89). Preložil Milan Sova, Trnava: SSV, 2016.
- DE PRENTER, Jannica A.: The Contrastive Polysemous Meaning of Hērem in the Book of Joshua: A Cognitive Linguistic Approach. In: Ed Noort (ed.): *The Book of Joshua* (BETL 250), Leuven – Paris – Walpole, MA: Leuven University Press, 2012, 473-488.
- RODDY, Nicolae: Landscape of Shadows: The Image of City in the Hebrew Bible. In: Rami Arav (ed.): *Cities Through the Looking Glass. Essays on the History and Archaeology of Biblical Urbanism*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008, 11-21.
- SCHMITT, Rüdiger: *Der "Heilige Krieg" im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament* (AOAT 381), Münster: Ugarit-Verlag, 2011.
- STAHL, Michael: Hērem-Warfare at Ugarit? Reevaluating KTU 1.13 and KTU 1.3 II, *UF* 47 (2016) 265-299.
- ŠTRBA, Blažej: Did the Israelites Realise Why Moses Had To Die?“, *RB* 113 (2006) 337-365.
- ŠTRBA, Blažej: Kritická hodnota Slova, *NoHo* 2 (2008) 111-114.

- 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.
- ŠTRBA, Blažej: Kniha Jozua. In: *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokanonickými knihami*. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, 225.
- VARŠO, Miroslav: *Abdiáš. Jonáš. Micheáš* (KSZ 2), Trnava: Dobrá kniha, 2010.
- VERSLUIS, Arie: Devotion and-or Destruction? The Meaning and Function of חרם in the Old Testament, *ZAW* 128 (2016) 233-246.
- WEINFELD, Moshe: *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5), New York et al.: Doubleday, 1991.
- WEINFELD, Moshe: The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development. In: André Lemaire – Benedikt Otzen (eds.): *History and Traditions of Early Israel*, Leiden: Brill, 1993, 142-160.
- WEISMAN, Zeev: The Place of the People in the Making of Law and Judgment. In: David Noel Freedman – Avi Hurvitz – David Pearson Wright (eds.): *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near-Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995, 407-419.
- WELLHAUSEN, Julius: *Die Composition des Hexateuchs und die historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Georg Reimer, 2¹⁸⁸⁹.
- YOUNGER, K. Lawson: *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOTSup 98), Sheffield: JSOT, 1990.

Zhrnutie

Jedným z najťažších textov Biblie na vysvetlenie podľa dokumentu *Inšpirácia a pravda Svätého písma* (2014) je aj veľký blok Joz 6–12. Štúdia v prvej časti predstavuje hermeneutické usmernenia IPSP (č. 127) vzťahujúce sa na jeden z najproblematickejších textov SZ – na zákon o vyhubení. V druhej časti pojednáva o problematike porozumenia pojmu חרם najmä v Knihe Jozue. V tretej časti predstavuje tri interpretačné kľúče pre prvú polovicu Knihy Jozue. Prvý sa opiera o motív archy a jej trajektórie, druhý vychádza z porovnania biblického textu s asýrskymi tradíciami o vojnových ťaženiach a tretí literárne zameraný kľúč vychádza zo samotnej literárnej dispozície štyroch veľkých epizód v bloku Joz 5,13–9,29.

Kľúčové slová: zákon o vyničení, *cherem*, Joz 5,13–9,29, archa, dobyvačné vojny.

Summary

One of the most difficult texts of the Bible to explain according to the document *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture* (2014) is the large block Josh 6–12. The study in its first part presents the hermeneutic guidelines of ITSS (n. 127) related to one of the most problematic texts of the OT – namely to the law of extermination. In the second part, the

study discusses the issue of understanding the term **הרם** especially in the Book of Joshua. In the third part, it deals with the three interpretation keys for the first half of the Book Joshua. The first one is Dozeman's proposal based on the motif of the ark and its trajectory, the second one is based on the comparison of the biblical texts with the Assyrian textual warfare traditions, and the third key is based on the literary disposition of the four great episodes in the block Josh 5,13–9,29.

Key words: extermination, *herem*, ark, conquest wars, Josh 5,13–9,29.

Blažej Štrba
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Banská 28, 976 32 BADÍN, Slovenská Republika
Blazej.Strba@frcth.uniba.sk

Pád Ninive v Knihe proroka Nahuma

Iveta Strenková

Dokument *Inšpirácia a pravda Svätého písma* sa v tretej časti venuje výzvam týkajúcim sa výkladu Božieho slova. Jednou z nich je problematická otázka násilia v Biblii¹. Dokument explicitne nespomína Knihu proroka Nahuma, avšak už jej prvé prečítanie predstavuje pre vnímanie moderného čitateľa problémy etického charakteru. Biblický text veľmi živým spôsobom opisuje obliehanie a dobytie hlavného asýrskeho mesta, v ktorom nechýbajú vyjadrenia násilia a krutosti (Nah 2,4–3,19). Za neprijateľný je často považovaný opis trestu pre Ninive s použitím metaforického jazyka obnaženia ženy pred zrakom ľudí (3,5). Táto formulácia trestu – v tomto alebo iných prorockých textoch – viedla niekedy až k extrémnym pozíciám, akým je napríklad vyjadrenie D. Setel: „«pornografický» charakter objektivizácie ženy môže vyžadovať, aby takéto texty neboli ohlasované na verejnosti ako Božie slovo“². Navyiac, výrokom „Hľa, som proti tebe“ (tzv. *Herausforderungsformel* v 2,14 a 3,5) sú tieto skutky pripísané priamo Bohu, ktorého úvodný teofanický hymnus predstavuje ako Boha plného hnevu, Boha, ktorý sa chystá vykonať pomstu na svojich protivníkoch (1,2-8). Z tohto dôvodu bol Nahum v minulosti často označovaný ako „neetický“, „samolúby“ či „falošný“ prorok a jeho proroctvo za „šovinistické“³. Musíme uznať, že krátke tri kapitoly prekvapujú svojou osobitou silou. V posledných rokoch sa tejto prorockej knihe dostalo viac pozornosti a exegéti sa snažili skúmať text za pomoci rozličných metód a z rôznych perspektív⁴.

Záverečný verš orákula 3,1-7 hovorí o spustošení Ninive, čím spája proroctvo s konkrétnou dejinnou udalosťou, ktorá sa odohrala v roku 612 pred

¹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Inšpirácia*, b. 104, 124-131.

² SETEL, *Prophets*, 95.

³ V úvode viacerých komentárov sú spomínané pozície bádateľov, ktoré boli dlhý čas veľmi kritické a skeptické vzhľadom na teologické poslanstvo prorockej knihy. Jej literárna a poetická kvalita popieraná nebola, práve naopak (porov. napr.: MASON, *Nahum*, 57-58; SPRONK, *Nahum*, 14).

⁴ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Inšpirácia*, b. 105.

Kr., keď po troch mesiacoch obliehania Babylončania a Médi dobyli mesto. Každé literárne alebo umelecké stvárnenie a spomienka dejinnej udalosti nie je jej čistým vyrozprávaním. Spájajú sa v ňom tri aspekty: „čo“ (dejinná udalosť) – „ako“ (forma, akou je udalosť spomínaná a vyrozprávaná) – „prečo“ (príčina či cieľ samotného diela, ktoré udalosť opisuje/vyobrazuje)⁵. Tento fakt je dobré mať na pamäti aj pri čítaní biblických textov. Ani kniha proroka Nahuma nezachytáva dejinnú udalosť kronikárskym spôsobom, ale interpretuje príčiny a motivácie pádu Ninive z teologickej perspektívy. Pád Ninive je predstavený poetickou formou cez metaforické vyjadrenia a iné charakteristické znaky poézie. Orákulum (vv. 1-7) – a prorocká kniha ako taká – je zároveň retrospektívnym pohľadom a hodnotením dlhého obdobia asýrskej hegemonie nad Izraelom, Judeou, ale aj inými krajinami, ako to explicitne vyjadruje posledný verš knihy: „Veď cez koho neprechádzala ustavične tvoja zloba?“ (v. 19). V našom príspevku sa pozrieme na niektoré výzvy, ktoré tento krátky prorocký spis predstavuje pre interpretáciu. Pokúsime sa predložiť teologické interpretácie problematických vyjadrení a obrazov pádu Ninive z perspektívy historiografie.

1 Ninive v historickom kontexte rozmachu Novo-asýrskej ríše (IX. – VII. stor. pred Kr.)

Skôr ako rozoberieme biblický text, ktorý hovorí o páde Ninive, predstavíme hlavné mesto v širšom kontexte premien a rozmachu asýrskeho impéria. Ninive ako posledné hlavné mesto impéria sa radí do série miest, ktorých založenie alebo nové prebudovanie odzrkadľovalo úspešné vojenské ťaženia, hospodárske zdroje a celkový rozmach Novo-asýrskej ríše. Ninive bolo hlavným mestom skoro jedno storočie, z ktorého posledné roky boli poznačené oslabením a rozpadom impéria. Mesto ležalo pri rieke Tigris na križovatke dvoch obchodných ciest, čím sa stalo bodom záujmu pre mnohých asýrskych kráľov už v Stredo-asýrskom období (Aššur-uballit I. 1363 – 1328 pred Kr.)⁶. Už vtedy bolo Ninive druhým mestom ríše s dôležitým chrámom zasväteným bohyni Ištar.

⁵ Porov. WINTER, *Royal Rhetoric*, 2-3; MACHINIST, *The Fall of Assyria*, 180.

⁶ Pre podrobnejšie štúdium tohto obdobia porov. STRONACH, *Metropolis*, 85-95; MATTHIAE, *Ninive*, 27-37; READE, *Ninive*, 395-396.

Význačný zlom v dejinách impéria a oživenie politickej moci zaznamenala Asýria v 9. stor. pred Kr. s nástupom dvoch kráľov, Aššurnasirpala II. (883 – 859 pred Kr.) a Salmanassara III. (858 – 824 pred Kr.). Vojenské ťaženia, ktoré títo kráľi vytrvalo podnikali počas dlhých období ich vlády, priniesli nemalý úspech. Značný rozdiel však bol aj medzi týmito dvoma kráľmi. Liverani poukázal na skutočnosť, že Aššurnasirpal II. znovu získal územia, ktoré mala Asýria v 13. – 12. stor. pred Kr., zatiaľ čo vláda Salmanassara III. môže byť označená ako expanzívna politika, ktorá rozšírila ríšu za jej „tradičné hranice“. Ambíciou tohto kráľa bolo pripojiť k impériu sýro-palestínske územie, ako aj získať kontrolu nad územím južnej Anatólie. Do obdobia vlády Salmanassara III. sa datujú prvé kontakty medzi Asýriou a Izraelom, aj keď nie sú priamo spomínané v biblických textoch⁷. Salmanassar III. otvoril cestu nasledujúcim kráľom a položil základy pre to, čo po vnútornej kríze nastalo s nástupom Tiglatpilessara III. (745 – 727 pred Kr.)⁸. Damask a veľká časť Izraelského kráľovstva zanikla. Koncom 8. stor. pred Kr. bola dobytá Samária a pričlenená k impériu ako provincia. V kráľovských análoch Sargona II. (721 – 705 pred Kr.) sa spomína, že prišiel až na ostrov Cyprus. Táto expanzívna politika pokračovala aj v 7. stor. v období kráľov zo sargonovskej dynastie: Sennacheriba (704 – 681 pred Kr.), Essarhadona (680 – 669 pred Kr.) a Aššurbanipala (668 – cca. 631 pred Kr.). V čase svojho najväčšieho rozmachu siahala Asýrska ríša od Babylónie a Elamu až po Egypt. Okrem provincií, ktoré Asýria vytvorila z dobytých území, je dôležité mať na pamäti aj vazalské štáty. Medzi ne patrila aj Judea, ktorá sa s kráľom Manassesom explicitne spomína v asýrskych análoch Essarhadona (RINAP 4, Essarhadon 001, Nineveh A: v 54–vi 1.) a Aššurbanipala (RINAP 5, Assurbanipal 006, Prism C: ii 25'-52' / Assurbanipal 011, Prism A: i 68-74)⁹.

Táto expanzia a kontinuálna transformácia impéria nachádzala svoju viditeľnú formu v stavebných projektoch v centre Asýrie. Aššur, prvé hlavné mesto, zostalo dôležitým náboženským centrom, ale s nástupom Aššurnasirpala II. sa hlavným mestom stalo Kalach (dnešný Nimrud¹⁰) a zostalo ním po celých ďalších 150 rokov až po kráľa Tiglatpilessara III. Sargon II. sa rozhodol

⁷ Známy Čierny obelisk s výjavom a nápisom „Prijal som poplatok od Jehu, syna Omriho“ (RIMA 3, 88).

⁸ Porov. LIVERANI, Assyria, 213-215; porov tiež GRAYSON, Shalmaneser III [cit. 2017-01-27].

⁹ *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* [cit. 2017-02-15].

¹⁰ Ninive spolu s mestom Kalach sa spomínajú v biblickom rozprávaní Gn 10,11-12; porov. DUBOVSKÝ, *Genezis*, 288.

postaviť nové mesto. Dur-Šarukin (dnešný Khorsabad) bol postavený *ex nihilo*, a to počas krátkych desiatich rokov. Na realizácii nového urbanistického projektu, ktoré znamenalo enormnú kvantitu materiálu a ľudských pracovných síl, neodmysliteľne participovalo celé impérium¹¹. Nový kráľ si to mohol dovoliť aj vďaka situácii, ktorú zdedil po svojom predchodcovi¹². Rok po inaugurácii mesta však Sargon zomrel počas vojenskej výpravy, čo mohlo byť jedným z dôvodov, prečo sa Sennacherib rozhodol opustiť Dur-Šarukin a odísť do Ninive. V meste, ktorému stavebnými prácami venovali pozornosť aj predchádzajúci kráľi, Sennacherib zrealizoval ambiciózny projekt. Prebudoval ho a rozšíril tak, že sa jeho obvod zvýšil viac ako dvojnásobne. Ninive s rozlohou 750 hektárov dvojnásobne prevýšilo rozlohu predchádzajúcich dvoch hlavných miest: Kalach a Dur-Šarukin. Na vtedajšie časy to boli nezvyčajné rozmery¹³. Sennacherib tu postavil svoj rezidenčný palác, ktorému dal príznačné meno „palác bez rivalov“. V meste a jeho okolí zrealizoval komplex záhrad a parkov, prepracovaný zavlažovací systém (celkovo cca. 150 km akvaduktov, tunelov, priehrad¹⁴) a mestské hradby. Sennacherib sa týmto spôsobom predstavil ako kráľ, ktorého inšpiroval a výnimočnými schopnosťami obdaroval samotný boh múdrosti a umení Ea¹⁵.

Steny palácov boli zdobené reliéfmi, ktoré vyobrazovali stavebné práce, ale predovšetkým vojenské ťaženie kráľa: bitky, zajatcov a ich deportácie, prinášanie koristi a daní. Štúdium reliéfov ukazuje, že aj ich rozmiestnením v miestnostiach paláca bola dosiahnutá maximálna analytickosť v oslave víťazstiev vojenských ťažení¹⁶. Nesmierne rozmery mesta a dekoratívne bohatstvo neboli iba symbolom impéria, ale boli „podstatnou a integrujúcou súčasťou imperiálnej politiky Sennacheriba“¹⁷. Ponúkajú obraz asýrskeho kráľa, ktorý upevňuje a stabilizuje rozsiahle impérium a zároveň buduje a zveľadňuje jeho centrum¹⁸. Ninive zostalo až do jeho pádu hlavným mestom impéria ako administratívne, politické a vojenské centrum a mali v ňom svoje rezidencie aj nasledujúci kráľi Essarhadon a Aššurbanipal, ktorí rovnako prispeli k jeho následnej prestavbe.

¹¹ Porov. PARPOLA, Dur-Šarukin, 51.

¹² Porov. ALBENDA, *The Palace of Sargon*, 36.

¹³ Porov. STRONACH, Village to Metropolis, 97-103.

¹⁴ Porov. READE, Assyrian Geography, 61-72.

¹⁵ Porov. MATTHIAE, *L'arte degli Assiri*, 24; FRAHM, *The Great City*, 17.

¹⁶ Porov. MATTHIAE, *L'arte degli Assiri*, 173.

¹⁷ RUSSELL, *Sennacherib's Palace*, 261.

¹⁸ Porov. RUSSELL, *Sennacherib's Palace*, 266-267.

Po dosiahnutí najväčšieho rozmachu uplynulo iba niekoľko desaťročí, po ktorých sláva a nádhera Ninive boli zničené Médmi a Babylončanmi¹⁹. Postupné oslabenie, ktoré nastalo už počas vlády Aššurbanipala, a občiansku vojnu s bojom o trón po kráľovej smrti využil Nabopolassar. V Babylonii sa zmocnil trónu a počas nastávajúcich desiatich rokov upevňoval svoju vládu, aby začal ofenzívu. V roku 614 pred Kr. bolo Ninive prvýkrát vystavené obliehaniu, ktorému odolalo. V roku 612 pred Kr. však obliehaniu spojeného vojska Médov a Babylončanov podľahlo. Posledný asýrsky kráľ Aššur-uballit II. s kráľovskými dvoranmi a vojskom utiekol do Charanu, kde posledné bitky viedol s podporou Egyptanov. K úplnému zániku Novo-asýrskej ríše došlo potlačením posledného odporu v bitke pri Charane v roku 609 pred Kr.

Príčiny pádu impéria, ktoré dlhé obdobie vládlo na rozsiahlom území starovekého Blízkeho východu, interpretovali viacerí moderní bádatelia z hľadiska ekonomického, administratívneho i politického, či z pohľadu vojenskej stratégie. Avšak táto dejinná udalosť vyvolala reakcie a reflexie už vo vtedajšom svete, čoho svedectvom je aj Kniha proroka Nahuma. Tak ako biblická tradícia – predovšetkým Kniha proroka Izaiáša – zachytáva vzostup Asýrie, tak prorok Nahum predstavuje pohľad a teologickú interpretáciu jej pádu²⁰. V nasledujúcej časti priblížime niektoré teologické motívy tejto dejinnej udalosti.

2 Vybrané texty z Knihy proroka Nahuma

Výrok proti Ninive (Nah 1,1) je v samotnej knihe rozdelený do troch rečí²¹. Opis zničenia asýrskeho hlavného mesta so záverečnou posmešnou rečou, v ktorej je použitá metafora leva, nachádzame v prvom orákule (2,4-14). Tretie orákulum začína opis zničenia prirovnaním s mestom Tébe (3,8-19). Východným textom pre náš rozbor bude druhé orákulum proti Ninive, ktorým sa začína tretia kapitola (vv. 1-7). Text predstavuje druh žalospevu nad

¹⁹ Z rozsiahlej literatúry, ktorá sa venuje obdobiu posledných rokov Novo-asýrskej ríše, porov. napr. BORGER, *Mesopotamien*, 62-76; BORGER, *Der Aufstieg*, 59-78; VON SODEN, *Aššuretellilani*, 241-255; ZAWADZKI, *The Fall of Assyria*, 23-63; KUERT, *The Ancient Near East*, 540-546; READE, *Why did the Medes*, 149-156; GLASSNER, *Mesopotamian Chronicles*, 214-225.

²⁰ Peter Machinist konštatuje, že Nahum predstavuje vedomé uzatvorenie Izaiášovej tradície (porov. MACHINIST, *The Fall of Assyria*, 179-195).

²¹ Porov. FABRY, *Nahum*, 88.

mestom, v ktorom je položený dôraz na motivácie jeho zničenia a spustošenia²². Orákulum môžeme rozdeliť nasledovne:

- vv. 1-3: Invektíva a hrozba
v. 4: Motivácia
vv. 5-7: Rozsudok a trest

2.1 Mesto postavené a upevnené násilím

V úvodnej invektíve po zvolaní „Beda“ nasledujú tri pomenovania mesta, ktoré sú zavŕšené výrokom o neustálom plienení (v. 1). Je pozoruhodné, že prorok nezačína oslovením mesta jeho menom. Meno používa až v záverečnom tvrdení o jeho spustošení (v. 7). Epiteta Ninive vo v. 1 metaforickým jazykom poukazujú na jeho zločinné konanie.

הוי עיר דמים	Beda, mesto krvi,
בְּלֵה פֶחֶשׁ פָּרַק מְלֶאָה	samá pretváarka, plné lupu,
לֹא יָמִישׁ טָרָף	neustáva (hromadenie) koristi.

Pomenovanie „mesto krvi“ v prvom rade evokuje násilie a krutosť, ktoré sprevádzajú vojnové ťaženia. Používanie zbraní, hrozby, mučenie, prítomnosť vojenských pevností na dobytých a pričlenených územiach môžu byť iba potvrdené a zahrnuté do interpretácie tejto syntagmy.

Dôležitým textom pre interpretáciu tohto pomenovania Ninive z hľadiska intertextuality sa javí text Hab 2,12²³, v ktorom je téma explicitne prítomná: „Beda tomu, kto buduje mesto krvou a osadu upevňuje nepravosťou!“ Syntagma je tu rozšírená o sloveso בנה „stavat“ a predložku ב, ktorá určuje podstatné meno „krv“ ako prostriedok činnosti. Proroctvo Habakuka vrhá svetlo na pochopenie oslovenia pre Ninive aj z ďalšieho dôvodu. Tak ako prorok Nahum reflektuje obdobie hegemonie mocnej Novo-asýrskej ríše, tak prorok Habakuk sa zaoberá otázkou začínajúcej a rastúcej moci Novo-babylonského impéria. Jedno z piatich orákulí „Beda“ v nasledujúcom verši hovorí o identite utláčaných. Tí, ktorí sa umárajú pri realizácii stavebných projektov, nie sú iba jednotlivci, ale celé národy (v. 13). Toto rozširuje perspektívu pochopenia. Ak anonymný arogantný muž v Hab 2,5

²² Porov. PETERSON, *Nahum*, 88; BECKING, *Passion*, 14-15; SWEENEY, *Prophets*, 441; O'BRIEN, *Nahum*, 140.

²³ Pre vzťah intertextuality medzi dvoma prorockými knihami porov. SPRONK, *Nahum*, 8; FABRY, *Nahum*, 100-101.

predstavuje babylonského kráľa, tak vykonanú nespravodlivosť je potrebné chápať v medzinárodných rozmeroch. „Stavba mesta krvou a nepravosťou“ je vyjadrením upevňovania vlády, politickej a ekonomickej moci. Tie sa potom stávajú viditeľnými v impozantných projektoch a stavbách vo vnútri impéria. Túto interpretáciu potvrdzuje súhrnný pohľad na všetkých päť orákulí „Beda“ u Habakuka z perspektívy subjektu, ktorý trpí nepravosťou, a druhu podstupenej nepravosti:

	Subjekt znášajúci nespravodlivosť	Skutok utláčateľa
2,5	Národy a ľudia (עַמִּים/גוֹיִם)	Arogancia (גָּבַר יְהִיר) Nenasýtnosť a žiadostivosť (שָׂבַע+לֹא)
2,6b-8	Mnohé národy (גוֹיִם רַבִּים)	Plienenie a drancovanie (שָׁלַל)
2,9-11	Mnohé národy (עַמִּים רַבִּים)	Nespravodlivý zisk, vydieranie (בָּצַר+בַּצַּע) vraždy (קָצַה/יַעֵץ)
2,12-14	Ľudia a rody (לְאָמִים/עַמִּים)	Plienenie, násilie, prelievanie krvi (עָרַף/הָדָמָה)
2,15-17	Libanon (לְבָנוֹן) a jeho obyvatelia	Utláčanie, násilie, ničenie (שָׁדַח/חָמַס) prelievanie krvi (הָדָמָה+חַתַּח)

Ďalší biblický text, v ktorom je odsúdená vina zodpovedných vládncích vrstiev v spoločnosti a ktorý na poukázanie tejto nepravosti používa syntagmu o stavbe mesta krvou a nepravosťou, je Mich 3,9-12. Zatiaľ čo v Knihe proroka Habakuka utláčateľ zostáva anonymný, prorok Micheáš sa priamo obracia na vládnuce skupiny v Izraeli a jasne deklaruje ich zodpovednosť za to, že prekrúcajú právo (v. 9). Prorok poukazuje na to, že vzťahy sú regulované a motivované vlastnými záujmami a túžbou po osobnom zisku (v. 11). Osoby, ktoré majú moc a ktoré majú garantovať a vykonávať právo a poriadok v krajine, dovolili, aby násilie preniklo do všetkých oblastí života spoločnosti²⁴. Tento stav prorok v závere opisuje ako neprítomnosť milosrdného a spravodlivého v krajine, lebo všetci sledia po krvi druhého (7,2).

Zneužitie moci, rozšírenie nespravodlivosti a násilia sú rovnako prítomné v texte proroka Ezechiela, kde to isté pomenovanie „mesto krvi“²⁵ je aplikované na Jeruzalem (Ez 22,2; 24,6.9). Zločin je v 22. kapitole opakované

²⁴ Porov. VARŠO, *Abdiáš*, 221-234.

²⁵ Rozdiel vzhľadom na analyzovaný text (Nah 3,1) je v determinácii podst. mena v pozícii *nomen rectum* členom (עִיר הַדָּמָה).

vyjadrený ako „prelievanie krvi“ (vv. 3.4.6.9.12.27) a dotýka sa rôznych oblastí života: rodinnej, právnej, kultovej, spoločenskej. Vo vv. 23-31 je zjavné, že za túto situáciu sú zodpovedné vládnuce kruhy v spoločnosti, ktoré kryjú, podnecujú a uskutočňujú násilie (נְשִׂיאוֹת²⁶ [v. 25], פְּהָגִים [v. 26], שָׂרִים [v. 27], נְבִיאִים [v. 28], עַם הָאָרֶץ [v. 29]). Prorok, ktorý sa inšpiroval textom proroka Nahuma²⁷, hodnotí a interpretuje tieto zločiny ako príčinu obliehania a zániku Jeruzalema a deportácie jeho obyvateľov (24,1-14).

Tento krátky pohľad na súvisiace biblické texty nám dovoľuje interpretovať pomenovanie Ninive, a tým aj príčiny jej pádu, ako vyjadrenie imperialistickej expanzie Asýrie. Do tohto vyjadrenia sú zahrnuté tak krutosti vojenských ťažení, ako aj mnohé nepravosti a nespravodlivé vládnuce postoje. Stavebné projekty v jadre impéria sú iba jedným z aspektov imperialistickej tendencie, ale nie nedôležitým, lebo predstavujú jej viditeľnú formu. Nahum považuje veľkolepú krásu a bohatstvo Ninive – plného zlata, striebra a drahých predmetov (Nah 2,10) – za ovocie vojenských výprav, nepretržitého násillia, vykorisťovania a plienenia. Ďalším aspektom, na ktorý texty poukazujú, je zneužívanie moci. Je zaujímavé pozorovať, že vzhľadom na ostatné analyzované texty Nahum až na konci proroctva explicitne spomína zodpovedných za páchané násilie: úradníkov kráľovského dvora, hodnostárov, pisárov a samotného asýrskeho kráľa (3,16-19). Z pohľadu Nahuma Ninive, ktoré vo svojej arogancii ničilo celé národy, nemohlo ďalej existovať.

2.2 *Politika vykorisťovania*

Druhý aspekt, ktorému budeme venovať pozornosť, veľmi úzko súvisí s predchádzajúcim. Nahum obviňuje hlavné mesto z plienenia, ktorým je mesto naplnené מְלֶאכָה פְּרָץ. Toto drancovanie sa z pozície utláčaných javí ako nekončiace: לֹא יִמֵּשׁ טָרַף „neustáva (hromadenie) koristi“. Obidva použité pojmy – טָרַף a פְּרָץ – sa vzťahujú na silu, ktorá trhá.

²⁶ V Ez 22,25^{MT} číta נְבִיאִים, avšak z dôvodu, že proroci sú spomínaní neskôr vo v. 28, exegéti vo všeobecnosti akceptujú preklad LXX (οἱ ἀφηγοῦμενοι) a emendujú slovo na נְשִׂיאוֹת (porov. Elliger v *BHS*, ZIMMERLI, *Ezekiel*, 521; BLOCK, *Ezekiel*, 720).

²⁷ Ez 22,2; 24,6.9 sú jediné výskyty tejto syntagmy v hebrejskej Biblii, okrem textu Nahuma.

2.2.1 Metafora leva

Keďže Nahum v 3,1 používa už piaty a poslednýkrát slovesný koreň טרף, z čoho môžeme usudzovať, že nejde o náhodný výber, zastavíme sa práve pri tomto pojme. Použitie v invektíve, ktorá otvára novú časť proroctva, sa vzťahuje a odvoláva na metaforu leva, ktorou sa ukončilo predchádzajúce orákulum (2,12-14):

<p>אֵיִה מְעוֹן אַרְיֹת וּמְרֻעָה הוּא לְפָפְרִים אֲשֶׁר הֵלֵךְ אַרְיָה לְבִיא שָׁם גִּיר אַרְיָה וְאִין מְחַרֵּיד אַרְיָה טָרַף בְּיַדִּי גֵרוֹתָיו וּמְחַנֵּק לְלִבְאֵתָיו וְיִמְלֵא־טָרַף הַרְיֹו וּמְעַנְתָּיו טָרַפָּה הַגְּנִי אֵלָיִךְ נָאִם יְהוָה צְבָאוֹת וְהִבְעַרְתִּי בְעֵשֶׂן רִכְבָּה וּכְפִירִיךָ תֹאכַל חֶרֶב וְהִכְרַתִּי מֵאַרְצְךָ טָרַפָּה וְלֹא־יִשְׁמַע עוֹד קוֹל מְלֹאכְכָה</p>	<p>12 Kde je brloh levov a pastva pre levíčatá, kde chodil lev <i>i</i> levica²⁸, mlád'atá leva a nikto ich neplašil?</p> <p>13 Lev <u>trhá</u> pre svoje mlád'atá a hrdúsi pre svoje levice. Napĺňa <u>korist'ou</u> svoje brlohy a svoje príbytky <u>úlovkom</u>.</p> <p>14 Hľa, som proti tebe, výrok Pána zástupov: spálím na dym jej²⁹ vozy a tvoje levíčatá požerie meč! Odnesiem z krajiny tvoju <u>korist'</u> a nebude viac počuť hlas tvojich poslov.</p>
---	---

V týchto troch veršoch sa slovesný koreň טרף opakuje štyrikrát, tak v slovesnej, ako aj v dvoch nominálnych formách (טָרַף/הַטָּרַף). Najvyšší výskyt daného koreňa je zaznamenaný v Knihe proroka Ezechiela (11-krát), v Knihe

²⁸ Tento text potvrdzujú rukopisy z Qumránu (4QpNah) a z Wâdi Murabba'at. Preklady LXX, Vulgáty a syrsky preklad predpokladajú hebr. text s následnou vokalizáciou לְבוֹא „pre prichádzanie“. Komentár *BHQ* navrhuje ďalšiu hypotézu: „The Masoretic text, which probably = לְהִבִּיא, with elision of ה, is more appropriate to the context (the lion goes out – הֵלֵךְ – to farage)“ (p. 112*). Podľa našej mienky je vhodnejšie čítať MT „levica“, nakoľko je tým kompletne zachovaná metafora „rodiny leva“: lev, levica, levíčatá. Levica a levíčatá sa spomínajú hneď v nasledujúcom verši.

²⁹ MT טָרַפָּה so suffixom ž. r. v 3. os. „jej vozy“ už LXX preložila jako πλῆθος σου s významom „tvoj zástup“, „tvoje veľké množstvo (ľudí)“, a to aj v zmysle radového vojska (porov. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 1006). MT je však potvrdený Vg *quadriges eius*. Z tohto dôvodu aj na tomto mieste boli navrhnuté viaceré emendácie. *BHQ* navrhuje ako najstarší overený text čítať רִיבְבָה „tvoje veľké množstvo (ľudí)“ ako je zachovaný v preklade LXX. Ponechávame však ťažšiu lektúru podľa MT.

