

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Husitská teologická fakulta

**Interpretace Starého zákona v podmínkách postmoderny**  
**Old Testament Interpretation and the Postmodern Conditions**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce:

Mgr. Jiří Lukeš, Th.D.

Autor:

Ondrej Zatroch

Praha 2012

## **Pod'akovanie**

Rád by som vyjadril vďačnosť môjmu konzultantovi, Mgr. Jiřímu Lukešovi, Th.D., za cenné rady a usmernenie pri spracovávaní tejto diplomovej práce, ale takisto za inšpiráciu a hlboko ľudský prístup počas celého môjho štúdia. Bez neho by táto práca určite nevznikla.

## **Prehlásenie**

Prehlasujem, že som uvedenú diplomovú prácu spracoval samostatne a použil len uvedené pramene a literatúru. Súčasne dávam zvoľenie k tomu, aby bola táto diplomová práca umiestnená v Ústrednej knižnici UK a používaná k študijným účelom.

V Prahe 9. 4. 2012

Ondrej Zatroch

## **Anotácia**

Úlohou diplomovej práce „Interpretácia Starého zákona v postmoderných podmienkach“ je na základe reflexie vývoja bádania a zvolených prístupov k textu Starého zákona kriticky uvažovať nad nasmerovaním a súčasnými výzvami starozákonnej bádateľskej práce. Práca poukazuje na to, že interpretácia Starého zákona sa musí diať v živom dialógu. To znamená nielen v dialógu s biblickým textom a stavom bádania, ale i so situáciou sveta, ktorá je často nazývaná ako „postmoderná“. Dôležitým predpokladom práce je, že autentická interpretácia zahŕňa aj hlbokú sebareflexiu interpreta a jeho miesta v spoločnosti. To neznamená, že by interpretačná práca mala byť sebareprezentáciou vykladača. Naopak, mala by zostať solídna a kritická, ale takisto by sa mala odohrávať v solidarite s druhým človekom a situáciou, ktorú s ním bádateľ zdieľa.

## **Annotation**

The task of diploma thesis „Old Testament Interpretation and the Postmodern Conditions“ is to critically reflect the course and current issues of Old Testament research. This reflection is based on the analysis of research situation and chosen approaches to the Old Testament. The thesis shows, that the Old Testament interpretation must be based on lively dialogue. It doesn't mean just the dialogue with the biblical texts or the state of current research, but also with the situation of the world often called as “postmodern”. The important assumption of this diploma thesis is that the authentic interpretation includes also the constant and deep self-examination of interpreter and his place in the society. It doesn't mean, that the interpretation ought to be the self-presentation of interpreter. On the contrary, it should remain critical and solid, but also enacted in deep solidarity with the neighbour and shared world.

## **Kľúčové slová**

Starý zákon, hermeneutika, interpretácia, biblická teológia, postmodernizmus, kriticizmus, kánon, Boh

## **Keywords**

Old Testament, hermeneutics, interpretation, biblical theology, postmodernism, criticism, canon, God

# OBSAH

<b>ÚVOD</b> .....	6
<b>1. STARÝ ZÁKON A KRITICKÉ MYSLENIE</b> .....	9
1.1. Čo je historická kritika? .....	9
1.2. Kritické a postkritické bádanie .....	13
1.3. Kritické bádanie, univerzita a komunita viery .....	19
1.4. Súčasná historiografická diskusia v starozákonnom bádaní .....	22
1.4.1. Minimalistické pojatie dejín Izraela .....	25
1.4.2. Nemminimalistická reakcia .....	27
<b>2. WALTER BRUEGGEMANN – DOCENENIE A KRITIKA POSTMODERNISMU</b> .....	30
2.1. Brueggemann a Exodus .....	33
2.2. Kritika .....	36
<b>3. KÁNONICKÉ ČÍTANIE STARÉHO ZÁKONA</b> .....	39
3.1. Diskusia medzi Walterom Brueggemannom a Brevardom S. Childsom .....	45
<b>4. MICHAIL BACHTIN A JEHO PRÍNOS K INTERPRETÁCII STARÉHO ZÁKONA</b> .....	49
4.1. Kniha Rút a Dt 23,4–7 .....	55
4.2. Rola čitateľa .....	55
4.3. Diskusia textov .....	56
4.4. Prínosy a limity .....	58
4.5. Wirkungsgeschichte a kniha Ester .....	59
<b>5. PSYCHOLOGICKÝ PRÍSTUP</b> .....	63
5.1. Plač Jeremiášov .....	66
5.2. Žalm 44 .....	71
<b>6. DOPAD FEMINISTICKEJ A GENDEROVEJ KRITIKY NA STAROZÁKONNÉ BÁDANIE</b> ....	73
<b>7. IZRAEL A „TÍ INÍ“</b> .....	82
7.1. Izrael a „iní bohovia“ .....	84
<b>8. VÝKLAD STARÉHO ZÁKONA POSTAVENÝ NA TEOLÓGII OSLOBODENIA</b> .....	89
8.1. Kritika teológie oslobodenia .....	92
<b>9. POSTKOLONIÁLNA INTERPRETÁCIA</b> .....	96
<b>10. ETICKÉ BÁDANIE V RÁMCI STARÉHO ZÁKONA</b> .....	103
10.1. Sociálno-ekonomická, enviromentálna etika a starozákonní proroci .....	103
10.2. Hospodinova etika – príklad knihy Jób .....	110
10.3. Etika Starého zákona a postmodernizmus .....	113
<b>ZÁVER</b> .....	116
<b>ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY</b> .....	118
<b>SUMMARY</b> .....	125

## Úvod: Predpoklady a metodika práce

Prezentovaná diplomová práca s názvom *Interpretácia Starého zákona v postmoderných podmienkach* má niekoľko úloh a nasmerovaní. Súčasnú starozákonné bádanie sa vyznačuje veľkým rozsahom, rozmanitosťou a pohybom. Preto nie je vhodné považovať túto prácu za detailný prehľad súčasných hermeneutických prístupov a metód. Ich výber je nutne selektívny a reduktívny. Jej úlohou je však kriticky uvažovať nad nasmerovaním a súčasnými výzvami starozákonnej bádateľskej práce.

Dôležitým predpokladom tejto práce je, že interpretácia biblického textu neznamena len prebývanie vo vnútri textu (alebo ukrývanie sa v texte), alebo v dobe jeho vzniku. Je to samozrejme dôležitý element pre porozumenie starým textom vo všeobecnosti, preto nie je vhodné tento typ bádania ignorovať. Zachovanie kritickosti i dejinnosti celej interpretácie je kľúčové. Rovnako dôležité je, aby interpret reflektoval seba a svoje zasadenie, či prebývanie vo svete. Autentická interpretácia znamená, že vykladač pozná svoj svet, svoje miesto v ňom, a z tejto perspektívy číta biblický text. Je dôležité, aby sa tak dialo vedome a zámerne (to znamená metodicky). Interpretácia sa tak stáva sekulárnym aktom (nie sekularistickým) v pravom slova zmysle, interpret číta text ako člen *polis* a komunikuje text svetu v solidarite voči blížnemu. To takisto znamená žiť v diskusii s inými čitateľmi a ich čítaniami. Biblický teológ by mal existovať a pracovať v živom dialógu s druhými, so svetom, s neteológmi i ostatnými interpretmi. Pri zdôraznení tohto hermeneutického predpokladu som sa inšpiroval podnetnou knihou Brucea Ledewitza *Hallowed Secularism*, v ktorej navrhuje úplne nový typ nábožensko-sekulárneho života mimo organizovaných náboženských štruktúr. Avšak, ako naznačuje názov knihy, ním navrhovaný sekularizmus je pozitívny voči myšlienkovému a etickému jadru veľkých náboženských systémov (má na mysli zvlášť kresťanstvo a judaizmus), ale zároveň kritický voči ateistickému sekularizmu a nefukčným konceptom, ktoré sa viažu k spomenutým náboženským tradíciám. Navrhuje život v láske k blížnemu i Bohu, ale podobne aj ku svetu. S Ledewitzovými závermi čitateľ nemusí súhlasiť úplne, ale jeho dôraz na pozitívnu sekularitu je však z hermeneutického hľadiska veľmi podnetný. Vykladač biblického textu tak nemusí počítať len s cirkvou alebo komunitou viery ako médium, či platformou, na ktorej je obsah biblického textu svetu komunikovaný. On sám môže priamo, v odvahe a zodpovednosti prehovárať do situácie sveta a jeho problémov. Paradoxne, z takéhoto prístupu môže profitovať i samotná komunita viery – tá sa tak tiež stáva súčasťou sveta. Zo zvolenia tohto primárneho predpokladu vyplýva aj voľba prístupov k Starému zákonu, ktoré sú v tejto práci reflektované. Ich reflexia

a analýza je smerovaná tak, aby poukázala na možnosti i limity samotného prístupu, ale i možnosť jeho uplatnenia v rámci tejto pozitívnej hermeneutickej sekularity.

Druhým dôležitým predpokladom autora práce je, že súčasná situácia (nielen v rámci biblistiky a teológie), ktorá je často pomenovávaná ako „postmoderná“, nemusí byť vnímaná výhradne ako ohrozenie pre etickú integritu a náboženskú vieru, ale takisto ako príležitosť, ktorá, ak je správne uchopená, môže kultivovať a pozitívne formovať. Nie je to príležitosť len pre náboženské tradície stať sa autentickjšími, očistiť svoje presvedčenia, hodnoty, étos a sociálne vnímanie, ale takisto príležitosť pre biblické bádanie pôsobiť v spoločnosti ako kultivujúci element. Tento druhý predpoklad neznamena, že autor prijíma radikálny koncept postmodernej hermeneutiky, teda že text nemá limity a jeho význam spočíva výhradne na čitateľovi. Čítanie biblického textu i samotná biblistika má svoje špecifiká. Je dôležité počítať s dimenziou hermeneutickej etiky (tu sa druhý predpoklad stretáva s prvým), pretože ak interpretácia stráca akcent na pravdu a etickú zodpovednosť interpreta, je otázne, či je možné takýto projekt stále zaradiť do biblickej teológie. Osobná pozícia autora práce prijíma dôležitosť a nezastupiteľnú rolu biblickej/historickej kritiky a kritického myslenia všeobecne, ale takisto vníma aj špecifiká interpretácie biblického textu oproti ostatným podobným disciplinám. Prikláňam sa k tomu, že interpretácia Starého zákona by sa nemala diať mimo teologické pole, musí však zostať plne kritická. To znamená, že nie je v službách systematickej/dogmatickej teológie. Tento aspekt je pojednávaný detailnejšie v kapitole o podstate historickej kritiky a jej vzťahu ku komunite viery, ale takisto v kapitole venovanej kanonickému prístupu.

Táto kapitola sa takisto venuje vzťahu k postmodernému, prípadne postkritickému bádaniu, a tomu, do akej miery sú jeho dôrazy opodstatnené a pravdivé. Nevynecháva ani vzťah napätia medzi kritickým bádáním a očakávaniami komunity viery. Do tohto napätia je zaradený aj vzťah bádania k univerzite a súčasnej ekonomizácii vedy a poznania. Doplnením celej kapitoly je stať o súčasnom historiografickom bádání, ktoré niektoré princípy modernizmu a osvietenstva doviedlo do ich prirodzených dôsledkov.

Po časti práce, ktorá sa venuje dôležitosti kritického čítania Starého zákona, nasleduje profil Waltera Brueggemanna, jeho náhľadu na biblický text i situáciu sveta. Úprimne priznávam, že s ním zdieľam asi najviac dôraz na už spomenutú pozitívnu sekularitu čítania Starého zákona. Kapitola, ktorá sa mu venuje, však dokazuje, že jeho myslenie nevnímam zďaleka nekriticky. Protipólom, ktorý prezentujem hneď vzápätí, je Brevard S. Childs so svojim kanonickým čítaním Starého zákona. Kontrast medzi týmito dvoma veľkými

postavami bádania vynikne v podkapitole venovanej ich vzájomnej diskusii. V nej sa rozohrávajú dôležité myšlienky o celku a budúcom nasmerovaní starozákonnej bibliistiky.

Nasledujúca kapitola je venovaná „dialogickej podstate“ čítania textu na pozadí myslenia Michaila Bachtina. Jeho prínos nie je len v rozpoznaní a definovaní tohto dialogizmu, ale v rámci čítania Starého zákona i v odhaľovaní „dialogickej komunity“ za ním. Tá sa ukazuje na príklade konfrontácie knihy Rút s Dt 23,4–7. Doplnením tejto kapitoly je príklad čítania knihy Ester postavený na *Wirkungsgeschichte*, a to hlavne kvôli súvislosti s Bachtinovým konceptom „veľkého času“.

Sekularita biblickej interpretácie a zasadenosť interpreta vo svete súvisí aj s psychologickým aspektom ľudskej existencie a potrebou vnútorného uzdravenia – či už jednotlivca alebo komunity viery. Do práce som preto zaradil kapitolu, ktorá sa venuje psychologckej kritike Starého zákona, a zvlášť čítaniu knihy Plač doplneného čítaním žalmu 44.

Ďalšou časťou práce je prezentácia hlasov „z okraja“. V nej sa venujem feministickému čítaniu, vzťahu Izraela k „iným, hermeneutike oslobodenia a postkoloniálnej interpretácii. Špecifické otázky, ktoré táto časť práce otvára sú dôkazom, že týmto prezentovaným prístupom a problémom je treba otvorene načúvať. Bez tejto otvorenosti by bolo bádanie dehumanizované a exkluzívne. V kapitole o vzťahu Izraela k náboženskej inakosti uvažujem na pozadí archeologických a epigrafických nálezov z Chirbet el-Qom a Kuntillet Adžrúd o tom, že klasická podoba monoteizmu, ktorá je so samozrejmou prijímaná v judaizme a kresťanstve nevznikla zďaleka vo vzduchoprázdne. Tieto, ale aj poznatky ostatných kapitol tejto časti, so sebou nesú nutnosť premýšľať nad dôsledkami v rámci biblickej a teologickej etiky.

Posledná kapitola je preto venovaná etickému čítaniu Starého zákona. Zvolil som pre toto premýšľanie tri podkapitoly. Tie sa venujú sociálno–ekonomickej a enviromentálej etike na základe čítania starozákonných prorokov, potom etickému jednaniu samotného Boha na pozadí čítania knihy Jób, a nakoniec v podkapitole „Etika Starého zákona a postmodernizmus“ uvažujem nad tým, do akej miery môžeme text Starého zákona považovať za etickú normu, prípadne, aké etické kritériá je vhodné uplatňovať pri jeho čítaní. Pri citácii biblických textov používam Slovenský ekumenický preklad a hebrejský masoretský text. Pre lepšiu prehľadnosť a plynulosť čítania používam vo vhodných prípadoch tučne vyznačené písmo. Zároveň prosím čitateľov odborne zdatnejších o zhovievavosť k prípadným chybám a nepresnostiam.



# 1. Starý zákon a kritické myslenie

## 1.1. Čo je historická kritika?

Náčrt kritického myslenia v kontakte s textom Starého zákona je najvhodnejším začiatkom celého uvažovania. Pomocou neho sa môžeme plynule dostať k snahám o nastolenie postkritickej fázy bádania. Tieto snahy sú do značnej miery ovplyvnené postmodernou hermeneutikou o postmodernou situáciou. Dôležitou otázkou bude, či je tento postoj oprávnený alebo postavený na dezinterpretácii kritickej scény.

Podľa Jamesa Barra<sup>1</sup> nie je historická kritika ani tak metódou, ako skôr dáždnikom, pod ktorý sa zmestí súbor rôznych (ale spriaznených) prístupov. Tieto jednotlivé metódy nie sú vo vzájomnom jednoduchom súlade a harmónii. Dokonca nemôžeme hovoriť ani o harmónii v rámci jednej zvolenej metodiky. Je totiž bežné vykresliť mytológiu historickej kritiky ako boj medzi otcami a nasledovníkmi, v ktorom sa snaží „potomstvo“ eliminovať svojho pôvodcu, pričom otec nakoniec vydedí svoje potomstvo. Predsa len však majú tieto metódy niečo spoločné. Je to predpoklad, že text je potrebné študovať v jeho historickom kontexte, vo svetle literárnych a kultúrnych konvencií jeho doby. Tvrdenie, že historická kritika za každú cenu trvá na svojej objektivite a objektivite významu textu, nie je úplne pravdivé. Význam textu zamýšľaný starovekým autorom môže byť prinajlepšom rekonštruovaný ako určitý pokus alebo hypotéza. V skutočnosti by máloktorí bádatelia používajúci historickú kritiku popreli, že text môže otvárať v priebehu dejín nové významy. Naopak, napríklad škola dejín formy (Formgeschichte) predpokladá, že časti textu môžu byť kladené v priebehu času do nových kontextov a nových významových rovín, a kritika redakcie (Redaktionskritik) je postavená na rekonštrukcii práce redaktora, ktorý rôzne tradície a texty kladie svojou prácou do nových kontextov.

Historická kritika sa rozvíjala primárne v kontexte protestantizmu a kresťanských cirkví. Pôvod kritického čítania Biblie nemusí byť vedený len k osvietenstvu (aj keď je pravdou, že svoju modernú podobu dostáva biblická kritika práve v 18. storočí a vo vzťahu k rozvíjajúcej sa modernej historiografii 19. storočia), ale aj k reformácii, ktorá nabádala kresťanov čítať bibliu „pre seba“, pre svoj prospech a bez imperatívov cirkevných autorít.<sup>2</sup> Osobne sa skôr domnievam, že tento fenomén je silnejší v pozdejšom poreformačnom vývoji,

---

<sup>1</sup> Stat' spracovaná podľa BARR, James. *History and Ideology in the Old Testament*. Oxford University Press, 2000, s. 32–58.

<sup>2</sup> COLLINS, John J. *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*. Eerdmans Publishing: Grand Rapids. 2005, s. 4.

kedy v období konfesionalizmu a s nástupom pietizmu prichádza silný dôraz na individuálne čítanie biblie. Reformačná cirkevná realita vo vzťahu k ich autoritatívnemu výkladu nebola až tak odlišná oproti tej katolíckej. Podľa Johna Bartona<sup>3</sup> by sme kvôli tejto súvislosti namiesto hovorenia o historickej kritike mali skôr používať o niečo presnejšie slovné spojenie „biblická kritika“. Spojenie s históriou je totiž čiastočné, nie je pre kritickú povahu bádania určujúce. Kritické bádanie totiž nebolo úplne dôsledne historické. Kritické čítanie Biblie ako také nie je odvodené len zo záujmu o históriu. Určujúcou v spojení historická kritika je práve skôr ona kritika. Vzťah kritického čítania k dejinnému rozmeru textu je však nepopierateľný. Skôr by sa však dalo hovoriť o tom, že práve táto kritická snaha (do istej miery určite prameniaca z reformačnej tradície) prirodzene viedla k historickej reflexii textu a k rozvoju metód spadajúcich do historického bádania. Hlavnou motiváciou kritiky biblie je však oslobodiť text k tomu, aby hovoril sám za seba.

Jedným z dôležitých princípov je autonómia historika<sup>4</sup> – koncept úzko zviazaný s myšlienkami osvietenstva. Je to pomerne veľká zmena v etike poznania. Stredoveká kultúra považovala istotu, vieru a presvedčenosť za cnosť, pričom pochybnosť a skepsa boli stotožňované s hriechom alebo jeho pôvodom. Zvrat spočíva práve v docenení pochybnosti v modernom kritickom myslení, a v spochybnení viery, ktorá začala byť považovaná za ohrozenie racionality. V kontexte biblického bádania znamenala táto autonómia v počiatkových fázach hlavne slobodu od cirkevných autorít a heretických odsudkov. Autonómia tak nie je „plotom“ chrániacim výhradne pred cirkevnými zásahmi, ale takisto pred neprimeranou úcte voči prejatým názorom.

Aj napriek určujúcej roli, ktorú zohrávala spomínaná kritickosť, môžeme povedať, že historická kritika takisto mala záujem o dejiny ako také, nielen o historický kontext textu alebo jednotlivých biblických pojmov. Veľký vplyv na bádateľov 19. storočia (napríklad na Juliusa Wellhausena) mala nemecká historiografia reprezentovaná Theodorom Mommsenom, a hlavne Leopoldom von Rankem. Záujmom bolo vytvoriť obraz dejín, ktorý rozdeľoval skutočné dianie a obsah starých textov, teda dospieť k tomu, čo sa naozaj stalo – bez automatického predpokladu, že zdrojový text podáva o dejinách vierohodnú správu. V kontakte so Starým zákonom to znamenalo, že historikovia Biblie sa pýtali, čo sa skutočne stalo v protiklade k tomu, čo pisatelia jednotlivých kníh ako udalosť vykresľovali.

---

<sup>3</sup> BARTON, John. Historical-Critical Approaches in Ed. BARTON, John. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, 2003, s. 9–19.

<sup>4</sup> Spracované podľa COLLINS, s. 5.

Druhý dôležitý princíp historickej kritiky je princíp analógie.<sup>5</sup> Pochopenie starovekého textu a jeho kontextu si vyžaduje určitú analógiu medzi starovekou a modernou situáciou. Jedným z predpokladov tejto analógie je, že text je ľudským produktom, a že ľudská podstata sa odvtedy zásadne nezmenila. Situáciu vo vnútri textu môžeme posúdiť len vďaka tomu, že s autormi (a postavami) zdieľame analogickú skúsenosť a humanitu. Tento princíp pôsobil často ako dvojsečný meč. Na jednej strane pomáha text oživovať pre súčasného čitateľa, ale takisto môže vytvárať problémy a bariéry (napríklad v prípade zázrakov).

Tretím princípom je princíp kritiky.<sup>6</sup> Ten si zaslúži väčší priestor. Bádanie je podľa neho procesom, ktorý nie je nikdy konečný. Máme teda k dispozícii vždy len predbežné výsledky. Aj napriek snahe poskytnúť čo najpravdepodobnejší obraz minulosti, nemôžeme garantovať úplnú istotu. Dnešné výsledky môžu byť zásadne spochybnené zajtrajšími. Prvok neistoty odjakživa vyrušoval cirkevné autority a tradičných teológov – podkopával ich vieru v nemennú zjavenú pravdu.

Dopad spočíval hlavne v spojení s historickou vierohodnosťou biblického textu – tá bola predpokladaná u väčšiny kresťanov práve vďaka viere v inšpirovanosť Písma. Existenciu tohto napätia dokazuje to, že jeden z najväčších starozákonníkov a kritických myslí, Julius Wellhausen, sa cítil byť povinný rezignovať z postu na teologickej fakulte.<sup>7</sup>

To, čo po dlhé desaťročia spájalo bádateľov nad Starým zákonom bol práve kritický duch, v ktorom sa ich práca odohrávala. Dôležitá otázka pre potreby tejto práce znie: Ako sa líši bežné štúdium Starého zákona od toho kritického? Domnievam sa, že kriticky zamerané čítanie nie je ani tak presne vymedzenou a vyprofilovanou metódou (techné), alebo súborom metód. Jedná sa skôr o modus myslenia, špecifický postoj k štúdiu biblického textu. Čím sa vyznačuje? Najdôležitejším predpokladom kritického biblického bádania je **koncept slobody**. Teoreticky je možné aby bol do biblického bádania a povrchného uplatňovania jeho princípov zapojený aj jedinec, ktorý nie je vnútorne kritickým duchom vôbec poznamenaný. **Sloboda kritického myslenia je totiž sloboda sa nechať viesť kdekoľvek, kam ma môže bádanie zaviesť**. V kontexte biblickej teológie to znamená dôjsť k exegetickým výsledkom, ktoré sa môžu líšiť, alebo môžu dokonca odporovať akceptovanému, či bežnému teologickému výkladu. To znamená prijatie myšlienky, že význam biblického textu nespočíva v apriornom prijatí jeho pravdivosti. V praxi to znamená, že človek nezačína čítať bibliu

---

<sup>5</sup> HARVEY, Van Austin. *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*. University of Illinois Press, 1996, s. 15.

<sup>6</sup> Spracované podľa BARTON, John. *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton*. Ashgate Publishing (The Society for Old Testament Study monographs). 2007, s. 149–168.

<sup>7</sup> Tamtiež, s. 204.

s tým, že všetko, čo „hovori“ musí byť pravdivé. To by odporovalo kritickej podstate bádania a znamenalo by to, že čitateľ pripisuje textu význam, ktorý on sám považuje za pravdivý.