žalmov (8-krát) a v Knihe Jób (6-krát)³⁰. Ak však berieme do úvahy rozsah týchto kníh, tak v porovnaní s päťnásobným výskytom v krátkom spise Nahuma je evidentné, že tu ide o zámerné použitie. To môžeme tvrdiť aj ohľadne použitia slov, ktoré v Biblii označujú leva. Zo siedmich známych pojmov Nahum používa päť: אָרִי, כְּפִיר, אֶרְיָה, לְבִיא, גֹּרִי. Nie je naším zámerom analyzovať metaforu podrobne a vyčerpávajúcim spôsobom, ale chceme sa pozrieť na jej funkciu z perspektívy obvinenia Ninive (Nah 3,1).

Metafora leva je použitá predovšetkým na opis nepriateľov v mnohých biblických textoch, ktoré opisujú rôzne aspekty a fázy lovu predátora od počiatočného revu až po jeho odpočinok. Lev reve (הגה, נער, נהם, שאג) [+נתון] קוּל³¹, zdvíha sa na lov (קום, נשא v *hitpael*; גאה, מן+עלה)³², číha v úkryte (ארב alebo במִסְתָּר+ישב)³³, prenasleduje korisť a napáda ju (צוד, נדה v *hifil*, רוץ v *hifil*, זנק v *piel*, בוא, מצא, מלא, שוב+לא)³⁴, chytí korisť (חטף, אחז, לכד)³⁵, smrteľne ju zraní (רמס, חנק v *piel*)³⁶, usmrť (מות v *hifil*, נכה v *hifil*, הרג, רצח v *nifal*, שלם v *hifil*)³⁷, odnesie na bezpečné miesto, naplňa ňou brlohy (נשט, פלט v *hifil*, פרק, מלא v *piel*+חר)³⁸, žerie, drví, trhá a roztrhá korisť na kusy (אכל, טרף, שתה, להט, שחת)³⁹, líha si a odpočíva na bezpečnom mieste (רביץ, שכב, כרע, בטח, spojenia: מִי אֵין מִחְרִיד?⁴⁰). Je vhodné podotknúť, že ani v jednom biblickom texte nenachádzame spolu opis všetkých fáz lovu. Na jednej strane môžeme vidieť, že už aj čiastkové opisy sú postačujúce na všeobecné a celkové vyjadrenie nebezpečenstva, hrozby či strachu obeti, na druhej strane však sme presvedčení, že autori textov práve týmto parciálnym použitím dávajú niektorému

³⁰ Porov. WAGNER, טָרַף, 351.

³¹ Nasledujúce citácie nie sú vyčerpávajúce. Prinášame iba tie, kde sa vyskytuje niektorý z pojmov leva. V mnohých textoch však nachádzame alúzie na predátorskú aktivitu bez explicitného menovania predátora. Porov. Sdc 14,5; Jób 4,10; Ž 22,14; 104,21; Prís 19,12; 20,2; 28,15; Iz 5,29; 31,4; Jer 2,15; 12,8; 51,38; Ez 22,25; Oz 11,10; Am 3,4,8; Sof 3,3; Zach 11,3.

³² Porov. Nm 23,24; Jób 10,16; Iz 35,9; Jer 4,7; 49,19; 50,44.

³³ Porov. Ž 10,9; 17,12; Nár 3,10.

³⁴ Porov. Dt 33,22; 1Sam 17,34; 1Kr 13,24; 20,36; Jób 10,16; Prís 30,30; Jer 50,17.

³⁵ Porov. Ž 10,9; Iz 5,29; Am 3,4.

³⁶ Porov. 1Kr 13,26; Jób 4,10; Ž 22,14,22; 35,16-17; 57,5; 58,7; Iz 38,13; Jer 50,17; Joel 1,6; Am 3,12; Mich 5,7; Nah 2,13.

³⁷ Porov. 1Kr 13,24,26; 20,36; 2Kr 17,25,26; Prís 22,13; Iz 38,13; Jer 5,6.

³⁸ Porov. 1Sam 17,34; Ž 7,3; Iz 5,29; Oz 5,14; Nah 2,13.

³⁹ Porov. Nm 23,24; Dt 33,20; Jób 4,11; 38,39; Ž 7,3; 17,12; 22,14; 57,5; Jer 2,30; 50,17; Ez 19,3,6; 22,25; Oz 5,14; 13,7-8; Am 3,4; Mich 5,7; Nah 2,13.

⁴⁰ Porov. Gn 49,9; Nm 24,9; Prís 28,1; Ez 19,2; Nah 2,12.

z aspektov vyniknúť viac. Z tohto krátkeho prehľadu môžeme usudzovať, že Nahum zdôrazňuje záverečné fázy predátora od hrdúsenia po nerušené odpočívanie. Určite aj rev leva, číhanie na korisť alebo napadnutie evokujú strach, ale v danom prípade má obeť ešte stále istú možnosť úteku pred nebezpečenstvom. Zdá sa, že opis Nahuma sa sústreďí na nemožnosť úniku a poukazuje na stálu prítomnosť ničenia. Nahumovo použitie metafory prirovnáva tiež subjekt, podstupujúci nepravosť, k zveri, na ktorej lev stojí a uhryznutím do krku jej zabráni dýchať, čím ju usmrcuje⁴¹. Hebr. sloveso חנק v *piel* sa nachádza iba na tomto mieste (2,13) a okrem surovosti a krutosti vyjadruje totálne zničenie druhého. Potom prichádza k trhaniu (טרף) a tým zabezpečeniu potravy pre celú svorku. Je dôležité mať na pamäti, že korisťou v tomto metaforickom jazyku nie je iba jednotlivец, ale celý národ.

Pojmy v invektíve a v metafore leva vyjadrujú ničivú silu, ktorá je použitá pri obohacovaní sa na úkor iných, čo si môžeme všimnúť zo samotného lexikálneho výberu. V texte nenachádzame slová typické pre sémantické pole vojenského plienenia (בזז, שָׁלַל, שָׁסַס/שָׁסָה, לָקַח, נָשַׂא)⁴², čo ukazuje, že viac ako odnesenie vojenskej koristi po dobytí územia prorok odsudzuje tvrdú a násilnú politiku drancovania. Nahum predstavuje prirodzenosť Asýrskeho impéria v jej desivej sile: impérium sa živí tým, že zabíja, ničí a trhá celé národy.

2.2.2 Neustále a vzrastajúce násilie

Slovné spojenie v invektíve proti Ninive לֹא יָמִישׁ טָרַף (Nah 3,1) je tvorené slovesom מִישׁ/מִישׁ v 3. os. muž. r. v sg. Ak akceptujeme prvý význam slovesa, môžeme text preložiť intransitívnym slovesom „vzdialiť sa“. Vo svojich výskytoch je sloveso často spojené s predložkou מִן, určujúcou miesto⁴³, z ktorého sa subjekt (ne-)vzdďaľuje. V texte proroka Nahuma miesto nie je explicitne špecifikované. Ak predpokladáme, že je zamlčané, text môžeme preložiť „nevzdďaľuje sa korisť“. Toto poetické, stručné a výstižné vyjadrenie

⁴¹ Cathcart vo svojej štúdii spomína dva archeologické nálezy, ktoré vyobrazujú tento moment. Prvý pochádza z čias Sargona II. (715 pred Kr.) a vyobrazuje levicu, ktorá stojí na krku muža. Druhý je oveľa starší, datovaný do 3. tisícročia pred Kr., a vyobrazuje leva, ktorý v zuboch zoviera býka (porov. CATHCART, *Nahum*, 107-108).

⁴² Porov. *DCH* II, 134.

⁴³ Porov. Ex 33,11; Nm 14,44; Joz 1,8; Sdc 6,18; Job 23,12; Ž 55,12; Prís 17,13; Iz 46,7; 54,10; 59,21. V Ex 13,22 je použitá predložka מִן, v Jer 31,36 מִן־יְמֵי a v Zach 14,4 koncovka smeru. V Jer 17,8 (לֹא יָמִישׁ מֵעֵשׂוֹת פָּרִי) je jediné miesto, kde za slovesom nasleduje predložka מִן + viazaný infinitív iného slovesa, čo vyjadruje ukončenie činnosti.

zaznamenalo množstvo prekladov⁴⁴. Avšak, podľa našej mienky, je miesto zamlčané zámerne a v preklade uprednostňujeme druhý význam slovesa: „neustáva (hromadenie) koristi“. Prostredníctvom tohto vyjadrenia nie je natoľko zdôraznená priestorová dimenzia – obsiahnutá v predchádzajúcom obvinení „(mesto) plné lupu“ –, ako skôr časová dimenzia neprestajného plienenia a drancovania. Vystihuje to aj slovesná forma *jigtol*, ktorá vyjadruje, že činnosť je považovaná za neukončenú a stále prebiehajúcu⁴⁵. Ninive je obvinené z neustáleho vykorisťovania každej časti impéria. Nahromadené bohatstvo v centre Asýrie bolo ovocím vojnových koristi alebo prinášaných daní a poplatkov z už pričlenených krajín, ktoré boli provinciami alebo vazalmi impéria. Tento aspekt neustáleho a kontinuálneho plienenia je vyjadrený aj v poslednom verši proroctva prostredníctvom príslovky *וַיִּמְנַח* „Veď cez koho *ustavične* neprechádzala tvoja zloba?“ (v. 19).

V tomto bode sa vráťme na chvíľu k metafore leva, ktorou sme sa zaoberali vyššie. Veľmi príznačné je jej použitie v texte Proto-Izaiáša na postupujúce asýrske vojská (5,26-30)⁴⁶. Peter Machinist vo svojich štúdiách poukázal na lexikálne a teologické prepojenie medzi prorockými textami Izaiáša a Nahuma. Autor konštatuje, že prepojenia a alúzie v Knihe proroka Nahuma tvoria „vedomé uzatvorenie Izaiášovej tradície a potvrdenie nádeje, ktorá bola ohlásená storočie predtým“⁴⁷. Text proroka Izaiáša reflektuje ničivú silu, ktorá sa s vojskom Tiglatpilessara III. neohrozene približovala k Izraelu v druhej polovici 8. stor. pred Kr. Prorok opisuje každú zložku vojska ako nepremožiteľnú a opis vyústi do použitia metaforického jazyka (v. 29). Obidva prorocké texty si teda poslúžili tou istou metaforou, ale ak ich čítame v paralele

⁴⁴ Prinášame niekoľko príkladov prekladov, z ktorých si môžeme všimnúť, že podst. m. *הַלֶּבֶת* nie je všade považované za podmet vety: „Prey doth not depart“; „da cui non viene a mancare preda“; „Prey is not lacking“; „Never empty of prey“; „The prey never ceases“; „Mai sazia di spoglie“; „It never lacks prey = (Its) prey not depart“; „non recedeva dalla preda“; „Prey never fails to be present“; „Nicht weicht (von ihr) die Beute“; „Mai sazia di depredare“; „Never without prey“ (vzhľadom k citáciám: MAIER, *The Book of Nahum*, 290; RINALDI – LUCIANI, *I Profeti*, 65; CATHCART, *Nahum*, 115; WATTS, *Nahum*, 115; SMITH, *Micah–Malachi*, 85; BONORA, *Nahum*, 62; PATTERSON, *Nahum*, 82.87; CARBONE – RIZZI, *Nahum*, 306; SPRONK, *Nahum*, 118; FABRY, *Nahum*, 183; SAVOCA, *Naum*, 80; CHRISTENSEN, *Nahum*, 329).

⁴⁵ V metafore leva sú zase použité pričastia (Nah 2,13).

⁴⁶ Aj keď text explicitne nespomína Asýriu, medzi odborníkmi existuje všeobecná zhoda v uznaní, že text Izaiáša reflektuje a odpovedá na novú situáciu na geopolitickej scéne starovekého Blízkeho východu.

⁴⁷ MACHINIST, *The Fall of Assyria*, 184. Porov. aj MACHINIST, *Assyria*, 735-736.

a porovnáme, vystupujúce rozdiely v opise Asýrie na vzostupe (Iz) a na konci jej moci (Nah) sú pozoruhodné:

Iz 5,29	Nah 2,12-13 a 3,1b
Lev reve (נהם/שאג)	Lev trhá (טרף)
Uchytí korisť (טרף+אחז)	hrdúsi (חנק)
Odnesie do bezpečia (טלטל al <i>hifil</i>) (zamlčaná: korisť; טרף)	napĺňa (מלא) brlohy a jamy korisťou (טרף) úlovkom/roztrhanou zverou (טרפה) lupom (פּרָק)
nikto (mu ju) nevytrhne (וְאִין מְצִיל)	Nikto (ich) nevyplaší (וְאִין מְחַרֵּיד) Neustáva (hromadenie) koristi (לֹא יִמִּישׁ טֶרֶף)

Môžeme vidieť, že Nahum nadviazal na prorockú tradíciu, ktorú vo svojom metaforickom opise ďalej rozvíja a obohacuje. Nespomína viac počiatočnú fázu lovu prítomnú u Iz, keďže severné kráľovstvo bolo pričlenené k ríši ako provincia a Judea bola už viac ako jedno storočie vazalom Asýrie. Aby však zdôraznil zločin Ninive, používa vyjadrenia, v ktorých zaznamenávame väčšie násilie a krutosť. Lev nielen uchytí korisť, ale ju trhá na kusy, drví a hrdúsi. Nielenže odnesie korisť do bezpečia, ale napĺňa korisťou a lupom brlohy. Nielenže nikto nie je silnejší, aby mu korisť vytrhol a vyslobodil ju, ale svorku levov sa nikto neodváža vyrušiť. Poetický opis necháva čitateľa vytušiť, že prorok už neinterpretuje prvotný kontakt s impériom, ale dlhodobú skúsenosť vazalskej krajiny, kde si nikto nedovolí odporovať vládnucej moci, a tak vykorisťovanie, drancovanie a každý druh neprávosti, ktorý predstavuje tento metaforický opis, v krajine nerušene pokračuje.

V perspektíve Nahuma Asýria od momentu, keď vo svojich počiatkoch moci zrevala dychtivo po svojej koristi (Iz 5,29), bez prestania pokračovala v systematickom plienení až do svojho pádu (Nah 3,1). Tak epitetom „(mesto) plné lupu“, ako aj jeho krátkou záverečnou charakteristikou vo výroku „Beda“ prorok poukazuje na stále prítomné zločinné konanie nenásytnej Asýrie. Posledný verš metafory leva, uvedený výrokom „Hľa, som proti tebe“, oznamuje ukončenie tohto násillia Bohom (2,14). Je vyjadrené formou odpłaty,

ktorá môže pre súčasného čitateľa znieť rovnako problematcky. Boh ukončuje nepretržité násilie, ktoré utláčani neboli schopní sami ukončiť, tým, že zničí vozy a potomstvo (levičatá) vydá meču; korisť bude z krajiny odnesená a umlknú hlasy, ktoré ohlasovali víťazstvá Asýrie.

2.3 Odhalenie pravdy

Posledný aspekt, ktorému sa chceme venovať v rámci náročnej otázky násilia prítomného v biblických textoch, sa nachádza v metaforickom vyjadrení trestu obnaženia personifikovaného Ninive (Nah 3,5). Tento text, ako sme už v úvode spomínali, je pre moderného čitateľa neprijateľný. Problematickým ho robí aj prvotný prístup z hermeneutického hľadiska, kde je spájaný s dnešným (sexuálnym) násilím páchaným na ženách. Je dôležité začať samotným textom a snažiť sa pochopiť, čo mal autor v úmysle komunikovať.

הַנְּנִי אֵלֶיךָ	⁵	Hľa, som proti tebe,
נָאֵם יְהוָה צְבָאוֹת		výrok Pána zástupov:
וְגִלִּיתִי שׁוֹלֶיךָ עַל-פָּנֶיךָ		Zdvihnem ti sukňu až nad tvoju tvár
וְהִרְאִיתִי גוֹיִם מֵעָרֶךָ		a ukážem národom tvoju nahotu
וּמַמְלָכוֹת קְלוֹנֶךָ		a kráľovstvám tvoju hanbu.
וְהִשְׁלַכְתִּי עָלֶיךָ שִׁקְצִים	⁶	Vrhnem na teba špinu
וְנִבְלַתִּיךָ		a potupím ťa,
וְשִׁמַּתִּיךָ כְּרֵאִי		a urobím ťa divadlom.
וְהָיָה כָּל-רֹאֵיךָ	⁷	Každý, kto ťa uvidí,
יָדוּד מִמֶּךָ וְאָמַר		utečie od teba a povie:
שָׂדֶדֶה נִינְוֶה		„Zničené je Ninive!
מִי יְנוּד לָהּ		Kto bude žiaľiť nad ním?“
מֵאַיִן אֶבְקֹשׁ מְנַחֲמִים לָהּ		Kde nájdem tešiteľov pre teba?

Prorok uvádza trest opäť prostredníctvom *Herausforderungsformel*: „Hľa, som proti tebe“ (v. 5) a konanie Boha proti Ninive je vyjadrené piatimi slovesami, teda činmi, ktorých predmetom je Ninive: zdvihnúť sukňu, ukázať nahotu, vrhnúť špinu, potupiť a urobiť divadlom. Je potrebné mať na pamäti, že trest je právnym následkom spáchaného zločinu, a teda obraz Boha, ktorý tu prorok rozvíja, je obraz sudcu, ktorý ochraňuje a bráni život. V trestajúcom akte je prítomný princíp odplaty, podľa ktorého ten, kto konal nepravosť, podstupuje trest priamo úmerný spáchaným nepravostiam. Opis trestu tak úzko súvisí aj s prechádzajúcim veršom – motiváciou (v. 4), odhaľuje zločin Ninive a tým aj dôvod jej pádu.

2.3.1 Boh odhaľuje

Obnaženie personifikovanej Ninive je prvou časťou trestu. Analogické texty nájdeme predovšetkým u prorokov, ktorí opisujú vzťah Boha k Izraelu manželskou metaforou (Jer 13,22.26; Lam 1,8-9; Ez 16,36-39; 23,10.18.29; Oz 2,5.11-12).

Z lexikografického hľadiska je najbližší text proroka Jeremiáša, ktorý hovorí o treste pre Jeruzalem:

Nah 3,4a.5	מַעֲרָף וּמַמְלָכוֹת קְלוֹנָה	וְהִרְאַתִּי גֹיִם	שׁוֹלֵיךְ עַל־פְּנֵיךְ	וְגַלִּיתִי	מֶרֶב זְנוּנֵי זֹנָה
Jer 13,22	עַקְבֵיךְ	נִתְמַסֵּו	שׁוֹלֵיךְ	נִגְלוּ	כְּרֵב עֲזֹנָה
Jer 13,26	קְלוֹנָה	וְנִרְאָה	שׁוֹלֵיךְ עַל־פְּנֵיךְ	וְגַמְ־אַנִּי תִשְׁפָּתִי	

Vo v. 22 sa nachádza syntagma גלה „odhalit“ v *nifal* + predmet שׁוֹלֵיךְ, ale bez nasledujúceho predložkového určenia miesta עַל־פְּנֵיךְ „nad tvoju tvár“, ktoré sa objavuje vo v. 26. Tu je sloveso גלה nahradené slovesom הִשָּׂה „odhaliť“, vyzliecť“.

U Ozeáša výstraha a Pánova výzva na zmenu (Oz 2,5) nebola vypočítaná, a tak Pán pristupuje k trestu. Odníma žene obilie, mušt, vlnu a ľan, dary, ktorými si žena zakrývala svoju nahotu, a následne ju vystavuje pohľadu jej milencov (vv. 11-12)⁴⁸. Podobný postup konania nachádzame aj v ostatných citovaných textoch. Rozdiel v porovnaní s nimi je zjavný, keďže potrestaná žena v metaforickom obraze manželstva zastupuje Izrael, zatiaľ čo v metafore u Nahuma je ňou cudzí, nepriateľský národ. V tomto zmysle je najbližším súvisiacim textom opis trestu pre Babylon (Iz 47,2-3).

Čo znamená v treste pre Ninive slovné spojenie „zdvihnúť sukňu až nad jej tvár“? Niektorí exegeti považujú podst. m. שׁוֹלֵיךְ za eufemistické vyjadrenie pre genitálie ženy. Ak použité sloveso גלה preložíme prvotným významom „odhaliť“, zostáva nezodpovedaná otázka, aký význam má predložkové určenie „nad tvoju tvár“. Preklad má zmysel v prípade, že celú syntagmu עַל־פְּנֵיךְ שׁוֹלֵיךְ považujeme za eufemizmus. Problém syntaxe zaniká, ak sa podst. menu שׁוֹלֵיךְ pripíše jeho druhý význam „okraj šiat“⁴⁹. Prvý význam zdôrazňuje viac objekt odhalenia, druhý zasa samotný akt. Avšak ani v druhom prípade vyjadrenie nie je o nič jemnejšie. Ak si predstavíme, že spodný okraj oblečenia je vyzdvihnutý

⁴⁸ Porov. VARŠO, *Ozeáš*, 74-76.

⁴⁹ Pojem sa používa na opis kňazského odevu v Ex 28,33[bis].34; 39,24.25.26, ale tiež pre rúcho PÁNA, ktoré naplnilo chrám vo videní Izaiáša (6,1).

nad najvyššiu časť tela, znamená, že ide totálne odhalenie nahoty, od spodku až po vrch. Ak trest v metaforickom vyjadrení spočíva v odkrytí oblečenia, je vhodné sa pozrieť, čo oblečenie symbolizuje. V prvom rade znamená ochranu, a tak vykonaným trestom personifikované Ninive ostáva nechránené. Z antropologického, spoločenského a kultúrneho hľadiska však oblečenie a dekorácia predstavujú aj úlohu spoločenského postavenia, bohatstva a príslušnosti k istej skupine. Sú vyjadrením identity jednotlivca či skupiny⁵⁰. Oblečenie ako vonkajší znak zohráva tiež významnú úlohu vo vzťahu k iným. Chce sa ním niečo komunikovať, odovzdať istý odkaz prostrediu. Ak berieme do úvahy túto symbolickú hodnotu oblečenia a nezabúdame, že prorok v Nah 3,4 nazval Ninive טִּיבַת הַיָּן „pôvabne krásna“, môžeme vidieť, ako trest zodpovedá zločinu. Personifikované mesto sa snažilo zapôsobiť na národy, zvädzalo ich svojou krásou a komunikovalo falošné posolstvo svojho *statusu*, preto je v momente trestu zbavené „svojej krásy“. Všetka príťažlivosť, za ktorou sa skrývala túžba po moci, je odhalené v plnej pravde. Obnažená nahota teda znamená ukázanie pravej prirodzenosti Ninive.

2.3.2 Boh ukazuje

Druhý akt Božieho súdu úzko súvisí s prvým a javí sa ako jeho logický dôsledok. Ak sudca „zdvihol sukňu“, bola „ukázaná, zjavená nahota“ ženy. Formulácia druhého činu v texte proroka Nahuma však predstavuje istú zvláštnosť vzhľadom na hore citované texty, kde je trest opísaný podobne. Sloveso רָאָה „vidieť“ tu nie je použité vo forme *nifal* (porov. Iz 47,3; Jer 13,26), ale vo forme *hifil*. Zdá sa, že tento fakt je dôležitý a umožňuje nám zachytiť podstatu a pochopiť rozdielny spôsob, ktorým Nahum použil manželskú metaforu vyjadrujúcu vzťah Pána a Izraela. Prostredníctvom kauzálnej slovesnej formy *hifil* nie je určený iba priamy predmet, teda objekt, ktorý aktér necháva iných vidieť, ale s rovnakou dôležitosťou je pozornosť zameraná aj na nepriamy objekt, teda vo vzťahu ku komu je akt vykonaný, komu je vec zjavená⁵¹. Adresáti skutku sú tu národy a kráľovstvá. Tým, ktorí boli „krásou“ Asýrie očarení, je ukázaná jej nahota. Pred ich zrakom je obnažená tá, ktorou sa nechali zviest' a boli tak podrobené jej politickým manipuláciám. Nádherný vzhľad personifikovaného mesta zakrýval jeho

⁵⁰ Porov. BATTEN, Clothing, 148-159; MCKAY, Gendering, 169-199; VOGELZANG – VAN BEKKUM, Symbolism, 266.

⁵¹ Sloveso רָאָה vo forme *hifil* má vo všetkých svojich 62 výskytoch dvojité akuzatív (porov. HALOT III, 1161).

skutočnú nebezpečnú povahu. Ninive dokázalo zapôsobiť na národy a predstaviť svoje úmysly takým spôsobom, aby národy boli presvedčené, že je to v ich prospech. Takto žena – Ninive – používala svoje schopnosti na zvädzanie národov, aby z nich mohla profitovať (Nah 3,4).

V celej časti rozsudku a trestu (vv. 5-7) hrá dôležitú úlohu zrakový zmysel. Trojité opakovanie slovesného koreňa נראה má v každom svojom výskyte iného protagonistu, čo určite nie je náhodné:

- | | | |
|------|------------------------------|--|
| v. 5 | וְהִרְאִיתִי גוֹיִם מֵעַרָךְ | PÁN – <i>aktívny konateľ</i> : nechá vidieť, ukáže národom |
| v. 6 | וְשִׁמְתִיךָ כְּרֵאִי | NINIVE – <i>predmet Božieho konania</i> : je divadlom, výstražným príkladom |
| v. 7 | וְהָיָה כָּל־רֵאִיךָ | NÁRODY – <i>pasívny člen (v tomto verši nie gramaticky)</i> : každý, kto vidí, lebo mu bolo ukázané, zjavené (vo v. 5: <i>nepriamy predmet</i>) |

Z tohto syntetického pohľadu je zjavné, že pre proroka trest Ninive, pôvabne krásnej, je úzko spätý s darovaním zraku národom, ktoré boli jej krásou oslepené. Národom a kráľovstvám je zjavená pravda o Asýrii, aby ju poznali takú, aká je, takže vidia a sú schopní posúdiť a hodnotiť pravdu, ale tiež, aby poznali toho, ktorý je dobrý, je útočiskom a prijíma za svojich tých, ktorí sa k nemu utiekajú (1,7).

Záver

V Biblii nachádzame nielen mnohé povzbudzujúce a inšpiratívne texty, ale aj texty, ktoré opisujú násilie a používajú obrazné vyjadrenia, ktoré sú ťažko zlučiteľné s moderným chápaním ľudskej dôstojnosti či tolerance. Pre súčasného čitateľa sú tieto texty náročné a vyvolávajú v ňom mnohé otázky i zmiešané pocity, zvlášť, keď sú pripísané Bohu. Prostredníctvom štúdia literárnych vyjadrení niektorých vybraných veršov z Knihy proroka Nahuma a ich interpretácie v širšom historickom kontexte sme sa pokúsili priniesť nový pohľad aj na neľahké biblické texty.

Na rozoberaných príkladoch sme mohli vidieť, že prorok Nahum reflektuje dejinnú udalosť – koniec moci Novo-asýrskej ríše, ktorá viac ako jedno storočie vládla nad Izraelom. Poetickým spôsobom a použitím metaforického jazyka prorok obviňuje Ninive z násilia a spáchaných zločinov a vyjadruje presvedčenie, že pád tejto veľmoci je trestom Boha. Je nevyhnutné, aby tento a jemu podobné texty neboli oddelené od súdneho prostredia,

ktorému prislúchajú⁵². Pán – v úlohe sudcu – súdi, vynáša rozsudok, trestá vinníka a jeho zásah v prospech utláčaných má obnoviť porušené vzťahy. Ak text čítame z perspektívy poškodenej strany, teda tých, ktorí znášali útlak, násilie a nepretržité vykorisťovanie a ktorí stratili nádej na budúcnosť a v Boha, otvorí sa pred našimi očami nový pohľad. Prorok predstavuje Boha ako Pána, ktorý sa neprizerá mlčky na násilie a nesúhlasí so zlom, ani nemôže byť neutrálny pred ľudským utrpením a bolesťou. Boh je prítomný v dejinách jednotlivcov, ale aj celých národov. Preto stanovený trest a odsúdenie jedného (Nah 1,14; 2,14; 3,5) je v tom istom momente pre druhého oslobodením (2,1)⁵³. Text tiež svedčí o tom, že oslobodenie tu nie je iba pre Izrael. Tak ako mnohé národy a kráľovstvá zahrnuté do impéria boli obeťou Asýrie (3,4-5.19), tak Pán koná aj v ich prospech⁵⁴. Text tým rovnako zjavuje biblickú vieru, podľa ktorej Pán je najvyššou a definitívnou mocou, zvrchovaným Bohom.

Na záver môžeme iba dodať, že teologická interpretácia obnoveného poriadku a spravodlivosti, ponúknutá v tejto prorockej knihe, neodpovedá úplne na otázku utrpenia a podstupenej nespravodlivosti. Boh zasiahol v prospech utláčaných. Prečo však nekonal skôr? Z tohto hľadiska sú významné atribúty Boha, ktoré prorok uvádza v úvodnom hymne. Najprv vyznáva, že Pán je trpezlivý, a potom dodáva, že je veľký mocou a nenechá nič bez trestu (1,3). Pán a jeho konanie je a zostáva nevyjadriteľným tajomstvom, ktoré presahuje ľudské horizonty a spôsob nášho vyjadrovania.

Zoznam použitej literatúry

ALBENDA, Pauline: *The Palace of Sargon, King of Assyria. Monumental Wall Reliefs at Dur-Sharrukin, from Original Drawings Made at the Time of their Discovery in 1843-1844 by Botta and Flandin* (Synthèse 22), Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1986.

BATTEN, Alicia J.: Clothing and Adornment, *BTB* 40 (2010) 148-159.

BECKING, Bob: Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum. In: Bob Becking – Meindert Dijkstra (eds.): *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific*

⁵² Porov. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 39-44.346.

⁵³ Štrba sa vo svojej štúdii zaoberá otázkou Boha pomstiteľa a ako jeden z významov slovesa מָסַח „pomstiť sa“ uvádza spásonosný význam (porov. ŠTRBA, *Rozzúrený pomstiteľ*, 21-23, 31-32).

⁵⁴ Podľa Machinista tento aspekt v komparatívnom štúdiu predstavuje najzaujímavejší rozdiel oproti iným starovekým historiografickým textom, ktoré sa vzťahujú na pád Asýrie (porov. MACHINIST, *Fall of Assyria*, 188).

- and Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes* (BiInS 18), Leiden: Brill, 1996, 1-20.
- BLOCK, Daniel Isaac: *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (NICOT), Grand Rapids, MI – Cambridge: W.B. Eerdmans, 1997.
- BONORA, Antonio: *Nahum – Sofonia – Abacuc – Lamentazioni. Dolore, protesta e speranza* (LoB. 1/25), Brescia: Queriniana, 1989.
- BORGER, Rykle: Mesopotamien in den Jahren 629-621 v. Chr., *WZKM* 19 (1959) 62-76.
- BORGER, Rykle: Der Aufstieg des neubabylonischen Reiches, *JCS* 19 (1965) 59-78.
- BOVATI, Pietro: *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma: PIB, ²1997.
- CARBONE, Sandro Paolo – RIZZI, Giovanni: *Abaquq, Abdia, Nahum, Sofonia. Secondo il testo ebraico masoretico, secondo la versione greca della LXX, secondo la parafrasi aramaica targumica*, Bologna: EDB, 1997.
- CATHCART, Kevin James: *Nahum in the Light of Northwest Semitic* (BibOr 26), Rome: PIB, 1973.
- CHRISTENSEN, Duane L.: *Nahum. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24F), New Haven – London: Yale University Press, 2009.
- CLINES, David J. A. – ELWOLDE, John: *Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. II: ך – ן, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. (= DCH II)
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genesis* (KSZ 1), Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- FABRY, Heinz-Josef: *Nahum* (HThKAT), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2006.
- FRAHM, Eckart: The Great City. Niniveh in the Age of Sennacherib, *JCSMS* 3 (2008) 13-20.
- GLASSNER, Jean-Jacques: *Mesopotamian Chronicles* (WAW 19), Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2004.
- GRAYSON, Albert Kirk: *Assyrian Ruler of the Early First Millennium BC II (858 – 745 BC)* (Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 3), Toronto: University of Toronto Press, 1996. (= RIMA 3)
- GRAYSON, Albert Kirk: *Shalmaneser III and the Levantine States. The “Damascus Coalition”* [online]. [cit. 2017-01-27]. Dostupné na internete: <http://www.jhsonline.org/cocoon/JHS/a034.html>.
- KUHRT, Amélie: *The Ancient Near East, c. 3000-330 BC. Vol. II* (Routledge History of the Ancient World), London – New York: Routledge, 1995.
- LIVERANI, Mario: Assyria in the Ninth Century. Continuity or Change? In: Grant Frame (ed.): *From the Upper Sea to the Lower Sea. Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honour of A. K. Grayson* (UNINO 101), Leiden: Netherlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2004, 213-226.
- MACHINIST, Peter: Assyria and Its Image in the First Isaiah, *JAOS* 103 (1983) 719-737.
- MACHINIST, Peter: The Fall of Assyria in Comparative Ancient Perspective. In: Simo Parpola – Robert McCray Whiting (eds.): *Assyria 1995*. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7-11, 1995, Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997, 179-195.
- MAIER, Walter A.: *The Book of Nahum. A Commentary*, Saint Louis, MO: Concordia, 1959.
- MASON, Rex: *Micah, Nahum, Obadiah* (OTG), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- MATTHIAE, Paolo: *L'arte degli Assiri. Cultura e forma del rilievo storico* (Storia e società), Roma – Bari: Laterza, 1996.
- MATTHIAE, Paolo: *Ninive* (Centri e monumenti dell'antichità), Milano: Electa, 1998.

- MCKAY, Heather A.: Gendering the Discourse of Display in the Hebrew Bible. In: Bob Becking – Meindert Dijkstra (eds.): *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes* (BiInS 18), Leiden: Brill, 1996, 169-199.
- O'BRIEN, Julia Myers: *Nahum* (RNBC), London – New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Inšpirácia a pravda Svätého písma. Slovo, ktoré pochádza od Boha a hovorí o Bohu pre spásu sveta* (Dokumenty Svätej stolice 89). Preložil Milan Sova, Trnava: SSV, 2016.
- PARPOLA, Simo: The Construction of Dur-Šarrukin in the Assyrian Royal Correspondence. In: Annie Caubet (ed.): *Khorsabad, le palais de Sargon II, roi d'Assyrie. Actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 21 et 22 janvier 1994, Conférences et colloques du Louvre*, Paris: Documentation française, 1995, 49-77.
- PATTERSON, Richard Duane: *Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (WEC), Chicago: Moody Press, 1991.
- READE, Julian Edgeworth: Studies in Assyrian Geography. Part I: Sennacherib and the Waters of Niniveh, *RA* 72 (1978) 47-72.
- READE, Julian Edgeworth: Ninive. In: *RLA IX* (2001), 388-433.
- READE, Julian Edgeworth: Why Did the Medes Invade Assyria? In: Giovanni Battista Lanfranchi – Robert Rollinger – Michael Roaf (eds.): *Continuity of Empire (?) Assyria, Media, Persia* (HANE/M 5), Padova: Sargon Editrice Libreria, 2003, 149-156.
- RINALDI, Giovanni – LUCIANI, Ferdinando: *I Profeti Minori*. Vol. III: Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia (La Sacra Bibbia. Vulgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate 31), Torino: Marietti, 1969.
- The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* [cit. 2017-02-15]. Dostupné na <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/>. (= RINAP)
- RUSSELL, John Malcolm: *Sennacherib's Palace without Rival at Nineveh*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- SAVOCA, Gaetano: *Abdia, Naum, Abacuc, Sofonia. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 18), Milano: Paoline edizioni, 2006.
- SETEL, Drorah: Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea. In: Letty Mandeville Russell (ed.): *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford: Blackwell, 1985, 86-95.
- SMITH, Ralph Lee: *Micah–Malachi* (WBC 32), Waco, TX: Word Books, 1984.
- VON SODEN, Wolfram: Aššuretillilani, Sinšarriškun, Sinšum(u)lišer und die Ereignisse im Assyrrereich nach 635 v. Chr., *ZA* 58 (1967) 241-255.
- SPRONK, Klaas: *Nahum* (HCOT), Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1997.
- STRONACH, David: Village to Metropolis. Nineveh and the Beginnings of Urbanism in Northern Mesopotamia. In: Stefania Mazzoni (ed.): *Nuove fondazioni nel Vicino Oriente antico. Realtà e ideologia*. Atti del colloquio 4-6 dicembre 1991, Dipartimento di Scienze Storiche del Mondo Antico. Sezione di Egittologia

- e Scienze Storiche del Vicino Oriente. Università degli Studi di Pisa (Seminari di Orientalistica 4), Pisa: Giardini, 1994, 85-114.
- SWEENEY, Marvin Alan: *The Twelve Prophets*. Vol. II (BO), Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.
- ŠTRBA, Blažej: Rozzúrený pomstiteľ. Prieskum použitia hebrejského koreňa *nqm* s emotívnym podfarbením ako Božieho prívlastku. In: Vladimír Juhás (ed.): *Aký je Boh starého a Nového zákona?*, Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2016, 9-44.
- VARŠO, Miroslav: *Abdiáš, Jonáš, Micheáš* (KSZ 2), Trnava: Dobrá kniha, 2010.
- VARŠO, Miroslav: *Ozeáš, Joel, Ámos* (KSZ 4), Kežmarok: Vivit, 2015.
- VOGELZANG, Marianna E. – VAN BEKKUM, Wouter Jacques: Meaning and Symbolism of Clothing in Ancient Near Eastern Texts. In: Herman L. J. Vanstiphout (ed.): *Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East Presented to J. H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends*, Groningen: Egbert Forsten, 1986, 265-284.
- WAGNER, Siegfried: חֲנֻכָּה. In: *TDOT V* (1986) 350-357.
- WATTS, John D. W.: *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (CBC), Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- WINTER, Irene J.: Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs, *StVC* 7 (2/1981) 2-38.
- ZAWADZKI, Stefan: *The Fall of Assyria and Median-Babylonian Relations in Light of the Nabopolassar Chronicle* (Seria historia 149), Poznan: Adam Mickiewicz University Press, 1988.
- ZIMMERLI, Walther: *Ezechiel. Ezechiel 1–24* (BKAT 13.1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1969.

Zhrnutie

Jednou z výziev pre výklad Božieho slova, ktorej sa venuje dokument Pápežskej biblickej komisie *Inšpirácia a pravda Svätého písma*, je problém násilia a krutosti (b. 124-131). Prorok Nahum si v minulosti často vyslúžil prívlastok „neetický“, „falošný“, a to práve z dôvodu, že tento krátky prorocký spis poetickým a veľmi živým spôsobom predstavuje zničenie asýrskeho mesta Ninive. Problematickým je nielen samotný opis násilia a trestu žene, ktorá je personifikáciou Ninive, ale aj formulácie, ktoré pripisujú vykonanie trestu priamo Bohu („Hľa, som proti tebe ...“). Na základe textu Nah 3,1-7 sa v príspevku zameriavame na niektoré literárne motívy, obrazy a formulácie a poukazujeme na to, ako ich prostredníctvom tento krátky prorocký spis predstavuje teologickú interpretáciu pádu mocnej Asýrskej ríše.

Kľúčové slová: násilie v Biblii, Nahum, Ninive, historiografia, metaforické vyjadrenia.

Summary

The document *The Inspiration and Truth of Sacred Scriptures* of the Pontifical Biblical Commission is dealing, among other challenges of the interpretation of the Word of God, also with the question of violence and atrocity (124-131). In the past, the Book of the prophet Nahum was often labelled as “unethical” or “false”, precisely for the reason of describing, in this very short prophetic book, the destruction of Assyrian capital, Niniveh in a poetic and very vivid manner. Not only the description of violence and of the punishment for women, representing personification of Niniveh, is questionable, but also the formulation, stating that God himself executes this punishment (“Look, I am against you”). Based on the text of Nah 3,1-7, in our analysis we shall focus on some literary motives, metaphors and formulations to demonstrate, how this prophetic book, through them, represents the theological interpretation of the fall of the mighty Assyrian empire.

Keywords: violence in the Bible, Nahum, Niniveh, historiography, metaphoric expressions.

Iveta Fides Strenková CJ
Katedra historických vied GTF PU
Tarasa Ševčenka 9
080 01 PREŠOV, Slovenská Republika
ivetacj@gmail.com

Mágovia z východu

Biblický a mimobiblický pohľad na mágov*

Miroslav Varšo

Evanjeliá o detstve Ježiša Krista patria podľa exegétov medzi najmladšie texty Evanjelií podľa Matúša a Lukáša. V prípade spomenutých evanjelistov ide o samostatné rozprávania. Podobne ako zvyšné texty evanjelií, aj rozprávania o narodení sú v prvom rade nositeľmi teologického posolstva. Nie sú pokusom o faktické zachytenie historickej udalosti narodenia Ježiša z Nazareta, ale „umelecky zostaveným príbehom legendárneho charakteru“¹, vychádzajúcim z udalosti Ježišovho narodenia.

Čo stálo za tým, čo nazývame umelecké zostavenie príbehu legendárneho charakteru? Čím a kým sa tvorca textu inšpiroval? Iste, v biblickom kontexte hovoríme o inšpirácii „vo vlastnom zmysle“² ako o tzv. inšpirácii biblických kníh³ a o inšpirácii hagiografov vedených Svätým Duchom k neomylnosti⁴. V nasledujúcich riadkoch sa budeme nezvyklo pýtať na možnú inšpiráciu v okolitých dobových kultúrach na príklade mágov spomínaných v evanjeliách o detstve. Cieľom takto položenej otázky je vzbudiť pozornosť na inšpiráciu v širšom slova zmysle.

* Štúdia je výstupom z projektu APVV 15-05-26: Téma Troch kráľov v umení Slovenska – interdisciplinárne štúdie kultúrnej tradície a komunikácie (Ústav dejín umenia SAV, 2. rok riešenia projektu).

¹ MAREČEK, Projev, 37.

² PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Inšpirácia*, 16.

³ *Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est, Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt...* (Florentský koncil 1442; DENZINGER – SCHÖNMETZER (eds.), *Enchiridion*, 1334).

⁴ *Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent* (Lev XIII., *Providentissimus Deus* 1893; DENZINGER – SCHÖNMETZER (eds.), *Enchiridion*, 1334).

Ešte pred 250 rokmi sa aj na území dnešného Slovenska v katolíckych aj v protestantských školách učili a predvádzali grécki a rímski klasici ruka v ruke s posvätnými biblickými textami. Staroveká múdrosť mala svoje pevné miesto vo výučbe a bola súčasťou vzdelanosti a všeobecného rozhl'adu. Nebolo to len dedičstvo humanizmu. Ako príklad tu stačí spomenúť vnímanie Vergíliovej IV. Bukoliky napísanej v r. 40 pred Kr., ktorú už Konštantín Veľký⁵ (rímsky cisár v r. 306 – 337), jeho súčasník Laktancius⁶ (cca. 240 – 320) a po ňom aj Augustín⁷ a rad osobností počas nasledujúcich storočí vzťahovali na Krista. V panne, ktorá porodí zázračné dieťa, vládara pokoja, videli prorocstvo pohanského autora o narodení Ježiša⁸, hoci vedeli, že Vergílius tu myslel na rímskeho cisára.

Počas celého stredoveku aj novoveku bola múdrosť gréckych a rímskych klasikov vnímaná ako príprava k pochopeniu Božieho zjavenia. K zabudnutiu tejto dlhovekej tradície došlo predovšetkým v posledných dvoch storočiach, keď sa z povedomia spoločnosti vplyvom novodobého pozitivistického myslenia vytratil pojem širšie vnímanej inšpirácie. To paradoxne v konečnom dôsledku viac ochudobňuje veriace spoločenstvo ako sekulárne zmýšľajúcu spoločnosť, ktorej tlakom došlo k vytlačeniu inšpirácie v širšom ponímaní z bežného života. Aj to je možno jeden z dôvodov, prečo posledný dokument Pápežskej biblickej komisie radí evanjeliá o detstve k tzv. Prvej výzve: „Historické problémy“⁹. Priblíženie vybraných textov z doby, v ktorej evanjeliá o detstve, zahrnuté do prvej výzvy, vznikali, sa tak samo núka ako vhodný spôsob pri hľadaní odpovede na problém označený ako „historický“.

⁵ Tak to podáva Euzébius v Konštantínovom životopise, kde píše, že Konštantín skomponoval reč *Oratio ad Sanctorum Coetum*, ktorej súčasťou je mesiášsky výklad 4. Bukoliky od Virgília (EUSEBIUS, *De Vita Constantini* IV,32 [PG 20, 1182]).

⁶ Porov. LACTANTIUS, *Divinae Institutiones* VII,24 (CSEL 19, 659-663).

⁷ Porov. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X,27 (CChr.SL 47, 302, 443-446).

⁸ Vergíliova IV. Bukolika je pravdepodobne dôvodom, prečo Michelangelo v Sixtínskej kaplnke zobrazuje Kumánsku Sibylu, ktorej spisy v rímskom kapitole boli textom inšpirujúcim Rimana plebejského pôvodu k napísaniu „bukolického prorocstva“, a Vergílius sa stáva sprievodcom Florent'ana Danteho peklom v *La Commedia Divina* práve pre jeho otvorenosť na Božiu inšpiráciu.

⁹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Inšpirácia*, 157.

Matúšovo rozprávanie o Ježišom detstve v dejinnom kontexte

Matúšovo evanjelium nevznikalo „na zelenej lúke“. Podľa jazykových¹⁰, obsahových a teologických indícií¹¹ možno s určitosťou tvrdiť, že autor Matúšovho evanjelia poznal Markovo evanjelium, ako aj pramenný materiál, z ktorého čerpal samotný Marek, známy pod menom Quelle. Na Matúšovo spracovávanie Markovho evanjelia mali vplyv debaty a konflikty židovského spoločenstva po zničení chrámu v r. 70 po Kr. Otvorené a radikálne poníženie národa, jeho bezpodmienečné podriadenie sa Rímskej nadvláde dobre vystihuje zámerna pôvodnej chrámovej dane so zánikom chrámu a židovskej elity za daň odvádzanú priamo Rímu (Mt 22,17: „Dávajte cisárovi, čo je cisárovo...“¹²). V týchto zmenených podmienkach je Matúš konfrontovaný s otázkami hľadania novej identity (po ťažkom ponížení národa), nových inštitúcií (po zničení hmotných i duchovných pilierov vtedajšieho židovstva), nových vzorov náboženského života (potom, čo sa dovtedajšie ukázali ako neúčinné). Tu sa Matúšovi otvára priestor pre rozšírenie obzoru. Na jednej strane poukazuje na dôležitosť pôvodu národa od patriarchov a jeho spojitosť s priestorom zdedenej krajiny – dávidovským pôvodom Ježiša z Nazareta (Mt 1,1), na druhej strane sa otvára širšiemu zmyslu príslušnosti k národu nie na

¹⁰ Jazyková podobnosť je evidentná v Matúšovom prebratí výrazov z prameňa Quelle (ďalej len Q) aj z Markovho evanjelia. Q je anonymný písomný prameň známy aj ako Logienquelle, ktorý podľa teórie prameňov používali Marek, Matúš aj Lukáš pri písaní evanjelií (HERIBAN, *Lexikón*, 870). Príkladom takýchto výrazov z Q je napr.: ὀλιγόπιστος „maloverný“ (Q 12,28; Mt 6,30); spojenie „plač a škrípanie zubami“ (Q 13,28; Mt 8,12) a pravdepodobne fráza ἀμὴν λέγω ὑμῖν „amen, hovorím vám“. Príkladom vplyvu Markovho slovníka sú výrazy ako ἀναχωρῶ „ísť preč“ (Mk 3,7), πάντα τὰ ἔθνη „všetky národy“ (13,10) a pravdepodobne výraz uvádzajúci tzv. formulu naplnenia sa starozákonných predpovedí πληρόω „naplniť sa“ (14,49); porov. LUZ, *Mathew*, 41.

¹¹ Teologický vplyv Q sa prejavuje v myšlienke súdu, kľúčovej témy Matúšovho evanjelia, podobne je to Syn človeka v Matúšovej kristológii, čitateľný je aj konflikt Q a Matúšovho evanjelia s Izraelom. Podobne je viditeľný vplyv dôležitých teologických momentov Markovho evanjelia. Matúš ich nielen preberá, ale upravuje a spracováva. Vidieť to napríklad na kľúčových slovách μαθηταί „učenici“ a ἀκολουθέω „nasledovať“, opisujúcich nielen Ježišovo pôsobenie, ale aj jeho osobný existenciálny vnem. Pre obidvoch evanjelistov je titul Boží Syn rozhodujúcim označením Ježiša a aj v konflikt s Izraelom nástojčivo riešia obidvaja evanjelisti, pričom Mt ho rozvíja v širšom rozprávačskom priestore aj za pomoci Q. Porov. LUZ, *Mathew*, 41-42.

¹² Pokiaľ nie je uvedené inak, biblické texty sú v príspevku citované podľa *Biblia. Slovenský ekumenický preklad*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015.

základe fyzickej rodovej prínaľezitosti k národu, ale na základe učenictva a nasledovania na spôsob Abraháma. Robí to presúvaním akcentov priamo v krajine, napríklad z Jeruzalema do Galiley, ale aj jej úplným opustením (útek do Egypta [2,13], poslanie krstiť všetky národy až po hranice zeme [28,19-20])¹³. Matúš otvára nový priestor zrozumiteľným a opatrným spôsobom. Slúžia mu na to sakrálne miesta izraelských dejín, ktoré sa v jeho poslanstve menia na symbolické priestory nových dejín prejavu Božej moci vo svete. Príkladom sú zázraky, ktoré sa odohrávajú na izraelskej pôde, ale zároveň majú dosah ďaleko za jej územie. Pohanský rímsky stotník slúžiaci v Izraeli zastupuje tých, ktorí chcú prísť oslavovať ustanovenie nového Božieho kráľovstva. Ježiš na jeho vieru reaguje výrokom: „No hovorím vám, že mnohí prídu od východu i západu a budú stolovať s Abrahámom, Izákom a Jákobom v nebeskom kráľovstve, ale synovia kráľovstva budú vyhodení von do tmy“ (8,11-12). Paradoxne v závere vyvstáva otázka, či tí z Izraela vôbec k nim budú patriť. Matúš ide ešte ďalej. Na otázku, kde sa veľký banquet odohrá, by sa prirodzene očakávalo, že miestom stolovania bude Jeruzalem, „sväté mesto“ (4,5; 27,53). Ale nie je tomu tak. Skutočným miestom stolovania – nebeským kráľovstvom – sa stáva priestor, v ktorom sú s ním zhromaždení jeho učenici (18,20, porov. 1,23; 28,20)¹⁴.

Otázka o účasti Izraela na nebeskom bankete prirodzene navodzuje otázku o identite spoločenstva, v ktorom Matúšovo evanjelium vznikalo. Ide o dôležitú otázku spojenú s adresátom poslanstva. Bolo evanjelium určené kresťanom zo židovstva, alebo sú oslovenými v prvom rade kresťania z pohanstva? Mienky exegetov sa v tomto ohľade líšia. Pri hľadaní odpovede sú prvé dve kapitoly evanjelia veľmi nápomocné, pretože ako najmladšie časti tejto novozákonnej knihy zachytávajú teologickú náladu Matúšovho spoločenstva s vyzretou reflexiou napísaného a žitého evanjelia. Pohľad do dobového sveta Matúšových súčasníkov sa cez vybrané symboly z rozprávania o Ježišovom detstve bude pohybovať medzi kultúrnym priestorom, v ktorom evanjelium vznikalo, a biblickými textami pokladanými za posvätné, a teda aj smerodajné pre orientáciu Matúšovho kresťanského spoločenstva.

¹³ Porov. RICHES, *Conflicting*, 230-231.

¹⁴ Porov. RICHES, *Conflicting*, 239.

Mágovia z východu

Rozprávanie o mágoch prichádzajúcich z východu je súčasťou rozprávání o Ježišovom detstve. Predchádzajú ho rozprávania o troch udalostiach rôzne dlhých časových úsekoch súvisiacich s narodením. Prvým je opis rodov (γένεσις), Ježišových predkov od Abrahámovho splodenia Izáka po splodenie Dávida, od Dávidovho splodenia Šalamúna po babylonské zajatie a od babylonského zajatia po splodenie Krista (Mt 1,17). Nasleduje text o splodení¹⁵ Ježiša Krista – ἡ γένεσις οὕτως (vv. 8-25). Tretie rozprávanie sa venuje udalostiam po narodení (γεννάω) Ježiša v Betleheme (vv. 1-23) a pre prehľadnosť ho možno rozčleniť do dvoch dejstiev¹⁶ zachytávajúcich vyššie spomínaný konflikt Izrael – pohania:

- I. dejstvo: Mágovia (cudzinci) spoznajú v prírodnom fenoméne zjavenie o narodení Mesiáša
 - 1. výstup: Mágovia z východu prichádzajú do Jeruzalema, kde sú znalcami Písem nasmerovaní do Betlehema (Mich 5,1; 2Sam 5,2)
 - 2. výstup: Mágovia vzdávajú poklonu a dávajú dary (Ž 72,10-11; Iz 60,6 [králi])
- II. dejstvo: Herodes aj napriek znalostiam z Písem usiluje o život Mesiáša, ten sa zachráni v Egypte
 - 3. výstup: Útek do Egypta – Ježiš berie na seba osud Božieho ľudu: Egypt (Oz 11,1)
 - 4. výstup: Zabíjanie betlehenských detí – Ježiš berie na seba osud Božieho ľudu: Babylonské zajatie (Jer 31,15)
 - 5. výstup: Návrat rodiny do Nazareta po Herodesovej smrti (narážka na Iz 11,1?; Sdc 16,17).

Od prvej zmienky o mágoch sa nástojčivo hlási otázka, kto sú, odkiaľ sa zjavili a čo je teologickým poslanstvom ich prítomnosti v rozprávání? Už samo pomenovanie „mágovia“ μάγοι vyvoláva zmiešané pocity. Staroperzské slovo *maguš* malo dva významy: mohlo predstavovať perzského a babylonského kňaza alebo vysokopostaveného človeka pri kráľovskom dvore vzdelaného v astrológii, vo výklade snov a iných tajných umeniach¹⁷.

¹⁵ Porov. TRSTENSKÝ, Rodokmeň, 141.

¹⁶ BROWN, *Birth*, 178-179.

¹⁷ Porov. DE JONG, *Magi*, 273.

V negatívnom zmysle predstavoval čarodejníka, veštca, astrológa, falošného proroka či podvodníka¹⁸. V staroveku sa významy spájané s týmto pomenovaním rôznili.

Starogrécky historik Hérodotos z Halikarnasu (490 – 430 pred Kr.) vo svojich *Dejinách* spomína médskeho kráľa Astyagesa, ktorý si v súvislosti s narodením jeho dcéry nechal zavolať mágov, aby mu vyložili sen¹⁹. Spomína aj kráľa Kýra, ktorého mágovia uisťujú o ich lojalite voči nemu²⁰, z čoho možno odčítať, že okrem ich schopností vykladať sny mali na kráľovských dvoroch aj politické funkcie. V súvislosti s perzskými mágmami sa zmieňuje o ich kňazskom pôsobení²¹. Hérodotos popri tom vyjadruje aj kritické pohľady na schopnosti mágov a ich pôsobenie²². Xenofón (430/425 – 355 pred Kr.) opisuje mágov ako zodpovedných za kult, pričom sú blízki kráľovi, žijú na kráľovskom dvore, pokladajú sa za kráľovský personál, sú označovaní ako služobníci kráľov. Kýros za svoje politické úspechy necháva mágom prinášať obety a dáva im podiely z koristi aj z darov, lebo prináležia bohom²³. Aj ďalšie jeho texty predstavujú mágov v pozitívnom svetle, pričom *Kyropaideia* aj Hérodotove texty ostávali pre intelektuálov dlhé obdobie kľúčovou orientačnou referenciou v grécko-rímskom kultúrnom svete²⁴.

Z pôvodného perzského významu sa v helenistickom období význam rozšíril na reprezentantov východnej teológie, filozofie a znalcov prírodných vied. Podľa starovekej tradície mágovia predpovedali významné udalosti. Obdobie helenizmu s príznačným obdivom k východnej múdrosti vnímalo pojem prevažne pozitívne. Ale je tu aj Sofokles a Euripides, ktorí používajú označenie mág v negatívnom zmysle spájanom s jasnovidectvom a šarlatánstvom²⁵. Diogenes Laertius (3. stor. pred Kr.), známy ako životopisec

¹⁸ Porov. PANCZOVÁ, *Slovník*, 786.

¹⁹ Porov. HERODOTUS, *Historiai* I,107-108 (LCL 117, 138-139).

²⁰ Porov. HERODOTUS, *Historiai* I,120 (LCL 117, 156).

²¹ Porov. HERODOTUS, *Historiai* I,132 (LCL 117, 170).

²² Porov. HERODOTUS, *Historiai* VII,191 (LCL 119, 508); HOLTSMANN, *Magier*, 74-75.

²³ Porov. XENOPHON, *Cyropaedia*, IV,5,14 (LCL 51, 370); VII,3,1 (LCL 52, 242) atď.

²⁴ DE JONG, *Magi*, 280.

²⁵ LUZ, *Commentary*, 112.

gréckych filozofov, pripisuje Aristotelovi výrok o mágoch prichádzajúcich zo Sýrie do Atén, aby tu Sokratovi oznámili, že umrie násilnou smrťou²⁶.

Cicero označuje mágov za múdrych a vzdelaných učencov predstavujúcich vrstvu perzských intelektuálov²⁷. Pritom, ako prorokujú a vykladajú, zhromažďujú sa v chrámoch. Perzským kráľom sa nemôže stať človek, ktorý by sa prv nepodrobil učeniu a múdrosti mágov²⁸. O mágoch sa možno z písomných záznamov viacerých autorov dozvedieť viac-menej podobné informácie. Gaius Plínius Secundus (23/24 – 79 po Kr.) poskytuje viaceré nové postrehy. Aj Plínius spája mágov s Perziou, presnejšie so Zarathustrovým kultom; podobne ako Plutarch z Charoneie (50 – 120 po Kr.) s jeho známym opisom kráľovskej iniciácie v Pasargade²⁹. Pritom s počudovaním konštatuje, že napriek nedostatku písomných prameňov sa rozprávanie o mágoch tradovalo počas dlhého obdobia. Keď hľadá písomné svedectvá, nachádza spis istého Osthanesa, ktorý opisuje pôsobenie mágov v Grécku. Plínius popri tom spomína aj mágiu v židovskom kontexte: „Je aj iná skupina mágov, tí závisia od Židov Mojžiša, Jannesa a Jotapasa“³⁰. Podľa Plínia je mágia rozšírená „po celej zemi“ (*in toto terrarum orbe*)³¹ a jej prítomnosť v dejinách trvá „stáročia“ (*plurimusque saeculis*)³². Trvalý a nemalý vplyv mágie vysvetľuje tým, že mágia stojí na troch umeniach (*artes*): medicína, náboženstvo a astrológia³³. Plínius sa na viacerých miestach vyjadruje o mágii kriticky, pričom poukazuje na nebezpečenstvo zneužitia

²⁶ Porov. BAUER, *Lexicon*, 484-485; DIOGENES LAERTIUS, *Lives* II,45 (LCL 184, 174).

²⁷ Porov. CICERO, *De Divinatione* I,46 (LCL 154, 274).

²⁸ *Nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque perceperit* (CICERO, *De Divinatione* I,90-91 [LCL 154, 320-322]).

²⁹ Plutarch opisuje boj o trón. Kráľ Artaxerxes II. oň zápasí s jeho rivalom Kýrom. Podľa Plutarchovho opisu mal byť nový kráľ zabitý, aby bol na jeho miesto dosadený Kýros počas konania rituálu kráľovskej iniciácie, ktorý vysluhovali perzskí kňazi. Kýros bol ale zradený jedným z kňazov, uväznený a potrestaný. Aj v tomto prípade vystupujú perzskí kňazi (*hiereus*, nie *magos*) ako tí, ktorí „ustanovujú“ kráľov. Porov. PLUTARCHOS, *Vita Artaxerxi* III,1 (LCL 103, 130).

³⁰ *Est et alia magices factio a Mose et Janne et Iotape ac Iudaeis pendens...* (PLINIUS, *Naturalis Historia* 30,11 [LCL 418, 284]).

³¹ PLINIUS, *Naturalis Historia* XXX,1 (LCL 418, 278).

³² PLINIUS, *Naturalis Historia* XXX,1 (LCL 418, 278).

³³ *Medicina ... vires religionis, ... artes mathematicas* (PLINIUS, *Naturalis Historia* XXX,2 [LCL 418, 278]).

vedomostí z kombinácie spomínaných vedných oblastí³⁴. Aj keď stále ostáva nezodpovedaná otázka, nakoľko Plíniov názor skutočne zachytáva dobové myslenie, hlavne čo sa týka kritického postoja voči mágii, s určitosťou možno konštatovať, že mágia bola v povedomí vtedajšej spoločnosti fenoménom spájaným predovšetkým s tajomnými vedomosťami a mágovia pôsobili na panovníckych dvoroch³⁵.

Ak by neboli známe texty Matúšovho evanjelia, z biblického kontextu by označenie mág a hlavne činnosti spojené s týmto označením malo výlučne negatívny charakter. Pre odmietavé vnímanie mágie a činností s ňou spojených je rozhodujúcim momentom jej dôrazný zákaz v Pentateuchu, a to hneď v dvoch pre Izrael záväzných zbierkach zákonov, v tzv. Knihe Zmluvy Ex 20,22–23,33³⁶ (Ex 22,17) a v právnej zbierke Knihy Deuteronomium 12–26 (Dt 18,10–11). Kľúčovým výrazom pre orientáciu v starozákonných textoch je hebrejský koreň קִשַׁף³⁷, ktorý možno pokladať za ekvivalent gréckeho μάγος³⁸ v zmysle označenia subjektu, vykonávajúceho magické úkony, ako aj samotné praktiky spojené s mágiou, v tomto prípade v slovesnej alebo adjektívnej forme. Okrem Ex 22,17 sa hebrejský výraz קִשַׁף vyskytuje vždy spolu s ďalšími pojmami, súvisiacimi s praktizovaním mágie a divinácie³⁹. Tento fakt je dôležitý a zhoduje sa aj s chápaním mágie v mimobiblických prameňoch v tom, že výraz je otvorený na množstvo činností. Spoločným menovateľom je tu snaha o dosiahnutie poznania budúcnosti, o hľadanie božej odpovede alebo o ovplyvňovanie vôle boha či bohov. Príkladom širšieho chápania mágie a jej rôznych podôb je text Dt 18,10–11, ktorý akumuluje pojmy veštec, vykladač znamení, čarodejník, zaklínač, vyvolávač duchov a hádač alebo pýtanie sa mŕtvych⁴⁰. Deuteronomický zákonník nazýva súhrne všetky tieto praktiky ohavnosťou תועבה. Na tieto činy sa vzťahuje tzv. formula ohavnosti⁴¹, s ktorou sa spája trest smrti, pretože ide o vážne ohrozenie identity, a tým aj samotnej existencie Izraela. Formula ohavnosti má Izrael varovať a brániť pred

³⁴ Porov. PLINIUS, *Naturalis Historia* XXX,1 (*vanitas, fraudulentissima artium*),8 (*infictio*),15 (*falsa ars*),17 (*vanitas*) (LCL 418, 278.282.288).