Oddávna je biblická kritika spájaná s rozpoznaním prameňov Pentateuchu.<sup>8</sup> To znamená, že Pentateuch nie je jednotným dokumentom, ale výsledkom dlhého procesu, v ktorom boli zlučované a spájané rôzne pramene a dokumenty. Kritické na tomto bádani nie sú výsledky, ale počiatok. Ten spočíva v rozpoznaní nekonzistentnosti textu, jeho nejednoty a zvláštností, ktoré je potrebné vysvetliť. Kritické čítanie Pentateuchu ukazuje na to, že táto nejednota je skutočná, a že vyhýbanie sa týmto stránkam textu je útekem do zóny nekritickej naivity a fundamentalizmu.

Snaha vysvetliť nekonzistentnosť textu prerastá prirodzene do bodu, v ktorom je nutné si klásť otázky o obsahu celého textu, o jeho charaktere, ale takisto o jeho náboženskom význame a autorite. Práve tento spôsob čítania biblického textu bol dlho vnímaný ako veľká výzva alebo problém pre náboženský kontext a cirkevné prostredie. Problém je hlavne v tom, že rozhodnutie o význame textu sa tým presúva z komunity viery na bádateľa alebo jednotlivca, ktorý nemusí nutne byť členom tejto komunity, alebo s ňou nemusí zdieľať všetky jej hodnoty.

Predpokladom kritického výzkumu však zďaleka nie je snaha útočiť na biblický text alebo odhaľovať jeho slabiny, prípadne ukazovať na to, že sa jedná o nedôveryhodný dokument. Jedná sa skôr o odhodlanie rozumieť mu „samostatne“, nezávisle na tradičnom cirkevnom exegetickom myslení. Biblická kritika je časťou širšieho kontextu hľadania pravdy, a tí, ktorí patria medzi kritických bádateľov by mali mať tento aspekt na zreteli. Domnievam sa, že nie je dôvod sa ospravedlňovať za to, že si človek zvolil cestu kritického myslenia. Netreba ale zabúdať, že práve tento kriticizmus by mal byť v službách pravdy a oslobodenia tých, ktorí sú negatívne poznamenaní prázdnu a ochranárskou autoritou cirkevných komunít. Bádateľ, ktorý je zároveň kresťanom má vskutku práve tento záväzok voči spoluveriacim – oslobodzovať ich od autorít a tradícií, ktoré si sami uzurpujú právo na určovanie toho, čo jednotlivý biblický text znamená. Tento záväzok však nevidím len voči ľuďom v náboženskom prostredí. Kritické bádanie je nemenej dôležité aj pre rozhovor s neteológmi a ľuďmi pod vplyvom protibiblických a protináboženských predsudkov. Kritický bádateľ totiž v tomto prípade nemusí sloganovite argumentovať v prospech biblického textu alebo cirkevnej autority. Táto jeho sloboda je pre serióznú diskusiu a jeho vlastnú vierohodnosť kľúčová. Zároveň má i aparát k tomu, aby odhalil predsudky, ktorým čelí práve ako

---

<sup>8</sup> Výborným prehľadom dejín bádania nad Pentateuchom je WHYBRAY, R. N. *The Making of The Pentateuch: A Methodological Study*. JSOT Supplement Series 53, Sheffield Academic Press, 1994, s. 17–129.

predsudky – teda ako názory vychádzajúce z elementárnej neznalosti a nekritickosti voči vlastnému postoju. Schopnosť, či neschopnosť konať takéto noeticko–hermeneutické prečisťovanie a pojmové upratovanie je skúškou, či sa bádateľ stal skutočným kritickým vedcom. Preto sa domnievam, že kritická podstata bádania musí byť zachovaná. Len tak môže kvalitne a vierohodne spoločnosti prezentovať svoje poznatky. V dobe, kedy (často oprávnene) klesá vierohodnosť cirkevných a náboženských inštitúcií tak môžu bádatelia plniť veľmi dôležitú rolu.

## 1.2. Kritické a postkritické bádanie

Snahy o nastolenie postkritického obdobia, o prekonanie historickej kritiky alebo biblickej kritiky majú mnohé úskalia. Nie sú totiž zďaleka ničím radikálne novým, ničím, na čo má postmoderná scéna patent. Podobné snahy by sme mohli detekovať v každej generácii (napr. Biblical Theology Movement ale tiež mnohé hlasy z 19. storočia o tom, že biblická kritika je škodlivá a deštruktívna, neschopná obohatiť cirkevný život<sup>9</sup>, Brevard S. Childs sa snaží skôr o nastolenie predkritického módu čítania – viz kapitolu, ktorá mu je venovaná). Na snahách o nastolenie postkritického obdobia môžeme badať zlé svedomie z historickej kritiky a snahu práve o to, aby biblické bádanie bolo viac nápomocné v rámci náboženského života. Tento scenár alebo obraz má takisto mnohé úskalia. Väčšina kritických bádateľov má totiž veľmi ďaleko k tomu, aby sme ich mohli s pokojným svedomím zaradiť medzi sekulárnych alebo nenáboženských jedincov. Ich problémom je skôr nedostatok odvahy a možno práve prílišná zbožnosť a citlivosť svedomia. Tá môže vyústiť do príliš náhleho zvnútorňovania nedôvery, s ktorou sa stretávajú u spoluveriacich. **To, voči čomu by sa malo starozákonné bádanie naozaj brániť je práve strata nezávislosti na tlaku, ktorý plynie z tejto nedôvery, a na návrhu, že toto bádanie by sa malo odohrávať výhradne v náboženskom prostredí.** Prezentácia biblickej kritiky ako nástroja sekularizmu je nevhodná a nemá základ v skutočnosti.

John Barton nevidí nádej starozákonného bádania v tom, že sa vidá novým postkritickým smerom (pričom mnoho z týchto metód je v podstate predkritickým čítaním v postmodernej zbroji), ale v tom, že sa vráti k svojim koreňom, v tom, že pochyťí niečo z postoja bádateľov 19. storočia, ktorí celú disciplínu naformovali. To ale neznamená

---

<sup>9</sup> *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Ed. LIEU, Judith M.; ROGERSON, J. W. Oxford University Press, 2006. s. 11., 12.

opakovať ich bádateľské závery a postoje, ktoré sú už dnes neudržateľné. Skôr sa jedná o zdieľanie ich ochoty byť prekvapení, nadšený a vyzvaný samotným textom.<sup>10</sup>

Problém vidím v tom, ak je tento kritický bádateľský postoj dnes potlačovaný a podceňovaný v mene pluralizmu, ktorý nemá žiadne kritéria pravdivosti. Aj John Barton, podobne ako James Barr, rozpoznáva úzke spojenie medzi fundamentalizmom a konceptom postmoderného vnímania/čítania textu.<sup>11</sup> Postmodernizmus totiž môže fundamentalistickej scéne dodávať oprávnenosť k zvoleniu antikritickej pozície. Tá by bola v tom prípade rovnako platná a hodnotná ako tá kritická, prípadne ako akákoľvek iná. Fundamentalistické čítanie tak môže získať hermeneutickú podporu pre názor, že pravý zmysel biblického textu je zverený kresťanom pomocou inšpirácie Ducha svätého.

Jediný pluralizmus, z ktorého môže mať biblické bádanie úžitok je ten, ktorý predpokladá, že má v našom bádani existovať spoločné pátranie po pravde. Nejedná sa tu samozrejme o pravdu, ktorá nám diktuje skutočnú a exkluzívnu „pravdivosť“. Je to pravda, ktorú nemôže nikto vlastniť ani plne poznať, je možné k nej len smerovať so zmesou pokory a odvahy. Stretávame sa s ňou len čiastočne v kontextuálnej podobe – nemôžeme ju však ignorovať, popierať alebo zosmiešňovať. Túto pravdivosť však môžeme vnímať aj korektívne. Kritické bádanie môže poskytovať myšlienkový aparát a platformu, na ktorej dochádza k selekcii pravdivých a nepravdivých významov. Text môže mať mnoho významov, ale nemôže znamenať čokoľvek.

Podľa Umberta Eca<sup>12</sup> postmoderný koncept bezhraničnej semiotiky nemôže znamenať, že interpretácia nemá žiadne kritériá a žiaden objekt. Ani pripustenie toho, že text je potenciálne nekonečný neznamená, že každý akt interpretácie končí happyendom. Orientácia na čitateľa ešte neznamená, že je všemocný a má všetky práva. Eco vidí afinitu medzi postmoderným myslením/hermeneutikou a hermeticko–gnostickým myslením. Podobnosť spočíva v niekoľkých prvkoch. V otvorenosti textu, ktorý je nekonečným univerzom. Interpret v ňom môže objavovať nekonečné medzivzťahy a súvislosti. Takisto v ponímaní jazyka, ktorý nie je schopný vyjadriť jedinečný a preexistentný význam. Naopak, úlohou jazyka je ukázať, že jediné, o čom môžeme vôbec hovoriť je náhodná zhoda protikladov. Jazyk odzrkadľuje neadvekatnosť každej myšlienky. Naš pobyt vo svete teda nie je ničím iným než nemožnosťou nájsť akýkoľvek transcendentný význam.

Každý text, ktorý predstiera tvrdenie, že predstavuje niečo jednoznačné/jednohlasné, je znakom stroskotania tohto univerza, teda univerza, ktoré je dielom Demiurga. Súčasný

<sup>10</sup> BARTON. *The Old Testament*, s. 166.

<sup>11</sup> BARR, s. 141–162.

<sup>12</sup> ECO, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge University Press, 1992, s. 23–43.

textový gnosticizmus je podľa neho k čitateľovi veľkorysý, keďže intenciu čitateľa kladie nad nedosiahnuteľnú intenciu autora. Tým sa čitateľ môže stať akýmsi nadčlovekom, ktorý ako jediný nakoniec rozumie textu. Autor podľa tohto konceptu úplne nepochopil to, o čom písal, pretože na jeho mieste hovoril jazyk.

Koncept tajomstva, tak vlastný gnosticiko–hermetickému mysleniu, tak dodáva jeho iniciovaným členom pocit výnimočnosti a sociálnej moci, je to elitistické čítanie a porozumenie. Tým Eco poukazuje na dôležitú vec – ani postmoderná hermeneutika nie je schopná sa zbaviť dominantných štruktúr moci. Ecova analýza počíta s veľmi radikálnym myslením orientovým na čitateľa. To len výnimočne korešponduje s realitou – hlavne na poli biblickej interpretácie. Ukazuje však na dôležité súvislosti a nebezpečenstvá. Samozrejme, existujú súčasné poetické texty, ktoré počítajú s už spomenutým ideálnym nad–čitateľom. Musíme si však uvedomiť, že ten je v tomto prípade už zahrnutý do projektu autora a textu ako jeho zámer! Text teda nemôže mať akýkoľvek význam. Môže vyprodukovať veľké množstvo rôznych čítaní, ale existujú významy, ktoré by boli vskutku absurdné. Ak sa znovu presunieme na scénu interpretácie Starého zákona, je možné súhlasiť s kritikou Jamesa Barra<sup>13</sup> a Roberta Carolla,<sup>14</sup> podľa ktorých môže byť aj postmodernizmus autoritatívnym, až diktátorsky ladeným systémom interpretácie reality. Postmoderný prúd v starozákonnom bádání je postavený na špecifickej terminológii, do ktorej je nutné byť iniciovaný (ako do akéhosi mystéria), a ktorú musí jedinec aktívne používať. Musí takisto poznať určité mená – alebo musí aspoň znieť tak, akoby s nimi bol dobre oboznámený. V postmodernej komunite je taktiež vytváraná určitá moc a kontrola jazyka. Každý, kto sa nevyznačuje touto znalosťou je automaticky vylúčený. Prirodzene sa tak môže stať, že uchádzači o vstup do komunity fungujúcej podľa podobných merítok budú mať tendenciu svoju „iniciáciu“ predstierať, vymanovávať všetky „sväté mená“ a pojmy, aby urobili dobrý dojem a mohli byť inštitucionalizovaní.

Starozákonné bádanie by nemalo nikomu patriť. Naopak, malo by byť otvorené pre každého, kto sa mu sám otvorí. Nikto ale dopredu nevie, k akým objavom pravdy nás toto bádanie zavedie. Budúcnosť starozákonného bádania teda spočíva v znovuosvojení si kritického ducha, ktorý oslobodzuje text od toho, aby sa stal vlastníctvom kohokoľvek. Zároveň ho ale sprístupňuje komukoľvek, kto ho chce čítať s otvorenou myslou.

Asi najrozšírenejším názorom na historickú kritiku je jej neutrálna povaha a nezaujatosť. Nepýta sa teda, čo text znamená pre mňa, ale jednoducho to, čo znamená.

---

<sup>13</sup> BARR, s. 141–162.

<sup>14</sup> CARROLL, Robert R. „Poststructuralist Approaches, New Historicism and Postmodernism“ in Ed. BARTON, John. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, 2003, s. 57–61.

Historická kritika teda ide proti „zbožnému“ čítaniu s túžbou objaviť neoddiskutovateľné fakty – podľa slávneho citátu Leopolda von Rankeho, zistiť fakty o minulosti – takej, aká sa skutočne stala (wie es eigentlich gewesen)<sup>15</sup>. Svätosť pripisovaná Písmu teda nedáva biblického textu žiadnu imunitu pred kritickou prácou historika.

S tým súvisí asi najčastejšie obvinenie proti biblickej kritike, že práve ona neutralita a nezaujatosť bádania stojí na ilúzii a neúprimnosti voči sebe, zatiaľ, čo slúži rôznym utajovaným alebo nerefektovaným záujmom. Historickí kritici sú často obviňovaní práve z predstieraní nezaujatosti. Postmoderná pozícia zase poukazuje na to, že záujmy pri interpretácii sú prirodzené a neodpreparovateľné. S tým je možné určite súhlasiť, dokonca je možné, že sa za prezentovanou nezaujatosťou skrývali veľmi osobné motívy interpretov. Tento poznatok však nie je vynálezom postmoderného myslenia. V jednej zo svojich esejí o tom píše už Rudolf Bultmann, jedna z najznámejších a najkontroverznejších postáv kritického novozákonného bádania v 20. storočí. Podľa neho nie je čítanie nezaujaté čítanie bez akéhokoľvek predporozumenia možné. Je však dôležité, aby aj ono prechádzalo podobnou kritickou reflexiou ako samotné čítanie biblického textu. Ide teda o to, aby bola pozícia čitateľa reflektovaná.<sup>16</sup> To však ešte nemusí vyústiť vo vymazanie kritického charakteru celého bádania. Angažovanosť a zaujatosť (ak je reflektovaná) môže bez problémov koexistovať s už spomínaným kritickým duchom. Je však dôležité, aby ním bola vyhodnocovaná a reflektovaná aj naša vlastná pozícia pri interpretácii textu.

Je skutočne veľkou otázkou, či je tento postmoderný útok na hľadanie objektívneho obrazu skutočne tak oprávnený. Predtým, než dôjde k zásadnej zmene paradigiem musia mať argumenty pre zmenu omnoho precíznejšiu podobu, a hlavne, predošlá paradigma sa musí ukázať ako nefunkčná. Dôkazom, že tomu tak nie je je fakt, že intenzívne, kritické a historicky zamerané bádanie je stále veľmi živé. Dokonca je možno ešte intenzívnejšie než v minulosti.

Problém biblickej kritiky nespočíva v tom, že by niekoho ohrozoval alebo vytváral ilúziu o objektívnom poznaní.<sup>17</sup> Jej problematické prvky spočívajú skôr v tom, že bola stále príliš zviazaná s tradíciou a očakávaniami komunity viery. Riešením teda nie je kriticizmus eliminovať, ako skôr naopak – byť v ňom dôslednejší.

Biblická kritika sa teda zaujíma hlavne o prostý význam textu (*sensus naturalis*). Tento význam sa však plne nezhoduje so spomínaným historickým významom – čo autor textom

---

<sup>15</sup> BARTON, „Historical–Critical Approaches“, s. 12.

<sup>16</sup> BULTMANN, Rudolph. *Existence and Faith: shorter writings of Rudolph Bultmann*. Meridian Books, 1960, s. 289–312.

<sup>17</sup> Na to, že odporcovia kritického prístupu vychádzajú z neznalosti rozmanitosti kritického bádania poukazuje John Barton v BARTON, „Historical–Critical Approaches“, s. 13–15.



zamýšľal? Ako už bolo povedané, určujúcim faktorom biblickej kritiky teda nie je jej historický (diachrónny) element, ako skôr jej **kritický** charakter. Mnohokrát nevieme, kto text napísal alebo aký bol zámer autora, môžeme však stále povedať, že text by mohol znamenať toto, ale by už nemohol znamenať niečo iné. Toto bádanie zahŕňa analýzu jazyka – v tom zmysle už je historické. Biblická kritika teda má za úlohu text ochrániť a ohraničiť ho pred významami, ktoré by mohli viesť k jeho zneužitiu. To sa samozrejme netýka len nesprávneho použitia v rámci cirkvi. Ako som už spomenul, biblická kritika neplní túto funkciu len voči nej, ale takisto voči necirkevným spôsobom čítania, ktoré obsah biblie vážne skresľujú.

Z tohto hľadiska je snaha kritické čítanie biblie eliminovať vážnym ohrozením integrity biblického bádania. Našťastie k radikálnej premene navrhovanej postmodernými interpretmi nedochádza. Kritické bádanie predstavuje naďalej väčšinu a živé pole pre diskusiu. To však neznamená, že táto „kritika“ má rovnakú podobu ako predtým.

Zmyslom zachovania kritickej podstaty bádania je to, aby bola zachovaná slobodná platforma pre čítanie biblického textu, ktoré nie je zaťažené akýmkoľvek obmedzovaním alebo dôrazom na efekt. Tento dôraz na slobodu (spoločný pre osvietenstvo i reformáciu) je proti stanoveniu oficiálneho spôsobu čítania. Práve vďaka nemu môžu viesť diskusiu rôzne prístupy k textu. Je pravdou, že niekde čas od času dochádza k určitej kanonizácii niektorého z prístupov – príklonnosť ku ktorému zabezpečuje miesto na akademickej pôde. Toto nešťastie by však nemalo odsúdiť kritické čítanie ako také. V skutočnosti sa takýto postoj mýňa kritickej podstate bádania. Nemá takisto zmysel ani opodstatnenie striktne rozlišovať medzi synchronným a diachrónnym čítaním, pričom to prvé je obvykle považované za menej kritické. Obe spôsoby čítania môžu byť rovnako kritické. Niektoré nové prístupy orientované na čitateľa (dekonštrukcia, readers–response, ideologická kritika) môžu byť nakoniec voči textu nemilosrdnejšie než tie diachrónne. Sú postavené na predpoklade, že jazyk je nestabilný, a preto je aj význam textu do veľkej miery neistý. Tento prístup naznačuje, že text nemôže reprezentovať realitu mimo seba. Kľúčovým zahrnutím čitateľa sa dosiahol efekt, že je len veľmi ťažké spoľahlivo vypovedať o niečom objektívnom „mimo“. Problémom je, že to je prax, ktorú nachádzame v biblickom texte.<sup>18</sup>

Funkcia biblickej kritiky spočíva v korektívnej a ochrannej činnosti. Zvlášť aktuálne to je v našom, ekonomickými kategóriami určovanom svete. Jedná sa o ochranu pred komerčne a apelatívne zameraným, podliezavým štýlom interpretácie. Bádanie má hodnotu samo o sebe. Práve udržiavanie a vyživovanie tohto „samo o sebe“ je pre autenticitu a kritickú

---

<sup>18</sup> DAVIES, Philip R. *Whose Bible is it Anyway?* JSOT Supplement Series 204, Sheffield Academic Press, 1995, s. 17.

rovinu bádania kľúčové. Zachovanie pravého kritického ducha je životne dôležité – vytvára totiž priestor pre radikálnu otvorenosť voči textu a učí nás hlbokej sebareflexii, teda akémusi bádateľskému „pokániu“. Dokonca sám Jacques Derrida, ktorý je tak často citovaný bádateľmi fascinovanými postmoderným čítaním Biblie považoval biblickú/historickú kritiku za nepostrádateľné „zábradlie“, bez ktorého by bolo možné povedať čokoľvek a kedykoľvek.<sup>19</sup>

Aj napriek tomu sa domnievam, že nové, postmoderne zamerané prístupy k textu Starého zákona sú dôležitým príspevkom pre celé bádanie. Môžu byť veľmi pozitívne, dokonca majú potenciál ho urobiť ešte kritickejšim. Čítanie postavené na dekonštrukcii, teda na tom, že sám text podryva koncept pravdy alebo filozofiu, na ktorej je postavený, môže ukazovať na často komplikovaný obraz určitých automaticky prijímaných pojmov a konceptov v biblických textoch. Ideologická kritika postavená na demaskovaní mocenských štruktúr a záujmov môže zase odhaliť ich problematický morálny status.

Interpret Starého zákona by teda mal byť voči postmodernizmu kritický a otvorený zároveň. Pre vierohodnosť jeho interpretácie je dôležité, aby poznal úskalia a „hriechy“ postmodernej hermeneutiky,<sup>20</sup> ale tiež existenciálnej situácie, ktorá je s ňou úzko spojená. Dovolím si v tejto súvislosti citovať **Terry Eagletona**, ktorý je považovaný za jedného z „guru“ postmodernizmu:

*„Množstvo látky venujúcej sa rasizmu, etnicite, paranoickému premýšľaniu o probléme identity, nebezpečiu totality a strachu z iného; všetko to, spolu s hlbokým vhladom do vychytralosti moci (power), je pozoruhodné a hodnotné. Ale spojenie s kultúrnym relativizmom, morálnou konvenčnosťou, nedôsledným skepticizmom, pragmatizmom, nechťou k myšlienke solidarity, disciplinovanosti, nedostatkom adekvátnej teórie politického života – všetko to prehovára veľmi silno proti nemu“<sup>21</sup>*

Eagleton v tejto formulácii slabostí postmodernizmu trafil „do čierneho“, aj napriek tomu, že tento citát je veľmi kondenzovaný. Odhaľuje dôvody, prečo by mal byť vykladač biblického textu kritický nielen voči biblickému textu, ale aj voči súčasnej spoločenskej

---

<sup>19</sup> COLLINS, s. 14.

<sup>20</sup> „Objektívna pravda postmodernizmu je nahradená hermeneutickou pravdou. Táto hermeneutická pravda rešpektuje subjektivitu samotného objektu, výzkumu, bádateľa, čitateľa či poslucháča. Tí, čo postmodernizmus praktizujú sú tak silno a hlboko predchnutý ťažkosťou a nežiadúcosťou myšlienky transcendentného významu, že nakoniec básnia a kážu o uzavretých kruhoch významu, v ktorých je každý uväznený, neznesiteľne a pritom radostne“ GELLNER, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge: London, New York, 1992, s. 35.

<sup>21</sup> EAGLETON, Terry. *The Illusions of Postmodernism*. Blackwell Publishing, 1996, s. 140. citované v BARR, s. 159.

situácii. Podobným smerom formuluje problémy postmodernizmu aj Kevin Vanhoozer,<sup>22</sup> podľa ktorého je jeho najväčším hriechom lenivosť alebo ťažkopádnosť (sloth). Je to hriech, ktorý v nič neverí, z ničoho nemá radosť, necíti k ničomu nenávisť, nevidí v ničom zmysel a pre nič nežije. Zostáva žiť len preto, lebo nie je kvôli čomu zomrieť. Problémom postmoderného zmýšľania je teda nedostatok jasnosti mysle, odovzdanosti, vášne, disciplíny a vôle.

Jedná sa teda nielen o socio–politickú alebo hermeneutickú situáciu, ale aj situáciu duchovnú. Je dôležité, aby výklad Starého zákona (alebo všeobecne biblického textu) počítal so spomínanou nechutťou, lenivosťou a stratou zmyslu pre solidaritu. V úvode práce načrtnutý dôraz na pozitívnu sekularitu bádania má teda svoju aktuálnosť. Hlboká solidarita (záujem o druhého človeka), hermeneutická dôslednosť a kritický úsudok – to sú princípy, ktoré by mal každý bádateľ držať vo vzájomnom nedeliteľnom vzťahu. Je vskutku problémom, ak vnímame postmodernizmus vážne v jeho potešení z vyvrátenia akéhokoľvek seriózneho presvedčenia a v nezájme o otázku pravdy. Ak ho však berieme ako slovnú hru a s odstupom, môže byť prospešný, a dokonca i zábavný.<sup>23</sup>

### 1.3. Kritické bádanie, univerzita a komunita viery

Diskusia o mieste starozákonnej biblistiky v rámci univerzity a teologického vzdelávania v západnom svete je do veľkej miery poznačená odlišnosťou oproti nášmu prostrediu.<sup>24</sup> Biblické bádanie u nás sa odohráva na teologických fakultách a v úzkom spojení s ostatnými teologickými vedami. Dovoľm si formulovať len pár osobných postrehov a poznámok.