³⁵ Porov. HOLTSMANN, *Magier*, 81–84.

³⁶ Pozri TIŇO, *Exodus*, 548–550.

³⁷ Slovesná forma: Ex 7,11; 22,17; Dt 18,10; 2Krn 33,6; Dan 2,2; Mal 3,5; podstatné meno: 2Krn 9,22; Iz 47,9.12; Jer 27,9; Mich 5,11; Nah 3,4 (2x).

³⁸ Dan^{LXX} 2,2; Dan^o 1,20; 2,2; 5,7.

³⁹ Porov. STRENKOVÁ, *Čarodejníctvo* 31–32.

⁴⁰ Porov. STRENKOVÁ, *Čarodejníctvo*, 32–33.

⁴¹ Dt 12,31; 18,9–13; 22,5; 23,18–19; 24,1–4; 25,14–16.

vymenovanými kultovými a sociálnymi praktikami, rozšírenými medzi inými národmi⁴².

K podobnému negatívne hodnoteniu vedie aj štúdia I. Strenkovej v Ex 22,17, zameranej na aktivity mágie a divinácie bez rozdielu, či ich vykonáva muž alebo žena s jednoznačným trestom smrti. Dva exemplárne prípady z 2Kr 9,22 (Jezabel) a Nah 3,4 (Ninive) potvrdzujú a rozširujú uplatnenie tohto zákona aj na členov cudzieho národa, čo predstavuje prítvrdenie oproti zneniu zákonných zbierok⁴³.

Zdržanlivejším variantom posudzovania mágie a jej nositeľov je Kniha proroka Daniela, v ktorej sa v gréckom preklade LXX nachádza substantívum μάγος jediný raz⁴⁴. Okrem toho sú tu ešte neskoršie grécke preklady hebrejského textu, konkrétne Teodociónov preklad (θ), kde sa pojem vyskytuje trikrát. Dan 2 je rozprávaním o Nebukadnesarovom sne. Sen sa babylonským vykladačom, medzi ktorými figurujú aj mágovia, vôbec nedarí vyložiť. Títo konštatujú nemožnosť splniť kráľovu úlohu. Kráľov ortieľ smrti vyrieknutý nad „všetkými múdrymi Babylonu“ (v. 12) vedie jedného spomedzi nich, Daniela, k reakcii. To, čo robí, patrí medzi typické praktiky mágie: vzyva svojho boha k vyriešeniu problému v troch krokoch: príprava, zjavenie, vďakyvzdanie (vv. 17-24). Danielova prevaha nad ostatnými spočíva v múdrosti, ktorú mu zjaví jeho Boh.

Podobnú situáciu vykresľuje aj text o Belšaccarovej hostine (Dan 5). Daniel tu vystupuje v podobnej úlohe vykladača zmyslu tajomnej udalosti, keď sa pri oslave s pitím nádob z jeruzalemského chrámu (v. 2) na stene objaví ľudská ruka píšuca do omietky (v. 5). Kráľ nechá v strachu zavolať zaklínačov, chaldejcov a veštcov. Títo ale nevedia tajomný nápis ani prečítať, ani vyložiť (v. 8). V gréckom texte predstavuje kráľovná Daniela ako „autoritu všetkých babylonských mudrcov“ ἡγούμενον πάντων τῶν σοφιστῶν Βαβυλωνίας, za čo ho ustanovil Nebukadnesar potom, čo mu ako jediný vyložil jeho sen (2,48).

Aj v tomto prípade obsiahlejší Teodociónov text predstavuje Daniela ústami kráľovnej ako hlavu štyroch vymenovaných skupín mudrcov v Babylone. Daniel si tak v babylonskom spoločenskom rebríčku udržiava svoje postavenie medzi elitou kráľovského dvora v úlohe najvyššieho

⁴² Porov. VARŠO, Abomination, 260.

⁴³ Porov. STRENKOVÁ, Čarodejníctvo, 46-47.

⁴⁴ V Knihe múdrosti 17,7 sa spomínajú tzv. „magické schopnosti“ μαγικῆς ... τέχνης, ktoré sú vzápätí charakterizované ako „bezmocné“.

zodpovedného medzi babylonskými mudrcmi, kde nechýbajú mágovia⁴⁵, ba stáva sa tretím najvýznamnejším mužom kráľovstva (5,16.29). Postavenie Danielovho Najvyššieho Boha (v. 18) je v tomto rozprávaní výnimočne zvýraznené opisovanými udalosťami. Nebukadnesarov syn pre uctievanie cudzích bohov (v. 23) a vyvyšovanie sa nad Najvyššieho Boha (v. 23) ešte v tú samú noc umiera.

Rozprávanie z 2. kapitoly Knihy Daniela je z vnútrobiblickej (židovskej) perspektívy teologicky zaujímavé tým, že tu sa Danielovi, patriacemu k skupine babylonských mudrcov, dovoľujú manticko/magické činnosti aj napriek jeho židovskému pôvodu. Iste tu možno vnímať aj vplyv kultúrneho prostredia – Daniel sa nachádzal vo svete, v ktorom mágia mala svoje nezastupiteľné miesto. Cieľom rozprávania je ale v konečnom dôsledku poukázať na bezmocnosť mágie babylonských mudrcov, praktík, tajomného poznania a božstiev, od ktorých závisia. Naopak, Danielovmu židovskému Bohu nie sú skryté nijaké tajomstvá⁴⁶. Výnimočným spôsobom sa tu stretáva biblický ideál múdrosti s múdrosťou cudzokrajnej babylonskej kultúry, pričom predstaviteľ židovskej kultúry je súčasťou, dokonca hlavou babylonských mudrcov v postavení vykladača snov a tajomstiev. Na pozadí zákonov Pentateuchu a aj novozákonných textov zo Skutkov apoštolov je zjavný rozdiel medzi biblickou múdrosťou a manticko/magickými praktikami, pričom je otázne, čím sa magické praktiky odlišujú od nie magických, zvlášť, keď sú si veľmi podobné ich prejavmi⁴⁷.

Novozákonné texty mágiu a mágov nespomínajú často. V skutočnosti sa tento pojem okrem Matúšovho evanjelia vyskytuje iba v Skutkoch apoštolských. V Sk 8,4-25 sa spomína istý Šimon mág. Stretne sa s ním Filip, ktorý po Štefanovej smrti následkom prenasledovania Ježišových prívržencov ohlasuje Krista, pričom vykonáva znamenia (σημεῖα). Šimona mága a Filipa charakterizuje predovšetkým ich konanie. Pri vzájomnom porovnaní vychádza najavo kontrast. Ten je zrejmý vo viacerých ohľadoch. Šimon mág mágiou *ohromuje* a necháva sa volať *mocným* (δύναμις) a *veľkým* (μεγάλη). Výsledkom Filipovho ohlasovania nie je ohromovanie, ale *vzbudenie viery*, nenecháva sa volať *mocný* a *veľký*, ale pôsobí *mocné* a *veľké znamenia*. Porovnanie vrcholí vo výraznej prevahe Filipovho pôsobenia. Výsledkom je *vzbudenie viery* u Šimona mága. *Uveril*, nechal sa pokrstiť a sám bol *ohromený* (v. 13).

⁴⁵ ἐπαιδιῶν μάγων Χαλδαίων γαζαρηνῶν (Dan^o 5,11).

⁴⁶ Porov. HOLTSMANN, *Magier*, 85-86.

⁴⁷ Porov. HOLTSMANN, *Magier*, 87.

Epizóda, ktorá sa spomína v súvislosti s darom Ducha Svätého⁴⁸ a pokusom Šimona mága získať schopnosť sprostredkovať ho, poukazuje na absolútnu nezlučiteľnosť udeľovania daru Svätého Ducha s ľudskými schopnosťami dosiahnuteľnou mocou.

V Sk 13,6 sa spomína Žid menom Barjezus, označený za mága a falošného proroka (μάγον ψευδοπροφήτην). Stretáva ho Pavol na svojej prvej misijnej ceste na Cypre v Pafe. Podobne ako nad Šimonom mágom vyslovil Peter formulu kliatby, aj Pavol vyslovuje podobnú formulu, čím obráti Barjezusovo konanie na opak toho, čo sa snažil dosiahnuť. Po Pavlovej intervencii sa sám mág stane znamením viery, ktorej sa snažil zabrániť (v. 12). Lukáš v tomto prípade robí aj zaujímavý posun vo vnímaní osoby mága tým, že ho jedným dychom charakterizuje ako falošného proroka. Falošní proroci a falošné proroctvo je známym starozákonným toposom (Dt 13; Jer 26–28).

Z uvedených miest vyplýva, že v Sk sú mágovia a mágia vnímaní ako negatívny fenomén, proti ktorému je nevyhnutné zasiahnuť. Tento postoj sa zhoduje s ponímaním mágie a mágov v Pentateuchu.

Mágovia – predstavitelia cudzincov hľadajúcich pravdu

Po exkurze mimobiblického a biblického chápania fenoménu mágie a mágov ostáva konštatovať, že pozitívne predstavenie mágov z východu v Matúšovom rozprávaní o Ježišovom detstve je výnimočné. Na mieste je otázka, prečo Matúš, ktorý sa veľmi dobre vyznal v židovských písmach a pri kompozícii svojho evanjelia sa inšpiroval Pentateuchom, v ktorého zákonníkoch je mágia odsúdená najprísnejším trestom, vytvára pri Ježišovom narodení taký široký priestor mágom? Prečo necháva svojich poslucháčov stotožniť sa s cudzokrajnými mudrcmi a nie s predstaviteľmi politickej a duchovnej moci Izraela?

Pri opakovanom čítaní je možné objaviť viacero náznakov, ktoré po vzájomnom prepojení vytvárajú ucelenú teologickú výpoveď o mieste cudzincov medzi adresátmi evanjelia. Táto otvorenosť sa naznačuje už v rodokmeni na začiatku, kde sa prvýkrát poukazuje na spolupatričnosť Židov

⁴⁸ Zaujímavá je súvislosť medzi Svätým Duchom v Sk a opakovanou charakteristikou Daniela v Dan^{MT} 5: „... muž, v ktorom je duch svätých bohov...“ (v. 11), v Dan^θ je to už „duch boží“ πνεῦμα θεοῦ; „... lebo výnimočný duch ... prejavili sa v tomto Danielovi...“ (θ 5,12), ale Dan^{LXX} uvádza „duch svätý“ πνεῦμα ἅγιος; v. 14 znie rovnako ako v. 11, hebrejské „duch svätých bohov“ je v Dan^θ zmenený na „ducha božieho“.

a pohanov, ku ktorým je Mesiáš – Ježiš poslaný. Vyjadrujú to prvé slová nadpisu⁴⁹ state o Ježišovom narodení: „Kniha narodenia Ježiša Krista Dávidovho syna, Abrahámovho syna“ (Mt 1,1). Ježiš je tu na prvom mieste predstavený ako Dávidov syn, aj keď Dávid bol v Matúšovom rozprávaní štrnástym Abrahámovým potomkom. Tento biblický anachronizmus – predsunutie Dávida pred Abraháma – upozorňuje na dôležitosť židovského spoločenstva a vnímanie židovstva ako východiskového bodu v súvislosti s Ježišovým pôvodom, narodením, aj jeho životom. S Dávidom sa bezprostredne spája myšlienka na kráľa – dávidovského kráľa. Matúš zdôrazňuje už na začiatku svojho evanjelia narodenie židovského kráľa mágmi – cudzokrajnými „expertmi“ na kráľovské záležitosti (Mt 2,2; porov. 27,11; Mk 15,2; Lk 23,3; Jn 18,33)⁵⁰. Zdôraznenie abrahámovského pôvodu je zasa upozornením na otvorenie sa iným národom. K tomu sa pridávajú aj zemepisné údaje, ktorými evanjelista necháva zo sakrálnych miest izraelskej zeme vystupovať Ježiša (Betlehem, Nazaret – Galilea, Egypt) a zároveň doň necháva vstupovať cudzincov (mágovia z východu – Jeruzalem – Betlehem). Aj popri tom ale nebadane upozorňuje na to, že cudzinci-mágovia so všetkou svojou múdrosťou dokážu rozoznať znamenie, nie však jeho význam do dôsledkov. Preto sa musia zastaviť v Jeruzaleme, kde im veľkňazi a zákonníci predstavia zjavené Písma, ktoré hovoria, kde presne sa hľadaný vládár narodil. Cudzincom, ktorí sú pohnutí znamením, tak ukazuje, že pravá múdrosť a poznanie je ukryté v posvätných textoch židovského národa⁵¹. Aj v tomto intermezzo hľadania narodenia hľadaného v Písmach, vnímavý poslucháč nachádza odkaz na starozákonné proroctvo o putovaní národov k Sionu z Mich 4,1-5, o to viac, že Matúš uvádza citát z nasledujúceho Micheášovho textu (5,1) ako odpoveď na položenú otázku narodenia Mesiáša (Mt 2,3-6).

Otvorenosť na cudzincov vyjadruje aj prítomnosť Moabčanky Rút v rodokmeni, ktorá je Dávidovou pramatkou (Mt 1,5). Samotné rozprávanie o pramatke Rút možno pokladať za rehabilitáciu Moabčanov, ktorí boli vykázani z účasti v spoločenstve Izraela striktnou formulovaným zákonom v Dt 23,4-7. Cudzinka Rút vo svojom čase rozozná význam okamihu, prihlási sa

⁴⁹ Je to jedna z viacerých možných interpretácií, prvú vetu možno pokladať za nadpis: a) celého evanjelia, b) prológu k evanjeliu (Mt 1–4), c) za nadpis Ježišovho rodokmeňa (1,1-17) či udalostí okolo jeho narodenia (kap. 1–2); porov. LUZ, *Commentary*, 69.

⁵⁰ V Lk 1,30-33 má ohlásenie dediča dávidovského trónu eschatologický charakter; porov. DE JONG, Magi, 274.

⁵¹ Porov. KONRADT, Sohn, 100.

k národu svojej svokry, prijme jej zákony a ich príkladným zachovávaním sa stane vzorom pre samotný Izrael⁵².

Znamenie vychádzajúcej hviezdy vyvoláva putovanie mágov. Vychádzajúca hviezda má v Mt 2,2 charakter znamenia a v závere rozprávania o mágoch nadobúda charakter pomoci pri orientácii (vv. 9-10). Prvá vlastnosť hviezdy ako znamenia privedie biblického poslucháča Matúšovho evanjelia k rozprávaniu z knihy Numeri o prorokovi z východu Bileámovi (Nm^{LXX} 23,7). Bileám bol cudzinec, ktorého si zavolať kráľ Balák, aby mu prekliat Izrael. Podobne, ako si Herodes chcel poslužiť mágmi pri odstránení narodeného v Betleheme. Bileám prichádza v sprievode dvoch sluhov (Nm 22,22) a Balákove plány na zničenie Izraela svojimi opakovanými proroctvami premenil na opak. Vo štvrtom videní sa mu zjavuje „vychádzajúca hviezda z Jáкова, žezlo, ktoré povstáva z Izraela“ (24,17). Hviezda a očakávanie nového panovníka je tu spoločným motívom ako v prípade mágov. Rozhod Bileáma s Balákom je úsečne formulovaný slovami „Potom Bileám vstal a vrátil sa do svojho domova“ (v. 25), podobne ako návrat mágov do ich krajiny (Mt 2,12).

Pre pochopenie významu starozákonnej state pre Matúša je treba pripomenúť, že v čase Krista bol Bileámov výrok považovaný za mesiášske proroctvo⁵³. Kumránske testy interpretujú hviezdu z mesiášskeho proroctva v Nm 24,17 ako znamenie prichádzajúceho kráľa a je pravdepodobné, že motív vychádzajúcej hviezdy z knihy Numeri bol autorovi Matúšovho evanjelia natoľko známy, že naň úmyselne odkazuje⁵⁴.

Množstvo drobných odkazov na cudzincov a ich schopnosť vnímať znamenia, správne sa nechať riadiť svätými Písmami a vnímať ich citlivo a správne má v Matúšovom evanjeliu nemálo paralelných miest. Niektoré už boli spomenuté na začiatku tohto príspevku. Samotný záver evanjelia uzatvára a zároveň zosilňuje dôležitý akcent kladený na pohanských mágov na začiatku, poslaním Zmŕtvychvstalého v 28,19: „... učte všetky národy (ἔθνοσ)“. Popri motíve Boha ostávajúceho-Emmanuel (Mt 1,23; 28,20) tak aj motív národov-cudzincov spája začiatok a koniec Matúšovho evanjelia. Okrem toho tu rezonuje aj poslanie kráľa Herodesa adresované mágom pri tom, ako ich posielajú do Betlehema: „Chodte a podrobne zistite...“ (2,8). Zmŕtvychvstalý sa

⁵² Porov. BRAULIK, Book, 1-20.

⁵³ Napr. 4QTestimonia; 4QD^a; 1QM 6,6; CD 7,18-20; Testament dvanástich patriarchov.

⁵⁴ Porov. JACOBUS, Star, 424-425.

učeníkom predstavuje ako ten, ktorému je daná všetka moc na nebi a na zemi. Preto ich posielal: „Chodte teda, a učte...“ (28,19).

Matúšova otvorenosť na cudzincov je hlboko zakorenená v starozákonných spisoch, nie však osoba mága či praktiky mágie. Spôsob, akým v rozprávaní privádza cudzokrajných mágov k novonarodenému kráľovi, necháva otvorený priestor na vplyv rozprávání o mágoch zachytených v textoch blízkyh jeho dobe, predovšetkým tých, v ktorých mágovia vystupujú ako kráľovskí experti či ako tí, čo sú zodpovední za ustanovenie kráľov.

Príklady vzájomného kultúrneho vplyvu medzi starovekými spoločenstvami

Po tom, čo sa poukázalo na to, ako evanjelista narába s biblickými motívmi o cudzincoch a ich mieste v zábere Ježišovho pôsobenia, ešte ostáva vrátiť sa k súdobým motívom súvisiacim s mágmí. Dva nasledujúce príklady o očakávaní vládca z východu a o východe hviezdy pri narodení významného panovníka poukazujú na vzájomné ovplyvňovanie sa starovekých spoločenstiev. V prípade panovníka prichádzajúceho z východu možno s veľkou pravdepodobnosťou konštatovať vplyv židovskej kultúry na vyjadrenia rímskych historikov, v druhom prípade vychádzajúcej hviezdy zase opačne, vplyv starovekých rozprávání blízkovýchodných kultúr na rozprávania židovského spoločenstva.

Mágovia z východu – symbol vladára z východu?

Mágovia sú bližšie predstavení ako tí, ktorí prichádzajú od východu, doslova od východov. Grécizmus tak zachytáva skúsenosť opakovaného východu slnka z tejto svetovej strany. Exegéti už od najstarších čias zvyčajne dávajú tento údaj do súvisu s pôvodom mágov⁵⁵. Z dobovej literatúry je známy motív očakávania panovníka z východu. V tejto súvislosti možno aj označenie mágov ako tých od východu chápať ako náznak prepojenia udalosti príchodu východných mágov s panovníkom očakávaným z východu. O tomto očakávaní možno čítať u Jozefa Flávia (37/38 – 100 po Kr.) v jeho *Židovskej vojne*. Potom, čo spomenie zaužívanú židovskú interpretáciu očakávaného panovníka

⁵⁵ Porov. MAREČEK, Projev, 23.

z východu, pochádzajúceho z ich vlastného ľudu, zamieta ju⁵⁶ a uvádza vlastnú, podľa ktorej panovníkom bude Riman Vespazián: „Ty, Vespazián, budeš cisárom a jediným vládcom, ty a tvoj syn“⁵⁷. Náznaky, ktoré Flávia viedli k tejto predpovedi, vypočítava v *De bello Iudaico* 6,312-314⁵⁸. Pri predpovedi o panovníkovi z východu, z Judska odkazuje na židovské pramene, pravdepodobne na Tanak. Konkrétne biblické miesto neuvádza, ale bezprostredne v nasledujúcom prechádza ku komentáru. Najviac bádateľov uvažuje nad Balaámovým proroctvom o hviezde vychádzajúcej z Júdu v Nm 24,17⁵⁹, iní poukazujú na mesiášsku osobnosť Syna človeka z Danielovho proroctva (Dan 9,24-27)⁶⁰.

Tento názor s malými obmenami potvrdzuje asi o 25 rokov neskôr aj Tacitus vo svojich *Dejinách* s tým, že predpoveď sa podľa neho vzťahovala na rímskych panovníkov, Židia ju ale omylne vzťahovali na svoj ľud⁶¹. Spomínaná predpoveď, na ktorú sa rímski historici odvolávajú, môže pravdepodobne byť Hystaspesovo orákulum, známe z neskorších Laktanciových spisov (*Divinae Institutiones* VII,15,11), zachytené aj v niekoľkých Sibyliných orákulách⁶². Tacitus, na rozdiel od Jozefa Flávia, ešte viac zdôrazňuje súvislosť očakávaného panovníka s východom⁶³.

Rímsky historik Suetonius (69 – 122 po Kr.) v podobnom duchu hovorí vo Vespaziánovom životopise o mienke „rozšírenej na celom Východe“ (*percrebruerat Oriente toto*), že podľa predpovede známej z Judska očakáva „nových panovníkov“ (množné číslo je v tomto prípade dôležité). Vzápätí, podobne ako Tacitus, zdôrazňuje, že mienka sa vzťahovala na rímskych panovníkov, čo si však Židia vzťahovali na seba samých⁶⁴. Na rozdiel od Jozefa Flávia, ktorý pôvod panovníkov vzťahuje k ich krajine („z ich kraja“ ἀπὸ τῆς

⁵⁶ Jozef Flávius sa už nedožil opravy jeho výkladu, ktorú na jeho adresu vyslovil Euzébius Cézarejský. Ten v panovníkovi z Východu, ovládajúcom celý svet, videl Ježiša Krista, nie Vespaziána, pochopiteľne pod vplyvom Matúšovho evanjelia a historických zmien (EUSEBIUS, *Historiæ Ecclesiasticæ* III,8,11; LCL 153, 224).

⁵⁷ Porov. JOSEPHUS FLAVIUS, *De bello Iudaico* III,401 (LCL 487, 688).

⁵⁸ Porov. JOSEPHUS FLAVIUS, *De bello Iudaico* VI,312-314 (LCL 210, 466-468).

⁵⁹ Do úvahy prichádzajú aj nasledovné miesta: Gn^{LXX} 49,10; Dan^{LXX} 7,14, ale možné sú aj Iz^{LXX} 9,1-6.

⁶⁰ Porov. VAN HENTEN, *Leader*, 371.

⁶¹ Porov. TACITUS, *Cornelii Taciti Historiarum* V,13 (LCL 249, 198); HOLTMANN, *Magier*, 100-103.

⁶² Porov. VAN HENTEN, *Leader*, 375.

⁶³ Porov. VAN HENTEN, *Leader*, 375.

⁶⁴ Porov. SUETONIUS, *Divus Vespasianus* IV,5 (LCL 38, 272).

χώρας αὐτῶν), Suetonius hovorí o Judei (*Iuadea*). Výrok je otvorený dvojitej interpretácii: predpovedané osoby môžu aj nemusia pochádzať z územia Judey, pričom v nasledujúcom výklade sa hlásia skôr k druhej možnosti, keďže za očakávaného panovníka označujú Rimana, konkrétne Vespaziána (podobne ako Jozef Flávius), čím predpoveď pokladajú za naplnenú⁶⁵.

Očakávanie panovníka/vládcu z východu, presnejšie z Judska, je zaujímavým fenoménom z hľadiska vplyvu starozákonných textov na majoritnú kultúru a jej predstavy o očakávaní ideálneho kráľa. V prípade rímskych historikov je do dobových historiografií prijaté v SZ hlboko zakorenené presvedčenie o príchode ideálneho kráľa. Pre autora Matúšovho evanjelia je novonarodené dieťa budúcim kráľom, čo zaznieva z úst hľadajúcich mágov priam pred Herodesom, ktorého Matúš nazýva kráľom: „Kde je ten narodený židovský kráľ (βασιλεὺς; 2,2)?“.

Téma narodenia kráľovského potomka sa hlási o slovo hneď na začiatku evanjelia, kde je Ježiš predstavený ako Dávidov potomok, doslova Dávidov syn (1,1). V Mt 1,6, v záverečnom výroku prvej tretiny Ježišovho rodokmeňa, je Dávid ako jediný z Ježišových predkov výslovne titulovaný ako kráľ: „Izaj splodil kráľa Dávida“. Na Matúšovo spoločenstvo museli slová o narodení dávidovského kráľa pôsobiť elektrizujúco. Tu sa napĺňa očakávanie mnohých generácií spojené s prastarým proroctvom z 2Sam 7,8-17, známym ako Nátanovo proroctvo, pre ktoré je príznačné, že nový kráľ bude Dávidovým potomkom (v. 12), jeho trón bude upevnený naveky (v. 13) a medzi ním a jeho Bohom bude otcovsko-synovský vzťah: „Budem mu otcou a on mi bude synom“ (v. 14). S týmto presvedčením úmyselne pracuje aj prvý starozákonný citát v Matúšovom rozprávaní o Ježišovom detstve z Iz 7,14, ktorý spája Dávidov dom (Jozef, syn Dávida; Mt 1,20) s Božou prítomnosťou medzi ľuďmi (Emmanuel; v. 23)⁶⁶. Očakávanie obnovenia Dávidovho kráľovstva ostávalo po stáročia živé (porov. Am 9,11 a jeho kumránsku interpretáciu Florilegium⁶⁷, alebo Iz 11,1-3, komentovaného v 4QIs4Qa, 2,21-28).

Aj druhý starozákonný citát z Knihy proroka Micheáša tematizuje očakávania významného vodcu – Dávidovho potomka. Popri prítomnosti

⁶⁵ Porov. VAN HENTEN, *Leader*, 377.

⁶⁶ Zaujímavý je postreh M. Konrada (Sohn, 149), ktorý porovnáva spôsob adoptívneho synovstva v SZ, kde si Boh za syna vyvolí kráľa (Ž 2,7), v Matúšovom evanjeliu naopak, človek – Jozef prijme Ježiša za svojho syna a tým za člena Dávidovho potomstva, keď mu dáva meno (Mt 1,21).

⁶⁷ Porov. VARŠO, *Ozeáš*, 525-526.

mágov z východu v rozprávaní má aj citát z Knihy proroka Micheáša isté prepojenie s vyššie spomínanými zmienkami o očakávaní panovníka z Judska v spisoch rímskych historikov. Náznakom sú zmeny v citovanom texte oproti pôvodnému textu Micheášovho proroctva. Ide predovšetkým o dve úpravy. Z pôvodného „Betlehemu domu efratského“ (Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα) v Mich 5,1 sa stáva v Mt 2,6 „Betlehem v judskej zemi“ (Βηθλέεμ, γῆ Ἰουδα), čo môže byť dané dobovým názvom provincie Judea, ale zmena môže byť podmienená aj v Matúšovom spoločenstve známym očakávaním panovníka z Judska, ako je to už v rodokmeni naznačené⁶⁸. Istý dôraz vyjadruje aj konfrontačné používanie kráľovského titulu pre Herodesa – kráľa a narodeného židovského kráľa v rozprávaní o mágoch. Druhou zmenou je zmena súvisiaca s dôležitosťou miesta narodenia. Z gréckeho „maličký“ (ὀλιγοστός) sa stáva „vôbec (nie) najmenší“ (οὐδαμῶς ἐλαχίστη). Týka sa to kvalifikácie judskej zeme spájanej s pôvodom panovníka. Aj takéto malé náznaky mali veľký význam v historickom kontexte Matúšových súčasníkov, keďže udalosti potlačenej židovskej vojny (66 – 70 po Kr.) mali ešte v živej pamäti⁶⁹.

Zrejma je Matúšova naratívna detronizácia kráľa Herodesa, ktorý postupne stráca titul, rozruší sa spolu s celým Jeruzalemom (Mt 2,3), prichádza aj o kráľovskú úctu, keď mágovia nerešpektujú jeho prosbu (v. 8) a inou cestou sa vracajú do svojej krajiny (v. 12). Naopak, práve narodený je titulovaný ako židovský kráľ pod vladárskym astronomickým znamením vychádzajúcej hviezdy (v. 2). Mágovia pred ním padajú na zem, otvárajú mu svoje pokladnice a obetujú mu dary (vv. 11-12)⁷⁰. V pozadí tohto obrazu sa znova ukrýva niekoľko starozákonných miest, na ktoré Matúš typickým odkazovým spôsobom naráža. Čo sa týka darov, najbližšími textami sú Iz 60,5-6 a Ž 72,10-11 (porov. Pies 3,6). Matúš na vyjadrenie poklony mágov používa skoro všetky slová z uvedených dvoch starozákonných textov. V obidvoch starozákonných textoch sú to králi, ktorí sa prichádzajú pokloniť a prinášajú dary. Zdá sa, že vynechanie titulu kráľ je úmyselné. Matúšovi poslucháči rozumeli tejto zámlke a vedeli, že mágovia sa klaňajú skutočnému kráľovi, ku ktorému prichádzajú králi ostatného sveta.

⁶⁸ Porov. MAREČEK, Projev, 28.

⁶⁹ Porov. HOLTSMANN, *Magier*, 109.

⁷⁰ Porov. KONRADT, Sohn, 156.

Východ hviezdy

Putovanie mágov z východu bolo vyvolané znamením – východom hviezdy (2,2). Grécke ἐν τῇ ἀνατολῇ je podľa väčšiny exegetov vhodné chápať v astronomickom zmysle ako „východ hviezdy“⁷¹.

Východ hviezdy a vedenie mágov k miestu narodenia je rozšíreným astrologickým motívom spájaným s narodením či smrťou významných osobností v staroveku. Znáмым príkladom z dobového rímskeho kontextu je Augustovo narodenie a udalosti zachytené Suetoniom (70 – 130 po Kr.). Už pred Augustovým narodením sa v Ríme odohralo bližšie neurčené zázračné znamenie (*prodigium*), ktoré znepokojilo senát. Ten vydal zákaz vychovávať novonarodené deti – teda zabíjať ich. Augustus prežil, pretože zákaz nebolo možné uplatniť. Augustova matka aj otec mali pred jeho narodením sen. Matke sa pred pôrodom snívalo, že jej útroby (*intestina*) boli unesené na nebesia, tam sa rozšírili nad celú zem i nebo, otcovi zas, že z tela jeho manželky vzišlo jasné slnečné svetlo⁷². Nemožno tu prehliadnuť podobnosť motívov s Ježišovým narodením v Matúšovom evanjeliu ako sen rodičov, znepokojenie vládnucich vrstiev pri pozorovaní znamenia, astrálne úkazy, božský pôvod dieťaťa⁷³. Podobné astrálne úkazy sú zaznamenané aj v súvislosti s Nerom a Cézarom. Z oblasti starovekého Blízkeho východu sú známe podobné udalosti pri narodení veľkých vodcov ako napr. Sargon I., Kýros, Zarathustra; pri posledných dvoch sny interpretujú mágovia. Poslucháčovi z grécko-rímskeho kultúrneho kontextu bol tento zjav hviezdy, spájaný s výnimočnou osobnosťou, vodcom či cisárom, dobre známy a v súvislosti s Ježišom nevyvolával údiv, ale skôr poukazoval na skutočnosť, že narodený je kráľ či cisár⁷⁴.