Domnievam sa, že by biblické bádanie malo byť prísne oddelené od konfesných záujmov. Len takéto biblické bádanie môže byť kritické, kvalitné, neúplatné a takisto nápomocné cirkvi. Áno, biblické bádanie a biblisti by mali byť komunitám viery nápomocní pre hlbšie pochopenie biblického textu. Takto nápomocné však môže byť len vtedy, ak bude týchto komunit striktné oddelené. Inak dochádza k skresleniam a kritická biblistika prestáva plniť svoju kritickú rolu. Dochádzame teda k paradoxnému záveru. Len biblistika mimo cirkevné záujmy môže byť pre cirkev skutočnou pomocou. Takýto kooperatívny model však

---

<sup>22</sup> Ed. VANHOOZER, Kevin J *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge University Press. 2003, s. 23.

<sup>23</sup> BARTON, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Westminster John Knox Press, 1996, s. 235.

<sup>24</sup> Táto stať je postavená na rozhovore s Johnom Bartonom, Jamesom Barrom a Philipom Daviesom v DAVIES, Philip R. *Whose Bible is it Anyway?*, s. 17–21.

predpokladá určitú zrelosť na oboch stranách barikád. Zo strany komunity viery je potrebná pokora, teda schopnosť pripustiť, že biblický text nie je výhradným vlastníctvom veriacich, že cirkev potrebuje nekonfesné/kritické čítanie biblického textu pre svoju vnútornú hygienu. Zo strany biblistov je však potrebné zásadné etické sebauvedomenie. Biblické bádanie, ktoré ignoruje obsah a etické dôrazy biblického textu týkajúceho sa komunity viery a vzťahu k druhému človeku, nesie perverzné znaky. Bádanie, ktoré ich ignoruje sa podobá právu, v ktorom nie je miesto pre ideu spravodlivosti,

Davies chce rozlíšiť biblickú interpretáciu, ktorá sa odohráva na teologických seminároch, ktoré sú zamerané vyznavačsky a na „výrobu“ cirkevných zamestnancov, a na univerzitách, ktoré by si mali zachovať odstup od komunity viery. Toto rozdelenie je aktuálne aj pre naše prostredie. Davies nechce ukázať, že vyznavačský diskurz je menej kvalitný, ide mu len o oddelenie, o nezmiešavanie a nezamieňanie týchto dvoch oblastí. Súhlasím s tým, že takéto rozlíšenie je nutné pre zachovanie kritického prostredia v rámci univerzitného diskurzu.

Problematicky však môže pôsobiť jeho rozlíšenie „dvoch právd“, teda charakteru pravdy, s ktorou pracuje cirkevný diskurz, a pravdy, ktorá je záujmom kritického bádania. Podľa neho je možné pre jednotlivca bez akýchkoľvek problémov fungovať v oboch prostrediach – teda v prostredí cirkvi a pri bohoslužbe vyznávať to, o čom za katedrou vyjadrujú pochybnosti, alebo priamo popierajú. Rozdielne diskurzy pre neho znamenajú odlišný koncept pravdy, ktoré nemusia prichádzať do konfliktu. Je pre mňa veľkou otázkou, či takéto teritoriálne pojmávanie pravdy je cestou k autenticite a pravdivosti bádateľa. Túto otázku by som rád nechal otvorenú ako podnet pre etické premýšľanie každého bádateľa. Omnoho dôležitejšou otázkou však je, či môže takýto koncept pravdy udržať pomocno–očistnú rolu biblickej kritiky vo vzťahu k cirkvi. Ak by sme ho totiž prijali, prestávala by mať akýkoľvek význam.

Dôležitá je takisto etická dimenzia vzťahu k spoločnosti. Nejde len o odlišovanie seminárneho a univerzitného vzdelávania, ale takisto (v našom kontexte aktuálnejšie) zásahy cirkevných komunít a ich záujmov do biblického bádania teologických fakúlt. Teologické semináre sú financované (z veľkej väčšiny) cirkvami, pričom teologické fakulty (alebo fakulty, na ktorých sa odohráva starozákonná exegéza) sú financované štátom. To je ďalší dôvod, prečo by malo byť univerzitné biblické bádanie nekonfesné a kritické.

Veľmi podnetné je Daviesovo uvažovanie o rozdielnosti týchto dvoch diskurzov. Obe fungujú na určitých pravidlách, a teda automaticky vylučujú tých, ktorí nezdediajú rovnaké hodnoty ako daný diskurz. Hlavným prvkom akademického je, že dovoľuje

a stimuluje kritiku vlastnej praxe a myšlienok. Povbudzuje artikuláciu každého názoru, ktorý je prístupný (vhodný) pre verejné skúmanie, hodnotenie, kritickú diskusiu alebo potvrdenie. Pravda tohoto diskurzu sa prejavuje hypotézami a paradigmami, ktoré sú v neustálom pohybe. Vylučuje stanoviská, ktoré nemôžu byť vystavené oponentúre, testované a kritizované, alebo tie, ktoré trvajú na spojení s absolútnou a neoddiskutovateľnou pravdou.

Davies používa pre vyjadrenie rozdielu medzi akademickým a neakademickým diskurzom túto analógiu: Konfesné platidlo nemá žiadnu vlastnú hodnotu a nie je vymieňateľné. Nie je to tvrdá mena, nie je možné s ňou obchodovať mimo vlastnú krajinu. Nekonfesný diskurz je naproti tomu tvrdou menou, ktorá môže byť používaná ako platidlo medzi krajinami – má teda výmennú hodnotu. Pre samotné kritické bádanie je dôležité, aby zostalo práve v rámci tejto „tvrdej meny“, ktorá zabezpečuje šírku a otvorenosť diskusie.

Jürgen Moltmann vo svojej knihe *God for a Secular Society: Public Relevance of Theology*<sup>25</sup> formuluje očakávania, ktoré môže mať sekulárny svet voči univerzitnému teologickému bádaniu, a takisto dôležitú myšlienku, že teologické fakulty majú mať záujem o všeobecné blaho (common good) spoločnosti bez toho, aby pre to museli nutne používať cirkevné komunity. Čo toto všeobecné blaho znamená je samozrejme otvorenou otázkou a predmetom diskusie. Podľa Moltmanna by mal byť príspevok teologickej fakulty vskutku teologický, nielen sekulárny. To je to, čo sa od teologickej fakulty očakáva. Presne to podľa neho znamená položiť myšlienku všeobecného blaha do kontextu Božej vlády, jeho spravodlivosti a práva.

Ako hlavnú, a v súčasnosti najaktuálnejšiu výzvu pre teologické fakulty, však vidí v obrane bádateľskej a vedeckej slobody voči komerčným a industriálnym snahám. Merkantilizácia poznania však nie je fenoménom, ktorý by sme museli hodnotiť výhradne negatívne. Prináša určité výsledky a dáva do pohybu bádanie, ktoré by inak zostalo neartikulované. To sa však týka hlavne aplikovaného výskumu. Teologické (i to starozákonné) bádanie však nie je tomuto konceptu jednoducho podriaditeľné. Má teda najlepší potenciál k tomu, aby chránilo celkovú akademickú slobodu a etickú zodpovednosť univerzity voči spoločnosti. Pre samotné univerzitné prostredie je však prospešné, aby v ňom existoval výskum zameraný výhradne na pravdu, a to bez toho, aby bol podriadený myšlienke funkčnosti.

---

<sup>25</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *God for a Secular Society: Public Relevance of Theology*. London: SCM Press, 1999, s. 255–260.

#### 1.4. Súčasná historiografická diskusia v starozákonnom bádani

Ako som už v predchádzajúcich podkapitolách naznačil, určujúcim prvkom historickej kritiky bola práve „kritickosť“, a to aj napriek tomu, že historická rovina textu hrala veľmi významnú rolu. Len málokedy však bola plne uvedená do dôsledkov. Preto si dovoľím do celej kapitoly zaradiť podkapitolu, ktorá sa týka novej podoby historickej diskusie na poli Starého zákona. V nej totiž môžeme vidieť práve snahu o dôslednosť pri uplatňovaní prvotných princípov historicko–kritickej práce. Od posledných desaťročí minulého storočia dochádza k neustálej strate dôvery v historickú rovinu biblických textov – hlavne naratívnej povahy. V náhľade na dejiny Izraela sa bádateľská scéna zmenila v poslednej štvrtine minulého storočia dosť rapídne.

Philip Davies vo svojich prácach vydaných od polovice 70tych rokov nehovorí len to, že biblické dejiny obsahujú nedejinné postavy, ale ide ďalej a väčšinu biblických dejín kladie mimo dejiny ako také.<sup>26</sup> Odvoláva sa hlavne na príbehy praotcov, ale takisto na udalosti exodu, následné púštne obdobie a obdobie sudcov. Tieto príbehy boli dejinne spochybňované už predtým, ale Davies pochybuje o tom, či je možné vôbec dôverovať dejinám prezentovaným biblickým textom – podľa neho totiž dôraz na rekonštrukcie dejín a ich kúskovanie na dôveryhodné a nedôveryhodné (ako v minulom bádani, ktoré začínalo dejiny niekedy v období monarchie) znižuje pozornosť, ktorá by mala byť venovaná literárnemu Izraelu. Ten má svoje vlastné zákonitosti. Davies však patrí k pomerne úzkej skupine bádateľov, ktorá s ním zdieľa tento skeptický náhľad na dejiny Izraela – najznámejší z nich sú Thomas Thompson a Niels Peter Lemche z Kodaňskej univerzity. Táto skupina spochybňuje historickú hodnotu väčšiny biblickej látky, pričom ich dôraz sa presunul na obdobie monarchie a obdobie babylonského exilu. Obe obdobia sú v ich perspektíve „mýtom o pôvode“ pochádzajúcim z perzského obdobia. Zaujímavým prvkom tohto typu bádania je spájanie izraelskej tradície s hellénizmom a pozdné datovanie vzniku biblických textov. Biblia sa tak stáva hellénistickou knihou, sú mapované literárne podobnosti s gréckou tradíciou.<sup>27</sup>

Podľa Wiliama Devera<sup>28</sup> má tento skeptický prístup k dejinám Izraela priamu spojitosť s postmodernými podmienkami, v ktorých sa starozákonné bádanie ocitlo. Dôvody, alebo

<sup>26</sup> DAVIES, Philip R. *In Search of Ancient Israel*. JSOT Supplement Series 148, Sheffield Academic Press, 1992, s. 26.

<sup>27</sup> Argumenty, protiargumenty a diskusiu o uvedenej téme poskytuje zborník Ed. GRABBE, Lester L. *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and scripture in the Hellenistic Period*. JSOT Supplement Series 317, Sheffield Academic Press, 2001, 352 s.

<sup>28</sup> DEVER, William G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2001, s. 25.

spojitosti, ktoré menuje je vzburá voči autorite, ale tiež nedôvera voči univerzálnym a totalizujúcim diskurzom. Toto priame spojenie nemusí byť úplne pravdivé – nepredpokladám, že u týchto bádateľov to je programová intencia. Napríklad Lemche a Thompson sa v podstate snažia o empiricko–pozitivistickú historickú prácu.<sup>29</sup> Rozlišujú medzi primárnymi dokumentami a pozdejšími prameňmi. Čo ich vedie k skepticizmu je predovšetkým nedostatok priamych dokumentov, teda vychádzajú, paradoxne, z veľkej dôvery v klasické pojmá historiografie. Podobne to je aj v prípade nedostatku archeologických dokladov. Tento „minimalizmus“ môžeme len ťažko považovať za postmoderný program, ako to vidí Dever. Jedná sa skôr o odvážnejšie dotiahnutie historickej kritiky, a hlavne modernistického náhľadu na biblický text. Takisto môžeme len s problémami prijať vyhlásenie, že u týchto bádateľov je silný koncept relatívnej pravdy. Zdá sa, naopak, že historická pravda u nich hrá veľmi silnú rolu: Dokážu totiž oddeliť literárny obraz Izraela od **skutočných** dejín. Dôležité je, že minimalistická škola rozpoznala dejiny a ich pravdivosť nie vo faktickej, ale skôr v **inštrumentálno–pragmatickej rovine**. Dejiny podľa Lemcheho pomáhajú upevniť komunalitu v rámci určitej skupiny ľudí.

Považovať Starý zákon za hellénistickú knihu je príliš pritiažené za vlasy – okrem podobností, ktoré stoja za povšimnutie. Existujú však zásadné odlišnosti žánrovej a lingvistickej povahy. Zastáncom tohto kritického postoja je predovšetkým Rainer Albertz.<sup>30</sup> Aj napriek tejto oprávnenej kritike je dobré si všimnúť pozítiva, ktoré z tohto prístupu k dejinnosti biblickej látky môžu vyplývať. Určite poskytuje dobrý materiál pre vymedzenie sa voči fundamentalizmu, poukazuje na dôležitý rozdiel medzi literárnou podobou dejín a udalosťami, ku ktorým text odkazuje. Na to, že medzi týmito dvoma brehmi nie je automatický vzťah totožnosti. Podobne pracuje aj Philip R. Davies, ku ktorému by sa dal asi najviac priradiť priamy vzťah k postmodernému mysleniu – vo všeobecnosti totiž rád poukazuje na ideologické záujmy a pozadie iných bádateľských projektov.

---

<sup>29</sup> Lemche sám dokonca vo svojej knihe *The Israelites in History and Tradition* hovorí o hraní von Rankeho hry práve v hore spomenutom rozlišovaní prameňov. Podľa Lemcheho samotného však toto rozlíšenie ešte neznamená, že biblické texty nie sú historickým zdrojom. V určitom zmysle do histórie ako staré texty bez diskusie patria. Všetko, čo je súčasťou biblického rozprávania môže v princípe byť historické. To, o čo ide Lemchemu je, aby biblický text **nebol vopred** prijímaný ako historický prameň. V každom jednotlivom prípade sa musí ako taký dokázať a osvedčiť. Lemche sám odmieta, že by popieral historickú hodnotu alebo vierohodnosť textu, kladie si skôr otázku, o akých dejinách tento text vypovedá – o dobe kedy bol text vytvorený alebo o dobe, ku ktorej text odkazuje? Môže podávať korektnú správu o udalostiach ku ktorým odkazuje, ale musí to byť preukázané, nie predpokladané. LEMCHE, Niels Peter. *The Israelites in History and Tradition*. Westminster John Knox Press, 1998, s. 22.

<sup>30</sup> ALBERTZ, Rainer. An End to the Confusion? Why the Old Testament Cannot Be a Hellenistic Book? in *Did Moses Speak Attic?*, s. 32–46.

Všetci títo bádatelia sú si však vedomí teologických a noetických špecifik Starého zákona. Ich hlas sa neuchyľuje až tak radikálne od myšlienok tzv. vyššej biblickej alebo historickej kritiky. Zdá sa skôr, že ich posúvajú k ich pozvoľnému logickému vyústeniu.

Tento prístup samozrejme vyprovokoval reakcie konzervatívnejších bádateľov, ktorých snaha nie je vždy a za každú cenu len kľčovito apologetická. Toto krídlo bádania predstavujú napríklad Tremper Longman III. a Ian Provan., ktorý svoju knihu nazvali *A Biblical History of Israel*.<sup>31</sup> Hlavný problém, ktorý vidia v prístupe minimalistov je predovšetkým v tom, že presadzuje ideálny obraz modernej historiografie, ktorý vznikol v 19. storočí, a hlavne jej nedôveru voči tradícii a procesu tradovania. Nevolia postmodernú argumentáciu, ktorá by vylúčila akúkoľvek možnosť dejinného poznania do problematickej sféry, ale navrhujú novú kategóriu, ktorá by bola bližšie k samotnej povahe biblického textu – kategóriu svedectva. Poznanie minulosti súvisí s dôverou voči svedectvu, teda voči interpretácii minulosti vytvorenej inými ľuďmi. Použitím tejto kategórie a dôvery voči svedectvu však nemajú na mysli slepú, iracionálnu vieru v biblické svedectvo. Nechcú ani vymazať princíp historickej kritiky týkajúci sa nutnosti autonómie historika. Táto autonómia však podľa nich neznamená automatické odmietanie určitej závislosti na druhých v poznaní a vzdelávaní – podobne ako neznamená ani automatické prijímanie. Podľa nich je možné skĺbiť nutnú dávku autonómie bádateľa s docenením slova pochádzajúceho od druhých ako cesty vedúcej k poznaniu.

Oproti minimalistom kladú otázku, prečo by ich cesta poznania nemohla ísť aj opačným smerom. Prečo by malo byť osvedčenie predstupňom prijatia tradície ako hodnotného zdroja odkazujúceho k dejinnej skutočnosti? Nie je v tomto smere lepšie o starých textoch pochybovať **len vtedy**, ak existujú dostatočne dobré dôvody na to, aby sme ich vnímali ako nespoľahlivé historické pramene? Odmietajú takisto koncept rozlíšenia primárnych a sekundárnych prameňov – podľa nich text vytvorený stáročia po udalosti, ku ktorej text odkazuje, nemusí byť automaticky nespoľahlivý. Odmietajú takisto princíp analógie, tak dôležitý pre samotnú podstatu historickej kritiky, ako nástroj pre posúdenie toho, čo je dôveryhodné a čo nie.

Ich kritiku by nebolo vhodné úplne zahodiť. Skutočne je dôležité vnímať dôležitosť tradície a externých prameňov pre naše poznanie. Je to správny a nápomocný hermeneutický krok, ktorý zďaleka nemusí byť v kontradikcii s kritickým myslením a bádáním.

---

<sup>31</sup> LONGMAN III., Tremper; LONG, V. Phillips; PROVAN, Ian W. *A Biblical History of Israel*. Westminster John Knox Press, 2003, s. 37–48.



### 1.4.1. Minimalistické pojetie dejín Izraela

Škola, ktorú často nazývame minimalistickou, má svoj počiatok u dvoch mien: Thomasa Thompsona a Johna van Setersa, ktorí vo svojich prácach začali zásadne spochybňovať Albrigtovu syntézu biblickej správy a archeológie, ktorá mala klásť dobu patriarchov jednoznačne do doby bronzovej.<sup>32</sup> Výsledok ich analýzy bol (hlavne na základe literárnej analýzy), že príbehy patriarchov nemôžu byť prameňom pre rekonštrukciu doby bronzovej. V tom čase obaja bádatelia neboli minimalisti v tom zmysle, v ako sa tento pojem používa dnes, ale ich otázky boli počiatkom nového náhľadu na biblický text a jeho historickú rovinu. Tieto otázky sa týkali hlavne toho, či texty, ktoré vypovedajú o dobe jednotnej monarchie môžu byť prameňom použiteľným k rekonštrukcii ranných dejín Izraela. Komunita bádateľov na pokračujúce otázky o historickej spoľahlivosti biblickej správy reagovala rôzne, ale väčšina z nich sa stále prikláňala k názoru, že biblický text obsahuje prinajmenšom niektoré vierohodné historické informácie. O to viac boli viditeľní tí, ktorí sa od tohto hlavného prúdu oddelili, a na základe svojho myslenia začínajú byť nazývaní ako „minimalisti“ alebo „revizionisti“. Podľa nich existuje len minimum objektívnych informácií o období pred 5. storočím pr. Kr. (niekedy dokonca aj pred 2. storočím), ktoré by sa dali vydestilovať z literárnej invencie biblických pisateľov. Dôležitým prvkom bolo, že minimalisti znížili status Izraela na národ, ktorý je len **jedným z iných** národov žijúcich v oblasti Palestíny. Táto decentralizácia znamenala, že Izrael už nie je slnkom, okolo ktorého obiehajú príbehy iných národov.

Okrem toho, že bádatelia, ktorí boli do tejto skupiny často zaradzovaní ju odmietali vnímať ako jednotný celok idúci rovnakým smerom, sa takisto vyhradzovali voči tomu, aby boli onálepkovávaní ako práve ako „minimalisti“. Námietka, že tzv. minimalisti netvoría úplne stmelenu a uniformnú jednotu je určite na mieste. Podľa Daviesa<sup>33</sup> to odhaľuje majoritnú skupinu bádateľov z predpojatosti voči historickej vierohodnosti Biblie – túto vierohodnosť totiž predpokladajú. Historik by podľa neho mal v tejto veci byť metodicky nestranný, bez predpokladov, ktoré by predurčovali výsledok práce. Druhý termín, ktorý je v súvislosti s nimi často používaný je skepticizmus. Ten podľa Daviesa takisto ukazuje na náboženskú dimenziu prítomnú v tejto diskusii. Ironicky poznamenáva, že skepsa je pre historika cnosťou, nie však u historika zaoberajúceho sa dejinami starého Izraela. Davies

---

<sup>32</sup> THOMPSON, Thomas L. *Early History of the Israelite People from the Written and Archeological Sources*. Leiden: Brill, 1992, 482 s. a VAN SETERS, John. *Abraham in History and Tradition*. Yale University Press, 1975, 335 s.

<sup>33</sup> Citované v BISHOP MOORE, Megan. *Philosophy and practice in writing a history of ancient Israel*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 435. 2006, s. 76.

poukazuje na dôležitú súvislosť s myslením otca starozákonného bádania, J. Wellhausena. S ním totiž zdieľajú predpoklad, že biblický text vypovedá viac o dobe, v ktorej bol biblický text vytvorený než o dobe, ku ktorej jeho obsah odkazuje.

Thompson<sup>34</sup> zase ukazuje na to, „minimalisti“ akurát reprezentujú prístup k Starému zákonu, ktorý sa vyhýba neofundamentalizmu prejavujúcemu sa v literárnom, alebo v harmonizujúcom biblicko-archeologickom predpoklade. Ukazuje takisto na všeobecnú európsku orientáciu tohto typu bádania.

Moore vo svojej analýze označuje „minimalista“ prijíma ako relevantnú charakteristiku prístupu k dejinám Izraela – minimalizujú totiž dôležitosť Starého zákona ako historického prameňa a starého Izraela ako historického subjektu. Súhlasí ale s tým, že okrem zdieľaných predpokladov a náhľadov existujú v rámci tejto skupiny rozdiely.<sup>35</sup>

Revizionisti však určite nie sú typickí postmodernisti. Nezastávajú názor, že každý výklad textu je rovnako hodnotný ako každý iný – určite nie z hľadiska histórie, ale domnievam sa, že ani celkovo. Podľa Hansa Barstada<sup>36</sup> sú Lemche, Thompson ale aj iní minimalisti prví z posledných modernistov, pretože presadzujú tradičné dejinné paradigma so záujmom o faktickú evidenciu. Ich metodika sa tomu naozaj približuje. Dôležitým rozmerom ich práce je vzťah k odlišnému bádaniu. Spochybňujú totiž schopnosť vyznávajúcich kresťanov, židov alebo moderných izraelcov písať objektívne dejiny Izraela. Podľa ich predpokladu by sa mala história písať bez špeciálneho požiadavku na vznik určitého záveru.

Minimalistov by sme nemali označovať za postmodernistov, ale ani by sme ich nemali zaradiť do pojęcia histórie, aké bolo zvyčajné po väčšinu minulého storočia. Dôležitou časťou ich práce je racionálny výklad dejinných procesov, často za pomoci teórie pochádzajúcich zo sociálnych vied. Majú dôveru v teóriu zhody týkajúcu sa historickej pravdy – pravdivé vyhlásenie o minulosti opisuje to, čo sa v skutočnosti stalo. Na druhej strane vidia text Starého zákona skôr ako tvorivé dielo obsahujúce fikciu, než ako text podávajúci správu o tom, čo sa odohralo v minulosti.

---

<sup>34</sup> THOMPSON, Thomas L. *The Mythic Past: Biblical Archeology and the Myth of Israel*. Basic Books, 1999, s. 375–390.

<sup>35</sup> BISHOP MOORE, s. 77.

<sup>36</sup> BARSTAD, Hans M. „History and the Hebrew Bible“ in Ed. GRABBE, Lester L. *Can a „History of Israel“ be Written?* JSOT Supplement Series 245, Sheffield Academic Press, 1997, s. 37–64.

### 1.4.2. Neminimalistická reakcia<sup>37</sup>

V 90tych rokoch minulého storočia sa minimalistický prístup k dejinám Izraela pomerne dobre zakorenil a vyprofiloval. Reakcie naň zahŕňali veľmi široké spektrum možných stratégií argumentácie. Väčšina bádateľov na poli dejín Izraela však stále zastávala názor, že text Starého zákona predsa len poskytuje, aspoň určité percento spoľahlivých informácií o minulosti, ku ktorej odkazuje, a to sa dokonca týka aj predexilnej doby.

Dovolím si vynechať bádanie, ktoré je ovplyvnené krčovitými apologetickými snahami, a budem sa venovať reakcii, ktorá je postavená na serióznej argumentácii. Tradičný obraz dejín Izraela, a dejinnej práce všeobecne, sa vyznačuje vierou v existenciu skutočnej minulosti a v možnosť túto minulosť zmysluplne rekonštruovať. Termín „rekonštrukcia“ minulosti je úloha historika alebo historicky zameraného biblického kritika, na ktorej sa zhodujú minimalistí s tými druhými – ak pod touto rekonštrukciou rozumieme vytvorenie zmysluplného obrazu z dostupných údajov. Táto rekonštrukcia je ale vždy predbežná a vo forme hypotézy, ktorá musí preukázať svoju životaschopnosť.

Väčšina definícií dejín z pera neminimalistov sa takmer nelíši od všeobecného pojatia historikov. Zaujímavý je však pokus Diane Edelman rozlíšiť medzi historiografiou zaoberajúcou sa modernými textami a tou, ktorá sa zaoberá starovekými prameňmi (teda aj biblickým textom). Poukazuje na to, že práca starovekých autorov s dostupnými prameňmi nebola určite rovnaká ako kritická práca súčasných autorov. Historiografia zaoberajúca sa starovekými textami môže vysvetľovať udalosti v zmysle božej intervencie ako aj ľudskej príčiny, moderná historiografia však vytvára význam dejín pomocou použitia racionálneho myslenia, ktoré tieto údaje zasadzujú do rámca utváraného pomocou konceptu príčiny a následku. Podľa Edelman majú preto moderné obrazy dejín v porovnaní so starovekými lepšiu spôsobilosť k tomu, aby sa priamo vzťahovali k skutočnej udalosti. Tento názor síce zdieľa s minimalistom Lemchem, ale na celú vec sa pozerá z iného uhla. Zvláštnosť biblickej literatúry (ako starovekého textu) tu nie je preto, aby bola skúmaná podľa kritických merítok modernizmu, ale preto, aby sa predovšetkým ukázala jej inakosť a zaujatosť.

Tak to vidí aj Lawson Younger, ktorý do svojej dejinnej perspektívy zapracováva takisto moderný a postmoderný vzťah k objektívnosti, pravde, ale aj k samotnej tvorbe biblického naratívu. Podľa neho nie je táto história nacionalistická, ani nie je postavená na nevyváženej objektívnosti. Je to skôr história stvárnená esteticky (až umelecky), pomocou iných foriem. Tie nutne neprezentujú chronologický rámec prezentácie, na ktorý sme

---

<sup>37</sup> Spracované podľa BISHOP MOORE, s. 108–135.

zvyknutí. História je podľa neho zaujato–pravdivým záznamom (committedly true account), ktorý používa dostupné formy vyjadrenia na vytvorenie obrazu minulosti. Rozlišuje takisto biblický naratív od fikcie. Biblický naratív sa vyznačuje zaujatosťou pre určitý námet alebo pre určitú vec (v prípade Starého zákona je to pravdepodobne náboženský záujem). Od fikcie sa tak nelíši len formou, ale práve zúčastneným vyjadrením skutočnej podstaty tvoreného textu. Je ale potrebné, aby to „skutočné“ bolo vnímané z kultúrno literárneho hľadiska – staroveký text totiž obsahuje šifry (božstvá a iné odkazy), ktoré sa bez tohto kroku môžu javiť ako vymyslené.

Podobné dôrazy majú určite dopad na zameranie historickej práce. Vyplýva z nich, že kľúčovým krokom pre porozumenie je historiografická intencia autora daného textu. Ak je celá vec položená takto, môžeme prirodzene dospieť k otázke, či rozprávač (autor alebo redaktor) mal dôvod veriť tomu, čo písal, alebo sa neviazal dostupnými prameňmi. Vymýšľal voľne obraz udalostí alebo problémov, na podporu ktorých nemal žiadne doklady? Ak je takéto hodnotenie intencie vzdialeného autora dohnané ad absurdum, môžeme zistiť, že na túto otázku nemáme istú odpoveď. Je vskutku rozhodnutím viery odpovedať určitým jasným spôsobom.

Napríklad Baruch Halpern<sup>38</sup> vo svojej práci trvá na tom, že biblickí autori, a zvlášť deuteronomista, zamýšľal vytvoriť autentický a v mnohých detailoch spoľahlivý záznam minulosti za použitia starých prameňov.

Zaujímavé je riešenie Jamesa Maxwella Millera,<sup>39</sup> ktorý vidí históriu ako neustálu konverzáciu medzi minulosťou a prítomnosťou. Táto definícia nahrádza pojmami histórie ako súboru znalostí a predpokladov, ktoré máme o minulých udalostiach alebo postavách konceptom, v ktorom historik neustále prehodnocuje svoje porozumenie minulosti a doklady, ktoré sa k nej viažu. Závery týkajúce sa konkrétnych dejín tak nemôžu byť nikdy konečné. Naopak, to čo máme je zmysluplný rozhovor medzi prítomnosťou a minulosťou stretávajúcimi sa v osobe historika.

Je pozoruhodné, že práve neminimalisti (ktorí by logicky mohli spadať do kategórie konzervatívnych alebo tradíciu chrániacich bádateľov) majú väčšie porozumenie pre niektoré postmoderné dôrazy a príchute než ich náprotivok.

Napríklad niektorí z nich otvorene priznávajú, že ich práca nemôže byť objektivná a absolútne vyvážená. Len málo z týchto bádateľov zastáva názor, že objektivita

---

<sup>38</sup> HALPERN, Baruch. *The First Historians: The Hebrew Bible and History*. San Francisco: Harper & Row, 1988, s. 12.

<sup>39</sup> MAXWELL MILLER, James. „Reading the Bible Historically: The Historian’s Approach“ in Ed. HAYNES, Stephen R.; MCKENZIE, Steven L. *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and their Application*. Westminster John Knox Press, 1993, s. 11–28.

je dosiahnuteľným cieľom, skôr je pre nich akýmsi regulatívnym ideálom. Ian Provan, Tremper Longman III. a V. Philips Long otvorene priznávajú svoje predpoklady a zaujatosť – hlavne svoju teologickú motiváciu a teistické presvedčenie. Zároveň ale odmietajú, že by sa jednalo o náboženskú propagandu a o to, že by výsledok ich práce predurčovalo práve toto ich presvedčenie.<sup>40</sup> O propagandu sa určite nejedná, ich hlas je potrebné brať vážne, ale len ťažko môžeme predpokladať, že v záveroch a výsledkoch práce nie sú (aspoň určitým) spôsobom vložené predpoklady autora. Veľmi silný hlas zaznieva od Jamesa Barra, ktorý celú snahu psychologicky prenikať do jadra našich predpokladov a predporozumenia považuje za módnú vlnu v teologickom bádani, a nie je presvedčený o tom, že by o nich bádateľ mal alebo musel čitateľov za každú cenu informovať.<sup>41</sup> Barr má určite pravdu v tom, že výkladová práca by nemala byť postavená na sebareprezentácii interpreta. Môžeme však dodať, že by rovnako nemala byť založená na skrývaní – hlavne v odkaze k „textu ako takému“.

Celkovo sa však zdá, že neminimalisti sú voči subjektivite ich vlastnej práce naladení lepšie než minimalisti. Okrem toho nemajú tendencie kriticky hodnotiť „objektívitu“ druhých bádateľov, ako to je neraz práve u minimalistov. Sú pozitívne naladení aj voči možnosti, že biblický text obsahuje vierohodné historické informácie o dejinách Izraela – aj keď sa jedná o „biblický“ Izrael. Zhodujú sa na tom, že nie je potrebný externý dôkazový materiál pre podporu obsahu daného textu. Priznávajú, že text Starého zákona môže obsahovať fiktívny, mýtický alebo ideologicky zafarbený materiál. Zároveň však môže poskytnúť niektoré vierohodné historické údaje. Sú neraz obviňovaní, že pre rekonštrukciu minulosti Izraela nepredsadzujú kritické posúdenie prameňov, a tak sa vlastne odchyľujú od historickej metodiky. Nie je to však úplná pravda. Ich posúdenie prameňov spočíva v porozumení charakteru, pôvodu a literárnej podoby týchto prameňov. To je predstupňom pred samotnou historickou prácou. Tento krok má síce iný obsah ako u minimalistov, alebo u historikov všeobecne, ale nedá sa hovoriť o tom, že by ich práca nebola úplne metodická. Je iná a v mnohom veľmi prospešná. Zdá sa, že o niečo viac než minimalisti doceňujú niektoré prvky postmodernizmu, ale aj teoretické a metodologické predpoklady týkajúce sa historickej práce.

---

<sup>40</sup> LONG, V. Philips; LONGMAN III., Tremper; PROVAN, Ian. *A Biblical History of Israel*. Westminster John Knox Press, 2003. s. 103., 104.

<sup>41</sup> BARR, James. *History and Ideology in the Old Testament*. s. 69.

## 2. Walter Brueggemann – docenenie a kritika postmodernizmu

Walter Brueggemann je v posledných desaťročiach jedným z najdôležitejších hlasov na poli interpretácie Starého zákona. Predstavuje špecifický postmoderný koncept výkladu, ktorý je ale zároveň voči postmodernému mysleniu a situácii kritický. Táto jeho pozícia je otvorená a hlboko reflektovaná, to znamená, že sám seba považuje za predstaviteľa postmodernej vykladačskej školy. Jeho prístup k Starému zákonu je špecifický v tom, že jeho „inakosť“, otvorenosť a dialektiku spája so samotnou podstatou postmodernity. Dovolím si jeden citát, ktorý nás stručne vpraví do jeho myslenia: „*Podstata textu hebrejských písem je mnohohlasnosť, ktorá nedovoľuje pevné usadenie širších kategórii. Na každý hlas existuje protihlas, ktorý celok Starého zákona čini antiideologickou diskusiou svedkov. Toto srdce hebrejských Písem je veľmi blízke samotnej podstate postmodernity*“.<sup>42</sup>

Brueggemann vidí situáciu biblického bádania ako posthegemónny stav, kedy sa ukazuje, že klasický spôsob výkladu (európsky–americký, belošký a kresťanský) je vystavený novým prístupom a novému typu bádateľov, ktorí automaticky neprijímajú samozrejmé predpoklady minulého bádania. Biblická teológia z jeho pohľadu teda musí svoj hlas utíšiť natoľko, aby mohla viesť otvorenú a obohacujúcu konverzáciu s týmito inými hlasmi, nielen židovskými, ale aj hlasmi kresťanov z odlišných sociálnych kontextov.

Brueggemann ale pri odkaze k mnohohlasnosti textu argumentuje tým, že tento charakter textu nie je ničím novým – je zachytiteľný už v židovskej tradícii vo forme rabínskych komentárov. Nástup novej vlny židovských interpretov na bádateľskú scénu tak len dokazuje rozšírenú otvorenosť voči viachlasnosti a neukončenosti Starého zákona.

Odkazuje k známemu výroku Lea Perdua, ktorý hovorí o odchode histórie ako kategórie, ktorá kontroluje interpretáciu textu. Odklon od dejinného dôrazu reflektuje odklon od modernistickej dominancie, a otvára priestor pre iné perspektívy. Predovšetkým hermeneutické projekty týkajúce sa naratívnej, metaforickej a imaginatívnej stránky textu. Tak získava biblická hermeneutika hravú otvorenosť. Táto hravosť je podľa neho kľúčová pre slobodnú ale úctivú diskusiu. Plurivokalita Starého zákona sa prejavuje hlavne v problémoch s tematizáciou kanonického korpusu. Je podľa neho nemožné dosiahnuť dostatočne koherentnú tematizáciu celej látky, ak je substantívneho charakteru.

Brueggemannova metóda je preto postavená na **metafore súdneho sporu**. Podstata hebrejských písem je podľa neho teologický proces otvorenej, neobmedzenej interakcie

---

<sup>42</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *The book that breathes new life: scriptural authority and biblical theology*, Augsburg Fortress Press: Minneapolis, 2005, s. 132.

a diskusie medzi Bohom a ostatnými. „Tí ostatní“ sú svedkovia prinášajúci svedectvá. Kategória svedectva sa mýňa so všetkými otázkami po ontológii a histórii. V texte Starého zákona rozlišuje medzi hlavnými svedectvami a protisvedectvami. Vypožičiava si teda súdnu terminológiu. Ako v každom serióznom súdnom zápase o pravdu, každé hlavné svedectvo je podrobené kontrole a útoky v podobe protisvedectva. Sú prinášané nové dôkazy a otázky, ktoré odhaľujú hlavné svedectvo ako neúplné, nie úplne isté a presvedčivé. Uvádza niekoľko príkladov: Zmluva a exil, Oslavné hymny a žalospevy, Božia prítomnosť a teodicea. Tento dialogický charakter biblického svedectva podľa neho súvisí s Bohom ako mystériom. Tento Boh sa človeku sprístupňuje práve pomocou rozhovoru.

**Zmluva a Exil.** Zmluva zakotvená v praoteckých naratívoch, ale takisto v materiále o Sinaji, kde sa potvrdzuje zmluvný vzťah medzi dôveryhodným Bohom a odpovedajúcou komunitou. Vo všetkých druhoch biblických zmlúv sa však stretávame s tým, že tento vzťah kladie nároky, ale zároveň uisťuje o svojom trvaní.

Jedným z ústredných motívov Starého zákona je však exil, ktorý destabilizuje istotu vyplývajúcu zo zmluvy. A to aj v prípade, ak exil považujeme viac za fiktívny konštrukt než za historickú udalosť. Exil kladie otázky o platnosti alebo zachovaní tejto zmluvy. Aj napriek rôznosti jednotlivých textov zaoberajúcich sa motívom exilu je jasné, že ho uchopujú rôznym spôsobom – ale nie samozrejým, jednotným a jednoduchým.

**Chválospevy a žalospevy.** Chvály bezpochyby ustanovujú hlavnú líniu viery Izraela. Doxologie konštituujú hlavné svedectvo Izraela o dobrore, vernosti a moci Hospodina. Tieto prehlásenia v doxologickom kontexte sú však sprevádzané žalospevami, nárekmi a sťažnosťami. Tie ich destabilizujú.

Tieto nepohodlné svedectvá nechcú klamať len aby chránili Hospodina alebo popierali negatívnu skúsenosť života s ním. Verili, že do tejto pravdy ich skúsenosti musí byť Hospodin zatiahnutý a podrobený týmto neprijemným okolnostiam. Ráznosť a vášnivosť žalospevov naznačuje, že aj sám Boh môže byť podrobovaný norme spravodlivosti (tu nachádzame ohlas Derridu). Tieto texty sú dôležité pre kresťanské čítanie, keďže práve ono má väčší sklon k popieraniu a tvoreniu pozitívnych sloganov pre ochranu Boha.

**Božia Prítomnosť a teodicea.** Pre vieru Izraela je prítomnosť Boha kľúčová. Brueggemann odkazuje na Ex 33, kde je táto otázka centrom záujmu naratívu. Iný spôsob prítomnosti je zviazaný so stvorením, v ktorom je Boh, ako to vyjadruje Eberhard Jungel, „mystériom sveta“. Na druhej strane je ale Božia prítomnosť v SZ problematizovaná. Najdramatickejším príkladom je kniha Jób, ale mohli by sme sem zaradiť aj niektoré žalmy (napr. 88, 44).

Spôsob svedectva o Bohu je teda pre Brueggemanna nekonečne dialektický. To, čo vidí ako dôležité pre budúce bádanie je to, čo vidí jako dôležité aj pre život cirkvi, teda rozpoznanie, že kresťanská výkladová tradícia má hlboko zakorenenú tendenciu k ukončovaniu tejto dialektiky (žalospev vždy končí doxológiou, zmluva vždy premôže exil apod). Áno aj nie. Je to možné, ale nie je to samozrejmé (podobe aj môj výklad o Plači Jeremiášovom).

Interpreti by sa podľa neho mali tomuto sklonu vedome vyvarovať. Brueggemann uvádza niekoľko dôvodov, prečo je tento sklon tak úzko spojený s kresťanským výkladom – súvisí so sklonom ku Konštantiniánskej kultúrnej hegemonii, ktorá netoleruje otvorenosť a nestabilitu, alebo sa jedná o súvislosť s hellénistickou tradíciou, ktorá odmieta mnohoznačnosť a roztrieštenosť.

Brueggemannov prínos spočíva hlavne v zdôraznení rôznorodosti starozákonného svedectva (alebo skôr svedectiev). Nezaujíma ho udalosť, postava, či dianie za textom, ale výhradne text ako výraz **svedectva**. To je to, čo má interpret a čitateľ k dispozícii – pluralitu a diskusiu. Poznanie (knowledge) pre neho úzko súvisí s používaním moci (power) a záujmom rôznych skupín. Žiadna interpretácia nie je neutrálna, bez väzby na určité pozície a záujmy. Rozpoznanie týchto väzieb a ich kritické hodnotenie by, podľa neho, malo byť súčasťou každej interpretácie. Brueggemann sa rozhodne nebojí obnažiť vo svojich knihách tie hlasy – svedectvá, ktoré môžu byť nepríjemné, ba až bolestivé, pričom volá k tomu, aby boli prijaté (embrace) v celej svojej ťaživosti. Je potrebné im načúvať a dovoliť im zaznieť. To však neznamená, že by nevnímal limity akéhokoľvek interpretačného prístupu. Žiadny výklad nie je definitívny, dynamika biblických svedectiev a ich výkladu je pre neho určovaná neustále pohyblivým situačným zakotvením interpreta. Je priaznivcom socio-rétorickej kritiky a vďačne sa poddáva vplyvu hermeneutiky Paula Ricoeura. Text, podobne ako svedectvo na súde, má pre neho konštitutívnu rolu, má teda potenciál zásadne zmeniť existujúcu realitu zúčastneného – komunity, a vytvoriť v nej niečo absolútne nové. Postmoderné teologické „trenie“ je pre neho darom samotnej teológie. To, čo fundamentalistická scéna problematizuje, Brueggemann naopak vyzdvihuje ako niečo veľmi príbuzné so samotnou podstatou starozákonného svedectva. Refrénom, ktorý zaznieva skrze celé jeho dielo, je tajomstvo Boha, ktorý sa k človeku prihovára práve v nikdy neukončenom rozhovore, a zároveň sa v tomto rozhovore človeku sprístupňuje.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Spracované podľa BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg Fortress Press, 1997. 777 s.



## 2.1. Brueggemann a Exodus

Brueggemann pri výklade exodu pracuje veľmi podobne ako interpreti inšpirovaní teológiou a hermeneutikou oslobodenia. Tento text sa pre neho stáva súčasťou jeho širšej sociologicko/biblisticko/systematickej syntézy. Oslobodenie exodu však v jeho pojmí nepotrebujú len chudobní a utláčani, ale aj členovia západnej spoločnosti. Aj pre neho je exodus paradigmatickou udalosťou. Často poukazuje na to, že bol už v rámci kánonu Starého zákona takto vnímaný a reaktualizovaný.<sup>44</sup> Jeho záujmom je kritika západného životného štýlu a tzv. dominantného scriptu (životného scenára alebo rozvrhnutia ľudského života). Ten je v pozadí nášho života, a môže, ale nemusí byť uvedený. Do vzájomného vzťahu uvádza dominantný script a alternatívny script. Dominantný script je určitá interpretácia života a sveta, ktorá sa v súčasnosti človeku vnucuje. Nazýva ho **Terapeutický, technologicko–konzumný militarizmus** (ďalej len TTCM).

**Terapeutický:** existuje liek či protiliek na každú bolesť, nepohodlie a problém tak, aby život prebiehal bez ťažkostí a narušení.

**Technologický:** všetko môže byť opravené či upravené pomocou ľudského dôvtipu a inteligencie.

**Konzumný:** všetky zdroje a celý svet sú nám plne prístupné bez ohľadu na druhého – blížneho. Viac je lepšie. Chceš to – potrebuješ to. Ak niečo nepotrebuješ, znamená to, že si na to ešte nepomyslel.

**Militarizmus:** je dôležitý, pretože slúži na ochranu a udržiavanie monopolu toho predošlého. Brueggemann prehlasuje, že tento dominantný script **zlyhal**. Je to script, ktorý človeka a jeho život nedokázal urobiť šťastnejším, bezpečnejším a spokojnejším. Naopak, vedie k hlbšiemu zúfalstvu, úzkosti, strachu a násiliu. A čo je dôležité – človeka zotročuje. Útlak, z ktorého je treba byť oslobodený u neho teda dostáva úplne iný obsah. Má prítlačivú masku pohodlia a zjednodušenia života.<sup>45</sup> Aj Brueggemann však číta exodus z perspektívy utláčaných! Útlak a otroctvo teda nevníma ako izolovaný fenomén viazaný na určitú skupinu, ale jako univerzálne nebezpečenstvo, ktoré je neustále prítomné v každej spoločnosti v nespočetných formách.

Alternatívnym scriptom s potenciálom oslobodiť od toho dominantného je práve správa o exode. Hovorí o svete „podľa fáraóna“, ktorý nazýva svetom „nikdy nie je dost“.

---

<sup>44</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *An Introduction to the Old Testament: the canon and Christian Imagination*. Westminster John Knox Press, 2003, s. 54–56.

<sup>45</sup> Spracované podľa BRUEGGEMANN, Walter. *Mandate to Difference*. s. 191–204.

Tento svet vyžaduje neustále vyšší výkon a hromadenie komodít. Faraónovi záleží len na termínoch a materiále pre svoje megalomanské skladiská. Zároveň ale poskytuje materiálne „bezpečie“, vďaka ktorému je tak prítiažlivý. Faraón však predstavuje vcelku uzavretý koncept sveta, v ktorom neexistuje darovanosť a milosť. Človek je prostriedkom, nie cieľom. Vegetatívne aspekty života získavajú dominanciu nad tými kreatívnymi.

Prostredníctvom exodu sa do života rodiaceho sa Izraela vlamuje iný svet. Exodus ale nie je jednorázový akt, je to neustále sa opakujúci dej artikulovaný v liturgii – doxológii. Liturgiou je myslená najprv liturgia starého Izraela, ktorá jednoznačne odkazuje k exodu, ale i dnešná liturgia – nech už má akékoľvek zarámovanie. Mojžiš je ten, kto sa na Boží podnet vzopiera tomuto dominantnému scriptu a prináša alternatívu. Demaskuje faraónov režim a predstavuje svet podľa Hospodina, ktorý Brueggemann nazýva „je dosť pre každého“. Je to svet otvorený, plný darovania a Božej milostivej starostlivosti. „Celá zem patrí Bohu“ – to je výrok, ktorý funguje podobným spôsobom ako metafora „Božie kráľovstvo“ v Novom zákone.

Doxológia a liturgia má za úlohu neustále ohlasovať nefunkčnosť dominantného scriptu, dávať alternatívu a ukazovať otvorenosť sveta. Vo svete podľa faraóna neexistuje žiadna vďačnosť, žiadna doxológia.

*„Udalosť exodu sa stáva správou, ktorá sa má znovu a znovu oznamovať národom. To, čo má byť ohlasované je, že Hospodin porazil Faraóna... Správa sa týka hlavne Hospodinovej moci a neustálej vernosti. Opakovaná artikulácia zaznamenaného naratívu vytvára tlak na prítomnosť. Svet je premieňaný vždy, keď je liturgia znovu stváraná (reenact) – a to pre tých, čo očakávajú oslobodenie. Pre nich je to čerstvá novina o tom, že svet je otvorený voči tomu, aby bol svetom slobody. Faraón ako dejinná postava je veľmi funkčnou metaforou, a je identifikovaná v novej situácii s novým utlačovateľom – ktorý je ale v liturgickom momente porazený. Pri každom novom ohlasovaní tohto víťazstva sú zároveň otvárané nové sociálne možnosti.“<sup>46</sup>*

Pri každom novom zvestovaní tohto víťazstva sú vytvárané nové sociálne možnosti – nový svet. Exodus je teda paradigmatickou udalosťou, ktorá rozbíja nielen režim biblického faraóna, ale aj TTCM, a vytvára svet slobody, hlbokkej radosti a zodpovednosti za blížneho. Koreňom tohto sveta je podľa Brueggemanna práve človekom nepolapiteľný a slobodný Boh (unsettling God).