V biblickom kontexte bolo chápanie astrálnych znamení, astrálnych božstiev a astrológie vôbec definované vyhranene. Smerodajným je v tomto smere príkaz z Dt 4,19: „Chráň sa zdvihnúť svoje oči k nebu, aby si videl slnko a mesiac a hviezdy, celý nebeský zástup, a nechal sa zviest', klaňať sa im a slúžiť im, (tým) ktoré dal PÁN Boh všetkým národom pod nebom“⁷⁵. Tento zákaz priamo súvisí s prvým prikázaním Desatora. Je výzvou k úcte jediného

⁷¹ Porov. MAREČEK, Projev, 25.

⁷² *Eadem Atia, prius quam pareret, somniavit intestina sua ferri ad sidera explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum. Somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum* (SUETONIUS, *Divus Augustus* 94,4; LCL 31, 288).

⁷³ Porov. HOLTSMANN, *Magier*, 121-122.

⁷⁴ Porov. BROWN, *Birth*, 610.

⁷⁵ Vlastný preklad.

Boha a výrazom izraelskej jedinečnosti medzi ostatnými národmi, ktorým je týmto výrokom zároveň prisúdené astrálne náboženstvo⁷⁶. Motivácia rešpektovať tento zákaz stojí na skúsenosti východu z Egypta (Dt 4,20) a bez náznaku omylu možno povedať, že ostáva pre Izrael navždy rovnako záväzný. V SZ sa nachádza množstvo textov, ktoré tento zákaz rôznym spôsobom demonštrujú. V Gn 1,14-15 sú nebeské telesá definované ako stvorené veci. V rozprávaniach historických kníh SZ je viacero textov potvrdzujúcich uplatňovanie (napr. 2Kr 23,4-6) aj porušovanie tohto deuteronomického zákazu (napr. 2Kr 21,3-6). Rovnako prorocké knihy zachytávajú množstvo polemík ohľadom kultu astrálnych božstiev (napr. Iz 47,13-15; Jer 7,18; 8,2; 9,13; Ez 8,16). Podobne múdroslovná literatúra rozvíja v rámci teológie stvorenia nastavenie vystihnuté vo vyššie spomenutom rozprávaní o stvorení sveta (napr. Ž 8,4; 19,2-7; Jób 38).

V tomto kontexte má aj Matúšovo znamenie vychádzajúcej hviezdy čisto odkazový charakter, vzdialený od akéhokoľvek kultového významu. Vychádzajúca hviezda má v Mt 2,2 povahu znamenia a v závere rozprávania o mágoch nadobúda charakter pomoci pri orientácii (vv. 9-10). Najbližším biblickým textom súvisiacim s vychádzajúcou hviezdou je už vyššie spomínané rozprávanie o prorokovi Balaámovi z Nm 22–24.

Záver

Príklad vnímania mágov v dobových textoch vzniku Matúšovho rozprávania o Ježišom detstve nastoľuje zaujímavé otázky a prináša aj alternatívne odpovede o inšpirácii v širšom slova zmysle. Možno tu pozorovať vzájomnú inšpiráciu pisateľov posvätných textov významnými antickými autormi, ale rovnako aj ovplyvňovanie vrcholnej dobovej literatúry posvätnými textami. Aj bežnému človeku sú známe v súvislosti s mágmami spomenuté mená ako Cicero či rímsky historik Plínius. Ich zmienky o mágoch boli súdobému svetu známe. O pôvodcovi Matúšovho evanjelia sa stále vedú len dohady, jeho rozprávanie o mágoch sa ale stalo známejším ako rozprávania velikánov staroveku. Ak príde na inšpiráciu, ešte len tu sa začína odvíjať fascinujúci príbeh rozvinutý v nasledujúcich storočiach do rozličných podôb naratívneho, liturgického či výtvarného stvárnenia rozprávania o mágoch, mudrococh, a kráľoch, sprevádzajúcich mnohé ceremónie, cirkevné i ľudové zvyky a hry.

⁷⁶ Porov. BRAULIK, *Mittel*, 36, 43.

Zoznam použitej literatúry

- AUGUSTINUS: *De Civitate Dei*. Vol. I (CChr.SL 47). Edited by Bernard Dombart – Alfons Kalb, Turnholti: Brepols Publishers, 1955.
- BAUER, Walter: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Adaptation of the Fourth and Augmented Edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsch Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by W. F. Arndt and F.W. Gingrich, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Biblia. Slovenský ekumenický preklad*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015.
- BRAULIK, Georg: *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik*, Rome: Biblical Institute Press, 1978.
- BRAULIK, Georg: The Book of Ruth as Intra-Biblical Critique on the Deuteronomic Law, *AcTh* 19 (1999) 1-20.
- BROWN, Raymond E.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives on the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday: Yalle University Press, 1997.
- CICERO: *De Divinatione* (LCL 154). Translated by William Armistead Falconer, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1923, 214-539.
- DENZINGER, Heinrich Joseph Dominicus – SCHÖNMETZER, Adolf (eds.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone: Herder, ³⁶1976.
- DIOGENES LAERTIUS: *Lives of Eminent Philosophers* (LCL 184). Translated by R. D. Hicks, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1925, 148-177.
- EUSEBIUS: *De Vita Constantini* (PG 20). Edited by J. P. Migne, Paris: Garnier Freres, 1837.
- EUSEBIUS: *Historiæ Ecclesiasticæ* (LCL 153). Translated by Lake Kirsopp, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1926.
- HERODOTUS: *Historiai* (LCL 117). Translation by A. D. Godley, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1920.
- HERODOTUS: *Historiai* (LCL 119). Translation by A. D. Godley, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1922.
- JACOBUS, Helen Ruth: Balaam's 'Star Oracle' (Num 24:15-19) in the Dead Sea Scrolls and Bar Kokhba. In: Peter Barthel – George van Kooten (eds.): *The Star of Betlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (TBN 19), Leiden: Brill, 2015, 399-429.
- DE JONG, Albert: Matthew's Magi as Experts on Kingship. In: Peter Barthel – George van Kooten (eds.): *The Star of Betlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (TBN 19), Leiden: Brill, 2015, 271-285.
- JOSEPHUS FLAVIUS: *De bello Iudaico* (LCL 487). Translated by H. St. J. Thackeray, London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1927.

- JOSEPHUS FLAVIUS: *De bello Iudaico* (LCL 210). Translated by H. St. J. Thackeray, London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1928.
- VAN HENTEN, Jan Villem: The World Leader from the Land of the Jews: Josephus, Jewish War 6.300–315; Tacitus, Histories 5.13; and Suetonius, Vespasian 4.5. In: Peter Barthel – George van Kooten (eds.): *The Star of Betlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (TBN 19), Leiden: Brill, 2015, 361-386.
- HERIBAN, Jotef: *Príručný lexikón biblických vied* (Biblica 4), Rim: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992.
- HOLTMANN, Thomas: *Die Magier vom Osten und der Stern. Mt 2,1-12 im Kontext frühchristlicher Traditionen* (MThSt 87), Marburg: Elwert, 2005.
- KONRADT, Mathias: Davids Sohn und Herr. Eine Skizze zum davidisch-messianischen Kolorit der mathäischen Christologie. In: Alida Euler (ed.): *Studien zu Mathäusevangelium* (WUNT 358), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- LACTANTIUS: *Divinae Institutiones* (CSEL 19). Edited by Samuel Brandt and Georg Laubmann, Vienna – Prague – Leipzig: Tempsky, 1890.
- LUZ, Ulrich: *Mathew 1–7. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis: Hermeneia, 2007.
- MAREČEK, Petr: Projev úcty mudrců. Výklad a poselství Mt 2,1-12, *ST 9* (2/2007) 18-38.
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Inšpirácia a pravda Svätého písma. Slovo, ktoré pochádza od Boha a hovorí o Bohu pre spásu sveta* (Dokumenty Svätej stolice 89). Preložil Milan Sova, Trnava: SSV, 2016.
- PLINIUS: *Naturalis Historia* (LCL 418). Translated by W. H. S. Jones, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1963.
- PLUTARCHOS: *Vita Artaxerxi* (LCL 103). Translated by Bernadotte Perrin, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1926, 128-203.
- RICHES, John: *Conflicting Mythologies. Identity Formation in the Gospels of Mark and Mathew*, Edinburg: T&T Clark, 2000.
- STRENKOVÁ, Iveta: Čarodejníctvo a trest smrti (Ex 22,17), *StBiSl* 3 (2011) 30-47.
- SUETONIUS, *Divus Augustus* (LCL 31). Translated by J. C. Rolfe. Introduction by K. R. Bradley, Cambridge, MA – London: Cambridge University Press, 1914, 1998, 150-309.
- SUETONIUS: *Divus Vespasianus* (LCL 38). Translated by J. C. Rolfe, Cambridge, MA – London: Cambridge University Press, 1914, 264-303.
- TACITUS: *Cornelii Taciti Historiarum* (LCL 249). Translated by Clifford H. Moore, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1931.
- TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus* (KSZ 3), Bratislava: Dobrá kniha, 2013.
- TRSTENSKÝ, František: Rodokmeň Ježiša Krista v evanjeliu podľa Matúša, *Theologos* 1 (2007) 136-146.
- VARŠO, Miroslav: Abomination in the Legal Code of Deuteronomy: Can an Abomination Motivate?, *ZAR* 13 (2007) 249-260.
- VARŠO, Miroslav: *Ozeáš, Joel, Amos* (KSZ 4), Kežmarok: Vivit, 2015.
- XENOPHON: *Cyropaedia* (LCL 51-52). Translation by Walter Miller, Cambridge, MA – London: Harvard University Press – William Heinemann, 1914.

Zhrnutie

Mudrci – mágovia z východu – patria v Matúšovom evanjeliu k výnimočným postavám. Prichádzajú nečakane a zo scény odchádzajú nepoznane. To vzbudzovalo od počiatkov výkladu textu množstvo otázok o ich pôvode, daroch, význame a poslanstve. Zámerom štúdie je hľadať spojitosti medzi biblickými textami, ktoré mohli evanjelistu inšpirovať pri spracovávaní rozprávania o Ježišom narodení, a zároveň pátrať po možnom vplyve textov z blízkeho grécko-rímskeho priestoru s podobnými literárnymi toposmi, ako sú mágovia v rozprávaniach o kráľoch, hviezda ako znamenie narodenia vladára, či očakávaný panovník z východu. Zdá sa, že posvätný autor sa nechal inšpirovať známymi starovekými textami. Postavy mágov v jeho texte pritom zohrávajú dvojakú úlohu. Na jednej strane sú symbolom cudzincov, ktorí dokážu rozoznávať znamenia a spoznať budúceho kráľa, na strane druhej sa pre spoločenstvo prvých kresťanov stávajú znamením otvorenia sa okolitému svetu, v ktorom oni sami majú šíriť zvesť o pravom kráľovi.

Kľúčové slová: mágovia, Matúšovo evanjelium, Ježišovo narodenie, kráľ, intertextualita.

Summary

The wise men – magi from the east – are exceptional characters in the Gospel according to Matthew. They appear and disappear from the scene in a surprising manner. This, of course, has generated many exegetical questions concerning their provenance, gifts, significance and message. The aim of this study is to look for the intertextual connections between inspired Old Testament texts in the process of the composition of the Gospel and the extra biblical texts from the Greco-Roman world concerned with similar topics, such as the role of magi in kings' initiations, a star as a sign of a ruler's birth, and the expectations of a ruler coming from the east. It seems that the author of the Gospel was inspired by some common ancient texts. The magi in the Gospel have a double duty. On the one side, they symbolize strangers capable of recognizing a sign of the coming king, on the other side they serve as an example for the first Christian communities on how to be involved in proclaiming the true king to the surrounding world.

Keywords: magi, Gospel of Matthew, birth of Jesus, king, intertextuality.

Miroslav Varšo
Spoločenskovedný ústav SAV
Slovenská akadémia vied
Karpatská 5
040 01 KOŠICE, Slovenská Republika
varso.miroslav@gmail.com

God Is Not Like That Judge (Lk 18:1-8)

Matteo Crimella

1 A Problematic Parable

In the Gospel according to St. Luke, in the section known as *The Travel Narrative* (9:51-19:44)¹, the passages regarding the reign of God no longer assert that this is currently in act through the saving actions of Jesus² as announced in the programmatic episode in the synagogue of Nazareth (4:16-30). Attention now seems to be focused on the future. Instead of being imminent, the Reign appears to be moving further away³. Jesus exhorts his listeners not to fear persecution (12:1-12) and encourages them to trust in divine providence (12:22-23). They should be vigilant (12:35-48) and not to delay conversion (13:1-9) in order to enter by the narrow gate (13:22-30) where the invitation to the Banquet should be readily accepted (14:15-24). They are called to keep watch on their daily lives (17:20-37) in order that the gifts bestowed on them may bring forth fruit (19:11-17). Here the Kingdom of God is perceived as already present but not yet in its definite form. Despite this urging on the part of Jesus, the early enthusiasm of the community may well have waned, and its members may no longer be galvanised into working towards the coming of the Reign.

In this context, the parable of the Unjust Judge and the Persistent Widow (18:1-8), which is part of Luke's *Sondergut*, takes on a particular significance. Commentators tend to underline a certain discrepancy between the outline of the event (vv. 1.6-8) and its unfolding (vv. 2-5), and put forward

¹ Recent publications on the *Travel Narrative* include BEAUBŒUF, *La montée à Jérusalem*; CRIMELLA, *Verso Gerusalemme*, 237-254.

² Cf. NOËL, *The Travel Narrative*, 55-58.

³ CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, 100-101, states: "Auch bei Lukas ist die Naherwartung eliminiert. Die Dringlichkeit des Aufrufs ist nicht durch die Nähe, sondern wieder durch das Faktum eines plötzlichen, unberechenbaren Schlusses zu unbekanntem Zeitpunkt motiviert."

varying explanations for this⁴. For some commentators, it appears obvious that Luke has revised a parable traditionally applied to the importance of perseverance in prayer and developing it so as to embrace the question of faith. The implication here is that we may be looking at an earlier traditional section represented by the fictitious story, and a more recent redactional section, comprised of the introduction and the summary⁵, within which the story is set. Yet others, albeit accepting both this division and Luke's use of it in this redactional context, speculate as to what the original sense of the parable was⁶.

2 Philological Problems

Prior to considering the relationship between the framework and the fictitious story, and before advancing a narrative analysis of the fictitious story, we should take into account a series of philological questions which arise. Verse 7 presents considerable difficulties as to interpretation. The second question here is often translated as "Will he keep putting them off?", but the sense of this is highly debatable. It should be noted that Luke uses neither the verb *μακροθυμέω* nor the noun *μακροθυμία* ("patience") elsewhere in his Gospel, but chooses the adverb *μακροθύμως* ("patiently") only in Acts 26:3. Although the interpretations of this passage are numerous⁷, there are three main problems to be faced. Firstly, the verb is declined in the indicative tense, not the

⁴ Cf. BOVON, *Apocalyptic Traditions*, 383-391.

⁵ JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, 276-290, had previously attributed this parable to Jesus and the comment made to the Early Church.

⁶ CURKPATRICK, *Dissonance*, 107, states: "A persistent quest to establish a unity in reading Luke 18:1-8 has also met with a consistent recognition of incorrigible dissonance." HAUDEBERT, *Lc 18,1-8*, 213, also follows this line of thinking: "Lc 18,1-8 ne s'inscrit pas nécessairement comme parabole jumelle de Lc 11,5-6, laquelle, dans un ensemble consacré à la prière jusqu'à l'impudence. Elle ne présente pas non plus de lien avec la parabole qui la suit immédiatement (Lc 18,9-14), bien que toutes les deux parlent de «prière». Reste donc à montrer que cette parabole traite d'autre chose et plus précisément de jugement."

⁷ BOCK, *Luke*, 1452-1454, lists no less than twelve interpretations and offers points in their favour. Of particular note the explanation given by HOLLANDER, *μακροθυμία κτλ.*, 938: "Lk 18,7 [...] muß also wahrscheinlich wie folgt wiedergegeben werden: «Wird nicht Gott Recht verschaffen seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, während er in bezug [*sic!*] auf sie (ihnen gegenüber) *aushält* (also: unbeweglich bleibt)?» Wie der ungerechte Richter, so wird auch Gott infolge des unablässigen Flehens seiner Auserwählten nicht länger unbeweglich bleiben und ihnen Recht verschaffen."

subjunctive, so that the question seems not to follow the preceding verb syntactically; this opens the possibility of it being understood as a further, but independent, question: “Is he patient with them?”⁸. Secondly, questions are raised as to the sense of the verb μακροθυμέω, since this can be understood in differing ways: “to wait patiently”, “to restrain oneself”, as well as “to be late, or long, in doing something”, “to delay, to linger over something”⁹. Lastly, the passage makes reference to a passage from Ben Sira (35:19^{LXX}[22]) where the same verb – μακροθυμέω – is used. Here too there is a problem of interpretation¹⁰. Faced with these observations, there are two possible solutions.

⁸ Worthy of note the oscillation to be seen here in the various Latin versions. Whilst the Vulgate translates with: “et patientiam habebit in illis,” the *Vetus latina* presents three forms: “patientiam habens in illis”, “paenitentiam habebit super eos” e “patiens est”, and the *Vetus Syra* also follows this line but ܡܚܘܬܝܘܬܝܗܘܢ (the Curetonianus offers a *varia lectio*: ܡܚܘܬܝܘܬܝܗܘܢ ܥܘܠܡܝܗܘܢ (“his spirit being patient with them”). Differences are also to be found in the modern versions: the *Traduzione della Conferenza Episcopale Italiana* (2008) reads: “Li farà forse aspettare a lungo?” The *Traduction Œcuménique de la Bible* (2011): “Et il les fait attendre!”. The *New International Version* (2011): “Will he keep putting them off?”. La *Biblia de Las Americas* (1986): “¿Se tardará mucho en responderles?” The *Einheitsübersetzung* (1980): “Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern zögern?”

⁹ MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 674-675 sums the discussion up very neatly: “The final clause is a *crux interpretum*. Μακροθυμέω can mean: 1. «to wait patiently» (Jas. 5:7). Hence, either 2. «to be dilatory, slow» [...], or 3. «to be forbearing», especially in the sense of being patient with recalcitrant people (cf. Mt. 18:26, 29; 1 Cor. 13:4; 1 Thes. 5:14; 2 Pet. 3:9). It is used especially of God delaying his wrath in the hope that sinners will repent before it is too late. [...] The third aspect of the problem is the syntactical relation of this clause to the previous clause: is it a continuation of the same question, or is it a different kind of clause? The following possibilities have been suggested: 1. Despite the change in mood, from subjunctive to indicative, the clause might be understood as a continuation of the previous question: «and does he not show patience towards them (i.e. listen patiently to their prayers)?». But this comes rather lamely after the promise of vindication, and it gives an odd meaning to μακροθυμέω. 2. In view of the difficulty in regarding the clause as a continuation of the question, F. Horst [...] thinks that it is a parenthetic statement: «and he shows patience (even) with them». This view is open to the same objection as the preceding one. 3. Manson [...] argued that the clause was based on misunderstanding of an Aramaic original which should have been rendered «and he postpones the wrath which he has on their account (sc. against their opponents)».”

¹⁰ The passage καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνη οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ’ αὐτοῖς can be translated as: “Surely the Lord will not delay nor will he show patience towards them”, but a valid alternative could be: “nor will he dally with them”. We have the original Hebrew text (manuscript B): גם אל לא יתמהמה וכגובר לא יתאפק (cf. BEENTJES, *Ben Sira*, 61

The first proposes taking the meaning as “Will he keep putting them off?” thus underlining that it is God who procrastinates, whereas the second possibility, “And will he be forbearing with them?”, accentuates the patience and goodness of God. We have to ask ourselves just how to resolve this dilemma since from a philological point of view both interpretations are possible. For the moment, we will leave this question pending.

The second problem is not so much a difficulty as a curiosity. Taken literally, the verb ὑπωπιάζω (18:5) means “to slap someone in the face, to give someone a black eye”¹¹ and is usually used when talking about boxing (1 Cor 9:27). Many commentators prefer to understand the verb figuratively – “to torment”, “to mortify” – but in its proper sense it assumes a nuance which fits in perfectly the parable we are examining: the widow is so insistent that she may even resort to physical violence.

3 Narrative Analysis

According to narrative criticism, attention has to be centred on the story itself, trying to understand the effect it generates in the reader¹²; this is

[the verse is numbered 35:22]). Comparing the Hebrew text (*hithpael* of פָּסַח) with the Greek version of this passage of Ben Sira, ROGLAND, μακροθυμεῖν, 301, concludes: “Had Luke 18:7 actually intended to refer to God’s «slowness to act», it is much more probable that one of the several verbs from the semantic field of «delay» utilized elsewhere in Luke-Acts would have been chosen [...]. Any sense of a temporal delay in the parable, then, is not due to μακροθυμεῖν’s lexical meaning but rather to other contextual features. In light of these factors, it is unnecessary to attribute a sense of «delay» or «tarry» to μακροθυμεῖν in this passage.” If the reasoning presented for the Ben Sira text can be considered convincing, its application *sic et simpliciter* to this passage in Luke leaves considerable room for doubt.

¹¹ WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 589, underlines: “Der Begriff stammt aus der Boxersprache.” However, SCHNEIDER, ὑπωπιάζω, 977, is more precise when he states: “Im eigtl. Sinn Lk 18,5 «damit sie mir nicht ins Gesicht schlägt». Bildlich 1Kor 9,27 ὑ. μου τὸ σῶμα «ich quäle meinen Leib» (den Rahmen bildet der Vergleich mit dem Faustkampf, vgl. V. 26).”

¹² MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 12, offer a concise description: “Où situer l’analyse narrative? Non pas sur l’axe de la représentation, mais sur celui de la communication. Sa question: comment l’auteur communique-t-il son message au lecteur? par quelle stratégie l’auteur organise-t-il le déchiffrement du sens par le lecteur?”

necessary because it is not possible to first examine the contents of the parable itself (18:2-5) and then the framework in which it is presented (vv. 1.6-8). The narrator's initial affirmation (v. 1) aims at creating a sense of expectancy in the reader and thus directing his understanding of the fictitious story¹³.

The narrator accentuates two particular aspects. On the one hand, he calls to mind the need (δεῖν) to pray (προσεύχασθαι). Luke's choice of wording is anything but casual in that there is a definite christological connotation here. In his Gospel, he has already shown us Jesus in an attitude of intimacy with God: firstly at his Baptism (3:21), then in deserted places (5:16) or on mountain heights (6:12) as on the occasion of his Transfiguration (9:28.29). But Luke's Jesus can also be found praying with his disciples (11:1). It was indeed Jesus, the Master of prayer, who disclosed to them its importance and encouraged them to pray (6:28), teaching them how to address themselves to God (11:2-4), so it comes as no surprise to the reader when reference is made to the prayer of the disciples. Indeed, it evokes a memory of words already heard in this Gospel (11:5-8)¹⁴. The novelty of Lk 18:1 consists of the emphasis on the necessity of pray. The verb δεῖν alludes to God's divine plan to which Jesus chooses to obey¹⁵: these are the concerns (as too the house) of his Father referred to by the twelve-year-old Jesus in the Temple (2:49)¹⁶. The good news of the Kingdom has to be proclaimed in other cities (4:43), it is an anticipation of the passion (9:22; 17:25) and it is necessary, too, that the decision be taken to walk to Jerusalem (13:33). And not unsurprisingly, the disciples too are subject to this sense of necessity: they are called to conform to the divine will which is manifested to the full in the life of Jesus. And how to understand this divine will if not through prayer? A second emphasis is placed on how to pray. Prayer

L'étude porte ici sur la structuration qui permet au message d'atteindre l'effet recherché par l'émetteur."

¹³ As regards the question of "first impressions", PERRY, *Literary Dynamics*, presents a fundamental theoretic study. He illustrates how the linearity of the linguistic medium has a fundamental role in determining the process of materialization by which a text is received. "Its verbal elements appear one after another, and its semantic complexes (e.g. scenes, ideas, characters, plot, value-judgments) build up «cumulatively», through «adjustments and readjustments»" (p. 35).

¹⁴ Cf. GEORGE, *La prière*, 395-427; NYGAARD, *Prayer*, 107-169.

¹⁵ Cf. COSGROVE, *The Divine δεῖν*, 168-190.

¹⁶ As regards this problematic expression (ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου) I would address you to CRIMELLA, «Perché mi cercavate»?», 409-413.

should be “assiduous”, “continuous”, it should be part of “every moment of the day” and “for every need” (this is the sense of πάντοτε). And again, the prayer that Jesus exhorts to maintain must never “fall into discouragement”, nor “relaxation”, it must never “let the rope go”, but rather continue the tussle¹⁷. Here we have the strong negation of all that is contrary to persistence, audacity, courageous. One could almost say that this perseverance takes the form of obstinacy in trusting in God.

In this way, Luke introduces the fictional story which Jesus proposes to his listeners (18:2-5): the story of Jesus the storyteller is, in due turn, narrated by Luke. The two protagonists, the judge and the widow, are presented with a certain vein of sensationalism. They appear more similar to types (stereotyped characters) rather than to real-life people, but this is a characteristic of the literary style adopted in the parables¹⁸. The first character we meet is a judge (18:2) whom the narrator himself describes as the very antithesis of the just man. He is presented to us by means of *telling*, which inevitably influences our perception and our opinion of him¹⁹. His lack of reverential awe of the Lord God, linked with his lack of respect for others, sets this man worlds apart from the figure of man free to worship God without fear, “holy and righteous in his sight” celebrated in song by Zechariah (1:75)²⁰. His sinning against the two

¹⁷ The etymological sense of the verb ἐγκακέω is “to behave badly”, but in a figurative sense it can also imply “not to give up”. SPICQ, *Lexique théologique*, 409-410, points out: “Le meilleur équivalent est : «non segnescere» (Bengel) et mieux encore «not to slacken, ne pas relâcher, détendre, mollir, donner du mou à un cordage». Il ne s’agit pas tant d’omission que de relâchement dans la poursuite d’un effort, de perdre cœur au milieu des difficultés, de lâcher prise et d’interrompre une persévérance avant d’avoir atteint le but; on abandonne au lieu de continuer la lutte. Donc, un plan moral: vaincre l’assoupissement, l’ennui, la durée, voire l’angoisse dans les tribulations.”

¹⁸ VIGNOLO, *Personaggi*, 25, offers a valid approach to the question: “Lo studio del personaggio sembra tuttavia meglio orientato nella misura in cui si cerca di stabilire il grado piuttosto che il tipo di caratterizzazione, secondo una continuità più o meno pretratta. Così si potrà ipotizzare una criteriologia a tre livelli in senso ascendente: 1) l’*agente*, di cui non si sa null’altro se non quanto è strettamente necessario per l’intreccio; [...] 2) il *tipo*, che ha una limitata e stereotipata serie di tratti e che rappresenta un’intera classe di persone definibili con tali tratti; 3) il *personaggio*, che possiede una più ampia serie di tratti” (emphasis in original).

¹⁹ Cf. MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 98, offer the following definition: “Mode d’exposition consistant pour un narrateur à dire plutôt qu’à monter, et pour les paroles, à user du style indirect.”

²⁰ Cf. BOVON, *L’évangile selon saint Luc*, 168-169.

divine imperatives – love of God and love of one’s neighbour – as quoted by the Doctor of Law when questioned by Jesus (10:27) – marks him as both irresponsible and dangerous²¹, a thoroughly negative person. The characterization which Luke gives of this judge brings to mind the opinion expressed by Josephus Flavius regarding Jehoahaz: “He had come to have a wicked and perverse nature; he was neither obedient to God nor kind with man” (μήτε πρὸς θεὸν ὄσιος μήτε πρὸς ἀνθρώπους ἐπιεικής; *Antiquitates judaicae* 10:83)²². It appears that such behaviour was by no means exceptional but rather the rule in the society of that time, where magistrates did all in their powers to increase their prestige, more often than not by illicit means²³. For the presentation of the first character in our story we only have Luke’s word for it. The man himself has yet to make a move.

The second character is a widow (18:3). Luke, while introducing the woman, asks for the cooperation of the reader, counting on the so-called “reader’s personal encyclopaedia”²⁴. With the death of her husband, the widow has been deprived of both his protection and his economical support, finding herself not only poor but in a highly vulnerable situation. Here the commentators call to mind numerous passages of the Old Testament where the widow, together with the orphan and the foreigner, represents the very figure of social fragility and for this reason Judaic law insisted that the rights of such people be safeguarded (Exod 22:21-23; Deut 24:17; 27:19). But at this point, however, the narrator modifies his style of writing and substitutes his *telling* with the technique known as *showing*²⁵, by which the reader comes to know of

²¹ Cf. FITZMYER, *Luke*, 1178.

²² Cf. FITZMYER, *Luke*, 1178.

²³ Cf. COTTER, *The Parable*, 331-332. As FÖRSTER, *Das gemeinschaftliche Gebet*, 276, points out: “Aus jüdischer Sicht war wohl in erster Linie die fehlende Gottesfurcht des Richters zu tadeln, denn die Gottesfurcht bildete nach ausdrücklicher Überzeugung verschiedener biblischer Autoren die Basis jeder funktionierenden Rechtsprechung. Nur wer Gott fürchtet, wird das Richteramt gerecht und vor allem unparteiisch ausüben (Lev 25,17; vgl. auch Lev 19,14).”

²⁴ The concept of the reader’s “personal encyclopaedia” was introduced by ECO, *Lector in fabula*, 37-40, and corresponds to the linguistic, historical, and cultural knowledge which the narrator presumes the implied reader possesses.

²⁵ MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 98, give the following definition: “Mode d’exposition consistant pour un narrateur à montrer les événements plutôt qu’à les qualifier, ou à donner une retranscription directe des paroles.”

the actions the widow takes (this is done by putting the verbs into the imperfect tense, ἦν and ἦρχετο, to underline both continuity and repetition), and by using direct speech. The focus is placed on the widow's continuous and recurring visits paid to the judge, who thereby enters into the magistrate's existential sphere with a demand for justice. From historical documents that have come down to us we know that in that period a woman's place was in the home, certainly not in the public domain of the law courts²⁶. And the same must be said for the attitude and the words of this widow: one only needs to glance at any legal papyrus of the time to note how they resound with deferential language and high-flying titles in presenting their petitions. Flowery language peppered with deferential expressions and accolades was considered a convenient means of expressing the docility and submission a woman should show before a magistrate. Be that as it may, the widow in the parable is so very direct in her approach to the magistrate that the reader begins to fear that she will never succeed in her intent, if only for a lack of respect for the rules. Moreover, in asking for "justice" in this manner, the widow gives the impression that it is more a question of "seeking revenge" on her enemy (ἀντίδικος); the verb used, ἐκδικέω, can well be used to express either situation. The reader yet again finds himself facing a case of mere inference because Jesus, in his teachings, exhorts his followers to come to an understanding with their adversaries (ἀντίδικος), in order not to find themselves standing in front of the magistrates and possibly being cast into prison (12:58). The situation is now very clear to the reader of the parable: the woman has disposed an indictment against her adversary, yet the judge has not found sufficient grounds in her argument that permit him to pursue the case in her favor, and therefore refuses to proceed. It is a paradoxical situation. Here we have a woman who refuses to respect the social norms which require her to be silent and invisible, and who instead presses for action by the judge in her favour: is it an illusion on her behalf?