---

<sup>46</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *Israel's praise: doxology against idolatry and ideology*. Fortress Press, 1988, s. 40–41.

Forma doxológie je veľmi dôležitá. Okrem toho, že predstavuje Hospodina ako jediného zvrchovaného vládcu nad všetkým, čo zotročuje, je takisto momentom zadosťučinenia, až pomsty. Uvoľňuje sa v nej bolesť z dezorientácie spolu s nenávisťou voči impériu. Bez tejto ventilácie by mohla nová artikulácia exodu stať sebaklamom, sentimentálnym dojmom a nejasnou predstavou.<sup>47</sup> Brueggemann obsiahlo zdôrazňuje, že exodus nie je len liturgickým, mimosvetným oslobodením, pretože dejinách Izraela vytvára aj novú politickú a legislatívnu realitu (zákon na Sinaji).<sup>48</sup> Ako vidíme, Brueggemannov prístup je otvorený voči prítomnosti i novej budúcnosti. Exodus je dejinný, ale prítomný. Prítomným sa stáva v udalosti reči – v liturgii, v zvestovaní. Dôraz na oslobodenie prenáša z lokálneho obmedzenia do všeobecnej a rozmanitej skúsenosti rôznych ľudí a národov.

Povšimnutiahodné sú aj state, ktoré sa venujú samotnej povahe dejín spásy alebo biblickej histórie. Pre Brueggemanna sú dejiny spásy alebo výpoveď „Hospodin vyviedol Izrael z Egypta“ vyznaním, ktoré má paralelu na ľudskej úrovni. Táto výpoveď by bola bez ľudského „hrdinu“ len demagogickým výkrikom bez rešpektu k životnej skúsenosti Izraela. Ten, kto je vyslobodzovaný, sa stáva aktérom svojich vlastných dejín smerujúcich k slobode a emancipácii. Náprotivkom uvedeného vyznania spásy by bolo vyhlásenie: „Mojžiš a Áron, vodcovia Izraela, sa vzopreli zotročujúcemu režimu faraóna.“<sup>49</sup> Exodus je tak zároveň i skúškou ľudskej túžby po slobode. Pre Brueggemanna je akékoľvek Božie „jednanie“ neoddeliteľné od diania v ľudskom príbehu. Povedané slovami Edwarda Schillebeeckxa, Boží príbeh je vždy ľudským príbehom.<sup>50</sup>

Ten, koho má Brueggemann na mysli, je hlavne konzumeristický americký občan, s ktorým prichádza denodenne do styku. On je ten, kto potrebuje oslobodiť. Reč, ktorú používa, je práve jemu známa a zrozumiteľná. Nie je „kanánska“ ani moralizujúca. Jeho zámerom je demaskovať zotročujúci stav (nielen) americkej spoločnosti.<sup>51</sup> Podobne ako biblický text, an svet pre neho nie je uzavretým systémom zaškatuľkovateľným do vedeckej, náboženskej alebo akejkoľvek inej ideológie, ale otvoreným procesom. Správa o exode, o Hospodinovom oslobodzovaní, a jej možný dosah na život poslucháča je pre neho dôkazom tejto otvorenosti.

---

<sup>47</sup> Tamtiež, s. 41.

<sup>48</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *Hope within history*. Westminster John Knox Press, 1987, s. 20–22.

<sup>49</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *Reverberations of faith: a theological handbook of Old Testament themes*. Westminster John Knox Press, 2002, s. 74.

<sup>50</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Lidé jako Boží příběh*. CDK: Brno, 2008, s. 95.

<sup>51</sup> Zvlášť je v tomto smere možné doporučiť zbierku jeho esejí *The Word that redescribes the world: the Bible and discipleship*, Fortress Press, 2006 a najnovšiu knihu *Journey to the common good*, Westminster John Knox Press, 2010.

Brueggemann si uvedomuje, že človek sa aj pri počutí alternatívneho scriptu pohybuje niekde medzi. Je priťahovaný oboma zároveň, a tým je skúšaná jeho skutočná túžba po slobode. Práve táto ambivalencia človeka je paradoxne miestom, kde môže Boží duch človeka obnoviť, premeniť a otvoriť voči novým možnostiam. Je dôležité odhaľovať túto ambivalenciu a ochraňovať ju pred ľudským útekom a skrývaním. To je pre Brueggemanna aj úloha duchovnej služby – neprekážať Bohu a jeho pohybu. Tu je v ňom možné vidieť jeho zaujatosť ako kresťanského kazateľa a ekleziologický presah v jeho myslení. Zdôrazňuje, že Boží duch je vetrom (pneuma), nie múrom – stenou. To musí mať vyznávajúca komunita na pamäti. Otvorenosť voči novosti<sup>52</sup> viery je pre neho základom kresťanskej existencie.

## 2.2. Kritika

U Brueggemannovho prístupu zohráva dôležitú rolu jeho voľba socio-rétorickej kritiky a úloha rétoriky všeobecne. Reč má pre neho konštitutívnu rolu, tvorí realitu. Na reči a „rečovom“ svedectve Izraela je závislý dokonca, aspoň sa tak zdá, aj sám Hospodin – práve toto svedectvo je pre neho akýmsi prístupovým bodom do sveta. Tento dôraz sa zdá byť antimetafyzický a antiontologický. Sám síce túto pozíciu vyvracia s tým, že ontológiu chce obmedziť jedine na to, čo je vyslovené v svedectve. To neznamená, že by neexistovala za textom realita Boha,<sup>53</sup> znamená to len, že je poznateľná jedine v Písme, a s vierou, že sa jedná práve o svedectvo. Chce poukázať na to, že biblický text nemôže byť používaný jednoducho ako ontologický argument. Naskytá sa ale systematicko teologická otázka: Ak je Hospodin Bohom celého stvorenia, je problematické hovoriť, že je poznateľný jedine skrze biblický text (v Brueggemannovom prípade skrze určitý druh čítania bibliie). Samotný text predsa svedčí o tom, že tomu je inak. Ocitáme sa tak v určitom kruhu.

Existuje niekoľko ďalších možných problémov spojených s Brueggemannovým projektom. Tie môžu spočívať vo vzťahu k samotnému postmodernizmu a v koherentnosti jeho prístupu.

James Barr,<sup>54</sup> jeden z jeho najhlavnejších a najvášnivejších kritikov, vidí problém v tom, že sa stále odvoláva k „textu samotnému“, akoby to bolo neproblematické. Historická

---

<sup>52</sup> Termín „newness“ je v Brueggemannovom ekleziologickom myslení jedným z kľúčových. Vyjadruje ním jednak Božiu zvrchovanosť v rozhodovaní a nefixovanosť na ľudské očakávania a predstavy, ale aj otvorenosť komunity viery voči novým výzvam, ktorá má svoj pôvod práve v Božej otvorenosti a novým výzvam prítomným v spoločnosti. Zmieňuje výslovne hlavne alternatívne formy sexuality a partnerského spoluzitia. v BRUEGGEMANN, Walter. *Mandate to Difference*. Westminster John Knox Press: Louisville, 2007, s. 202.

<sup>53</sup> Takto, podľa môjho názoru nie úplne správne, to je pochopené v DUBBINK, Joep. “Reality is highly overrated” – God in language and reality in Brueggemann’s Theology of the Old Testament“. *Communio Viatorum*, 2009, roč. 51, č. 2, s. 240–249.

<sup>54</sup> BARR, James. *The Concept of Biblical Theology: an Old Testament Perspective*. Fortress Press, 1999, s. 550.

kritika do veľkej miery učinila text neprístupný v jeho vlastných kategóriach. Podľa Barra sa Brueggemann k textu niekedy správa tak, akoby sa jednalo o živú osobu, ktorá sa môže rozhodnúť ako s ňou bude zaobchádzané – môže sa voči niečomu otvárať, voči niečomu inému uzatvárať. Všetko to sú, pripomína Barr, Brueggemannove vlastné rozhodnutia, nie rozhodnutia textu. Poukazuje tiež na to, že Brueggemann zabúda na svoje vlastné vyhlásenia ohľadom nemožnosti nezaujatej interpretácie. Nikdy totiž neodhaľuje svoju vlastnú zaujatosť, svoj vlastný záujem.<sup>55</sup>

Ďalším problémom, ktorý vidím, je jeho spracovanie postmoderného myslenia. Lyotardovu charakteristiku postmodernej situácie, ktorá spočíva v nedôvere voči metanaratívom Brueggemann koriguje, a túto situáciu definuje ako stav, v ktorom dochádza ku konfliktu medzi hlboko zakorenenými metanarátivmi, ktoré sú len zriedka artikulované, a poznateľné len v dieloch a kúskoch. Tento posun mu dovoľuje do tohto súperenia postaviť tiež biblické pojmá reality ako alternatívu voči dominantným metanarátivom (scriptom) západnej spoločnosti (TTCM).<sup>56</sup> Lyotardov záujem spočíva v tom, aby postmoderný intelektuál vnímal všetky dostupné metanarátivy, a teda aj alternatívy, s nedôverou/podozrievaním (suspicion).<sup>57</sup> Javí sa to tak, akoby chcel Brueggemann vyňať posvätný text zo zóny podozrievania – ktorému ale majú byť poddané všetky metanarátivy. Postmoderné myslenie teda Brueggemann prispôsobuje pre svoje potreby, a v konečnom dôsledku tak dostáva „bartiánsky“ nádych. Takisto sa môžeme pýtať, do akej miery je možné jednoducho hovoriť o biblickom pojmá reality ak je pluralizmus charakteristikou samotného textu. Iným problémom v jeho spracovaní postmodernizmu je jeho používanie pojmu „dekonštrukcia“ – aj keď tento problém nie je až tak podstatný. Napríklad v súvislosti s už spomínaným „protisvedectvom“ píše, že práve ono má dekonštruovať dominantný koncept Boha. Zdá sa však, že sa skôr v tomto (ale aj iných podobných) prípade jedná skôr o „iný text“, nie o to, že text sám obsahuje prvky, ktoré podlamujú filozofické vnímanie, na ktorom je postavený. Dekonstruovať v Brueggemannovskom zmysle teda zväčša znamená „priviesť do kritického svetla“ alebo „ukázať ako neúplné, nie úplne presvedčivé“ pomocou **iného textu**. Vzhľadom k jeho dôrazu na rôznosť starozákonných svedectiev by bolo lepšie použiť pojem „dialogická kritika“ alebo „kritická intertextualita“.

Každopádne sa domnievam, že je dôležité, aby svedectvo i protisvedectvo boli držané v neustálom napätí. Život viery spočíva práve v schopnosti sa pohybovať medzi týmito

<sup>55</sup> S tým, či Brueggemann svoj záujem neodhaľuje by som polemizoval, každopádne má pravdu v Brueggemannovom častom odkaze k „textu samotnému“.

<sup>56</sup> BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament*, s. 718.

<sup>57</sup> LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Conditions: A Report on Knowledge*. Manchester University Press, 1984, s. 31–40.

postojmi, medzi podrobením sa Bohu v chvále a sebauplatnením pred tvárou Boha vo forme sťažnosti/žalospěvu. Brueggemann takto opisuje spôsob, akým biblický text určite v dejinách fungoval. Collins<sup>58</sup> však vidí problém v tom, že Brueggemann venuje nedostatočnú pozornosť historickej rovine textu, alebo ju prijíma so samozrejmosťou. Do istej miery je táto kritika oprávnená. Brueggemann totiž používa vlastnú formu socio-rétorickej analýzy, v ktorej by mal ukazovať na to, ako rétorická forma daného biblického textu presadzovala svoju vec v spoločnosti. Sám o sebe to teda nie je ahistorický prístup. Dejinný kontext je aj pre socio-rétorickú kritiku veľmi dôležitý. Je však pravdou, že Brueggemann vníma dejinnosť textu a jeho obsahu ako niečo samozrejmé, alebo aspoň o nej väčšinou nediskutuje.

Ďalšiu otázku si kladiem v súvislosti s metaforou súdneho sporu, v ktorom Brueggemann rozohráva konfrontáciu jednotlivých svedectiev. Problém je v tom, že k onomu súdnemu procesu sú pripustené len biblické svedectvá, svedectvo ako také nie je potvrdzované ničím iným, vonkajším. Nehodilo by sa do tohto procesu o tom, čo sa stalo zahrnúť napríklad aj svedectvo archeológie? Nikto v modernej (postmodernej) spoločnosti predsa nedokáže žiť vo svete, ktorý je formovaný jedine biblickým naratívom. Sme deťmi svojej doby, ale i myšlienkových a právnych tradícií, ktoré utvárajú našu realitu. Určite tieto myšlienkové tradície nemôžeme vnímať nekriticky, ale podobne je to aj s biblickým textom. Je teda zrejmé, že Brueggemannova starozákonná teológia by mala byť vo svojich vyhláseniach a možnostiach vlastného overovania skromnejšia, a brať do úvahy širší spoločenský kontext. Je to paradoxné vzhľadom k tomu, aký silný dôraz na neho pri svojom výklade Walter Brueggemann dáva.

Všetky tieto slabosti som však profesorovi Brueggemannovi odpustil. Jeho interpretačný pokus i literárny výkon je niečím vskutku výnimočným. Moje vlastné stretnutie s ním ma stále presvedčuje o jeho geniálnej kreativite, rétorickej sile, i schopnosti priniesť do súčasného stavu cirkvi a spoločnosti prorocký hlas. Ako som povedal v úvode tejto práce, každý interpretačný pokus je určitou redukciov. Ani Brueggemannov pokus nemôže vystihnúť úplne všetko o texte Starého zákona alebo našom svete. Vystihuje však príliš veľa na to, aby sme mohli jeho hlas ignorovať.

---

<sup>58</sup> COLLINS, s. 143–146.

### 3. Kanonické čítanie Starého zákona

V časti práce, ktorá bola venovaná vzťahu biblickej kritiky ku komunite viery bolo povedané, že je dôležité, aby bádanie zostalo oddelené a nezávislé od jej nárokov a očakávaní. Tento vzťah bol však vždy napätý. Dôkazom toho, že kritická podstata starozákonného bádania nie je prijímaná jednoducho a automaticky, je **kanonické čítanie amerického starozákonníka Brevarda S. Childsa**. V jeho kanonickom prístupe sa jedná o čítanie textovej jednotky v makrotexte a dejinnom kontexte komunity viery, ktorá prijala túto jednotku za svoj autoritatívny a formatívny dokument. V jeho kanonickom čítaní je význam jednotlivého textu určený jeho miestom v kánone, teda vzťahom k celku. Childsovo vymedzenie sa voči historickej kritike a predošlým úvodom do Starého zákona je viditeľné hneď od prvých stránok jeho klasického diela:

*„Predovšetkým, historické úvody, ako sa vyvinuli od Eichhorna, nemajú za svoj cieľ analyzovať kanonickú literatúru patriacu k synagóge alebo cirkvi, ale skôr chcú popísať dejiny vývoja hebrejskej literatúry a načrtnúť ranné a pozdejšie štádiá tohto vývoja. Výsledkom je, že tu vždy zostáva priepastný rozdiel (prechod) medzi popisom kriticky rekonštruovanej literatúry a vlastného kanonického textu, ktorý bol a je prijímaný a používaný komunitou viery ako autoritatívny text – Písmo.*

*Zadruhé, hlavne kvôli dominujúcemu historickému záujmu, kritické úvody zvyčajne zlyháva v pochopení zvláštnej dynamiky náboženskej literatúry Izraela, ktorá bola silne ovplyvnená stanovovaním rozsahu literatúry, formovaním jej špecifickej podoby a štruktúrovaním jej vnútorných vzťahov.*

*Za tretie, bežný kritický úvod zlyhal v tom, aby vzťahol charakter tejto literatúry práve ku komunite, ktorá ju uchovávala práve ako Písmo. Konštitutívnym prvkom dejín Izraela je, že práve táto literatúra formovala identitu náboženskej komunity. Tá však zároveň formovala podobu tejto literatúry. Táto základná dialektika ležiaca v samotnom srdci kanonického procesu zlyháva, ak kritický úvod predpokladá, že historicky zamerané čítanie Starého zákona je kľúčom k jeho výkladu.“<sup>59</sup>*

Vymedzenie Childsa voči historickej kritike neznamená, že by bol jeho prístup ahistorický. Nejde o to, aby úvod do SZ nebol zameraný historicky, ide skôr o samotnú povahu používaných historických kategórii. V skutočnosti Childs obviňuje historickú kritiku z toho, že nie je historická adekvátnym spôsobom. To znamená, že nemá porozumenie pre skutočný dejinný proces, ktorý stojí za formovaním Starého zákona. Podstatná je pre neho

---

<sup>59</sup> CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press. 1979, s. 40.41.

**náboženská dynamika**, ktorá pozostáva zo vzájomného vzťahu textu a komunity viery. Rozdiel medzi kanonickým čítaním a historickou kritikou spočíva jedine v tom, že historická kritika pristupuje k textu Starému zákonu ako k súboru starých textov, pričom kanonický prístup vidí v texte kánon – ako v jeho formovaní, tak aj v jeho uzavretí. Používa tak koncept „kanonického procesu“, teda formovania textu vo vnútri komunity inšpirovanej náboženskou dynamikou. Zdá sa, že kanonický proces a komunita viery za textom je pre neho historickým faktom.

Spočíva ale rozdiel medzi Childsom a historickou kritikou skutočne len v tejto jemnej nuancii? Mohli by sme namietnuť, že Childsov argument nie je založený na historickej metodológii, ktorej by sa mohol držať historik v akademickom prostredí. Neexistuje žiadny doklad alebo presná dokumentácia, ktorá by jeho náhľad podporila.

Philip Davies<sup>60</sup> poukazuje na problematickosť Childsovho jednoduchého predpokladu, ktorý je založený na väzbe komunity s jasne daným kanonickým súborom spisov. Faktom je podľa Daviesa skôr to, že starozákonné spisy nemali stále rozdelenie a existovali ako jednotlivé zvitky prakticky až do stredoveku. Ak Childs hovorí, že kanonický proces má konštitutívnu rolu pre dejiny Izraela, tak o akých dejinách presne hovorí? Ktorá komunita a ako, formovala podobu textu?

Childs svojim prístupom určite nesmeruje tam, kam nás vedú tieto otázky. Ukazuje sice na to, že historická kritika neberie vážne kánon a kanonický proces, teda vyraduje z histórie dôležitú časť týkajúcu sa biblického textu, ale jeho tvrdenia môžeme pokladať za historické len s veľkými problémami. Vyznievajú skôr ako neoddiskutovateľné a doktrinálne zafarbené „fakty“.

V Childsovom dovoľávaní sa k náboženskej dynamike stojacej za kanonickým procesom však spočíva aj iný problém. Práve to vidí ako kľúčovú vec pre formovanie kánonu. Childs sa odvoláva na niečo, čo je ťažké zachytiť pomocou historického postupu alebo hodnotenia. Akým spôsobom by mohol historický modus bádania zachytiť a objasniť túto dynamiku?

Je problematiqué historickú kritiku obviňovať z toho, že sa práve k nej nevyjadruje ako k uchopiteľnému faktú. Childs tak vlastne obviňuje historickú kritiku z toho, že pracuje kriticky na poli histórie. Je to podobné ako obvinenie slona z toho, že nosí chobot. Len ťažko si môžeme predstaviť, že by bádatelia, ktorých Childs kritizuje (to v jeho prípade zahŕňa skoro celé bádanie) odmietali náboženské motívy jako zásadný prvok inšpirácie a vzniku starozákonných spisov. Čo ďalšie ale k tomu môžu povedať?

---

<sup>60</sup> DAVIES, Philip R. *Whose Bible is it Anyway?*, s. 30.



Ďalším problematickým predpokladom je Childsov výber kánonu. Existuje len jedna komunita viery, ktorá text uchováva? Je kánon pojímaný všade rovnako? Childs býva často kritizovaný za to, že za svoj kánon si zvolil protestantský kánon – teda ten najnovší. Prijatie kánonu malo teda určite podobu procesu, ale procesu, ktorý Childs nevníma ako dôležitý. Tento proces však trval dlhé stáročia. Mohli by sme dokonca povedať, že v určitej forme trvá dodnes. Nedožadujeme sa, prečo si Childs zvolil práve tento kánon, oproti, napríklad ranokresťanskému. Childs trvá na kánone ako historickom fakte, ale v podstate ho takto dehistoricizuje a idealizuje ako súbor textov nezávislých na konkrétnej cirkvi alebo na konkrétnej dobe. Voľba jeho kánonu je skôr vecou viery – len tak sa totiž dá nazvať hladká a bezproblémová kontinuita medzi starozákonnými autormi a kresťanskými čitateľmi týchto textov, ku ktorej sa Childs touto voľbou hlási.<sup>61</sup>

Childs sám svoj prístup nevníma len ako „spôsob čítania“, ale aj ako cestu k teologicky autoritatívnemu významu. Teda sa v jeho prípade nejedná len o hermeneutiku, ale aj o kresťanskú teológiu, jej stabilitu a vernosť v postmodernom kontexte.<sup>62</sup> Jeho zámer je dôležitý a pochopiteľný, problém je však v autorite, ktorú dodáva svojmu vlastnému kanonickému výkladu. Zdá sa, že nevníma viaceré možnosti a významy, ktoré sa takýmto čítaním otvárajú.

Kanonické čítanie môže byť veľmi prospešné nielen ako spôsob čítania, ale aj **ako jedno z čítaní**, teda ak je zasadené do pluralitného kontextu dnešnej biblistiky. Zdá sa, že Childs si nie je veľmi vedomý toho, že môže existovať pluralita nielen v situácii biblického bádania voči ktorej sa vymedzuje, ale aj v rámci kanonického čítania samotného. Moje kanonické čítanie môže byť v mnohom odlišné od jeho, a predsa môže byť oprávnené označované za „kanonické“ (dokonca i podľa jeho metodologických merítok).

Podľa Johna Bartona je veľmi zložité porovnávať alebo stotožňovať Childsov prístup s moderným štýlom literárnej kritiky (sám Childs odmieta, aby sa kanonické čítanie nazývalo „kanonickou kritikou“) a holistickým spôsobom čítania. Childsovi nejde o odsunutie historickej kritiky na vedľajšiu koľaj. Samotné jeho komentáre ukazujú neraz na to, že sa bez nej nemôže úplne zaobiť.<sup>63</sup> Jeho príchylnosť k predkritickým výkladom Písma (reformátorov a cirkevných otcov)<sup>64</sup> však pravdepodobne súvisí so záujmom o návrat k určitému nastaveniu

---

<sup>61</sup> BARTON, John. *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton*. Ashgate Publishing (The Society for Old Testament Study monographs). 2007, s. 31–42.

<sup>62</sup> To je viditeľné zvlášť v jeho systematicky zameranom diele CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible*. Fortress Press, 1993, zvlášť s. 53–93.

<sup>63</sup> Klasickým príkladom je jeho komentár ku knihe Exodus: CHILDS, Brevard S. *Exodus: A Critical Theological Commentary*. Westminster John Knox Press, 1995, 659 s.

<sup>64</sup> Viz CHILDS. *Biblical Theology*, s. 30–51.

mysle – k tomu, aby bol Starý zákon čítaný **ako Písmo**, teda s posvätnou úctou a rešpektom. Kanonické čítanie je podľa Bartona skôr návrhom, ako by mali Písmo čítať teológovia. Podľa Childsa sa teda stiera rozdiel medzi systematickou teológiou a biblistikou. Je určite žiaduce, aby biblista bol zároveň teológom. Zároveň však musíme vidieť aj rozdiely medzi tým, ako pristupuje k biblickému textu systematický teológ a biblista. Kanonický prístup začína potrebou formulovať teologickú pravdu a pýta sa, ako k tomu môže byť použité Písmo. Niektorí môžu argumentovať tým, že kanonické čítanie je v podstate to, čo robí bežný kresťanský užívateľ Biblie, ktorý predpokladá, že z každej porcie čítania a vzájomne sa osvetľujúcich perikop si môže pre seba vziať nejakú náboženskú pravdu. Predpokladajú, že Písmo má čo povedať, že sa mu oplatí načúvať. Kanonický prístup je akýmsi pokusom poctivo a programovo formulovať postoj k biblickému textu, ktorý zdieľa väčšina veriacich.<sup>65</sup> Je však otázne, či je možné takýto náhľad na biblický text ešte považovať za kritický, prípadne sa môžeme oprávnene pýtať, ako blízko má tento postoj k fundamentalistickému spôsobu čítania (hlavne, ak by mal byť zasadený do prostredia univerzity). To, čo je potrebné v tomto smere doceniť je potenciál, ktorý jeho prístup má v podobe konverzácie so súčasnou systematickou teológiou ohľadom intratextuality a povahy autority Písma.<sup>66</sup>

Podľa Marka Bretta predstavuje Gadamerova hermeneutika najpriaznivejší spôsob uchopenia (a pochopenia) kanonického prístupu.<sup>67</sup> Existujú však dôležité rozdiely, ktoré nám bránia Childsov prístup vidieť plne v Gadamerovských kategóriách. Podľa Gadamera má hermeneutika produktívny aspekt, to znamená, že interpret musí zväžiť problémy mimo autorovu perspektívu, aby mohla hodnota textu byť braná vážne. Childs berie vážne „kanonickú“ teológiu Starého zákona, ale zároveň zavrhuje bádanie, ktoré pre svoju prácu používa moderné teoretické koncepty.