Here the narrator skilfully introduces a retardation into his tale, and this lends itself to a heightened expectation on the part of the reader: the narrative

²⁶ The relative documentation is presented and examined by COTTER, *The Parable*, 334-335.

tension augments²⁷. The method employed is still *showing* but implemented by an inner soliloquy – a technique much loved by Luke in the parables (12:17-19.45; 15:17-19; 16:3-4; 18:4-5; 20:13)²⁸. In order to evaluate this soliloquy, we need to respect both the perspective of the judge and that of the other characters involved, as also the narrator’s point of view. What stands out here is the repetition, word for word, of what we have already heard from the lips of the narrator regarding both the judge (18:2) and the request of the widow (18:3). This repetition gives rise to three effects. Firstly, the reader gains no additional information, because the judge’s soliloquy merely confirms what we already know. Secondly, by comparing the two sources of information, the reader has a very clear idea as to the judge’s character, not so much from his own words as from the opinion already expressed by the narrator²⁹. There is, however, a third effect concerning the characterization of the judge: he once seemed to be what Forster would call a “flat character”, but this monologue shows him to be a “round character”: that is, capable of learning from his experience³⁰.

When the judge expresses his intentions, he also states the reasons lying behind his decision, and this sheds yet further light on the female figure in this parable. We have already weighed up the sense of the verb ὑπωπιάζω, which

²⁷ BARONI, *La tension narrative*, 18, offers a succinct summary: “La tension [narrative] est le phénomène qui survient lorsque l’interprète d’un récit est encouragé à attendre un dénouement, cette attente étant caractérisée par une anticipation teintée d’incertitude qui confère des traits passionnels à l’acte de réception.”

²⁸ Cf. SELLEW, *Interior Monologue*, 239-253. This article can claim the merit for having clarified the strategy Luke favours in recounting parables, but it must be said that both the approach and the conclusion are highly questionable. Sellew himself reminds us that the interior monologue allows the reader to participate in the feelings of the characters and to understand their dilemmas; however, to base a conclusion on these seems an oversimplification as it fails to take into consideration those differences which emerge between the viewpoint of the narrator and that of the character.

²⁹ ALTER, *Biblical Narrative*, 146, affirms: “Now, in reliable third-person narrations, such as in the Bible, there is a scale of means, in ascending order of explicitness and certainty, for conveying information about the motives, the attitudes, the moral nature of characters. Character can be revealed through the report of actions; through appearance, gestures, posture, costume; through one character’s comments on another; through direct speech by the character; through inward speech, either summarized or quoted as interior monologue; or through statements by the narrator about the attitudes and intentions of the personages, which may come either as flat assertions or motivated explanations.”

³⁰ The definitions offered here come from FORSTER, *Aspects of the Novel*, 73-80.

can be applied figuratively as “to torment someone” but also in a highly concrete sense, that of “giving someone a black eye”. Having thus had ample evidence of the lack of social propriety on the part of the widow concerned, it should come as no surprise to the reader were this woman to resort to the use of physical violence: it seems highly possible, indeed, in keeping with her character. Furthermore, it would not be out of place to advance the hypothesis that here we have a case of amphibology, where the two interpretations given are not contradictory but call for the intelligence and competence of the reader. The pragmatic role of polysemy may well have a double aim. At times, such ambiguity is clarified later in the tale, whilst at other times it remains as it is, which adds an effect of tension to the narrative³¹. Were we to accept a less strongly-defined interpretation, we would be able to understand the exasperation felt by the judge; if, on the other hand, we read the text in a more radical manner, we see the figure of a man unable to defend himself from a violent woman if not by resorting to violence himself – and in this manner renouncing the prestige with which his position invests him.

The fictitious story is open-ended: Jesus, the “narrator narrated” does not offer us an explicit conclusion: he refrains from stating whether the judge carried out his resolution or whether the widow obtained justice. But this reticence should not be interpreted as introducing an element of indecision into the parable, nor should it be seen as speculating on its sense of direction. The very opposite is true: this fictional story remains precise and well-defined.

4 The Parable between Story-Telling and Theology

“Parables – writes Fusco – are fictional stories in two stages, used as a strategy for dialogue and discussion. They start by stimulating a certain opinion, based on the fundamental facts of the story, and then they connect this structurally to the situation which the writer of the parable wishes to illustrate”³². If we accept this enlightened definition, the story then requires a logical evaluation. As we have seen from the narrative analysis, the role of this parable is first and foremost linked to the contrasting representation of the

³¹ Cf. MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 159.

³² FUSCO, *Parabola/Parabole*, 1085. Cf. the excellent and unsurpassable classic in this field FUSCO, *Oltre la parabola*.

judge and the fragile position of the widow. In a second moment, it develops the theme of the intemperate behaviour of this woman, thus creating a certain suspense which changes to surprise when we learn of the judge's decision³³.

As we have already seen, a parable is contained in a frame (18:1.6-8) which enhances the transition from the internal logic of the story to the reality which the writer wishes to make evident³⁴. Moving from the initial framework, we must now examine the final framework. In v. 6 it is not Jesus who offers an opinion, it is "the Lord" (ὁ κύριος). The use of this solemn title is not casual: it underlines the authority of the speaker and the importance of the words he utters. In this manner, the opinion of the "narrated narrator", of fundamental importance in the parable, is made known to us. Of importance, too, is the mention in v. 6 of "listen" (ἀκούσατε): it has strong performative implications and directs the attention of both listeners and readers to the words of the judge, defined here with a so-called genitive of quality (literally, "the judge of injustice" [ὁ κριτῆς τῆς ἀδικίας]). Thus, for the third time in a mere three lines, a mention of "justice" resounds. Further emphasis is given to this parable with the introduction of the mystery of God: this is the essential point which the parable-teller wants to underline. His reasoning, although implicit, can be defined *a fortiori*: if a judge, portrayed in such a negative manner, decides to grant the request presented to him by the widow, how much more will God (so totally different from the earthly judge) be ready to listen to the prayers of his people³⁵.

This reasoning, once understood and accepted, sheds a new and different light on the second request (18:7b). As stated earlier, from a philological point of view there are two possible solutions here. The first proposes the translation "Will he keep putting them off?", whilst the second

³³ Cf. the theories presented by STERNBERG, *Expositional Modes*, 65: "[S]uspense derives from a lack of desired information concerning the outcome of a conflict that is take place in the narrative future; [...] curiosity is produced by a lack of information that relates to the narrative past." "For surprise, however, the narrative first unobtrusively gaps or twists its chronology, then unexpectedly discloses to us our misreading and enforces a corrective rereading in late re-cognition" (STERNBERG, *Difference*, 117).

³⁴ Luke does not reject the strategy of placing a fictitious story within an interpretative framework: one example of this is the parable of the Good Samaritan (10:25-29,30-35,36-37), the Pharisee and the Publican (18:9,10-13,14).

³⁵ Cf. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 105: "Warum erzählt Jesus die Geschichte? V. 7-8 a antworten: die Hörer sollen den Schluß von dem Richter auf Gott ziehen."

proposes “And will he be forbearing with them?”. In either case, we find ourselves faced with a request to which, on the basis of the logical conclusion of the parable, both listeners and readers can only reply “God is not like that judge”. Whether he procrastinates in intervening, or whether he shows mercy, he has the best interests of mankind at heart. It is again possible that here Luke, by subtly playing on the double sense of this expression, aims at creating an amphibology. The context seen earlier (17:20-37)³⁶ holds a further key to our comprehension: a period of persecution is a time for calling on the help of God. Despite faith in the coming of the kingdom, moments such as these are characterised by ardent invocations to God that justice may prevail. But no answer is forthcoming. Paradoxically it would appear that God is an unfair, prevaricating, cynical and distant judge. But although the parable seems to express a sense of distance between God and man, this interpretation is repelled by “the Lord” as not being the case: He will listen to the prayer of those who call on Him. The connection with the initial frame of the parable (18:1) now becomes evident: prayer should be persistent and we should be confident that God will intervene to reveal his design of salvation through his son, Jesus. This is an unshakable fact which will come about “before long” (ἐν τάχει, 18:8a).

The final question that is posed – regarding faith – also finds a connection with the initial frame, in that after theological interest, anthropological interest follows. If God’s intervention is a certainty, despite his concept of time not being that of man, then the disciples should turn their attention to the quality of their faith. Judgment will shed light on the true essence of each man and of the faith expressed in his prayer. A parallelism with the parable of the vigilant servants (12:35-38) leads to a similar interpretation, as does the logion on the housemaster and the thief (12:39-40), followed by Peter’s question and Jesus’s relative response (12:41-48). In both of these contexts we find the title “the Lord” (12:42; 18:8) and the title “the Son of Man who will come” (12:40; 18:8). The “Lord” is envisaged as the person who will wield power as “the Son of Man” on Judgment Day³⁷. It is he who has revealed the mystery of God so radically different from the judge in the parable; it is he

³⁶ A suggestion already proposed in this connection comes from LAGRANGE, *Luc*, 468: “Cette parabole se rattache incontestablement à ce qui précède, c’est-à-dire aux difficultés qu’éprouveront les fidèles, et à la venue du Fils de l’homme.”

³⁷ Cf. DE LA POTTERIE, *Le titre Κύριος*, 144-145.

who is the Father of Mercy (15:11-32), and it is he who will pronounce the final word on the story of mankind.

The final question in this parable betrays full awareness of how faith falters as time passes³⁸. Will the followers of Jesus – and here we are not only referring to the Twelve, but to all his followers – be able to remain fast in the faith in the midst of all the injustices which reign in the world? Or will they cede to discouragement and find themselves unprepared for the event of the coming of the Son of Man? The Early Church soon came to understand that the waiting period would not be short. And it is for this very reason that the parable examined maintains all its relevance both in keeping alive the expectation as regards the day of his return and in calling to mind the merciful bounty of God, the very heart of all hope.

Bibliography

- ALTER, Robert: *The Art of Biblical Narrative*. Revised and Updated, New York: Basic Books, 2011.
- BARONI, Raphaël: *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris: Seuil, 2007.
- BEAUBŒUF, Stéphane: *La montée à Jérusalem. Le dernier voyage de Jésus selon Luc (9,51 – 19,48)* (LiBi 161), Paris: Cerf, 2010.
- BEENTJES, Pancratius C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew* (VTSup 68), Leiden – New York – Köln: Brill, 1997.
- BOCK, Darrell Lane: *Luke. Volume 2: 9:51–24:53* (BECNT), Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996.
- BOVON, François: Apocalyptic Traditions in the Lukan Special Material: Reading Luke 18:1-8, *HTR* 90 (1997) 383-391.
- BOVON, François: *L'évangile selon saint Luc (15,1 - 19,27)* (CNT[N] 3c), Genève: Labor et Fides, 2001.
- CONZELMANN, Heinz: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- COSGROVE, Charles Henry: The Divine δει in Luke-Acts, *NT* 26 (1984) 168-190.
- COTTER, Wendy: The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18.1-8), *NTS* 51 (2005) 328-343.
- CRIMELLA, Matteo: Verso Gerusalemme. Il «grande viaggio» di Luca e la cristologia: un'indagine narrativa, *LA* 64 (2014) 237-254.
- CRIMELLA, Matteo: «Perché mi cercavate»? Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-52). In: Matteo Crimella – Giovanni C. Pagazzi – Stefano Romanello (eds.): *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica 8), Milano: Glossa, 2016, 403-424.

³⁸ Cf. TANNEHILL, *Luke*, 265.

- CURKPATRICK, Stephen: Dissonance in Luke 18:1-8, *JBL* 121 (2002) 107-121.
- ECO, Umberto: *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Saggi tascabili 27), Milano: Bompiani,⁵1998.
- FITZMYER, Joseph Augustine: *The Gospel According to Luke (X–XXIV): Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28A), Garden City, NY: Doubleday, 1985.
- FORSTER, Edward Morgan: *Aspects of the Novel*. Edited by Oliver Stallybrass with an Introduction by Frank Bermode, London: Penguin Books, 2005.
- FÖRSTER, Niclas: *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas* (BiTS 4), Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters, 2007.
- FUSCO, Vittorio: *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù (Kyrios)*, Roma: Borla, 1983.
- FUSCO, Vittorio: Parabola/Parabole. In: Pietro Rossano – Gianfranco Ravasi – Antonio Girlanda (eds.): *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo (MI): Paoline,⁴1991, 1081-1097.
- GEORGE, Augustin: La prière. In: Augustin George: *Études sur l'œuvre de Luc* (SBi), Paris: Gabalda, 1986, 395-427.
- HAUDEBERT, Pierre: Lc 18,1-8. Parabole sur la prière ou sur le jugement? In: Claude Coulot – Denis Fricker (eds.): *Le jugement dans l'un et l'autre Testament II*. Mélanges offerts à Jacques Schlosser (LeDiv 198), Paris: Cerf, 2004, 207-218.
- HOLLANDER, Harm Wouter: μακροθυμία κτλ. In: Horst Balz – Gerard Schneider (eds.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band II: ἐξ – ὀψώνιον. Zweite, verbesserte Auflage mit Literatur-Nachträgen, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1992, 936-938.
- JEREMIAS, Joachim: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,⁹1984.
- JÜLICHER, Adolf: *Die Gleichnisreden Jesu*. Zweiter Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck),²1910.
- DE LA POTTERIE, Ignace: Le titre Κύριος appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc. In: Albert Descamps – André de Halleux (eds.): *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux: Duculot, 1970, 117-146.
- LAGRANGE, Marie-Joseph: *Évangile selon saint Luc* (EtB), Paris: Gabalda,⁷1948.
- MARGUERAT, Daniel – BOURQUIN, Yvan (eds.): *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève: Cerf – Labor et Fides,⁴2009.
- MARSHALL, Ian Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI: Eerdmans – Paternoster, 1978.
- NOËL, Filip: *The Travel Narrative in the Gospel of Luke: Interpretation of Lk 9,51-19,28* (CBRA 5), Brussel: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2004.
- NYGAARD, Mathias: *Prayer in the Gospels: A Theological Exegesis of the Ideal Prayer* (BIS 114), Leiden – Boston: Brill, 2012.
- PERRY, Menakhem: Literary Dynamics: How the Order of a Text Creates Its Meanings [With an Analysis of Faulkner's "A Rose for Emily"], *PoeT* 1 (1979) 35-64; 311-361.
- ROGLAND, Max: μακροθυμεῖν in Ben Sira 35:19 and Luke 18:7: *A Lexicographical Note*, *NT* 51 (2009) 296-301.
- ROTHSCHILD, Clare K.: *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography* (WUNT 2.175), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

- SCHNEIDER, Gerard: ὑποπίάζω. In: Horst BALZ – Gerard SCHNEIDER (eds.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band III: παριδεύω – ὠφέλιμος. Zweite, verbesserte Auflage mit Literatur-Nachträgen, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1992, 977.
- SELLEW, Philip: Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke, *JBL* 111 (1992) 239-253.
- SPICQ, Ceslas: *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg – Paris: Presses Universitaires de Fribourg – Cerf, 1991.
- STERNBERG, Meir: *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Bloomington – Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1993.
- STERNBERG, Meir: How Narrativity Makes a Difference, *Narrative* 9 (2001) 115-122.
- TANNEHILL, Robert C.: *Luke* (ANTC), Nashville, TN: Abingdon, 1996.
- VIGNOLO, Roberto: *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni* (Biblica 2), Milano: Glossa, ²2006.
- WOLTER, Michael: *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Zhrnutie

Podobenstvo o nespravodlivom sudcovi a vdove (Lk 18,1-8) predstavuje dôležité filologické tvrdenia, ktorých interpretácia však so sebou prináša následné ťažkosti. Prvým problémom, s ktorým sa štúdia popasuje, je plný význam slovesa μακροθυμέω. Po ňom, za pomoci naratívnej analýzy, štúdia podrobí skúmaniu samotný fiktívny príbeh. Uvedený prístup čitateľovi umožní uvedomiť si jednotu podobenstva ako príbehu, ktorý je obsiahnutý a sa rozvíja medzi úvodným (v. 1) a záverečným rámcom (vv. 6-8). Keď sa názorne predstaví ako narátor vytvoril svoj príbeh a keď sa dá dôraz na metódu akou vytvoril atmosféru napätia a neočakávaného prekvapenia, stane sa zjavným záver, ktorý je cieľom tejto štúdie: popri rozpoznaní hlavného teologického zámeru, nemožno podobenstvu poprieť antropologický aspekt, tvoriaci jeho podstatu.

Kľúčové slová: Lk 18:1-8, μακροθυμέω, naratívna kritika, modlitba, podobenstvo.

Summary

The parable of the unjust judge and the widow (Lk 18:1-8) presents important philological points, with subsequent difficulties as to its interpretation. The first problem to be faced regards the full significance of the verb μακροθυμέω. From there the study then approaches the fictitious story itself by means of narrative analysis. This way of proceeding enables the reader to appreciate the unity of the parable, as the story itself is contained and developed between an initial frame (v. 1) and a final frame (vv. 6-8). By illustrating how the narrator builds up his story and by accentuating his method of creating an atmosphere of suspense

and unforeseen surprise, the conclusion which this study wishes to make becomes apparent: whilst recognizing an eminently theological concern, at the heart of this parable the anthropological aspect is not denied.

Keywords: Luke 18:1-8, μακροθυμέω, narrative criticism, prayer, parable.

Matteo Crimella
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano
Via Neera, 24 – 20141 MILANO, Italia
matteo.crimella@gmail.com

Can One Speak of a Conversion of Paul in the Book of Acts?

Jean-Noël Aletti

Introduction

The three pericopes of Acts that recount how Christ manifested himself to the persecutor Saul have for a long time been the subject of a detailed exegesis. If here repeating the history of the research is excluded, one must, nevertheless, point out the monograph of G. Lohfink that, for a little more than 50 years, has provided an almost exhaustive *status quaestionis*¹. Since then, the approaches to the narrative of Acts have notably changed: more than the study of the Traditions – and the Redaktionsgeschichte, it is the narrative approach, more sensitive to the ways of composing and narrating, that is followed today. This is the approach that this essay will use to examine Acts 9, 22 and 26.

For most commentators in recent decades, whether or not they practice the narrative approach, the narrative of Acts 9 as well as Paul's discourses in Acts 22 and 26 describe a *conversion*. Whether they be German², American³, Swiss⁴ or French⁵, for them, the encounter of Christ and Saul is really such. Less numerous, on the other hand, are those for whom, in these three passages, it is a matter of a vocation or a commission⁶.

¹ LOHFINK, Gerhard: *Paulus vor Damaskus. Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft dargestellt an den Texten Apg 9,1-19; 22,3-21; 26,9-18* (SBS 4), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1965.

² Cf. HAENCHEN, *Acts*, 318 who entitles Acts 9 "The Conversion of Paul"; according to PESCH, Acts 9:1-22 describes "die Bekehrung des Paulus" (cf. *Die Apostelgeschichte*, 296).

³ Cf., for ex., TALBERT, *Conversion*, 141-153.

⁴ MARGUERAT, *La conversion de Saul*, 269-300; the position has not changed in the commentary MARGUERAT, *Actes*.

⁵ FLICHY, *La figure de Paul*, 55-93.

⁶ Thus, regarding Acts 9, FITZMYER, *Acts*, 419-420: "It is the story of the call of Saul. It is not an account of his psychological «conversion», as it is often characterized, but the story of how divine grace transforms even the life of a persecutor".

In the lines that follow, we will try to determine the genre of the three presentations of the encounter between Christ and Paul, to specify the reasons for it and, from there, to draw conclusions for interpretation.

1 A Brief Status Quaestionis

In order to determine the genre and the respective function of the three pericopes (Acts 9, 22 and 26) authors proceed by comparison (*synkrisis*), some emphasizing the similarities⁷, others highlighting the differences⁸. Let us begin by recalling the reasons for which they interpret the three passages differently.

Acts 9

As was pointed out above, J. Fitzmyer gives the title of “The Call of Paul” (p. 418) to this first narrative. For him, the text “narrates how Paul, who will become the hero of the second part of Acts, is transformed by the risen Christ himself” (p. 419), but it would be erroneous to interpret this transformation as a conversion, for at no time does Luke, the narrator, use this vocabulary.

Terms designating conversion, substantives and verbs, are frequent enough in Acts, as the list of their occurrences shows:

μετανοέω	Acts 2:38; 3:19; 8:22; 17:30; 26:20
μετάνοια	Acts 5:31; 11:18; 13:24; 19:4; 20:21; 26:20
ἐπιστρέφω	Acts 3:19; 11:21; 14:15; 15:19; 26:18.20; 28:27
(to turn to God)	(a citation of Isaiah 6:9-10)
ἀποστρέφω	Acts 3:26 (to turn away from wickedness)

It is true that these terms are not encountered in Acts 9 and 22, and if Paul does use them in Acts 26:18.20, it is not to describe the radical change to which Christ had invited him but the mission that is his to his people and the pagan nations: Christ, he declares, sent him to both “to open their eyes, that they may turn (ἐπιστρεφεῖν) from darkness to light”, an order which he says to have immediately and continually obeyed: “I declared that they should repent (μετανοεῖν) and turn (ἐπιστρέφειν) to God”. In short, Acts 9, 22 and 26 do not use the vocabulary of conversion in order to designate the encounter between

⁷ Such as WITHERUP, *Functional Redundancy*, 67-86.

⁸ Thus, MARGUERAT, *La conversion de Saul*, 275-281.

Christ and Saul. Fitzmyer, for this reason, concludes that it is not a matter of a conversion.

The absence of the vocabulary of conversion does not seem to disturb other commentators, such as D. Marguerat, who, regarding Acts 9, states: “One will not lose sight that ... the Lucan narration follows a *pattern* of a conversion narrative”⁹. It is by considering the surrounding episodes, which themselves also describe conversions, that this author is able to explain himself thus:

Acts 9 occurs within a series of conversions (Simon, then the Ethiopian eunuch, then Saul), by which is shown how God enlarges the circle of the elect; the decisive step will be taken in the encounter between Peter and Cornelius (see 10:34, 36). The theme that dominates the plot is not the exemplarity of the faith of the converted (neither Simon nor Saul are exemplars). The common theme is the surprising initiative that God takes in the choice of converts: Simon the avaricious magician, the mutilated Ethiopian excluded from the covenant, Saul the persecutor, Cornelius the unclean.¹⁰

But for Marguerat, one can speak of conversion only if one considers the totality of Acts 9 and not only vv. 1-19a¹¹, for Saul’s transformation is only pointed out in the verses that follow (vv. 20-31): there is a conversion because Paul passes from the state of a persecutor of the disciples of Jesus to someone, in total opposition to the first, who witnesses to this same Jesus, Messiah and Son of God (vv. 20.22). In short, in order to be able to speak of a conversion, it is necessary to take Acts 9 in its entirety.

Still according to Marguerat, this encompassing theme does not prohibit each micro-unit of having its own literary genre. The first (vv. 4-9) is a Christophany, and the second (vv. 10-16), a narrative of a prophetic vocation¹²: the dialogue between the Resurrected One and Ananias satisfying five of the six motifs of this type of narrative. In his commentary¹³, the same author notes five elements of appearance that repeat those of Old Testament appearances and are found as well in vv. 4-9 and vv. 10-16:

1. an appearance that opens a dialogue (between a divine figure and an Israelite),

⁹ MARGUERAT, *La conversion de Saul*, 270.

¹⁰ MARGUERAT, *La conversion de Saul*, 281-282.

¹¹ Such is the reproach that he makes to those, such as JOHNSON, *Acts*, 161, who separate Acts 9:1-19a and 9:20-31.

¹² MARGUERAT, *La conversion de Saul*, 286; MARGUERAT, *Actes*, 329.

¹³ MARGUERAT, *Actes*, 329.

2. a divine figure who calls to the individual by his name,
3. the individual reacts with a question,
4. the divine figure self-identifies,
5. a commission is delivered.

In vv. 4-9, the commission is vaguer than those in the corresponding narratives of the OT¹⁴, a reason for which Marguerat concludes that in Acts 9 there is “neither vocation, nor commission, but the order to go forth and wait”¹⁵. In short, the macro-narrative of Acts 9:1-31, which describes a conversion, is inspired by the narratives of Old Testament appearances in at least two of its micro-units.

In his commentary, C. K. Barrett himself also examined the literary genre of Acts 9 and thought that for the narrator of Acts it was both a conversion and a call:

Of greater importance as parallels are the OT stories of the call of prophets, notably Isa. 6:1-13; Jer. 1:4-10; cf. Gal. 1:15. These parallels suggest the question, raised acutely by K. Stendahl (*Paul among Jews and Gentiles*, 1977, 7-23), whether the event should be described as a conversion or a call. The fact is that it is both: a conversion in the Christian sense is always at the same time a call.¹⁶

He immediately moderates this opinion by adding:

*It is true that Paul did not find a new God to worship; he would always insist that the God he worshipped as a Christian was the same God he had worshipped as a Jew – the God of Abraham, Isaac, and Jacob. ‘The Lord,’ however, whom he addresses and who addresses him is Jesus, and it is Jesus who determines the thought of God that is involved...*¹⁷

If he changed neither God nor morality, Saul did, nevertheless, radically change his attitude towards Jesus of Nazareth, whose disciples he was persecuting, and whom he henceforth announces as Messiah and Son of God.

Barrett’s position is similar to that of Pervo, for whom designating Acts 9 as a “‘Conversion story’ is appropriate, but not sufficient, since there were many types of conversion stories”¹⁸. With Talbert¹⁹, Pervo thinks that there

¹⁴ Cf., for ex., Gen 31:13 and 46:3.

¹⁵ MARGUERAT, *Actes*, 330. He adds that it is more or less the same for the order given in Acts 10:20 (as Peter’s reaction indicates in 10:21.29).

¹⁶ BARRETT, *Acts*, 442.

¹⁷ BARRETT, *Acts*, 442. (emphasis mine)

¹⁸ PERVO, *Acts*, 233.

indeed exists various types of conversion and that it is for this reason necessary to specify to which type Acts 9 belongs:

Talbert introduced a new classification, dividing conversion stories into “moral” and “cognitive” types. Philosophical conversions usually involve a shift from vice to virtue, as in the tale of Polemon. Cognitive conversions include a new orientation to life and truth, a paradigm shift. Many stories are mixed. Luke’s source emphasized moral elements, as well as cognitive change. Paul’s own view of his conversion was cognitive. The desire for edification spurred the introduction of moral elements into essentially cognitive accounts.²⁰

Saul’s having changed neither God nor moral life after his encounter with Christ, it would thus not be a matter of a religious or moral conversion, only of a conversion of knowledge: he, who misunderstood Jesus, was led to know him, to recognize him and to become the witness to his being-Messiah. Such is, *grosso modo*, the position of a majority of exegetes regarding Acts 9.

Acts 22 and 26

For Acts 22, commentators who speak of a conversion narrative are much less numerous. Throughout his discourse, Paul indeed emphasizes the fact that he remained a faithful Jew, that he has not changed faith, since he shares with the religious elite – the pharisaical movement – the faith in the final resurrection of the dead: this emphasis on his fidelity indeed overshadows, if not eliminates, the vocabulary of change or the reversal of attitude.

One could object that the attitude of conversion is implied in the response that Saul makes to Christ: “What shall I do?” (in Greek: τί ποιήσω;), which denotes an order: “What *must* I do?”, and would reflect the awareness that Saul then had of *having* to change conduct, and thus of being converted. His reaction indeed seems to be exactly the same as that of the Jews united around Peter on the day of Pentecost and who, when he declared to them: “God has made him both Lord and Christ, this Jesus whom you crucified” (Acts 2:36 RSV), would, deeply moved, respond with: “What shall we do?” (in Greek: τί ποιήσωμεν;), in other words: “What is it *necessary* for us to do” in order to change our behavior and our life? And Peter answers them: “Be converted!” (in Greek: μετανοήσατε). Is Christ’s injunction the same in Acts 22:10? Actually,

¹⁹ TALBERT, *Literary Patterns*, 96.

²⁰ PERVO, *Acts*, 233, n. 11.

in no way does it connote a call to conversion; it is, moreover, strange, for it puts off till later what Saul will have to do: “Rise, and go into Damascus, and there you will be told all that is appointed for you to do” (RSV). It is to Ananias that Christ entrusts the task of telling Saul what he will have to do: “You will be a witness for him to all men of what you have seen and heard” (Acts 22:15 RSV). Saul’s life is clearly going to change radically since from a persecutor of Christ he must become his witness, and, if one follows the distinctions of Talbert and Pervo, one will perhaps say that it is not a matter of a conversion of mores but of knowledge. Such a conclusion would unfortunately not be pertinent, for, unlike Acts 2:38, the change is not a duty *but a gift*: God, declares Ananias, does not want Saul to change the knowledge that he had of Christ, but rather, because He, God, has (already) changed his views, Saul will henceforth have to witness to Christ whom He has made known to him: “The God of our fathers appointed you to know his will, to see the Just One and to hear a voice from his mouth, [because He wants you to bear witness] etc.” (Acts 22:14 RSV). The emphasis is not placed on a change of operation whether it be of life or of knowledge but on the commission that this change implies.

One could still object that the act of conversion is not excluded since Ananias asks Saul to be baptized “for the purification of his sins” (Acts 22:16)²¹, in other words, to be converted. Actually, it is still a matter of a gift; by offering him Baptism, Ananias is proposing to Saul a rite that, for those hearing Paul in Acts 22²², represented an act of purification to which every pious Jew often had to submit himself. Ananias’ invitation is that of a pious Jew addressing another pious Jew. In fact, in this discourse, a greater importance is given to the commission entrusted by Christ to Saul (Acts 22:17-21) since this is what provokes the listeners’ anger.

Even more clearly than in Acts 22, in Acts 26 almost the only thing retained from the encounter is the commission entrusted by Christ to Saul, and commentators nearly unanimously admit that the horizon of conversion has practically disappeared. Of course, they do not uniformly interpret the purpose of the encounter, Paul’s discourse for some having a hidden agenda, “a defense of Christianity, which is now set out in its relation to Judaism”²³, while for

²¹ In Greek, βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας. The expression ἀπολούω τὰς ἁμαρτίας is a hapax.

²² For the Jewish hearers of Paul, but not for the Christian reader, obviously.

²³ FITZMYER, *Acts*, 755.

others it is a “legitimation of the evangelization of the nations”²⁴. But conversion remains off stage, and here we will keep this result in mind.

At the end of this brief *status quaestionis*, it is possible to conclude that the question of a conversion is not truly settled for Acts 9:1-31. It thus remains to examine this chapter more closely.

2 A Conversion in Acts 9?

2.1 *An Examination of the Reasons in Favor of a Pattern of Conversion*

The argument most frequently put forward by commentators in favor of a conversion comes from the change in Saul’s attitude narrated in Acts 9: he had been fighting against Jesus and his disciples (vv. 1-2), but after the encounter with Jesus, he immediately announces that he is the Messiah and Son of God (vv. 20.22). The absence of the vocabulary of conversion would thus not prohibit the presence of the *pattern* of conversion. In short, although Saul changed neither God nor moral conduct, can one not affirm with Pervo and others that there was a ‘cognitive conversion’? This argument is unfortunately not very convincing since for the narrator of Acts the vocabulary of conversion is religious (leave behind the idols in order to turn to the true God) and/or moral (leave behind a life of sin in order to live according to the will of God). By saying that there is a conversion of another type – a cognitive conversion –, the commentators are proposing a *pattern* that is not the narrator’s.

In favor of a conversion, could one, nevertheless, not invoke the fact that after the encounter with Christ, Saul fasts for three days (Acts 9:9)? This argument is itself also weak, for (i) the verb to fast (in Greek, νηστεύειν) is not used in Luke/Acts in order to obtain forgiveness (unlike in Lev 23:27-28); it does not symbolize a conversion but a devotion; additionally, (ii) it is not present in Acts 9, the narrator using the combination ‘to eat/to drink’ (ἐσθίειν/πίνειν) that, moreover, in Luke/Acts is not related to the various conversions²⁵.