Predsa len ale môže podľa Bretta Gadamer Childsovi pomôcť. Oba súhlasia, že klasický text pôsobí dlho po svojom vytvorení, že tok času môže eliminovať faktory závislé čisto na pôvode tradície, to znamená, že tento odstup môže odfiltrovať nesprávne predpoklady.

Childs považuje hebrejský kánon za úschovňu tých najhodnotnejších tradícií, ktoré sa počas dejín preukázali ako najvierohodnejšie. Aj keby sme tento Childsov názor prijali, ešte to neznamená, že text bude vierohodný vo všetkých kontextoch. Čo ak moderné bádanie zistí, že zámer kanonického textu a tvaru bol systematicky skresľovaný skrytými dejinnými

---

<sup>65</sup> BARTON, John. *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton*. Ashgate Publishing (The Society for Old Testament Study monographs). 2007, s. 37.

<sup>66</sup> BRETT, Mark G. *Biblical Criticism in Crisis?: The impact of the canonical approach on Old Testament Studies*. Cambridge University Press. 1991, s. 9.

<sup>67</sup> Nasledujúca diskusia v BRETT, Mark G. *Biblical Criticism in Crisis?*, s. 149–167.

silami „za textom“, ktoré kanonický prístup vyraduje zo svojho metodologického spektra. Čo ak kanonický proces dlhodobo zvýhodňoval mocných nad slabými? Childsov prístup podľa neho práve tieto faktory za vývojom biblickej tradície zastrel. Sám Childs tomu nahráva výrokom, v ktorom hovorí o tom, že kanonickí redaktori urobili všetko, aby zahalili svoju identitu.<sup>68</sup> Brett ukazuje na to, že s tým súvisí jedna z definícií ideológie – súbor presvedčení, ktoré zamlžujú (obscure) sociálnu realitu. Prehliadať túto realitu znamená vydávať bádanie nekritickým silám a mocenským záujmom.<sup>69</sup>

Podľa Childsa ale kritická exegéza so snahou o rekonštrukciu týchto sociálno dejinných zvláštností (ktoré boli zahaľované) ide proti intencii samotného kánonu. Konečná forma textu podľa neho neobsahuje žiadny materiál o tomto sociálnom pozadí. Autori a redaktori textu ho vynechávali, aby sa mohli venovať teologickej argumentácii. Childs tieto argumenty podporuje citáciou biblických textov – Dt 31,9 a Ex 12,14.26. Jeho argumentácia sa tak dostáva do tautológie – vierohodnosť textu nepodporíme jeho citáciou. Pod náboženskou rečou je možné skryť mnoho temných motívov.

Dostávame sa k paradoxu. Childs vie povedať len veľmi málo (alebo skoro nič) o motívoch redaktorov kanonického tvaru, ale je to práve Childsovo teologické pochopenie práce redaktorov, ktoré odôvodňuje jeho dôraz na kanonický tvar textu. Odmieťa teda rekonštrukciu kanonického procesu J. A. Sandersa s tým, o ňom nemáme žiadne informácie. Childs považuje pokus o akúkoľvek rekonštrukciu za špekulatívnu záležitosť.<sup>70</sup> Dalo by sa však povedať, že jeho argumentácia o určujúcej úlohe náboženskej dynamiky pri formovaní kánonu je takisto postavená na špekulácii – aj keď tá nie je prezentovaná ako rekonštrukcia a hypotéza.

Podľa Gadamera proces tradovania prefiltroval obsah tradície od špecifických záujmov a problematických predpokladov. Toto prehlásenie je však len akýmsi orientačným hermeneutickým pravidlom, ktoré má povzbudiť k prvotnej dôvere voči klasickým textom. To ale neznamená, že by hermeneutika nemala zahŕňať kritiku ideológie a reflexiu možnej sociálnej manipulácie. V diskusi s Habermasom hovorí práve opak. Trvá na tom, že autorita klasického diela tkvie v **slobodnom** rozpoznaní jeho zvláštneho poznania a úsudku. Ak však výskum dokáže, že rozpoznanie tejto autority v minulosti zahŕňalo poddanie sa bezmocných tlaku a moci, potom daná autorita môže strácať svoju legitimitu.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> CHILDS, *Introduction*, s. 78., 393.

<sup>69</sup> BRETT, s. 152.

<sup>70</sup> CHILDS, *Introduction*, s. 67., 68.

<sup>71</sup> BRETT, s. 153–155.

Childsov kanonický prístup predstavuje zvláštny a ambivalentný spôsob čítania textu. Jeho diskurz sa určitým spôsobom týka histórie, ale vo veľmi obmedzenej miere. Do veľkej miery sa môže javiť ako istá nápodoba (prípadne skreslenie) kritického čítania. Používa totiž jeho nástroje a slovník, ale jeho konečné zacielenie leží na úplne inej úrovni. V skutočnosti sa jedná o návrat do predkritického štádia, v ktorom je text alebo kánon viacmenej mimočasovou entitou. Jeho kánon nie je produkt dejín alebo historického bádania, je to skôr voľba a vyznanie jeho viery. Jedná sa o zvláštny mix vyznavačského a kritického čítania.

Z Childsovho prístupu vyplýva takisto veľmi provokatívny teologický záver. Kánon priviedla do života komunita viery, do ktorej kánon patrí a ktorá ho prijíma ako autoritatívny prvok. Z toho vyplýva, že správny prístup k Starému zákonu je práve ten, ktorý uznáva autoritu kánonu, to by znamenalo, že len z perspektívy vyznávajúcej komunity môže byť Starý zákon pochopený správne.<sup>72</sup> Tento záver vyznieva vskutku vlastnícky a triumfalisticky. Veľmi ťažko by sme ho mohli nazvať správne historickým, kritickým, a ešte s väčšími rozpakmi teologicky prijateľným. Bolo by možné tiež povedať, že idea takéhoto kánonu môže zatieniť zrak pre samotný text Starého zákona, ktorý vydáva dôležité svedectvo o tom, že Hospodinova blízkosť a prítomnosť sa neobmedzuje len do teritória Izraela – to vyplýva z nespútanosti a nelokalizovateľnosti samotného Boha Izraela (אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל). Tento teologický záver predpokladá bezproblémový prechod medzi vierou Izraela a rannej cirkvi, a následne takisto kontinuitu s našou modernou (postmodernou) podobou viery. Len s veľkými rozpakmi môžeme pripustiť bezproblémovú zhodu.

Childsov prístup by sme mohli charakterizovať ako čítanie viery, ktoré sa približuje skôr predkritickým prístupom k textu, ktoré ešte nie sú napáchnuté kritickým duchom alebo historickou pochybnosťou. Tento návrat je asi do istej miery vedomý a programový.

Problematickosť a anachronický charakter tohoto náhľadu je možné ukázať na Childsovej diskusii s Walterom Breuggemannom, jedným z jeho najväčších kritikov, bádateľom, ktorý prezentuje vo svojej práci úplne opačný prístup k biblickému textu a postmodernej situácii.

---

<sup>72</sup> Podobným smerom ide aj WATSON, Francis. *Text, Church and the World*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1994, s. 7–9.

### 3.1. Diskusia medzi Walterom Brueggemannom a Brevardom S. Childsom

Teologické bádanie by sa malo diať v diskusii. Obzvlášť zaujímavá je diskusia medzi týmito dvoma veľkými postavami starozákonného bádania uverejnená v Brueggemannovej zbierke esejí a diskusií *The book that breathes new life: scriptural authority and biblical theology*.<sup>73</sup>

Brueggemann reaguje na už spomínanú Childsovu knihu *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible*. Celá diskusia je síce miestami ostrá, poznamenaná mentálnym nastavením oboch aktérov, ale zároveň úctivá. Každopádne, Brueggemann podľa môjho súdu veľmi správne poukazuje na Childsovo špecifikum – len máloktorého bádateľa považuje za solídneho a hodného svojej zvláštnej pozornosti. Jeho dôraz na služobný charakter biblistiky voči systematickej teológii koreluje s jeho preferenciou Karla Bartha a predkritických interpretov.

Childsov záujem spočíva v tvrdení, že zmysel kánonu v kresťanskom chápaní znamená, že obe časti Biblie sú svedkami jednej skutočnosti, teda rôznym spôsobom svedčia o jedinom námete – Ježišovi Kristovi. Biblická teológia teda z tohto pohľadu nemá iný zámer než koncentrovať svoju vykladačskú prácu na tento christologický dôraz. To súvisí s tým, ako Childs koncipuje jednotlivé kapitoly. Tento zámer však nie je bez problémov, pretože táto dialektika je jednostranná. Biblické bádanie by malo, podľa Brueggemanna, byť v určitom odstupe od dogmatických kategórií, ale zároveň blízko detailnej rétorike textu – aby bolo vskutku nápomocné systematickému náhľadu. Ak sa tento odstup stiera, jedná sa len o biblicky zameranú (ideologickú) dogmatiku bez korektívneho potenciálu.

Brueggemannova kritika sa sústreďuje na Childsov vzťah voči súčasnému bádaniu, preto celú svoju recenziu nazýva *Against the Stream*, teda „Proti prúdu“. Childsovým záujmom je totiž prekonať s ním súvisiacu relativizáciu a pochybnosť. Trvá na tom, že interpretácia Starého zákona musí byť teologická, pretože sa nestretávame len s textom a svedectvami, ale nakoniec so skutočnosťou a podstatou (substance) za textom. S týmto spojením textu (svedectva) a skutočnosti Brueggemann súhlasí, stačí však podľa neho, že o Bohu sa text zmieňuje, že je v ňom prítomný. Hlasný ontologický nárok siahajúci za text však podľa neho neprospeje pravdivosti textu ani skutočnosti. Možno len súhlasiť s tým, že sloganovité prehlasovanie takejto pravdy samo o sebe nič nedokazuje, neurobí text ani celé čítanie vierohodnejším, či použiteľnejším pre dnešný kontext.

---

<sup>73</sup> Diskusia spracovaná podľa BRUEGGEMANN, Walter. *The book that breathes new life: scriptural authority and biblical theology*, Augsburg Fortress Press: Minneapolis, 2005, s. 165–179.

Ďalšia kritika sa týka samotného Childsovho kanonického čítania To je prezentované ako jasné a evidenenté čítanie, ktoré musí každý vidieť. Akoby nevnímal rôzne možnosti, ktoré sa vďaka kanonickému čítaniu otvárajú – problém je v tom, že sám Childs určuje, čo je kanonické, a čo nie. Zdá sa, že je neochotný uznať, že jeho čítanie nemusí byť jediné možné kanonické a správne (podobne argumentuje aj Mark Brett). Nereflektuje teda svoju pozíciu čitateľa. Brueggemann navrhuje, aby kanonické čítanie bolo prítomné ako účastník popri iných prístupoch, ktoré bádanie poskytuje, nemalo by ale byť ich arbitrom.

Tretím bodom kritiky je Childsovo trvanie na tom, že text je stabilný, že má neustále trvajúci a jasný význam, ktorý v texte akoby jasne prebýval. Brueggemann poukazuje na to, že koncept nestability textu nie je postmoderným vynálezom, ale je dejinnou súčasťou čítania Starého zákona. Koncept nestability nie je ohrozením pre vieru, ale skôr úctou voči detailom a nuanciám textu, ktoré sú často pre dogmatické záujmy nepohodlné. Childsova hermeneutická nevinnosť nejde podľa neho iba proti nášmu kontextu, ale i proti charakteru samotného textu.

Celá diskusia začína prituhovať pri reakcii Brevarda S. Childsa, ktorá je zároveň recenziou Brueggemannovho opus magnum *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Toto dielo nazýva hermeneutickou výzvou, voči ktorej sa ale hneď vymedzuje dôrazom na konfesný charakter formovania biblickej literatúry. V tomto procese podľa neho prebiehala selekcia medzi vierohodnejšími hlasmi, a tými, ktoré im majú byť podriadené. Vyhraňuje sa hlavne voči tzv. protisvedectvám (countertestimonies), ktoré majú odhaľovať hlavné svedectvá ako nie úplne presvedčivé a pravdivé pre každú situáciu. Ako príklad uvádza prácu redaktora knihy Kohelet, ktorý pridáva epilóg ako merítko správnej interpretácie celej knihy, to znamená, že má byť nahliadaná v rámci Tóry (Kaz 12,3). Ak Brueggemann prisudzuje týmto tradíciám nezávislosť, a kladie ich do kategórie protisvedectiev, ide proti samotnej podstate starozákonného procesu tradície. Takisto nezdiera Brueggemannov názor na žalospevy – ich úloha je podľa Childsa navýsost' pozitívna, nemajú popierať, ale naopak, utvrdiť (etablovať) jadro tradície Izraela (sic!).

Asi najostrejšou kritikou je, že Childs nachádza analógiu medzi Brueggemannovým postmoderným konceptom starozákonnej dialektiky, jeho vzťahom k cirkevnému čítaniu Písma (Childs si myslí, že takéto čítanie považuje Brueggemann za redukciu ľudskej imaginácie) a zápasom rannej kresťanskej cirkvi proti gnostickému mysleniu (zvlášť v druhom storočí). Podobnosť vidí v zapojení špekulatívneho systému, racionalizmu, intuície, ale takisto v zapojení dualizmu do konceptu Boha – Boha, ktorý je známy a stabilný a boha, ktorý je skrytý, neznámy a vrtošivý.

Je otázkou do akej miery je táto analógia na mieste, alebo do akej miery Childs správne pochopil Brueggemannov záujem. Ten sa totiž pohybuje na rovine textu a biblickej rétoriky. Nezdá sa ani, že by jeho exegéza bola proticirkevná alebo vymedzená voči kresťanskému čítaniu. Na obhajobu Brueggemanna treba uviesť, že jeho čítanie je do veľkej miery práve kresťanské.<sup>74</sup> V jeho pozadí je záujem o zvierohodnenie cirkvi, aj keď „kresťanskosť“ jeho čítania je položená do vážnej diskusie s postmodernými výzvami. Brueggemann je odvážny v tom, že ich nevníma len ako ohrozenie.

Brueggemann sa ale obhajuje sám a ukazuje na to, že podobne ako on, tak aj Childs vytvoril, z hľadiska hermeneutiky, v kanonickej perspektíve vlastný imaginatívny konštrukt. Vymedzuje sa takisto aj voči obvineniu z údajného dualizmu. Nejde mu o prezentovanie Boha spôsobom, ako to naznačuje Childs, jeho záujmom je dať serióznym priestorom textom, ktoré sú „iné“ a v napätí s hlavnou líniou starozákonnej tradície. Vytvorenie priestoru pre tieto texty sa deje aj práve v prospech cirkvi – aby dokázala vnímať celé spektrum kánonu, teda biblických svedectiev pre rôzne okolnosti a situácie. Aj tieto svedectvá majú svoju pravdivosť, a to bez toho, aby boli inhibované hlavnými svedectvami. Je dôležité pre samotnú komunitu viery, aby boli tieto svedectvá ponechané v napätí a vo vzájomnom korektívnom vzťahu. Svoj koncept protisvedectva kladie do rámca „teológie kríža“, teda do perspektívy, ktorá je nefalšovane kresťanská a cirkevná.

Vychádza takisto zo svojej skúsenosti získanej vo vnútri komunity viery, podľa ktorej je neprítomnosť (absence) Boha živou realitou a musí byť naplno braná do úvahy. Z obrany svojej perspektívy prechádza plynule do útoku – Childsovo myslenie má podľa neho rysy doketického myslenia v tom, že sa snaží programovo doraziť do uzavretého systému teologických istôt, ktoré neberú vážne negatívne aspekty biblického textu, života cirkvi i samotného života s Hospodinom. Dodávam len, že tento „doketizmus“ môže spočívať takisto v Childsovej zdržanlivosti voči tomu, aby bolo teologické bádanie všeobecne vtelené do špecifických podmienok súčasného sveta.

Neodmieta sice kanonické čítanie ako také, odmieta však konečné čítanie tohto druhu, uzavreté voči kritickému posudku a pochybnosti. Upozorňuje na to, že dôraz na „veľkú tradíciu“ s elimináciou „malých textov“ je a bol v úzkom spojení s exkluzivizmom a triumfalizmom. Ak cirkev nebude načúvať „malým textom“, kríž sa môže rozplynúť v teológii slávy.

---

<sup>74</sup> Je to viditeľné jasne v jednej z jeho najnovších kníh BRUEGGEMANN, Walter. *Journey to the Common Good*. Westminster John Knox Press, 2010, 120 s.

Brueggemannovo dielo vnímam s veľkou osobnou vďačnosťou, ale, ako som už naznačil v kapitole, ktorá mu je venovaná, určite nie nekriticky. V tejto diskusii, ktorá sa dotýka širšieho teologicko–sociologického kontextu bádania, mu však musím dať za pravdu. Jeho dôraz na rozmanitosť a priestor pre „temné“ miesta v kánone považujem za dôležitý pre súčasnú situáciu bádania, kresťanstva, ale i pre kritický postoj voči ambivalentnému postmodernému úteku od smrti, utrpenia a bolesti. Solidarita so svetom a autenticita je možná len bez triumfalizmu a fundamentalizmu, ktorý sa, podľa môjho skromného názoru, v kanonickom prístupe môže latentne nachádzať. Childsova snaha o návrat do predkritického štádia čítania Starého zákona je anachronizmom. Tento návrat nie je úplne možný, a domnievam sa, že ani žiadúci.



## 4. Michail Bachtin a jeho prínos k interpretácii Starého zákona

Práca literárneho teoretika Michaila Bachtina predstavuje v posledných desaťročiach významný prínos pre výklad biblických textov. Často je menovaný ako otec konceptu tzv. „intertextuality“, ktorá je aktuálnou témou v súčasnom bádani. Jeho myslenie predstavila západnému svetu Julia Kristeva, ktorá pojem intertextuality presadila. Ten bol ďalej rozvíjaný v práci francúzskych (post) štrukturalistov, Rolanda Barthesa a Jacquesa Derridu, ale aj postmoderných mysliteľov z USA, Stanleyho Fisha a Harolda Blooma. Literatúra tak už nie je chápaná ako rada po sebe nasledujúcich textov, ale ako sieť, v ktorej sa texty navzájom stýkajú a k sebe vzťahujú.<sup>75</sup>

Jeho myslenie má pre interpretáciu Starého zákona prínos na niekoľkých úrovniach. Jeho „dialogizmus“ formuluje dôležitým spôsobom vznik významu, kreatívny vzťah medzi jednotlivými textami, ale aj rolu čitateľa v celom procese čítania a porozumenia. Niektoré práce sa takisto venujú spojeniu jeho analýzy karnevalu a biblických kníh, ktoré sú s týmto konceptom obsahovo spriaznené, napríklad kníh Rút a Ester.<sup>76 77</sup> Cieľom tejto kapitoly nie je vyčerpávajúce predstavenie Bachtinovho myslenia. Vyberám len niekoľko prvkov, ktoré môžu byť pre starozákonnú biblistiku obzvlášť nápomocné.

Azda najdôležitejším je tzv. **dialogizmus**. Bachtin demonštruje svoju teóriu o dialogickej podstate jazyka, literatúry a pravdy na svojom čítaní Dostojevského diel. Poukazuje na to, že hlavnou charakteristikou jeho románov je pluralita nezávislých, ale zároveň spojených hlasov (vedomia). Pozdejšie tento poznatok rozvinul do rozpracovanejšej a všeobecnej literárnej teórie. Svoj koncept dialógu však neohraničuje len oblasťou literatúry – dialogizmus je konceptom pre pravdu a samotný život: „*Život je vo svojej podstate dialogický. Žiť znamená participovať na dialógu, klásť otázky, všímať si, odpovedať, súhlasiť atď*“<sup>78</sup>

Už samotné slovo alebo výrok je podľa neho dialogické, to znamená, že žiadny text nemôže byť čítaný v izolácii. Každé slovo je totiž už určitou formou odpovede na predošlé slová, výroky alebo texty. Má však vzťah aj k nasledujúcim textom, vzťahuje sa teda

---

<sup>75</sup> Teoretický rámec kapitoly je spracovaný prevažne s pomocou CLAASENS, L. Juliana M. „Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology“. *Journal of Biblical Literature*. 2003, roč. 122, č. 1, s. 127–144.

<sup>76</sup> ASCHKENASY, Nehama. „Reading Ruth through a Bakhtinian Lens: The Carnavalesque in a Biblical Tale“. *Journal of Biblical Literature*. 2007, roč. 126, č. 3, s. 437–453.

<sup>77</sup> GAMBAIANA WHEELOCK, Trisha M. *Drunk and Disorderly: A Bakhtinian Reading of the Banquet Scenes in the Book of Esther*. A dissertation thesis. UMI Microform: ProQuest LLC, 2009, 210 s.

<sup>78</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoyevsky's Poetics*. University of Minnesota Press, 1984, s. 293.

aj k budúcnosti. Už samotný rečník (alebo autor textu) konštruuje svoje slová v predvídaní možných odpovedí, hovorí o tzv. akte rezponzívneho porozumenia. Slovo sa teda vždy nejakovo vzťahuje k výrokovi alebo textom viažucim sa k rovnakej téme. Dôležitou myšlienkou je, že texty zahrnuté v dialógu nezostávajú týmto dialógom nepoznamenané. Text ožíva len v kontakte s inými textami (teda v kontexte).

Pravý význam textu, jeho skutočná esencia, vzniká na hranici oboch textov, na hranici medzi ich vlastným kontextom a iným, cudzím kontextom. Význam sa teda nenachádza akoby v texte samotnom, ale práve v dialógu jednotlivých textov. Každý takýto kontakt medzi textami vytvára niečo, čo predtým nejstvovalo, niečo nové a neopakovateľné. Ale v tomto kontakte sa aj to, čo je dané (jednotlivé texty) týmto novým významom úplne premieňa. Význam oboch textov sa tak kontaktom zásadne mení.

Kto je tvorcom tohto dialógu? Pre Bachtina je to určite autor, v jeho prípade teda Dostojevskij. Autorstvo však vidí na viacerých úrovniach. Autorom (istým spôsobom) je aj čitateľ alebo poslucháč, ktorý text znovuvytvára a obnovuje – je aktívnym participantom v autorskom procese. Čitateľ má podiel na dialogickej podstate jazyka a textu, a sám tento dialóg konštruuje. Ako? Vytvára ho z pozície pozorovateľa. Tento dialóg textov si všíma a reaguje na ne – súhlasom, námietkou apod.

Dôležitý je pre neho koncept tzv. „veľkého času“. Plnosť literárneho diela (textu) sa podľa neho odhaľuje práve v ňom. Jedná sa v podstate o určitý spôsob „následného života“ textu. V ňom text naberá nové významy a aktuálnosť, akoby prerastá svoj pôvodný význam. Text samotný teda obsahuje význam, ktorý nie je rozpoznaný samotným pôvodným autorom alebo v pôvodnom kontexte. Tak, ako sa obmieňajú čitatelia počas dejín a v rozličnom priestore, tak sa obmieňajú aj dialógy, do ktorých sa text zapája. Časový odstup od pôvodného kontextu teda neznamená devalváciu textu alebo interpretácie. Naopak, je nástrojom pre rozkrytie nových rovín textu.