²⁴ MARGUERAT, La conversion de Saul, 299.

²⁵ Cf. Lk 5:30.33; 7:33.34; 10:7; 12:19.29.45; 13:26; 17:8.27.28; Acts 9:9; 23:12.21.

We have already pointed out another argument put forward by D. Marguerat, according to which Acts 9 would belong to a series of pericopes narrating conversions:

Saul's conversion on the road to Damascus is part of a sequence that opens Chapter 8 with the persecution against the Church in Jerusalem (8:1-3), which follows the martyrdom of Stephen. The movement of the Christian diaspora in Samaria (Act 8) extends up to the conversion of Cornelius (Acts 10), which inaugurates the access of non-Jews to salvation. Acts 9 occurs within a series of conversions (Simon, then the Ethiopian eunuch, then Saul), by which it is shown how God enlarges the circle of the elect: the conclusive step will be taken in the encounter between Peter and Cornelius (see 10:34-36).²⁶

Undoubtedly, the vocabulary of conversion is explicitly used in two of the episodes mentioned by Marguerat. Peter indeed invites the magician Simon to be converted (μετανοεῖν, Acts 8:22), and in Acts 11, after Peter narrates his encounter with Cornelius to the Judeo-Christians of Jerusalem, who have reproached him for entering into the homes of the uncircumcised and eating with them, they change their opinion and exclaim: "Then to the Gentiles also God has granted repentance (μετάνοια) unto life" (Acts 11:18 RSV). On the other hand, the vocabulary of conversion is lacking in the episode of the Ethiopian (Acts 8:26-40), and it is easy to see why: Philip did not ask this eunuch to be converted, for he had to change neither God nor morality – the passage actually implies the opposite, that he is a pious man, for he reads the Holy Scriptures of Israel even while travelling! One will perhaps say that he receives from the hands of the deacon Philip Baptism (Acts 8:38) and that to receive Baptism is for the narrator synonymous with conversion. It is not, however, what the narrator emphasizes: to this mutilated man, excluded from the cultic assemblies of Israel²⁷, the faith in Jesus Christ, crowned by Baptism, brought joy (Acts 8:39). No mention is made of repentance, of the confession of sins, of penitential practices, *only of joy*. As the vocabulary of conversion is equally absent in Acts 9, for analogous reasons – Saul neither changes God nor morality –, one cannot describe all the pericopes of Acts 8–11 as conversion narratives. It is more appropriate to say that in these chapters the Good News is spreading and connecting with recipients more and more distant:

- with the episode of Simon the magician: the schismatics of Samaria;

²⁶ MARGUERAT, La conversion de Saul, 281-282.

²⁷ Cf. Deut 23:2.

- with that of the Ethiopian eunuch: those excluded from the Jewish cult;
- with Saul, future apostle to the pagans: the most zealous enemy of Jesus;
- with Cornelius: pagans.

Another clue also allows seeing that there is not a religious conversion in Acts 9: neither the narrator nor Christ gives Saul another name; the latter will only become Paul in Acts 13:9²⁸, at the time of the first mission with Barnabas. The name change occurs at least one year after Saul's arrival at the Church of Antioch (Acts 11:25), in other words, when Paul is already a disciple and herald of Christ.

The arguments that allow interpreting Acts 9:1-31 in terms of a conversion are thus scanty. After having reread this chapter and shown that it could not be a matter of a conversion narrative, it will be necessary to try to outline the project of the Lucan narrator.

2.2 The Reasons for Rejecting a Pattern of Conversion

Let us briefly recall that, during the Christophany, the Resurrected One does not declare to Saul that he is guilty, a sinner, nor does he enjoin him to do penance. One will perhaps say that when he is self-designating, the Resurrected One says to Saul: "I am Jesus, whom you are persecuting" (Acts 9:5 RSV). Can one indeed not interpret the "whom you are persecuting" as a reproach? Is not Saul implicitly called to self-accuse, or at least to apologize? But at no time does Saul ask for forgiveness, express any regret, indeed, remorse. In this Christophany, the narrator does not note any sentiment at all, neither in Christ, who speaks neither of being offended, nor unhappy, nor moved by compassion, nor in Saul, who does not confess his sins, or even his mistakes or his ignorance, who does not express the slightest joy nor show himself full of gratitude for not having been punished, rejected. The self-designation of Christ thus does not have the function of setting in motion a *pattern* of conversion²⁹.

Can the fact that in Acts 9:5 – as well as in 22:7 and 26:14 – Saul finds himself on the ground perhaps be interpreted as a punishment? The formulation

²⁸ An observation that one finds in EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian*, 40: "Interestingly, the one thing that does not happen in ch. 9 that one would expect is the name change from 'Saul' to 'Paul' – that happens suddenly and without explanation in 13:9".

²⁹ The observation is valid for Acts 22 and 26 where the sentiments are off stage as well.

here is important: it does not say that Saul was thrown to the ground, the passive implying that it was done by Christ, but that Saul, as well as all those who were accompanying him, in 26:14, fell to the ground³⁰; the verbs are intransitive and do not directly refer to a divine causality. In addition to the linguistic formulation, Paul's reaction, very laconic, does not authorize supporting the sense of a punishment: Saul's attention does not focus on the fact of having fallen but on the identity of the one who calls to him. Furthermore, narratively, the fact of falling to the ground aims at emphasizing the power of the intervention of the Resurrected One: a strong light, which imposes itself, renders Saul blind but leaves his intellectual faculties intact.

Ananias could himself have been able to use a vocabulary of conversion ("The Lord appeared to you so that you might be converted, etc."), but he declares to Saul that the Lord appeared to him so "that you may regain your sight and be filled with the Holy Spirit" (Acts 9:17 RSV). Conversion is off stage.

The preceding observations thus invite concluding that the *pattern* used by the narrator is not that of a conversion. Would it thus be a matter of a vocation narrative?

2.3 *A Vocation Narrative?*

Even a quick reading of Acts 9:1-19a cannot but notice that Christ does not give a mission to Saul. The only order that the latter receives is to go to Damascus and to wait so that one may tell him what he will have to do. On the other hand, this order, that has nothing to do with sending him on a mission, is not followed by a question or an objection from Saul, as one sees in the OT narratives: (i) a mission pronounced by God or his representative, (ii) a question or objection from the human character, (iii) a divine response – often accompanied by a sign. The one to whom Saul's mission is revealed is Ananias. As we noted above, for Marguerat³¹, vv. 10-16 form a narrative of a prophetic vocation: the narrator really does use the *pattern*, but for Ananias, not for Saul.

If one examines more closely what Christ reveals to Ananias of the identity and the mission of Saul, one can only be surprised, for Christ does not tell Ananias what he must say. Christ even saves for *later* revealing to Saul what he will have to suffer for his name (v. 16). In v. 15, moreover, the identity

³⁰ The verb πίπτω in Acts 9:4 and 22:7; καταπίπτω in 26:14.

³¹ Cf. *supra*, n. 12.

of Saul stated by Christ – “he is a chosen instrument of mine to carry my name before the Gentiles and kings and the sons of Israel” (RSV) – is not the order given to Ananias, but his motivation, a necessary motivation so that Ananias may consent to go see Saul: he is not told to reveal to Saul this mission; the only thing that he must do is to go impose his hands on Saul in order to give him sight (v. 12). One could believe that Christ had chosen Ananias so that he might transmit to Saul the mission that will subsequently be entrusted to him. Yet, this is not it at all. Neither Ananias, nor Saul, nor the reader know when Saul will begin his mission nor when he will have to suffer for Christ.

Unlike the narrative of Acts 9, Paul’s discourses in Acts 22 and 26 indicate that there was a sending by Christ himself. No longer will the correct question for exegetes be what is right from the narrator of Acts 9 and Paul in Acts 26 but why does Acts 9 describe the encounter of Christ and Saul neither as a conversion nor as being sent on a mission.

2.4 The Reasons for the Choices of Acts 9

The thesis that will be followed in the succeeding lines is that one can only answer the preceding questions by taking into consideration the dynamic of the macro-narrative of Acts.

The Sending on a Mission in Acts 13

If in Acts 9 the narrator is pointing out to his reader in a inchoative way that Paul will have to announce Christ to everyone, but first to the nations (in Greek, ἔθνη), that is to the pagans, it is so that this reader may see how Saul is progressively going to be integrated into the mission: one could not expect the first communities to welcome him with open arms, and the objection raised by Ananias is typical of the reticence encountered by Saul during his first steps as a disciple of Christ. The narrator thus presents a progressive insertion of Saul into the Church and his participation is more and more active in the announcement of the Gospel. The sending on a mission only becomes explicit in Acts 13, an official commission ordered by the Holy Spirit but made public by the Church. The call and the sending not being expressed to Saul before Acts 13, the narrator in Acts 9 only provides the information to his reader, which explains the absence of the vocation narrative *pattern*. The unfolding of the whole is not:

- Saul directly called by Christ, is sent on a mission, which then comes to the awareness of the Church;
- but inversely: the Spirit makes known the call to the Church, which sends Saul on a mission.

The Absence of a Conversion

As we have already pointed out, the narrator in Acts 9 and Paul in Acts 22 and 26 do not use the vocabulary of conversion in order to describe the change that took place in Saul. The reason for it is given by Paul himself in Acts 22: he never renounced his pharisaical faith! By emphasizing in this way the full continuity of this faith with that of Israel, a faith in the resurrection, Paul clearly implies that he has not changed God and thus religion. The macro-narrative of Acts thus indirectly answers the accusation of being a new religion that began to be disseminated at that time concerning the disciples of Jesus of Nazareth.

The Place of Acts 9 in the Macro-narrative

Why has the narrator placed the narrative of the encounter between Christ and Saul at this point in Acts? It is once again the progression of the macro-narrative that allows giving a pertinent answer. Indeed, if one considers what is said in it about Saul's relationship to the pagans, things are presented like this:

- (a) in Acts 9, Christ announces to Ananias (and the narrator to his reader) that Saul will be a herald of Christ to the pagans (v. 15),
- (b) in Acts 10, Peter is sent to the home of pagans and announces Christ to them,
- (c) in Acts 13, Saul and Barnabas decide to go to the pagans (v. 46),
- (d) in Acts 15, the apostles officially designate Paul and Barnabas as heralds to the pagans (v. 25); for it is said in v. 23 that the letter of the apostles was sent to believers from pagan origins.

The progression shows that Acts 9 has a dual function: to announce the future sending of Saul to the pagans and to place this announcement before their conversion. The reader could have wondered why, if Paul was destined to be a witness of Christ to the pagans, he was not the first to announce Christ to them. It was not he, but Peter, whose authority was uncontested. And if the narrator emphasizes Peter's resistance to going to the pagans, it is so that one may not criticize the apostles for having abandoned the Law lightly and

irresponsibly. The resistance was in order to highlight God's absolute initiative. By narrating that Peter was the first to announce Christ to the pagans, the narrator thus freed Saul/Paul from all criticism: if he became a missionary to the pagans, it is certainly because it was necessary to be called to this by Christ but also because he was sent by the Church, with the full agreement of the apostles, and not driven by an inner demon. As Marguerat quite rightly says in his article and his commentary, Acts 9 shows that, regarding the mission of Saul/Paul, from the beginning the mediation of the Church was at work.

Neither a narrative of a conversion nor a narrative of a vocation, what then is the function of Acts 9? That of presenting for the first time the motifs that are going to run throughout the episodes concerning Paul: Christ's initiative towards him, the gift of the Spirit, his call announced to the Church and later transmitted by it, lastly his testimony to the pagans.

Conclusion

I hope to have shown that the ideas accepted in biblical exegesis are not always good counselors. Monographs and commentaries declare, without careful verification, that Acts 9, 22 and 26 narrate the conversion of Saul/Paul. And as the latter changed neither God nor moral conduct, they invoke a new type of conversion, a *cognitive* conversion, this category unfortunately not corresponding to the orientation of the macro-narrative of Acts. It seemed to us more in keeping with the exegetical approach to examine the reasons for the absence of the vocabulary of conversion in these three passages and in others – as that of the encounter of Philip and the Ethiopian eunuch. We have thus been able to verify that the absence of the vocabulary of conversion was not insignificant, that it would be in support of the challenge to which the apostolic and postapostolic generations wanted to respond, namely that the Christian movement was located in the direct line of the biblical faith and in no way ought to be considered as a new religion.

Bibliography

- BARRETT, Charles Kingsley: *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (ICC), Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- EISENBAUM, Pamela: *Paul Was Not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle*, New York: Harper Collins, 2009.
- FITZMYER, Joseph A.: *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 31), New York: Doubleday, 1998.
- FLICHY, Odile: *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du I^{er} siècle* (LeDiv 214), Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- HAENCHEN, Ernst: *The Acts of the Apostles*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1971.
- JOHNSON, Luke Timothy: *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina), Collegeville, MN: Liturgical Press 1992.
- LOHFINK, Gerhard: *Paulus vor Damaskus. Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft dargestellt an den Texten Apg 9,1-19; 22,3-21; 26,9-18* (SBS 4), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1965.
- MARGUERAT, Daniel: La conversion de Saul (Ac 9, 22, 26). In: Daniel Marguerat: *La première histoire du christianisme* (LeDiv 180), Paris – Genève: Les Éditions du Cerf – Labor et fides, 1999, 269-300.
- MARGUERAT, Daniel: *Les Actes des apôtres (1-12)* (CNT[N] 5a), Genève: Labor et Fides, 2007.
- PERVO, Richard I.: *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress, 2009.
- PESCH, Rudolf: *Die Apostelgeschichte* (EKK 5), Zürich: Benziger, 1986.
- TALBERT, Calres H.: *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20), Missoula, Montana: Scholars Press, 1974.
- TALBERT, Calres H.: Conversion in the Acts of the Apostles. Ancient Auditors' Perceptions. In: Richard P. Thompson – Thomas E. Phillips (eds.): *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of J.B. Tyson*, Macon, GA: Mercer University Press, 1998, 141-153.
- WITHERUP, Ronald D.: Functional Redundancy in the Acts of the Apostles. A Case Study, *JSNT* 48 (1992) 67-86.

Zhrnutie

Veľký počet komentátorov považuje Sk 9, 22 a 26 za rozprávania o obrátení Šavla/Pavla. Tento príspevok poukazuje na tento konšezus ako na nie dostatočne exegeticky podložený. Je totiž nevyhnutné sa spýtať, prečo narátor nikdy nepoužíva slovník obrátenia, aby podal rozprávanie o stretnutí medzi Kristom a Šavlom na ceste do Damasku.

Kľúčové slová: Pavol, Sk 9, obrátenie, povolanie.

Summary

Numerous commentators actually accept Acts 9, 22 and 26 as narrating the conversion of Saul/Paul. This article is proposing to show that this consensus is not exegetically well-founded and that it is necessary rather to ask why the narrator never uses the vocabulary of conversion in order to speak about the encounter between Christ and Saul on the road to Damascus.

Keywords: Paul, Acts 9, conversion, call.

Jean-Noël Aletti SJ
Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
00187 ROMA, Italy

Biblica 97 (2016)¹

(č. 1) 1-15: **I. Finkelstein: The Old Jephthah Tale in Judges: Geographical and Historical Considerations.** Hlavným hrdinom príbehu v Sdc 11 je Jefte, ktorý porazí Amončanov a pre svoj sľub musí obetovať jedinou dcéru. Na základe historických a geografických súvislostí Finkelstein rozoberá redakčné vrstvy tejto kapitoly. Najstaršou zložkou (do 10. stor. pred Kr.) sa zdá byť ústna tradícia o *apiru*–,banditovi“ Jeftem, ktorý zachránil mesto Gilaád pred Amončanmi. Záznamy Tiglat-pilešara III. svedčia o geografickej presnosti, ktorá mohla byť vypracovaná a dodaná severo-izraelským autorom v 8. stor. pred Kr. Deuteronomistickí a post-Dtr autori potom zasadili celý príbeh do teologickej koncepcie hriechu-trestu-záchranu a do rozprávania o exode (11,14-27). Najmladšou vrstvou je pravdepodobne opis sľubu a osud Jefteho dcéry, ktoré pripomínajú legendu o Ifigénii z Helénskeho obdobia.

16-40: **G. T. K. Wong: Psalm 73 as Ring Composition.** Kruhovú kompozíciu je osobitný druh chistickej štruktúry, v ktorej sú úvod, záver a zvrät navzájom prepojené a ostatné zložky medzi nimi vytvárajú paralelizmus. Wong identifikuje takýto typ štruktúry v žalme 73. Úvod žalmu (vv. 1-3) s témou Boh–ja–zločinci korešponduje so záverom (vv. 27-28; zločinci–ja–Boh) a so zvratom žalmu (vv. 16-17; ja–Boh–zločinci). Verše medzi týmito tromi sťažňami sú súladne zasadené medzi dve lamentácie žalmistu (v. 13 a vv. 21-22) v podobe štyroch celkov, ktoré sú štylisticky oddelené časticami ׀ (v. 4), ׀ (v. 13), ׀ (v. 18), ׀ (v. 21) v chistickej usporiadanej.

41-61: **B. C. Gregory: Vice and Virtue in the Moral Vision of the Latin of Sirach.** Latinský preklad Knihy Sirachovho syna je približne o 11 – 12 % dlhší než prekladaný grécky text. Rozšírenia a latinské dodatky v prvom rade rozvíjajú témy nerestí a čností. Napr. v 10,13 latinský autor dodáva slovo *omnis*, aby zdôraznil, že pýcha je

¹ Prístupné na <http://www.bsw.org/biblica/vol-97-2016/> [cit. 2017-02-26].

prameňom „každého hriechu“, hoci grécky text je v tomto bode menej rezolútny. Gregory analyzuje dôležité rozšírenia latinskej verzie Sirachovca a prichádza k záveru, že za nimi stojí dôsledná teologická reflexia: neresti pýchy, žiadostivosti a lakomstva sú dané do väčšieho protikladu s čnosťami pokory, sebaovládania a dobročinnosti. Latinský preklad takisto vyzdvihuje následky hriechu a Boží trest, aby tak neresti úplne zošklivil čitateľom a tým ich viedol k čnostiam.

62-78: **O. Andrejevs: Reexamining Q2: Son of God Christology in Q's Redactional Layer.** Prameň Q predstavuje zrekonštruovaný zdroj Ježišových výpovedí a činov, ktoré sú spoločné pre Mt a Lk. Kritické vydanie Q (Hermeneia 2000) umožňuje rozvíjať túto teóriu. Okrem dôležitého titulu „Syn človeka“ v Q, Andrejevs si všima výskyt označenia „Syn (Boží)“ v Q 4,1-13 (= Lk 4,1-13; pokúšanie Ježiša) a v Q 10,21-22 (= Lk 10,21-22; Ježišova modlitba) a titulu „Pán“ v Q 6,20b-49 (= Lk 6,20b-49//Mt 5-6; Ježišova reč). Ojedinelý titul „Syn (Boží)“ patrí podľa neho k druhej redakcii Q², ktorá reflektuje istú misijnú krízu v Galilei (porov. Lk 10,2-12) a opozíciu voči kňazom jeruzalemského chrámu (pokúšanie v chráme). Na rozdiel od Kloppenborga, autor článku nepovažuje Ježišovu reč za múdroslovné podanie historického Ježiša (Q¹), ale poukazuje na redakčné vsuvky Q², medzi ktoré patrí aj titul „Pán“ v 6,46 a inde.

79-100: **S. Grindheim: Faith in Jesus: The Historical Jesus and the Object of Faith.** Keďže synoptické evanjeliá, na rozdiel od Jánovho, hovoria menej výrazne o Ježišovej požiadavke veriť v neho, viacerí exegeti neprisudzujú túto požiadavku historickému Ježišovi. Grindheim oproti tomu vyzdvihuje state z prvých troch evanjelií, ktoré o viere v Ježiša hovoria priamo (Mk 9,42//Mt 18,6; Mt 27,42) alebo nepriamo (Mk 7,50; 8,10.48; 15,28 atď.). Významový posun výrazu „verit“ (z „verit Bohu“ k „verit v posolstvo/v posla“), čiastočne zachytený v LXX a v medzitestamentárnej literatúre, umožňuje pozrieť sa na historického Ježiša ako na toho, kto predefinoval mesiášsku úlohu a urobil sa predmetom viery.

101-120: **O. J. Filtvedt: A “Non-Ethnic” People?** Pavol v Gal 3,26-29 vyhlasuje, že už „niet Žida ani Gréka“, lebo všetci pokrstení sú „jeden v Ježišovi Kristovi“ a takisto sú „Abrahámovým potomstvom“. Táto Pavlova argumentácia vyvoláva otázky o jeho chápaní etnicity a národnej príslušnosti. Filtvedt poukazuje na nedostatky v Buellovej–Hodgeovej koncepcii fluidnej národnosti v Pavlovom liste. Gal 3,29 náleží chápať ako metaforu v kontexte alegórie o Abrahámovi a jeho dvoch synoch (4,21-31). Ak by bol krst len rituálom etnickej transformácie, obrezaní Židia by ho nemuseli prijímať. Avšak krst iniciuje kolektívnu identitu, ktorá je len čiastočne podobná identite židovského ľudu, a súčasne je od nej odlišná.

Animadversiones

121-127: **G. R. Lanier: “From God” or “from Heaven”? “ἐξ ὕψους” in Luke 1,78.** V Zachariášovom chválospeve je použitý záhadný výraz ἀνατολή ἐξ ὕψους (Lk 1,78). Lanier zvažuje možnosti prekladu ἐξ ὕψους ako „z výsosti“ alebo „od (Boha) Najvyššieho“. Na označenie Božej vysokosti však slúži odlišný termín ὑψιστος, pričom v LXX, v pseudo-epigrafických SZ, u Filóna, Jozefa Flávia a v NZ ὕψος označuje výlučne miesto (nebo, výškou), mieru (výška) a abstraktnú hodnotu (výsosť, sláva, pýcha). Kvôli tomuto Lk 1,78 treba interpretovať ako „hviezd“ (na základe ἀνατελεῖ ἄστρον v Nm 24,17) alebo

„výhonok“ (podľa ἀναστήσω τῷ Δαυιδ ἀνατολήν v Jer 23,5) prichádzajúci „z nebies“ či „z výsosti“.

(č. 2) 161-174: **H. Dewrell: How Tamar's Veil Became Joseph's Coat.** Preklady zriedkavého výrazu כַּתְנֵת (ה)פִּסְפִּס sa líšia – kým v príbehu o Jozefovi (Gn 37) sa hovorí o „pestrofarebnej tunike“, v rozprávaní o zneuctenej Tamare (2Sam 13) prekladatelia uprednostňujú „dlhú tuniku“. Dewrell preto podrobne analyzuje, ktorý preklad je vhodnejší. Za najistejšie východisko pokladá glosu 2Sam 13,18, podľa ktorej „sa kráľovské dcéry oddávajú, kým boli panny, takto obliekali“. Panenský odev zodpovedá stredo-asýrskym zákonom: manželky mali chodiť „zahalené“ (*pasāmu*, √psm odpovedajúci hebr. √כספ) a nevydaté ženy, konkubíny a prostitútky mali mať odhalenú hlavu. Podľa autora článku preto כַּתְנֵת (ה)פִּסְפִּס znamená typ ženského odevu, ktorý označoval jej status a ktorý sa do príbehu o Jozefovi dostal neskôršie, keď už biblickí pisatelia nerozumeli jeho pôvodnému významu. Jozefov cyklus je evidentne vzorovaný na príbehoch 2Sam, o čom svedčí okrem iného aj súvislosť medzi dvoma Tamarami (2Sam 13 a Gn 38).

175-198: **Sh. Z. Aster: Israelite Embassies to Assyria in the First Half of the Eighth Century.** Vzťahy medzi Izraelom a Asýrskou ríšou sú dobre dokumentované za vlády Šalmanesera III. (853–841 pred Kr.) a po nástupe Tiglat-pileasara III. (745 pred Kr.). Ako mohli tieto vzťahy vyzeráť medzi týmito obdobiami, skúma vo svojom príspevku Aster. Vínný zoznam z miesta Nimrud (ND 6212) podľa jeho analýzy dokazuje, že v prvej tretine ôsmeho storočia Samária ešte zvykla posilať svojich vyslancov, aby zaplatili Asýrii tribút. Diplomatické kontakty medzi nimi sa odrážajú aj na prorockých Izaiáša (1–39) a Ozeáša, ktorí sa rozličným spôsobom vyrovnávajú s panujúcou ríšskou ideológiou Asýrie.

199-221: **G. D. Miller: Canonicity and Gender Roles: Tobit and Judith as Test Cases.** Knihy Tobáš a Judita neboli prijaté ako „kánonické“ v ranom judaizme. Kritériám kanonickosti sa venuje Miller, ktorý na základe Talmudu zhrňuje dve hlavné kánonické podmienky (smernice pre praktický život, teologická súdržnosť) a dve vedľajšie (datovanie pred Ezdrášom a hebrejčina). Tieto dve posledné síce v prípade Tob a Jud nie sú splnené, ale to ich ešte nemuselo úplne vylúčiť z kánonu. Podľa Millera, spomínané dve knihy v prvom rade nevyhovujú predstavám rabínov o úlohe a postavení ženy. Namiesto rabínskeho obrazu ženy – manželky vo všetkom poddanej a závislej na manželovi – Judita prevyšuje starejších mesta a sama sa chopí iniciatívy v boji proti Asýrčanom. Anna, manželka Tóbiho, zase prevezme hlavnú úlohu živiteľky rodiny a viackrát odporuje svojmu slepému manželovi.

222-243: **A. Damm: Ancient Rhetoric as a Guide to Literary Dependence: The Widow's Mite.** Niektoré Lukášove state sú kratšie ako tie Markove, čo vzbudzuje otázku, či nečerpá Marek od Lukáša (tzv. Griesbachova hypotéza), a nie naopak (Farrerova hypotéza o dvoch dokumentoch). Damm podrobne zvažuje obidve hypotézy na príklade príbehu o chudobnej vdove, ktorá vhodila peniaz do chrámovej pokladnice (Mk 12,41-44; Lk 21,1-4). Z hľadiska antickej rétoriky je viac pravdepodobné, že Lukáš spresnil (*perspicuitas*) a náležite uhladil (*aptum*) Markov štýl, pričom vynechal prebytočné slová a zachoval podstatný kontrast medzi onou chudobnou vdovou a boháčmi v chráme.

244-263: **F. Prossinger: Vorschlag einer dynamisch-konzentrischen Struktur des Johannesprologs.** Jestvuje viacero návrhov, akú štruktúru použil autor prológu v Jn 1. Prossinger však poukazuje na slabiny a násilné nachádzania paralel v koncentrickej štruktúre [a ... e – f (v. 12) – e' ... a'] a v špirálovitej štruktúre [A (vv. 1-2) – B – C | A' (vv. 6-8) – B' – C']. Lepším variantom je podľa neho tzv. „koncentricko-dynamická štruktúra“, hoci ani tú nemožno absolutizovať. Prológ je totiž v prvom rade priamočiary sa vyvíjajúcou argumentáciou, pre ktorú sú typické menné prísudky, príslovkové určenia a predmety, ktoré sa stávajú podmetom v nasledujúcich vetách. Takýto spôsob argumentácie je vyjadrený v istej forme koncentricko-dynamickej štruktúry [a ... d – e – d' ... a'], sústredenej vo vv. 12-14: menný prísudok „Božie deti“ (v. 12) [d] sa stáva predmetom „my“ vo v. 14c [d'] po tom, ako sa „slovo telom stalo...“ (v. 14ab), čo stanoví centrálny bod obratu [e].

264-286: **T. Callan: Παρθένοι in Corinth: 1 Cor 7,25-40.** V siedmej kapitole 1Kor Pavol odpovedá Korinťanom na bližšie nešpecifikované otázky ohľadom manželstva a panenstva. Obzvlášť problematickou časťou kapitoly sú vv. 36-38, v ktorých Apoštol uvažuje, či je dobré vydať alebo nevydať „svoju pannu“ (τὴν παρθένον αὐτοῦ). Po podrobnej analýze termínu παρθένος Calle prichádza k záveru, že toto slovo v antickej dobe oveľa častejšie označovalo „dcéru“ vo vzťahu k otcovi než „snúbenicu“ vo vzťahu k manželovi. Význam „dcéra“ dobre sedí aj v kontexte 7,25-40: kresťanský otec môže vydať svoju dcéru, ak ona prekročí obdobie dospievania (ὑπέρακμος), hoci samotný Pavol uprednostňuje ponechať ju v stave panenstva z dôvodu blížiaceho sa eschatologického konca.

Animadversiones

287-293: **M. Gilbert: Note philologique et exégétique sur Daniel^{LXX-Th} 3,40 (17).** Pri latinskej liturgii sa počas obetovania kňaz potichu modlí: „...naša dnešná obeta nech nájde zaľúbenie v tvojich očiach (*ut placeat tibi*).“ Záver modlitby je citáciou Dn 3,40 podľa Vulgáty. Gilbert vo svojom príspevku dokazuje problematnosť tohto prekladu z gréčtiny: k vyjadreniu τελειώσει ὀπισθεν σου (vo verzii Teodócia) Septuaginta dodáva ἐξυλάσαι ὀπισθεν σου. Pravdepodobná rekonštrukcia hebrejskej pôvodiny (מלא אחריו) predstavuje skôr vyjasnenie či bližšie určenie hlavnej vety než želanie, ktoré sa odráža v gréckom optatíve.

Jaroslav Mudroň SJ
Pápežský biblický inštitút
Via della Pilotta 25
00187 Roma

RECENZIE

ÁBEL, František: *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul* (WUNT 416), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. 355 s. ISBN 978-3-16-153991-6.

Svojou prácou vstupuje František Ábel do aktuálnej diskusie novozmluvných bádateľov o správnom pochopení apoštola Pavla a jeho predstavy o spravodlivosti pred Bohom. Podľa čoho posudzuje Boh človeka? Podľa viery, alebo podľa skutkov? Napätie medzi ospravedlnením z viery a súdom podľa skutkov je témou teológie od čias Augustína. V rokoch, keď si pripomíname 500. výročie reformácie teda snáď nemôže byť vhodnejší príspevok evanjelického teológa ako práve tento.

Žalmy Šalamúnove (ďalej PsSol) ako judaistický spis z obdobia rokov 70. – 40. pred Kr. sú využívaným prameňom pre lepšie pochopenie novozmluvných spisov najneskôr od ich prvého knižného vydania v roku 1626. Julius Wellhausen ich koncom 19. stor. pripísal skupine farizejov¹. Herbert Braun sa podľa nich v 50. rokoch minulého storočia pokúsil rekonštruovať teológiu farizejov². Až

¹ WELLHAUSEN, Julius: *Die Pharisäer und die Sadducäer: Eine Untersuchung zu inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald: Bamberg, 1874.

² BRAUN, Herbert: *Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomos*, ZNW 43 (1950/51) 1-54. Treba však poznamenať, že jeho pokus, ako aj hypotéza o autorstve farizejov sú v neskorších prácach podrobené vážnej kritike. Vid' napr. ATKINSON, Kenneth: *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting* (JSJS 84), Leiden: Brill, 2003. Tiež ATKINSON, Kenneth: *On the Herodian Origins of the Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalms of Solomon 17*, JBL 118 (1999) 435-460; RYLE, Herbert Edward – JAMES Montague Rhodes: *ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ: Psalms of the Pharisees, Commonly Called The Psalms of Solomon*, Cambridge: University Press, 1891. Na autorstve farizejov medzi novšími bádateľmi trvá WINNINGE, Mikael: *Sinners and the Righteous. A Comparative*

v posledných desaťročiach sa však PsSol stávajú predmetom systematického výskumu. Inicioval ho významný americký metodista a profesor teologickej etiky Joseph L. Trafton, keď v roku 1994 načrtol hlavné oblasti ďalšieho výskumu a vyzval k príprave nového kritického vydania PsSol; k prehodnoteniu autorského pozadia PsSol, keďže hypotéza o autorstve skupiny farizejov sa ukázala ako neudržateľná; k vykonaniu dôkladnej kritiky textu PsSol a k hľadaniu nových metód práce s ich textom; k príprave nových komentárov a monografií o texte PsSol³. Do línie tohto výskumu sa svojou prácou zaraďuje aj František Ábel.

Autor v úvode hovorí o svojich dôvodoch pre spracovanie témy a spomína dvoch teológov, ktorí ho inšpirovali k ďalšiemu výskumu PsSol. Jedným z nich je Chris VanLandingham, ktorý vo svojej práci z roku 2006 vykonal zásadnú kritiku dovtedajších pohľadov na Pavla⁴. Jadrom VanLandinghamovej kritiky je téza, že autori „novej perspektívy na Pavla“ (New Perspective on Paul), ktorí pracujú s konceptom „zmluvného nomizmu“ (Covenantal Nomism), najmä E. P. Sanders, sa zásadne mýlia v tom, ako interpretujú judaizmus obdobia druhého chrámu. Podľa VanLandinghama totiž judaizmus tohto obdobia dôsledne rozvíja predstavu, že pre získanie večného života na poslednom súde sú rozhodujúce skutky človeka. Keďže podľa VanLandinghama bol týmto myslením ovplyvnený aj Pavel, sú aj pre Pavla v otázke posledného súdu rozhodujúce skutky človeka. Je samozrejmé, že ak sa evanjelický teológ Ábel prizná k inšpirácii touto kritikou doterajších interpretácií Pavla, jeho práca sľubuje viac než napínavé štúdium a jeho závery nemôžu nechať nikoho chladným.

V prvej kapitole sa autor venuje dôkladnému predstaveniu dobového pozadia skúmaných textov PsSol. Stručne načrtáva funkciu deuterokánonickej literatúry v judaizme obdobia druhého chrámu a bližšie si všíma chápanie Tóry v literatúre tohto obdobia.

Druhá kapitola je venovaná dôkladnej diskusii o literárnej a historickej kritike PsSol. Autor zhromaždil množstvo cenných poznatkov k otázke datovania a pôvodu, resp. autorstva PsSol. Hoci potvrdzuje význam vyriešenia otázky toho, či za PsSol stojí určitá vyhranená názorová skupina, táto otázka nie je primárnym cieľom jeho práce a necháva ju otvorenú. Napriek tomu však v celej jeho práci

Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters (CB.NT 26), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995.

³ TRAFTON, Joseph L.: The Psalms of Solomon in Recent Research, *JSP* 12 (1994) 3-19. Posledným vyvrcholením tohto výskumného programu je zborník prác z konferencie o PsSol BONS, Eberhat – POUCHELLE, Patrick (eds.): *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology* (SBLEJL 40), Atlanta, GA: SBL Press, 2015.

⁴ VANLANDINGHAM, Chris: *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2006.

(najmä v záverečnej 4. kapitole) cítiť, že na pozadí sa predsa len prikláňa k téze, podľa ktorej sa PsSol vyformovali v prostredí farizejov. Hoci táto téza prešla v poslednej dobe významnejšou kritikou⁵, má aj svojich obhajcov⁶, čo legitimizuje autorovo východisko. Ábel však otázku autorstva posúva k otázke témy a teologickej motivácie celého spisu. Tým sa aj dostáva k jednej z centrálnych tém svojej práce, a tou je mesiášska etika. Diskusia o dávidovskom mesiášskom koncepte v PsSol tvorí podstatnú časť druhej kapitoly. V PsSol je, podľa autora, zákon dôležitý, ale náboženský spôsob života ako základ preukazovania vlastnej spravodlivosti je hodnotený ako dubiózny a často vedie človeka k predstieraniu a pokrytectvu, čo je správanie podliehajúce Božiemu súdu⁷. Tento prístup podľa autora uplatňuje aj Pavel a to ho vedie k formulovaniu jeho výskumnej otázky: „Akú úlohu zohrávajú PsSol pri formovaní a vývoji Pavlovej mesiášskej etiky?“⁸.

Tretia kapitola tvorí výskumné jadro celej práce. Autor dôkladne predstavuje svoju metodiku, v ktorej podčiarkuje intertextuálny prístup ako kľúčový metodický prvok svojej práce. Práve ten má pomôcť pochopiť, „ako čitatelia spisov judaizmu, kánonických a deuterokánonických, v neskorších obdobiach vstupovali do rozhovoru a ako ich využívali v procese koncipovania svojich vlastných spisov“⁹. Druhým kľúčovým metodickým prvkom je sústredenie sa na analýzu a interpretáciu motívu Božej spravodlivosti a Božej milosti. Tretím dôležitým metodickým rozhodnutím autora je zaobchádzanie s PsSol ako s jedným integrálnym celkom¹⁰. V tejto súvislosti trochu prekvapuje, že bez bližšieho zdôvodnenia sa nevenuje podrobnej analýze dvoch (6. a 12.) z celkového počtu 18 žalmov v zbierke PsSol.

Ábel stručnou analýzou pavlovských textov prichádza k záveru, že Pavlova etika bola mesiášskou etikou. Napriek rozdielnostiam názorov bádateľov v otázke parúzie a druhého príchodu Mesiáša, autor tvrdí, že rozhodujúcou témou judaizmu obdobia druhého chrámu bolo povedomie konca vekov. Rovnaké povedomie je čitateľné aj v spisoch apoštola Pavla¹¹. S touto predbežnou tézou sa potom vo zvyšku tretej kapitoly púšťa do dôkladnej analýzy korpusu PsSol. Tú vykonáva s dôrazom na výskyt kmeňa DIKAI* a jeho odvodenín. Dôležitým hľadiskom je pre autora prorocká paradigma deuteronomistickej teológie (Dt 32), ktorá vykazuje

⁵ Porov. ATKINSON, *I Cried to the Lord*; ATKINSON, *On the Herodian Origins*.

⁶ Porov. WINNINGE, *Sinners and the Righteous*.

⁷ ÁBEL, František: *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul* (WUNT 416), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 68.

⁸ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 69.

⁹ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 75.

¹⁰ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 92.

¹¹ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 91.

prvky mesiášskej etiky. Tieto kritériá sú pravdepodobne aj dôvodom, pre ktorý autor v podrobnej analýze vynecháva žalmy 6 a 12, totiž, že v nich nenachádza odvodeniny kmeňa DIKAI* ani žiadnu alúziu na deuteronomistickú teológiu.

Podrobnú analýzu textu PsSol vykonáva autor s prihliadnutím na textové a prekladové varianty a s bohatými odkazmi na ostatných bádateľov, ktorí sa tomuto textu venujú. Samotné jadro práce vykazuje skutočne vysokú zdatnosť autora v kritickej interpretácii antického textu. Vďaka tomu môže čitateľ s dôverou prijať autorove interpretačné pozorovania k celku PsSol. Ábel píše, že text PsSol je motivovaný špecifickými a zložitými historickými udalosťami. Tie, podľa neho, viedli autora a jeho komunitu k eschatologickému povedomiu. Celému obsahu PsSol tak dominujú štyri témy, ktoré možno zhrnúť takto: „Božia spravodlivosť a milosť, hriešnici a spravodliví, hriech a ospravedlnenie, zmluva a zákon“¹². Práve tieto témy vrcholia v udalosti posledného súdu a sú špecificky prepojené s postavou dávidovského mesiáša. Tento rámec, podľa Ábela „logicky vedie autora k tomu, aby kládol dôraz na mesiášsku etiku“¹³.

Záverečnú časť ústrednej, tretej kapitoly celej monografie venuje autor pohľad na koncept Božej spravodlivosti a milosti vo zvesti apoštola Pavla. Stručne rekapituluje pohľad protestantskej teológie na Pavlovo chápanie ospravedlnenia a podrobne analyzuje vybrané pasáže z Pavla, ktoré sa dotýkajú súdu. Voči tradičným postojom protestantskej teológie sa kriticky vymedzuje a spolu s VanLandinghamom hovorí, že u Pavla „výsledok súdu, odmena alebo trest, život večný alebo zatratenie, nie sú výlučne závislé na viere veriaceho, ale aj na jeho konaní. Pôvodná sila a pravda Pavlovho evanjelia prináša špeciálne dôsledky pre kresťanský život, nie iba teologické, ale vo svojej podstate aj sociálne, keď otázka etiky a konania musí zohrať rozhodujúcu úlohu“¹⁴. Podľa Ábela bolo primárnym Pavlovým zámerom to, aby nežidom priniesol nielen vieru v evanjelium, ale aj – „a to predovšetkým – presvedčiť ich, že v tejto viere prijímajú Božiu milosť, ktorá je vyjadrená v ich očistení a príprave na posledný súd. Preto musia zotrvať v stave svätosti ako nové stvorenie v Ježišovi Kristovi a žiť podľa Božej vôle až do posledných dní vo vedomí, že ich skutky budú predstavovať rozhodujúce kritérium na určenie konečného osudu každého jedného z nich“¹⁵. Tento postoj je nesporne nový, pre ekumenické vzťahy určite inšpiratívny a v neposlednom rade pre slovenskú evanjelickú teológiu aj neslýchaný. Rozhodne možno očakávať, že vyvolá bohaté kritické reakcie. Azda

¹² ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 196.

¹³ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 196.

¹⁴ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 209.

¹⁵ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 210.

prvá kritická poznámka, ktorá sa tlačí na jazyk recenzentovi, je poukaz na úlohu transformatívneho potenciálu Ježišových etických postojov a otázka, do akej miery Ježišov etický radikalizmus, charakteristický práve uprednostňovaním ľudí bez dobrých skutkov a vyvolávaním krízy spravodlivého (Lk 15,11-32 alebo Mt 21,31), mohol zohrávať úlohu vo formovaní Pavlovej mesiášskej etiky.

V záverečnej, štvrtej kapitole autor syntetizuje svoje poznatky z podrobnej analýzy PsSol a ich komparácie s vybranými staťami Pavla. Presvedčivými tézami sa mu darí obhájiť vyslovenú hypotézu, že PsSol zohrávali úlohu vo formovaní Pavlovej teológie, a to najmä na základe poukazov na neotrasiteľné miesto korektného etického konania človeka v PsSol a v Pavlových predstavách o Božom súde. Robí to najmä s dôrazom na sémantické hľadisko, ktoré mu pomáha preukázať, že „pri formovaní svojej mesiášskej etiky sa Pavel – popri inej židovskej literatúre a hebrejskej Biblii – mohol inšpirovať aj Žalmami Šalamúnovými, či už ich celkom, alebo jednotlivými časťami“¹⁶. Argumentuje poukazom na silnú prítomnosť tzv. teológie dvoch ciest (Two-Ways Theology), typickej pre obdobie druhého chrámu, aj v Pavlovom teologickom myslení. Prichádza tak k záveru, že „Pavel zakladá svoju mesiášsku etiku na koncepte Božej spravodlivosti a milosti tak, ako je zachytený v obsahu PsSol, kde je vyformovaný podľa prorockej paradigmy hebrejských písem a predstavuje jadro teológie dvoch ciest (Dt 32)“¹⁷. Tým sa autor dostáva k vyvrcholeniu svojej argumentácie a púšťa sa do kritiky forenzného chápania Božej milosti, ktoré dominuje pri tradičných protestantských interpretáciách R 3,21-26 (locus classicus) a je základom učenia o ospravedlnení¹⁸.

Práca Františka Ábela je brilantná, dôsledná a vedecky provokujúca. K úžitku a efektívnemu štúdiu jej obsahu významnou mierou prispievajú obsiahle indexy autorov, tém a biblických a mimobiblických textov, ako aj široká bibliografia. Je tak hodnotným a dôstojným príspevkom slovenskej evanjelickej teológie do medzinárodného diskurzu k základnej náboženskej a, v roku 500. výročia reformácie, nanovo aktuálnej otázke, ktorá sa pýta, ako človek získava spravodlivosť v očiach Božích.

*Ondrej Prostredník
Katedra Novej zmluvy
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Slovenská republika*

¹⁶ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 256.

¹⁷ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 262.

¹⁸ ÁBEL, *The Psalms of Solomon*, 267.

GRILLI, Massimo: *Evanjelium pocestného. Lukášovo dielo 1.*, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2016. 150 s. ISBN 978-80-89120-47-5; GRILLI, Massimo: *Skutky apoštolov, cesta Slova. Lukášovo dielo 2.*, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2016. 110 s. ISBN 978-80-89120-48-2.

Vďaka vydavateľskej činnosti KBD vyšla v slovenčine tretia monografia – v dvoch dielach – talianskeho renomovaného odborníka na Nový zákon Massima Grilliho, profesora biblickej exegézy na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme. Slovenský čitateľ už mal možnosť zoznámiť sa s komentármi k Matúšovmu a Markovmu evanjeliu od tohto autora s bohatou publikačnou činnosťou. Jeho aktuálne „dvojdielo“ je venované Lukášovi, svätopiscovi tretieho evanjelia a Skutkov apoštolov. Autor v ňom neustále skloňuje biblický pojem *cesty*, napríklad: „Boh sa naučil krokom človeka“.

Prvý diel monografie Massima Grilliho, *Evanjelium pocestného*, interpretuje Lukášovo evanjelium. Po predslove a úvodnej charakteristike tretieho evanjelia ako cesty Slova, autor postupne, v jedenástich kapitolách, osvetľuje jeho dôležité úseky. Najprv evanjelium Ježišovho detstva s názvom Začiatky (Lk 1–2), potom nasleduje kapitola venovaná evanjeliovým chválospevom: *Magnificat, Benedictus, Gloria a Nunc dimittis*. V ďalších siedmich kapitolách rozoberá dôležité momenty Ježišovho verejného účinkovania: Program cesty (4,16-30); Pocestní: Ježiš a jeho učeníci (4,31–6,16); Stretnutia na ceste: pohania, vdovy, mýtnici a hriešnici, ženy (6,17–8,3); Výzva na zodpovednosť (8,4–9,50); Cesta do Jeruzalema (9,51–13,21); Úbohí a milosrdenstvo (kap. 15) a Správne používanie „nespravodlivej mamony“ (16,1-13). Veľkonočným udalostiam v treťom evanjeliu venuje dve kapitoly: Smrť na kríži v znamení odpustenia (23,33-49) a Začiatok novej cesty (24,1-53).

Druhý diel monografie Massima Grilliho je výkladom niektorých dôležitých statí Skutkov apoštolov. Po úvodnom interpretačnom kľúči ku knihe Skutkov nasleduje takisto jedenásť kapitol, venovaných významným udalostiam prvej Cirkvi pri šírení Slova. Päť kapitol sa zaoberá jej prvopočiatkami pod vedením Petra: Cesta Cirkvi (Sk 1,1-11); Zhromaždenie v Jeruzaleme (2,1-13); Model cirkevného života (2,42-47); Ústredné postavenie *kerygmy* (3,1-26) a Odovzdávať vieru (8,26-40). Ďalších päť kapitol je venovaných apoštolskej činnosti Pavla: Povolanie „outsidera“ (9,1-19); Apoštolský snem (15,1-35); Zastavenie v Aténach (17,16-34); Efez, ako pokračovať po rozlúčke (20,1-38) a Posledná cesta (27,20-44). Finálnu kapitolu svojej monografie Massimo Grilli venoval záverečným poznámkam k Lukášovmu „dvojdielu“.

Autorovi sa podarilo elegantne skĺbiť odbornosť so zrozumiteľnosťou, ktorou vďaka kvalitnému prekladu dielo vyniká aj v slovenčine. Prezентuje špičku súčasných poznatkov o treťom evanjeliu a Skutkoch apoštolov, ale jeho odbornosť nezaťažuje, naopak, zaujme. Monografia totiž vznikla prepisom série jeho prednášok na uvedenú tému. V úvode obidvoch dielov je autor rozsiahlejší, k záveru naopak vecnejší.

Každá kapitola má originálne členenie v závislosti od rozsahu a druhu textov, ktorým sa venuje, čím chce autor zrejme čitateľa skôr upútať, ako vyrušiť. V úvode kapitol sa spravidla venuje kontextu, štruktúre a sémantike príslušných novozákonných textov. Nasleduje ich teologická interpretácia a pragmatické body, pričom autor neobchádza ani dôležitú aplikáciu posvätných textov s ich poslanstvom pre dnešnú dobu. Väčšinou sa daná kapitola končí zhrnutím autorových pozorovaní.

Aj keď sa Grillimu podarilo súhrnne poňať celé Lukášovo evanjelium, predsa len niektoré významné state z jeho vlastného materiálu ostali bokom. Možno by sme čakali, že bude interpretovať aj podobenstvo o farizejovi a mýtnikovi (Lk 18,9-14) alebo príbeh Zacheja (19,1-10). Vzhľadom na interpretáciu Skutkov zas chýba napríklad účinkovanie diakonov či priama apoštolská činnosť apoštola Petra. Je to však pochopiteľné, lebo zaiste nebolo cieľom autorových prednášok komplexné oboznámenie s „lukášovským dvojdielom“.

Keďže obidva diely monografie nie sú obzvlášť rozsiahle, majú skôr povahu koncentrácie na typické teologické charakteristiky Lukáša. Vo svojej monografii M. Grilli píše: „Podľa Lukáša Ježiš ponúka zmysel dejinám jednotlivca i celého ľudstva“. Vskutku, autor sa usiluje zjednotiť víziu evanjelistu ako historika a ako teológa. No Lukáš je aj veľkým humanistom, ba psychológom. Je zrejmé, že autor si uvedomuje aj dôležitosť antropologickej výpovednej sily posvätných textov, čo je charakteristikou evanjelistu Lukáša. Zaiste preto svoju prácu obohacuje, okrem príslušných biblických citácií, aj citátmi rôznych autorov (najčastejšie Bonhoeffera) filozofickej, teologickej či duchovnej orientácie, čím monografii dodáva hĺbku i nečakane nový rozmer. Príhodne dopĺňa odbornú interpretáciu biblických textov aj spoločenskými trendmi doby, v ktorej žijeme. Z ľudského rozmeru najviac podčiarkuje zodpovednosť kresťana v spolupráci na svojej spásе a spásе blízkych, v dialektike s časnými povinnosťami svojho stavu. V jeho aktualizácii dominuje spoločenský rozmer chudoby v zmysle, že práve cesta od bohatstva k evanjeliovej chudobe je nástrojom budovania každého spoločenstva.

Autor monografie podáva najnovšie exaktné poznatky o Lukášovom „dvojdieli“ v prístupnej forme a zároveň ukazuje, ako kráčať v biblickej vede s dobou nielen po odbornej stránke, ale aj ľudsky a duchovne zároveň. Poskytuje

náčrt pútavej exegetickej syntézy so vzácnym antropologickým akcentom. Aktualizovaním posvätných textov Lukáša sa s kompetentným nadhľadom zamýšľa nad páľčivými problémami dneška a otvára tak horizonty ich evanjeliového riešenia aj slovenskému čitateľovi.

*Dagmar Kráľová
Kremnická 17
851 01 Bratislava 5
Slovenská republika*

Aktualizačný seminár pre vyučujúcich Sväté písmo 2017 – „Pavlove listy. List Galat’anom a List Rimanom“

Pápežský biblický inštitút v Ríme už od roku 2012 každoročne organizuje seminár pre vyučujúcich a študentov Svätého písma. Organizáciu seminára zastrešuje Asociácia ex-alumnov tohto inštitútu, ktorej jedným z cieľov je stimulovať permanentnú formáciu biblistov – absolventov tejto prestížnej biblickej školy. Treba však poznamenať, že seminár každý rok čoraz viac navštevujú aj biblisti – absolventi iných inštitúcií, ktorí tak chcú získať informácie o najnovších poznatkoch vo výskume danej oblasti. Každý rok je seminár zameraný na vybranú časť kánonu Svätého písma. Tento rok to boli Pavlove listy. Keďže však táto zbierka je rozsiahla a ako taká je predmetom veľmi bohatého exegetického a biblicko-teologického štúdia, organizátori sa rozhodli sústrediť na dve diela z *Corpus Paulinum* – List Rimanom a List Galat’anom.

V priebehu predchádzajúcich šiestich ročníkov organizátori vytvorili už stabilný formát seminára, ktorý je založený na dopoludňajších hlavných plenárnych prednáškach, po ktorých nasledujú popoludňajšie semináre v menších skupinách. Konkrétne prednášky i seminárne príspevky boli štrukturované tak, že po úvodnom predstavení problému, nasledovalo prezentovanie *status questionis* a následne detailná analýza problematiky alebo exegéza vybraného textu.

Prvé dva dni svoje plenárne prednášky predniesli svetoznámi odborníci na Pavlove listy – prof. Jean-Noël Aletti SJ a prof. John Barclay. Prvý menovaný, *profesor emeritus* Pápežského biblického inštitútu, ktorý je autorom viacerých komentárov k Pavlovým listom a jedným z čelných odborníkov na rétorickú metódu, predložil vo svojich prednáškach (1. *La cristologia delle lettere paoline: Status quaestionis e nuovi orientamenti*; 2. *L’ecclesiologia delle lettere paoline nel XX°: Un sorvolo esegetico*) výbornú syntézu ponímania kristológie a ekleziológie v Pavlových listoch. Jeho prezentácia vychádzala z detailného poznania textu listov

a schopnosti rozoznania vývinu Pavlovho myslenia a zároveň ukázania uceleného pohľadu na tieto dve centrálné témy Pavlových listov. John Barclay ponúkol poslucháčom rovnako prvotriedne zhrnutie výskumu v dvoch oblastiach. V prvej prednáške (*The New Perspective and After: Where is Pauline Scholarship Going and Why?*) najskôr zmapoval aktuálny stav výskumu Pavlových listov, v ktorom od 70. rokov minulého storočia dominovala tzv. „nová perspektíva“. Jej hlavní predstavitelia (predovšetkým E. P. Sanders a J. Dunn) nanovo interpretovali význam judaizmu v živote a myslení apoštola Pavla a položili väčší dôraz na poznanie sociálno-historického pozadia Pavlových listov a využitie postupov čerpajúcich so sociálnych vied. Po zvýraznení pozitívnych prvkov „novej perspektívy“ i jej istých nedostatkov a jednostrannosti prof. Barclay ukázal aktuálne tendencie vo výskume a ich dopad na interpretáciu vybraných teologických motívov nachádzajúcich sa v Pavlových listoch. Práve na jednu teologickú tému – milosť – sa na druhý deň následne zamerl vo svojej prednáške s názvom *Grace and Salvation in Galatians and Romans*. Predstavil v nej výsledky svojho výskumu detailne prezentovaného v jeho najnovšej knižnej publikácii *Paul and the Gift* (Eerdmans, 2015). Postup prof. Barclaya prezentovaný v prednáške mal výrazné črty *Wirkungsgeschichte*. Profesor sa snažil na pozadí rôzneho teologického vnímania milosti v Pavlových listoch ukázať jej aktuálnu interpretáciu i význam milosti pre neho osobne ako protestantského teológa.

Na dve základné myšlienkové pozadia v Pavlovom myslení a epistolografii boli zamerané dve ďalšie plenárne prednášky. Na rabínske prístupy k interpretácii Písma prítomné v listoch Galaťanom a Rimanom sa zamerl Pasquale Basta (*I modelli rabinici in Galati e Romani*). Stefano Romanello sa zas upriamil na helenistický spôsob argumentácie aplikovaný v oboch predmetných Pavlových listoch (*I modelli ellenistici in Galati e Romani*).

Posledné štyri plenárne prednášky predniesli dvaja poprední talianski exegeti a autori početných komentárov a vedeckých monografií zameraných na Pavlove listy. Profesor Romano Penna nadviazal na už spomínanú prednášku J.-N. Alettiho a preanalyzoval tematiku kristológie špecificky v Listoch Galaťanom a Rimanom (*La cristologia in Galati e Romani*). Druhú svoju prednášku zacielil na spôsob Pavlovej inkulturácie evanjelia v gréckom svete (*L'inculturazione del vangelo da parte di Paolo nella grecità*). Antonio Pitta v dvoch prednáškach postupne predstavil využitie epištolárnej rétoriky v Liste Galaťanom (*Retorica epistolare in Galati: bilanci e prospettive*) a následne liste Rimanom (*Retorica epistolare in Romani: bilanci e prospettive*).

Spomedzi dvanástich ponúkaných popoludňajších seminárnych zasadnutí sa každý účastník mohol zúčastniť maximálne troch vybraných. Semináre boli zamerané viac na parciálne otázky exegézy, teológie alebo metodológie štúdia

dvoch spomínaných Pavlových listov. Moderátormi týchto zasadnutí boli prevažne absolventi Pápežského biblického inštitútu alebo profesori biblickej teológie a exegézy Nového zákona na iných rímskych pápežských univerzitách a teologických školách. Podobne ako prednášky, i semináre začínali predstavením *status questionis* danej problematiky a následne po prezentovaní vlastného prístupu moderátora seminára nasledovala vo väčšej alebo menšej miere (v závislosti od konkrétneho seminára) spoločná diskusia alebo praktické cvičenia účastníkov seminára. Spomedzi aplikovaných exegetických metód na seminároch výrazne dominovali synchronne metódy najmä literárno-rétorická a socio-rétorická analýza.

Ako konklúzia celotýždňového stretnutia sa uskutočnil záverečný panel, na ktorom sa jednotliví referenti zamýšľali nad otázkou vyučovania Listov Galat'anom a Rimanom na rôznych teologických fakultách. Spomedzi mnohých ideí, ktoré odzneli, treba spomenúť nevyhnutnosť používať vo zvýšenej miere súčasné informačné technológie pri realizovaní prednášok a cvičení. Na zmenu prístupu vo vyučovaní kládol dôraz prof. A. Geniusz, ktorý hovoril, že je potrebné prejsť od introductívneho spôsobu vyučovania k interpretatívne. Poukázal na to, že je potrebné sa čoraz viac na hodinách zaoberať vybranými textami z Pavlových listov (vybranými exemplárnymi perikopami) a na konkrétnych príkladoch exegézy a interpretácie ukazovať kľúče k pochopeniu posolstva obsiahnutého v Pavlových listoch. Zaujímavým boli taktiež tri príspevky absolventov Pápežského biblického inštitútu, ktorí aktuálne pôsobia na fakultách v Kongu, Libanone a v Číne, kde vyučujú úvod do Pavlových listov, a na svojich konkrétnych – neľahkých a pre Európana často nepredstaviteľných – skúsenostiach ukazovali cestu inkulturácie týchto novozákonných textov a ich posolstva. Na záver seminára jeho organizátori zároveň načrtli možné témy budúcoročného seminára (v r. 2018), spomedzi ktorých nakoniec vybrali problematiku historických kníh Starého zákona.

*Branislav Kluska
Pedagogická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská 1
034 01 Ružomberok*

Medzinárodná konferencia pre doktorandov biblických odborov

Centrum biblických štúdií Akadémie vied Českej republiky a Univerzity Karlovej v Prahe usporiadalo v dňoch 23. a 24. februára 2017 medzinárodnú konferenciu pre doktorandov biblických odborov, ktorá sa konala v Prahe v priestoroch Evanjelickej teologickej fakulty Univerzity Karlovej. Účelom konferencie bolo poskytnúť študentom doktorandského štúdia príležitosť predstaviť svoje dizertačné práce a súvisiace bádanie s kvalifikovanou spätnou väzbou oponenta z radov učiteľov a vedeckých pracovníkov s nadväzujúcou krátkou diskusiou.

Konferenciu otvoril prof. ThDr. Martin Prudký z ETF UK 23. februára večer. Privítal prítomných a odovzdal slovo hosťovi Dr. Juvalovi Gadotovi z Telavivskej univerzity, ktorý predstavil nové archeologické nálezy v Jeruzaleme a trendy v tomto odbore.

Na druhý deň konferencia pokračovala vystúpením doktorandov so svojimi projektmi. Po zahájení dostal slovo David Rafael Moulis z ETF UK v Prahe, ktorý prítomných oboznámil so svojím výskumom kultových miest Judského kráľovstva v dobe železnej IIa z hľadiska archeológie. Nasledoval príspevok Samuela Jezného z ETF UK v Prahe s názvom „Vzťah textu kódexu P967 a masoretského textu Knihy proroka Ezechiela: rozdiely, vzájomný vzťah a možné riešenia“. Jana Pitterová z KTF UK v Prahe sa zaoberala témou Božej všemohúcnosti v Jób 1,6-12 a 2,1-7 a Kateřina Kočí z FTRS KU v Leuven sa v rámci skúmania umeleckých výkladov biblického textu zamerala na to, ako John Steinbeck a Walter Brueggemann interpretujú motív Zaslúbenej zeme. Keďže konferencia bola otvorená pre biblické štúdium v širokom zábere, Vojtech Kaše z TF Helsinskej univerzity a FF MU v Brne prispel svojou témou roly rituálu pri formovaní raného kresťanstva z pohľadu kognitívnych teórií, konkrétne počiatkami kresťanského rituálneho stolovania. Dávid Cielontko z ETF UK v Prahe skúmal význam astrologických textov v Podobenstvách Henochových a Tomáš Matějec z KTF UK v Prahe predstavil stredoveké žalmové parafrázy Jiřího Strejce.

Prvý ročník tejto konferencie ukázal, že ide o skvelú príležitosť pre doktorandov predstaviť svoju prácu, metódy a postupy a zároveň dostať spätnú väzbu, oboznámiť sa s prácou svojich kolegov a tiež byť súčasťou odbornej komunity. Príspevky nebudú vydané v spoločnom publikačnom výstupe, môžu však byť ponúknuté či odporúčené na uverejnenie v niektorom odbornom časopise.

*Adriana Alexyová
doktorandka na RKCMBF UK
Kapitulská 26
814 58 Bratislava*

Libri ad directionem missi

BRAULIK, Georg: *Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums* (SBAB 63), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2016. 311 s. ISBN 978-3-460-06631-1.

GIUGLIANO, Leonardo: *Un paradigma inesplorato. Retorica e teologia del numeralo UNO nelle lettere di Paolo* (Supplementi alla Rivista Biblica 41), Bologna: EDB, 2016. 323 s. ISBN 978-88-10-30249-1.

MARCHESELLI, Maurizio: *Studi sul Vangelo di Giovanni. Testi, temi e contesto storico* (AnBibSt 9), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016. 470 s. ISBN 978-88-7653-697-7.

GRILLI, Massimo – GUIDI, Maurizio – OBARA, Elżbieta M.: *Comunicazione e pragmatika nell'esegesi biblica* (Lectio 10), Cinisello Balsamo, MI – Roma: San Paolo – GBPress, 2016. 262 s. ISBN 978-88-215-9898-2.

GRILLI, Massimo: *Evanjelium podľa Jána. Úvod a teológia* (Biblica). Preložila Iveta Zmeková, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2017. 162 s. ISBN 978-80-89120-49-9.

Old Testament Abstracts 39 (3/2016). Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 525-792 s. ISSN 0364-8591.

Old Testament Abstracts 40 (1/2017). Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 1-210 s. ISSN 0364-8591.

Corrigendum

The Editorial Board of *StBiSl* would like to correct an error where the name of Massimo Pazzini was mistakenly cited as the editor of *LA* LXV (2015) in *StBiSl* 8 (2/2016) 197, n. 2. We would like to apologise to I. Daniel Chrupcała, who was in fact the editor of that particular Issue of *LA*.