Bachtin poukazuje na to, že stretnutím textov začína neohraničený dialóg v samotnom obraze, ktorý text obsahuje. Zapojením rôznych a ďalších textov vzniká potenciál k stále novému významom pomocou tzv. „znovuzdôraznenia“, ktoré však nie je krutým porušením autorovho zámeru. Zmenené okolnosti len „prebudia“ potenciál, ktorý je už obsiahnutý v samotnom obraze. Podľa Bachtina význam odhaľuje svoju hĺbku v stretnutí a iným významom (kontextom). V rámci dialógu môže takýto text (alebo napr. iná kultúra) nabádať k otázkam, ktoré by sme si inak nekladli. Výsledkom je dialóg, ktorý má obohatiť nielen interpreta, ale aj samotný text. Aby bol tento skrytý významový potenciál odhalený, je potrebný hlas „zvonka“, ktorý nám ukáže to, čo my sami nevidíme. Aj napriek blízkej

interakcii partnerov v Bachtinovom dialógu nie je ani jedna zo strán konverzácie vnútorne rozkladaná, nestráca svoju inakosť a autonómiu.<sup>79</sup> Kreatívne porozumenie sa nezrieka samého seba, svojho zasadenia, času a priestoru, nesnaží sa zabudnúť. Práve naopak, pre interpreta ako toho, kto usiluje o porozumenie je zásadné byť „umiestnený“ mimo objekt porozumenia (teda mimo textu), vo svojom vlastnom čase, priestore a kultúre. Všetky strany dialógu, nielen zvolené texty, ale aj interpret, sú aktívne a zároveň zostávajú oddelené. Obohatenie môže prísť len v otvorenosti, a zároveň v zachovaní svojej pozície. Určitú ohraničenú jednotku je možné vidieť len z pozície „mimo“ nej a v čase po nej. Pozícia pozorovateľa je teda kľúčová.

Dialogický charakter slov a textov predpokladá, že sú aktivované, a do dialógu neustále pridávané nové hlasy. To súvisí s jeho pojatím dejín ako otvoreného procesu, v ktorom sa slová vzťahujú vždy k minulosti, ale aj voči neustále plynúcej budúcnosti.

Akým spôsobom je možné uplatniť, ale i prispôbiť Bachtinove myšlienky pre potreby biblického bádania? Tento dialogický model môže fungovať na dvoch úrovniach. Môže priniesť rôznosť jednotlivých biblických hlasov do vzájomného dialógu. Biblický text je síce odlišný od pôvodného kontextu, v ktorom svoj model Bachtin uplatňoval. Nemá jedného autora (ako v jeho prípade Dostojevskij), ktorý by predkladal pluralitu hlasov. To však ešte nepopiera možnosť dialogického vzťahu medzi jednotlivými biblickými textami. Každé slovo/text je vložené do dialógu svojou orientáciou k tomu, čo bolo povedané, a k tomu, čo ešte má byť povedané. Druhá úroveň sa týka dialogického zmyslu pravdy. Z neho vyplýva, že pravda o Bohu, človeku a svete nemôže byť obsiahnutá v jednom texte alebo v jednom vyjadrení. Odhaľuje sa v dialógu, má otvorenú a neukončenú podobu. Táto dialogická podoba pravdy môže byť viditeľná v rôznosti teologických hlasov v rámci kánonu samotného, ale takisto v neustálom pohybe biblického bádania.

Aj tu si môžeme položiť otázku, kto je autorom alebo dizajnérom tohto dialógu biblických textov. Môžeme použiť diachrónny argument – tvorcovia biblického textu reagovali na už vyslovené tradície, motívy, metafory, obrazy a tvrdenia. Mohli by sme bez okolkov povedať, že biblický text samotný je už interpretáciou. Je to viditeľné napríklad na tom, ako je v rámci starozákonného kánonu rôzne rozpracovávaný motív exodu alebo exilu. Tento diachrónny pohľad ukazuje na to, ako boli biblické tradície reinterpretované a vkladané do nových kontextov dejín Izraela. Vyplýva z toho hodnota a významová sila týchto tradícií pre každú prichádzajúcu generáciu, ktorá sa s textom stretáva. Bachtinov

---

<sup>79</sup> Kritizuje napríklad názor, podľa ktorého je pre lepšie pochopenie cudzej kultúry potrebné do nej vstúpiť, zabudnúť na vlastnú kultúru a vidieť svet očami tej cudzej.

koncept nám teda pomáha vidieť dialóg odohrávajúci sa už v samotnej ohraničenej textovej jednotke.

Problémom diachrónneho náhľadu je naša neistota ohľadom chronológie biblických textov. Je takisto jednostranný. Venuje sa totiž tomu, ako pozdejší text zahrnul a reinterpretoval starší materiál. Podľa Bachtina musí byť dialóg vzájomný. K takémuto vnímaniu je vhodnejší synchronný náhľad. V ňom sa dôraz presunie na pozorovateľa – čitateľa. Len z jeho perspektívy dialóg textov vzniká a je zachytiteľný. Interpret Starého zákona by z tejto synchronnej perspektívy bol dirigentom, či usmerňovateľom tohto dialógu. On spája tématicky (alebo rôzne inak) podobné texty do priestoru, v ktorom môže prebiehať ich dialóg.

Je dôležité povedať, že synchronná podoba tejto konverzácie neznamená nevšímavosť voči dejinným a kultúrnym zvláštnostiam textu. Ako už bolo povedané, Bachtinov dialóg rešpektuje u účastníkov (u textov i u čitateľa) špecifické zasadenie v čase a priestore. Žiaden z textov z tohto dialógu neodchádza nepoznamenaný. Táto interakcia mení spôsob, ktorým sú tieto pôvodné texty čítané. Zvlášť zaujímavý pre biblickú teológiu je jeho koncept „veľkého času“. Práve v ňom je odhaľovaný nový význam, ktorý je, ako už bolo povedané, už zahrnutý v texte samotnom. Bachtin vidí rolu čitateľa/interpreta ako zásadnú, je dirigentom konverzácie textov. Domnievam sa, že príchod nových metód do oblasti biblistiky, napríklad teológie oslobodenia, feministickej kritiky a iných prístupov (alebo spôsobov kladenia otázok) začal klásť textom otázky, ktoré boli nové a nezvyklé. Tým reakcentujú tradičnú imagináciu biblických textov. Z tejto perspektívy sa však nejedná o projekciu vlastných záujmov do textu, ale akési vyťahnutie (ex – ago) toho, čo v texte už bolo latentne prítomné.

Atraktívnosť a prínos celého projektu spočíva tiež v zdôraznení role čitateľa. Je to práve on, kto vidí spojenia medzi zúčastnenými textami, podobnosti slov, obrazov a tém. Prirodzenou otázkou je, aké sú kritériá pre výber určitých, a nie iných textov. Dialóg podľa Bachtina nie je možný bez logického vzťahu medzi vybranými textami. Tieto podobnosti nespočívajú len v sémantickej a syntaktickej podobnosti, ale sú zakotvené i na metalingvistickej rovine. Jednotlivé spojenia nemôžu byť námatkové, ale vedené obsahom a povahou textov. Len tak môžeme hovoriť o skutočnej existencii intertextuality. Úspech takéhoto čítania závisí nielen na schopnosti interpreta tieto súvislosti vidieť, ale i na schopnosti o nich presvedčiť druhých.

Roľa čitateľa, organizátora celého dialógu je však ešte zložitejšia. Do tejto svojej role totiž nevyhnutne prináša aj seba a zapojenosť do svojich vlastných životných dialógov. Tie by interpret nemal odložiť, práve naopak! Len tak môže dôjsť ku skutočnému dialógu,

ktorý poznamená všetkých zúčastnených – teda aj samotného čitateľa. Tento dialóg súvisí aj so zapojením minulých výkladov biblického textu (vykladáme len preto, že niekto vykladal pred nami), teda s dejinami výkladu. Tieto dejiny nie sú samozrejme len dejinami moderného bádania, ale sú v nich zahrnuté aj predkritické interpretácie (už spomínaný komentár Brevarda S. Childsa ku knihe Exodus je klasickým príkladom tohto zapojenia). Z tohto hľadiska je význam textu v jeho pôvodnom dejinnom kontexte len jedným z možných významov, ba dokonca nemusí byť považovaný za primárny alebo najdôležitejší.

S tým súvisí určité znovudocenenie rabínskej výkladovej tradície, pravdepodobne viac pre pochopenie Nového zákona než Starého. Každopádne by sa nemal interpret Starého zákona brániť zapojeniu židovských i kresťanských výkladov do celej diskusie. Tieto výklady boli po dlhú dobu počas bádania považované za outsiderov, za spadajúce mimo rámec kritickej práce s textom. Je však skúsenosťou mnohých interpretov, že midrašické texty môžu vrhnúť na biblický text zaujímavé svetlo, ba dokonca môžu napomôcť samotnému kritickému čítaniu a rozšíriť hranice našej imaginácie.

Zapojenie rôznych hlasov do Bachtinovho dialógu neznamena zavedenie na územie relativizmu. Text alebo texty nemôžu znamenať čokoľvek, čo im chce čitateľ prisúdiť. Jazyk biblického textu otvára pole možných významov, ale zároveň ich ohraničuje. Aj tu platí, že text nemôže znamenať čokoľvek – a to ani v tomto prístupe, ktorý je do značnej miery orientovaný na rolu čitateľa.

Na určité špecifikum Starého zákona poukazuje feministická kritika, keď kladie otázku po štruktúrach moci v biblickom texte. Je možné, aby vznikol priaznivý dialóg medzi nerovnými hlasmi – medzi slabšími hlasmi (femininná imaginácia a metafora) a silnejšími hlasmi (patriarchálny jazyk). Je vskutku pravdou, že patriarchálne hlasy sú v texte Starého zákona zastúpené v drvivej väčšine. Táto skutočnosť však nemusí celý dialóg znemožniť. Kladie síce na interpreta a jeho odvalu určité nároky, ale dialóg ako taký neznemožňuje. Musí sa vyhnúť dominantnému postoj, nemal by požadovať ani dovoliť, aby slabší (ale akýkoľvek iný) hlas bol potlačený a inhibovaný do silnejšieho. To chce veľa vnútornej disciplíny a sebareflexie na strane interpreta. Len tak môžu všetky dostupné hlasy (aj tie „slabšie“) celú diskusiu obohatiť.

To nám môže pripomenúť prístup Waltera Brueggemanna, jeho svedectvá a protisvedectvá – práve tie by mohli byť považované za slabšie zastúpené. Veľký potenciál má čítanie podľa Bachtina pre vzťah Starého zákona k Novému zákonu. Je takisto pozoruhodný v rozpoznaní dialogickej existencie interpreta. Ten je zapojený do viacerých dialogických štruktúr, a aj tie najmenšie formujú jeho perspektívu a spôsob, ktorým diriguje

diskusiu zvolených textov. Znovu sa dostávame k poznatku, že interpret musí programovo, až metodicky uplatňovať pravidelnú a ostražitú sebareflexiu. Nie však len v zmysle sebazpytovania, ale v hlbokjej snahe porozumieť vlastnej existencii.

Práce, ktoré čítajú konkrétny biblický text pomocou Bachtinových konceptov sú svojou vydarenosťou rôzne. Jedna z prvých prác, ktorá sa zaoberá spojením myslenia Michaila Bachtina a biblickej literatúry je kniha Waltera L. Reeda, *Dialogues of The Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*. Ponúka čítanie niekoľkých konkrétnych biblických textov. Dialógy, ktoré rozohráva medzi jednotlivými textami alebo biblickými postavami (napr. Izák a Izmael, Noach a Jozef) sa zdajú byť skôr postavené na (zaujímavej) komparácii týchto textov, na rozpoznaní ich podobností, rozdielov, ale v podstate sa takéto analýzy v ničom nelíšia od literárnych prístupov, naratívnej kritiky, niekedy dokonca pripomínajú kanonické čítanie. Ich východiská takisto veľmi nekorešpondujú s poznamenávajúcou silou dialógu na zúčastnené texty. Takisto je otázkou, do akej miery Reed reflektuje svoje vlastné zapojenie v celom dialógu.<sup>80</sup>

Iným, súčasnejším a omnoho vydarenejším prípadom je kniha Carol A. Newsom *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*.<sup>81</sup> Literárna komplexnosť knihy Jób bola bádateľmi často chápaná ako nejednota, ako zhromaždisko rôznych hlasov naprieč dejinami. Výsledkom tohto diachrónneho pochopenia je pomerne neusporiadaná kompilácia. Obvyklý počiatok výkladu teda spočíval v demontáži a rozdelení textu na jednotlivé vrstvy, a v následnej rekonštrukcii vývoja textu do dnešnej a konečnej podoby. Ako už bolo povedané, tento klasický diachrónny prístup je vo svojej podstate monologický, pretože sa snaží izolovať a vychytať jednotlivé hlasy a vývoj textu smerom „dopredu“. Pre Carol Newsom vyúsťuje komplexnosť knihy Jób pri použití Bachtinového konceptu dialogizmu a dialogickej pravdy v pochopenie, že kniha Jób je dialogickou platformou. Jeho literárna jednota zámerne spočíva v kakofónii rôznych hlasov. Jedná sa o neukončený a otvorený morálny diskurz o zbožnosti, utrpení spravodlivého človeka a poznaní Boha. Je to dialogická udalosť, nie systém, pretože žiadny hlas nakoniec naplno netriumfuje.

---

<sup>80</sup> REED, Walter L. *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*. Oxford University Press, 1993, s. 3–12 a 24–25.

<sup>81</sup> NEWSOM, Carol A. *The Book of Job: The Contest of Moral Imaginations*, Oxford University Press, 2009, 320 s.

#### 4.1. Kniha Rút a Dt 23,4–7

Rád by som predostrel vlastný pokus o dialogické čítanie knihy Rút. Domnievam sa, že pre účely tejto kapitoly je to veľmi vhodný príklad. Je možné na ňom ukázať prínos i určité limity Bachtinovho dialogizmu pri aplikovaní na text Starého zákona. Text, s ktorým by som ho rád priviedol do vzájomného dialógu je známy zákaz z Dt 23,4–7: „Do Hospodinovho zhromaždenia nevojde Amónčan ani Moábčan, a nikdy tam nesmie vstúpiť ani ich desiata pokolenie, lebo vám nevyšli v ústrety s chlebom a vodou na ceste, keď ste vyšli z Egypta, ako aj preto, že v Aram – Naharajime najali proti vám Bileáma, syna Beóra z Petoru, aby ťa preklial. Lenže Hospodin, tvoj Boh, nechcel vypočuť Bileáma. Hospodin, tvoj Boh, totiž zmenil kliatbu na požehnanie, lebo Hospodin, tvoj Boh, ťa miloval. Nikdy, kým budeš žiť, neusiluj o pokoj s nimi, ani o ich blahobyť.“

Juxtapozícia oboch textov je, zdá sa, dosť silná a nepopierateľná. V prvej kapitole knihy Rút sa dočítame, že Elimelechova rodina nemá problém odísť na moábske polia, že jeho synovia, Machlón a Kiljón, nemajú problém si vziať za ženy Moábčanky. Dokonca čítame o tom, že po návrate rodiny do Betlehema nemali tamjší obyvatelia problém s prítomnosťou Moábčanky Rút. Ona sama chce ísť medzi Hospodinov ľud spolu s Noemi. Boaz bez problémov spriada plány o tom, ako si vezme Rút za ženu, a nakoniec, Rút je zasadená do genealógie superkráľa Dávida. Ako môžeme tomuto protikladu rozumieť? Podľa Bachtina neexistuje jediný spôsob vedenia dialógu medzi textami, a aj v tomto prípade existuje viac možností, ako celú diskusiu dirigovať. Považujem však za zásadné predostrieť reflexiu mojich vlastných predpokladov, a diskusií, do ktorých som osobne zapojený. Tie môžu dialóg týkajúci sa Rút dôležitým spôsobom predznať.

#### 4.2. Rola čitateľa

Dôvodom, prečo vyberám práve tieto texty je môj záujem o hermeneutickú etiku a etický rozmer biblickej interpretácie. Domnievam sa, že bádanie nie je neutrálnou záležitosťou, preto je potrebné, aby biblický teológ premýšľal o autorite biblického textu a pravde, ku ktorej sa vzťahuje. V úvode som už spomenul môj hlavný predpoklad, teda to, že interpret Biblie musí poznať svet, v ktorom je zasadený. Bez toho nie je možné o skutočnej interpretácii vôbec hovoriť. Interpretácia by teda mala byť sekulárna – samozrejme v pozitívnom zmysle slova, teda v pozornosti voči svetu.

Ďalším záujmom, do ktorého som zapojený, a ktorý úzko súvisí s prvým dôvodom, je záujem o náboženskú toleranciu a otázku fundamentalizmu. Len biblista, ktorý je slepý voči komplexnosti náboženských dejín i súčasného stavu religiozity sa môže týmto problémom vyhnúť. Nedomnievam sa však, že táto slepota môže byť pre niekoho prospešná. Som samozrejme na strane hlbokého porozumenia a tolerancie, zároveň ale s jasným zachovaním integrity jednotlivých náboženských systémov a vyznaní. S tým súvisí tiež ostré vymedzenie voči fundamentalistickej scéne. **Ideový fundamentalizmus** je úzko zviazaný s doslovným čítaním Biblie a nepochybovaním o jej autorite/inšpirácii. Má takisto blízko k tomu, aby prerástol v tzv. **fyzický fundamentalizmus**, kedy sa vymedzenie voči „iným“ dostáva do fyzickej roviny. V tejto práci som sa ešte dotknem toho, že Starý zákon nie je jednoduchou knihou, že niektoré jeho texty (nielen výklady) predstavujú závažný etický problém (napr. kniha Jozue). Kniha Rút i citovaný text z knihy Deuteronomium majú úzku súvislosť práve s cestou Izraela do Kanánu a s ideológiou vzťahu k zasľúbenej krajine. Protimoábska a protiamónska ideológia je známa tiež z Gen 19,35–38, kde dostáva až geneticko – morálne zdôvodnenie. Domnievam sa preto, že tieto texty môžu byť brané vážne len vo vzájomnej kritickej diskusii, ktorá sa nedotýka len literárnej roviny, ale aj roviny pravdy. Zvolené téma tiež nadväzuje na diskusiu, ktorú vnímam ako veľmi aktuálnu a dôležitú – o vzťahu Starého zákona k etnicite a k nacionalizmu.<sup>82</sup>

### 4.3. Diskusia textov

Už bolo povedané, že synchronná rovina diskusie nemusí nutne znamenať vyradenie historických aspektov a špecifik textu. V rámci výkladu SZ je dokonca nutné a nevyhnutné vnímať určitú rovinu dejinnosti, a to i v rámci synchronného prístupu. To, že komunita viery za textom ponechala vo svojom kánone všetky tieto texty, keď vlastne celá jedna kniha opisuje porušenie prikázania zákona, vypovedá mnoho o jej pojatí pravdy a vlastnej otvorenej sebareflexii. Táto pravda nie je ideológiou bez vnútorných rozporov. Otázke autority Biblie sa biblista úplne vyhnúť nemôže, keďže biblický text vo svojich dejinách bol a je dodnes vnímaný ako autoritatívny text. Jeho úlohou je však je túto autoritu vnímať kriticky, to znamená definovať to, v čom spočíva a na čom byť zakladaná nemôže. Ak prijmeme dialogický koncept pravdy, môžeme na základe zvolených textov povedať, že autoritatívna

---

<sup>82</sup> Pre prehľad diskusie napríklad: BRETT, Mark. „Nationalism and the Hebrew Bible“ in Ed. CARROL R, Daniel; DAVIES, Margaret; ROGERSON, John W. *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*. JSOT Supplement Series 207, Sheffield Academic Press, 1995, s. 136–163. a Ed. BRETT, Mark G. *Ethnicity and the Bible*. Brill: Leiden. 2002, 526 s.



môže byť nanajvýš otvorená medzitextová diskusia. A vskutku, kánonu Starého zákona môžeme oprávnene rozumieť ako diskusii svedkov (podobne ako u Brueggemanna). Selekcia jedného textu a znevýhodnenie „neprijemných“ alebo „nepohodlných“ hlasov má nielen hermeneutické, ale aj závažné etické dôsledky.

Ak by sme vnímali knihu Rút ako izolovanú jednotku, teda bez vzťahu ku knihe Deuteronomium alebo k nasledujúcim textom, dostali by sme úplne iný, pomerne idylický a menej komplikovaný obraz. Ak ju však vložíme do dialógu, rozpoznáme, že v knihe Rút sa odohráva zápas. Rút prekonáva odpor voči iným, zakázaným jedincom a národom. Stratégia tohto prekonania je pozoruhodná. Mohli by sme povedať, že je postavené na introspekcii, na nahliadnutí do vnútorného sveta Moábčanky Rút. Kniha nám dáva vhľad do skutočnosti, že aj ona má cit, schopnosť milovať a trpieť. Kniha Rút opisuje stav, kedy odpor voči Moábčanom nie je v Izraeli prítomný, predstavuje teda voči deuteronomistickej tradícii alternatívnu víziu komunity.

Vráťme sa ale na chvíľu k jednému motívu z deuteronomistického textu. Je to motív zmeny kliatby na požehnanie, teda Hospodinovej moci zmeniť zamýšľaný deštruktívny dopad Bileámovej slovnej moci na Izrael. Kniha Rút tento motív obratu používa vo forme príbehu, ale zásadne ho obracia. Nejde tu už o dopad na Izrael, ale na samotných Moábčanov! Je v tom možné vnímať silnú iróniu, ale i radikálnu zmenu vo vzťahu k iným.

Je možné si položiť otázku, čo za touto zmenou stojí. Alebo sa jedná o dve rôzne súperiace názory v rámci jednej komunity? Mnohé nám napovie pohľad na to, do akej situácie je Izrael v knihe Rút zasadený. Dôležitými motívmi celej knihy sú hlad, smrť, bieda a bolesť. V celej atmosfére Betlehema sa zvláštnym spôsobom mieša radosť z novej úrody s ešte živou traumatickou spomienkou na hladomor. Kniha Rút teda opisuje Izrael posttraumaticky. Hlad prinútil Elimelechovu rodinu odísť na zakázané moábske polia, zložitost' života priviedla jeho synov k tomu, že si vzali za ženy Moábky, trápenie zmenilo aj Izraelské územie, jej obyvateľov i Betlehem, kde prichádza Rút a nestretáva sa s nenávisťou. Možno práve podobná skúsenosť priviedla komunitu Izraela k tomu, že vykreslila Rút ako človeka, ktorý stráda, cíti a túži. Inými slovami, tí iní nie sú až tak iní. Dôležitým prvkom stratégie knihy Rút je teda dôraz na univerzálnosť určitých rovín ľudskej skúsenosti.

Ak sa obrátíme k záveru knihy a k textom, ku ktorým sa prirodzene vzťahuje (teda knihy Samuelove a Kráľovské), zistíme, že táto zmena sa vzťahuje aj na ďalšiu budúcnosť Izraela. Nemožno si nevšimnúť, že „inakosť“, ktorej modelovými reprezentantami Moábci boli, je inkorporovaná do identity a dejín Izraela pomocou genealógie vedúcej až k Dávidovi (Rút 4,18–22). Okrem toho je kniha Rút zahrnutá do židovskej liturgie počas

sviatku Šavuot, ktorý je poľnohospodárskym a duchovným sviatkom – pripomenutím darovania Tóry na Sinaji. Ďalšími textami, s ktorým by sme knihu Rút mohli konfrontovať sú zmienky o radikálnej Ezdrášovej reforme poexilnej komunity z Ez 10.

#### 4.4. Prínosy a limity

Po stručnom nastavení tejto diskusie sa nevyhneme niekoľkým hermeneutickým otázkam. Do akej miery je možné Bachtinov model presne a bezo zbytku aplikovať na biblický text? Mení ich vzájomný kontakt spôsob, akým ho potom čítame? Ukazuje sa, že Bachtinov koncept dialogického charakteru jazyka a textu nepriniesol nič nové, len vystihol a upozornil na dôležité hermeneutické procesy pri tvorbe významov i textov samotných. Biblické texty fungujú v dialógu aj bez Bachtina, avšak **rozpoznanie** tohto fungovania je zásadné. Týka sa totiž nielen čítania textu, ale aj hľadania pravdy a našej existencie. Toto hľadanie si však vyžaduje odvahu interpreta postaviť sa za svoje vlastné čítanie.

Ukazuje sa takisto, že premýšľanie nad intertextualitou môže podnietiť úvahy o pôvodnom kontexte, o podobe komunity za textom alebo o pôvodnom poslucháčovi (čitateľovi). Pre bádanie má tak nepochybný prínos. Už v počiatku kapitoly zaznelo, že v rámci starozákonného bádania sa medzitextové vzťahy riešili ešte na poli historickej kritiky alebo diachrónneho čítania prezentovaného školou dejín redakcie a školou dejín formy. Rozdielom je vnímanie textu ako takého, jeho procesov, ale takisto sa líši reflektovanou rolou čitateľa. V tom sa v mnohom podobá readers–response kritike, podľa ktorej čitateľ vnáša do čítania svoje očakávanie. Tie majú na celé porozumenie a tvorbu významov rozhodujúci vplyv.

Dialogickú intertextualitu, ktorú som predstavil vidím ako veľmi prínosnú pre potreby starozákonného bádania. Na rozdiel od iných typov intertextuality dáva dôraz na zachovanie pôvodnej identity a integrity textu, a to aj napriek tomu, že má byť chápaný vo vzťahu k novému kontextu alebo vo vzťahu k iným textom. Práve tento dôraz vidím ako zásadný pre zachovanie kritickej povahy čítania. Na druhej strane však kladie otázky ohľadom etickej záväznosti textov postavených do dialógu. Nejde len o zachovanie všetkých textov, ale zároveň aj o ich hlbokú kritiku. Takto nastavený dialóg kladie prirodzené otázky ohľadom uplatňovania textu – to je špecifikum biblických textov oproti iným, na ktoré je možné tento prístup aplikovať. Vidíme to na uvedenom príklade knihy Rút a Dt 23,4–7, kde sa nakoniec musíme rozhodnúť, ktorý text prijmem ako záväzný. Podobným príkladom z hľadiska

hermeneutiky môže byť ranokresťanské čítanie Starého zákona, ktoré v konfrontácii s príbehom Ježiša z Nazareta videlo isté jeho prvky ako neudržateľné.

Prínos bádania nad intertextualitou sa ukazuje ešte viac pri interpretácii vzťahu Starého a Nového zákona. Dôležitosť tohto bádania je zvýraznená aj historickým napätím medzi kresťanským (novozákonným) a židovským čítaním Starého zákona. Práve na tomto poli môže koncept intertextuality pomôcť k presnejšiemu formulovaniu stanovísk oboch strán. Môže „obhájiť“ oprávnenosť spôsobu kresťanského čítania Starého zákona vo svetle novej skúsenosti (dialogického) stretnutia s Ježišom z Nazareta. Súvisí totiž s charakterom samotného jazyka a ľudskej skúsenosti.

Čítanie textu Starého zákona pomocou Bachtinovho konceptu dialógu má dôležitý dosah pre pochopenie komunít, ktoré stoja za vznikom biblických textov. Tieto komunity, ako sa zdá, sú skôr priestorom pre dialóg a diskusiu, než monologickou jednotou. To je pre súčasnú komunitu zhromaždenú okolo biblického textu rovnako dôležitý poznatok ako samotný obsah jednotlivého textu. Bez rozpoznania potreby dialogickej životnej praxe sa totiž komunita uzaviera i pred obsahom biblického textu a jeho kultivujúcim potenciálom. Bachtinovo dialogické pojetie pravdy nás učí, že obe prvky sú vzájomne nekonečne previazané.<sup>83</sup>

#### **4.5. Wirkungsgeschichte a kniha Ester**

Bachtinovo pojetie „veľkého času“ môže byť takisto nápomocné, napríklad pre porozumenie skutočnosti, že v určitom dejinnom kontexte sa niektoré biblické texty, či knihy akoby otvárajú. Príkladom môže byť kniha Ester. Zvýšený záujem o jej výklad, ktorý posledných rokoch zaznamenávame môže súvisieť s akýmsi stretávaním horizontov. Kniha Ester je jedinou knihou Starého zákona, ktorá vníma exil/diaspóru pozitívne. Inde je exil len istým intermezzom medzi zničením prvého chrámu a návratom do zaslúbenej zeme. Žiadna zmienka o nej v knihe Ester je známkou posunu vzťahu voči podmienkam exilu.<sup>84</sup> Dá sa povedať, že aj naša situácia sa vyznačuje úzkosťou exilu a nefunkčnosťou tradičných istôt. Zvyšuje sa počet interpretov, ktorí sú za hranicami ortodoxie a intuitívne hľadajú práve v Ester kľúč k pochopeniu svojej situácie.

---

<sup>83</sup> BEAL, Timothy K.; DEAL, William E. *Theory for Religious Studies*. New York/London: Routledge, 2004, s. 27., 28.

<sup>84</sup> BUSH, Frederic W. „The Book of Esther: Opus non gratum in the Christian Canon“. *Bulletin for Biblical Research*, č. 8, roč. 1998, s. 39–54.

Na druhej strane by sme si mohli položiť otázku, do akej miery je čítanie vo „veľkom čase“ skutočne výpoveďou o dovedy latentnom obsahu textu, alebo či sa jedná skôr o výpoveď o dobe čitateľa/autora výkladu, prípadne o jeho kreativite. Táto otázka naberá na aktuálnosti pri stretnutí s dejinami recepcie alebo tzv. *Wirkungsgeschichte*.

Skutočné pochopenie textu z pohľadu dejín pôsobenia spočíva v poznaní širokého spektra „novočítaní“ v priebehu dejín a reflexii vlastného miesta čitateľa v procese tradovania. Popularita tohto diskurzu súvisí určite aj s tým, že sa stretáva s postmoderným dôrazom na **kontextuálnosť** akéhokoľvek porozumenia. Táto popularita rastie natoľko, že autor jedného z najklasickejších kritických komentárov ku knihe Ester, David Clines,<sup>85</sup> je toho názoru, že práve v dejinách pôsobenia spočíva budúcnosť biblických komentárov.<sup>86</sup> Predznamenávam, že táto myšlienka je problematická, zvlášť v prípade biblickej literatúry. Proponenti dejín recepcie sa často odvolávajú na Hansa-Georga Gadamera, na jeho tézu o neodpreparovateľných predpokladoch interpreta, dôležitosti historického vedomia a tradície v hermeneutickom procese.<sup>87</sup> *Wirkungsgeschichte* môžeme vnímať ako určitý druh readers-response prístupu kladúci dôraz na rolu čitateľa. Porozumenie textu v tomto prípade spočíva v poznaní širokej škály čítaní, ktoré text počas dejín vygeneroval. Príprava takto koncipovaného komentára si vyžaduje veľké množstvo prameňov, znalosť dejín cirkvi, židovsko – kresťanskej kultúry, ale takisto dejín literatúry.

Vydavateľstvo Blackwell Publishing v posledných rokoch pracuje na biblických komentároch, ktoré sú postavené práve na *Wirkungsgeschichte*. Je to obdivuhodný projekt týkajúci sa všetkých biblických kníh. Kniha Ester je samozrejme súčasťou tohto projektu a úlohy napísať takto koncipovaný komentár sa zhostila Jo Carruthers z Bristolskej univerzity.<sup>88</sup>

Prvých 70 strán tvorí metodický úvod, po ktorom nasleduje komentár kapitole po kapitole. Ku každému segmentu/perikope biblického textu autorka dáva k dispozícii najzásadnejšie židovské, kresťanské i „sekulárne“ odpovede a umne ich štrukturuje tak, aby vynikli paradoxy a konflikty v pôsobení textu. Vzhľadom k tomu, že pôvodným zameraním je autorka literárnou vedkyňou, veľkú časť jej textu tvorí „následný“ literárny život Ester v dielach veľikánov literatúry ako sú Nataniel Hawthorne, Charles Dickens,

<sup>85</sup> CLINES, David J. A. *The Esther Scroll: The Story of the Story*. JSOT Press: Sheffield, 1984, 260 s.

<sup>86</sup> viz napr. obsah príspevkov v zborníku Ed. CRAWFORD, Sidney White; GREENSPOON, Leonard J. *The Book of Esther in Modern Research*. T&T Clark International: London, 2003) a zvlášť príspevok CLINES, David J. A. „Esther and the Future of Commentary“, s. 17–30.

<sup>87</sup> OEMING, Manfred. *Úvod do biblickej hermeneutiky: Cesty k pochopení textu*. Vyšehrad: Praha, 2001, s. 110–111.

<sup>88</sup> Spracované podľa CARRUTHERS, Jo. *Esther through the Centuries*. 1.vyd, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 304 s.

George Elliot a Margaret Drabble. Carruthers pracuje aj s divadelnými stvárneniami, hlavne s Ester Jeana Racinea a nezabúda ani na analýzu známej *Purimšpil*. V komentári (o ktorých sa zvyčajne predpokladá, že sú plné hutného textu) nachádzame aj vyobrazenia Ester v dielach Michelangela, Rembrandta, Tintoretta a Poussina.

Autorke nemožno vyčítať malé množstvo zdrojov a nedostatočne široký záber. Problém, ktorý má tendenciu zahniezdiť v podobnom type komentárov a štúdií je problém **hermeneutickej etiky**. Dejiny pôsobenia sa nemôžu stať normou výkladu.<sup>89</sup> Je dôležité, aby tu prišli k slovu prístupy zamerané na autora a text a korigovali/kriticky skúmali jednotlivé recepcie. Poznatky predošlého kritického bádania nemožno vymazať. Ved' hlavne vďaka nemu biblistika dostala vedecký charakter a má svoje miesto na univerzitách. Nestačí opísať mechanizmus a vnútornú hermeneutickú štruktúru jednotlivých čítaní textu. Nápomocná je aj ideologická kritika, ktorá môže demaskovať jednotlivý výklad ako možný nástroj mocenského záujmu a **zneužitia**. Autorka dokazuje znalosť klasického bádania, na tento hermeneuticko-etický krok síce nezabúda, ale z kvality jej obdivuhodnej práce uberá možno až prílišná stručnosť pri jeho uplatňovaní.<sup>90</sup> Domnievam sa, že existuje zásadná korelácia medzi načúvaním textu a bytím pre iného človeka. S tým súvisí hlavný dôraz tejto práce na pozitívnu sekulárnosť (ale i humánnosť) interpretačnej práce. Myšlienka, že biblista by mal niesť **zodpovednosť** za možné etické následky výkladov, ktoré môže jeho práca generovať nie je síce zďaleka nová, na druhej strane však tento vzťah nie je dostatočne zdôrazňovaný.<sup>91</sup> Vzťah medzi hermeneutikou (porozumením) a etikou (rozhodovaním) je nedeliteľný (a to nielen v biblickej hermeneutike, teda v porozumení textu).<sup>92</sup> Každý textový útvar je ohraničenou sémantickou jednotkou, čo sa musí odraziť aj na tom, že môže vyprodukovať len určitý okruh **hodnotných** výkladov.

Je takisto zjavné, že biblický text nie je ľahko prístupný základnému konceptu Wirkungsgeschichte, teda tomu, že porozumenie textu spočíva v znalosti širokého spektra čítaní „nalepených“ na text v priebehu dejín. Je skutočne pravdou, že porozumenie textu spočíva v poznaní jednotlivých recepcií? Môžeme sa v prípade výkladu biblického textu úplne zbaviť prístupov orientovaných na autora a text? Domnievam sa, že v prípade

---

<sup>89</sup> POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 122.

<sup>90</sup> Napr. s. 256–265; v tomto smere je pozitívnym príkladom iný zväzok z tejto série: GILLINGHAM, Susan. *Psalms through the centuries: Volume One*. 1. vyd. Blackwell Publishing: Oxford, 2008, 309 s.

<sup>91</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. „The Ethics of Biblical Interpretation“. *Journal of Biblical Literature*. 1988, roč. 107, č. 1, s. 15.

<sup>92</sup> V českém jazyku doporučujem prácu, ktorá je síce primárne zameraná na medicínsku etiku, ale jej základné body sú aplikovateľné aj pre teológa – interpreta: PAYNE, Jan. *Hermeneutická etika: jeden filosofický pokus o setkání s lidskou bytostí*. Triton: Praha, 1995, 110 s.

moderných románov a iných literárnych diel je situácia dosť odlišná. V prípade biblických textov (ale do istej miery všeobecne starých textov) je takéto prehlásenie až príliš odvážne a problematické. Nejedná sa o vraždu autora za účelom intronizovať interpreta/čitateľa? Môžeme si znovu položiť otázku: O čom vlastne vypovedajú dejiny pôsobenia textu? Prikláňam sa skôr k tomu, že sú viac odrazom dejinného zasadenia interpreta a jeho invencie (hlavne v prípade umeleckých diel). Pôsobenie je prirodzeným aspektom klasického textu. Ak je jeho analýza uplatňovaná kriticky, to znamená v súčinnosti s inými kritickými prístupmi, môže nás vzdelávať, obohacovať, poukazovať na dejinnú dynamiku textu, ale takisto varovať pred zneužitím textu. Dejiny kresťanského kázania a zvestovania sú plné tejto viacznačnosti.

## 5. Psychologický prístup<sup>93</sup>

Text Starého zákona vyvoláva takisto otázky o pohyboch ľudskej duše, nielen o dejinách a o Bohu Izraela. Autenticita starozákonného bádania spočíva teda okrem iného v tom, do akej miery dokáže ponúknuť nástroje a priestor pre vnútorné uzdravenie človeka. Možný kultivujúci vplyv starozákonnej biblistiky nespočíva len v kladení závažných politických, ekonomických, etických alebo noetických otázok, ale takisto v schopnosti vhodne osloviť vnútorný život človeka. Tento projekt však má niektoré vážne riziká a výzvy. Ide predovšetkým o to si zachovať vernosť voči textu ako takému, voči jeho obsahu a konkrétnosti. Nie je teda vhodné pri psychologickom čítaní obetovať elementárny kritický prístup k textu a jeho *sensus plenior*. Akýkoľvek teoretický rámec, ktorý má byť na text aplikovaný by ho nemal prehlušiť. Je potrebné mať na mysli, že to, čo máme k dispozícii je **text**, ktorý nie je priamym a transparentným oknom do vnútorného sveta autora alebo literárnej postavy. Navyše, v tomto prípade sa jedná o staroveké texty spojené s komunitou viery. Text by teda nemal slúžiť ako nástroj pre obhájenie platnosti určitého teoretického rámca. Je potrebné určité prispôsobenie špecifikám teologického a biblického bádania. Toto prispôsobenie sa samozrejme týka akéhokoľvek prístupu. Takáto kritická práca je v konečnom dôsledku nápomocná len vtedy, ak prispieva k lepšiemu porozumeniu samotného textu.

Ide teda o to, aby podobné čítanie nebolo len útokom na emócie, ale dokázalo vytiahnuť na povrch to, čo potrebuje byť zaradené do vnútorného dialógu čitateľa. Psychologická kritika biblických textov dokázala len veľmi ťažko dôjsť k základnej metodologickej zhode alebo určitému konsenzu, na základe ktorého by sme mohli opísať jej profil. V tom sa o niečo viac odlišuje od iných prístupov. Pravdepodobne to súvisí s väčšou rozmanitosťou škôl na poli psychológie.<sup>94</sup> Dá sa však povedať, že psychologická kritika Starého zákona ešte stále nedosiahla potrebnú sofistikovanosť a zrelosť, aby si získala na svoju stranu širšiu bádateľskú obec.

Psychologické čítanie sa inšpiruje predovšetkým psychoanalýzou **Sigmunda Freuda** a **hlbinnou psychológiou Carla G. Junga**. Sigmund Freud sa vo svojom pojatí psychológie snaží ísť pod povrch, neuspokojuje sa s povrchným čítaním reality. Rozpoznáva viacznačnosť a viacrozmernosť psyché – jej limity, komplexnosť, i jej konfliktnú povahu. Rozporupnosť

---

<sup>93</sup> Teoretický rámec kapitoly spracovaný s pomocou: BRUEGGEMANN, Walter. „Psychological Criticism: Exploring the Self in the Text“ in Ed. LEMON, Joel M; RICHARDS, Kent Harold. *Method matters: essays on the interpretation of the Hebrew Bible in honor of David L. Petersen*. Society of Biblical Literature: Resources for Biblical Study 56, 2009, s. 215.

<sup>94</sup> Napr. KILLE, Andrew D. *Psychological Biblical Criticism*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. 180 s.

ľudskej duše zostáva pod povrchom – táto povrchnosť je totiž dôležitá pre udržovanie stabilnej spoločnosti. Tá ale netoleruje dissent alebo odpor. Zdravie jedinca však paradoxne spočíva v emancipácii tohto vnútorného konfliktu.

Iným prvkom je jeho vzťah k náboženstvu. Rozpoznáva nevyhnutnosť zapojenia náboženských kategórii, aj keď náboženstvo samotné považuje za ilúziu. Tajomstvo mimo ľudskú kontrolu však lokalizuje do nevedomia. Neodmietal však realitu, ktorá sa pohybuje mimo oblasť nášho vysvetlenia. Niektorí súčasní autori<sup>95</sup> jeho prácu s textom zaradzujú do interpretačnej tradície rabínskeho judaizmu, do continuity s jeho exegézou a interpretačnými predpokladmi. To sa týka nielen práce s textom, ale i dôrazu na detail, ktorý uplatňuje pri interpretácii analyzovaného jedinca.<sup>96</sup> Aj Freud, takisto ako rabíni, číta text, aby v nich našiel nové významy nahradzujúce tie staré, pričom aj tieto nové významy sú priamou súčasťou textu (neboli teda do textu vkladané, narážka na zviazanosť ústnej tradície s písomnou judaizmu). Jeho **Mojžiš a Monoteizmus**<sup>97</sup> bol svojimi závermi provokatívnou knihou s mnohými odporcami, avšak jemu samotnému (aj napriek odmietnutiu tradičnej podoby judaizmu) ide skôr o hľadanie esencie samotného náboženstva. Premieta sa do nej dôležitosť, ktorú prisúdil tzv. **Oidipovskému komplexu** v tvorení dejín. V tomto diele sa vlastne jedná o rekonštrukciu pôvodu starého izraelského náboženstva pomocou čítania knihy Exodus. Nejedná sa o výklad textu v pravom slova zmysle, skôr o odkrytie stôp, ktoré ukazujú na zabudnutý pôvodný príbeh o skutočnom pôvode izraelského kultu. Mojžiš bol podľa neho pôvodne egyptským princom a nasledovníkom učenia faraóna Achnatona, ktorý presadzoval uctievanie jediného boha Atena, boha lásky a morálneho dobra. Po smrti Achnatona opadla v Egypte priazeň pre jeho monoteizmus. Mojžiš sa chopil hebrejských otrokov ako svojho ľudu, a utiekol s nimi do púšte. Títo otroci po nejakom čase začali prežívať sklamanie z Mojžiša a jeho monoteizmu, a nakoniec ho zavraždili. Vrátili sa k predošlému kmeňovému božstvu vojny Jahvemu a veľkňazovi jeho kultu dali meno Mojžiš. Rituálne a obetné zákony Tóry sú podľa Freuda pozostatkom práve z tohto obdobia. Pozdejší proroci ako Ámos a Izaiáš volali k odklonu od krvavých rituálov zviazaných s týmto „kňazským“ bohom, a zároveň k návratu k bohu lásky a etického dobra, ktorý bol presadzovaný pôvodným egyptským Mojžišom. Boli to práve nimi navrhované reformy, ktoré viedli k morálne lepšiemu náboženstvu, judaizmu a kresťanstvu. Jeho pokus je určite

---

<sup>95</sup> HANDELMAN, Susan A. *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: State University of New York Press, 1982. 292 s.

<sup>96</sup> BEAL, Timothy K.; DEAL, William E. *Theory for Religious Studies*. New York/London: Routledge, 2004, s. 3.

<sup>97</sup> FREUD, Sigmund. *Moses and Monotheism*. Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1939, 223 s.



pozoruhodný, aj keď netreba hovoriť o tom, že sa u bádateľov, ktorí sa zaoberali dejinami starého Izraela nestretol s veľkou obľubou.

Aj **Carl G. Jung**, podobne ako Freud, vníma náboženské kategórie a imaginatívy ako dôležité. Existujú však v tejto veci aj rozdiely. Pričom Freud má sklon klásť dôraz na pluralistickú realitu, ktorá sa odráža v jeho rabínskej konfrontačnej rétorike, Jung reflektuje skôr svoj kresťanský, protestantský kontext. Jeho dôraz je na zjavujúcu moc imaginácie, chce identifikovať archetypy, ktoré operujú v nevedomí. Nie je prekvapujúce, že Jung nachádza podporu pre archetypy v Biblii.

Walter Brueggemann, bádateľ, ktorému som sa venoval v samostatnej kapitole, vidí dôležitý prínos niektorých prvkov psychologických teórií v kontakte s textom Starého zákona. Predpoklady o komplexnosti a konfliktnosti ľudskej duše, a o Bohu, ktorý sa takisto prejavuje ako paradoxálna „inakosť“ (teda ako temnota a zároveň milosrdenstvo), sú dôležité pre psychologicky prínosné čítanie biblického textu. Zároveň ale kladie to všetko do rámca tzv. „object relations theory“, ktorá sa podľa neho približuje najviac biblickej rétorike a konceptu zmluvného vzťahu. Ten hrá v starozákonnej literatúre kľúčovú rolu. Táto teória, prezentovaná **Donaldom Woodsom Winnicottom**, nevidí komplexnosť duše v intrapersonálnej rovine nedoriešenosti (ako u Freuda), ale v nedoriešenosti postavenej na medziľudskej interakcii. Winnicot sa sústreďuje na najrannejšie interakcie medzi matkou a dieťaťom. Tento vzťah je podľa neho určujúci pre zdravie, či pozdejší patologický charakter dieťaťa. Zdravie dieťaťa (budúceho dospelého) závisí na „dostatočnej dobrej matke“, ktorá sa dokáže dieťaťu plne a slobodne darovať natoľko, že prvotným interpersonálnym zážitkom dieťaťa je akási všemocnosť (omnipotence). Je to zakúsenie toho, že matka a svet tu je pre dieťa, že tu je z jeho podnetu. Dobrá matka s týmto pocitom dieťaťa spolupracuje, a tým posilňuje jeho ego. Postupom času, ako dieťa rastie, sa matka má odpútať od tejto bezpodmienečnej pozornosti, aby si dieťa uvedomilo, že matka má svoj vlastný život, ktorý je na dieťaťi nezávislý.

Ak ale matka nie je „dostatočne dobrá“, to znamená, že ak dieťaťu túto pozornosť v rannom štádiu z rôznych dôvodov nevie poskytnúť, dieťa sa veľmi skoro naučí skrývať svoju skutočnú povahu (self), a zároveň prezentovať svoju falošnú podobu, len aby si získalo žiadanú odozvu matky. Toto skrývanie prerastie aj do dospelosti a výsledkom je ústupná osobnosť, ktorej chýba kritický element a kreatívna originalita. Winnicott svoje analýzy nespája priamo s biblickým textom (ako Freud alebo Jung), ale podľa Brueggemanna poskytuje veľmi dobré rozhranie pre biblickú charakteristiku života a osobnosti – dynamická interakcia medzi dieťaťom a matkou je totiž veľmi funkčnou analógiou vzťahu medzi Bohom

a Izraelom. Brueggemann spája túto teóriu s konceptom zmluvného vzťahu. Podľa Winnicotta totiž len **dlhodobé** a **dôverné** vzťahy so **záväzkami** majú premieňajúci potenciál. Podobne ako medzi matkou a dieťaťom, aj vzťah medzi Bohom a inými je nevyvážený (obe strany sú z hľadiska možností a perspektívy neporovnateľné), ale pritom postavený na vzájomnosti. Tvorba takýchto vzťahov vyžaduje nielen súcitiť, Boha, ktorý je „otcom sirôt“ (Ž 68,6), ale aj „jóbovskú“ dialogickú odvahu a smelosť.

Žalmy a žalospevy sú súborom textov, ktorý nám poskytuje asi najlepšie možnosti pre psychologicky zamerané čítanie Starého zákona. V zbytku tejto kapitoly predostriem môj vlastný pokus o takto zameraný výklad knihy Plač Jeremiášov a Žalmu 44. Tento najdlhší súvislý žalospev Starého zákona je v mnohých ohľadoch zvláštnym a šokujúcim textom. Duchovne fatálnu udalosť (zničenie chrámu a babylonský exil) vzťahuje priamo k Bohu, pričom ale nevyúsťuje v jeho odmietnutie, Nebudem ho zasadzovať len do psychológie jednotlivca, ale takisto do „duše“ komunity viery, konkrétne do kresťanského kontextu, ktorý je patologicky zviazaný s triumfalizmom viery. Žalm 44 sa takisto viaže k motívu exilu, a priamo k zmluve s Hospodinom. Obsahuje niektoré dialogické aspekty, ktoré môžu pomôcť lepšie osvetliť, ako komunita Izraela prijala do svojej identity motív exilu – zvlášť vzhľadom k svojej pamäti plnej Hospodinových mocných skutkov (v. 18).

## 5.1. Plač Jeremiášov

Už samotný názov celej knihy (v hebrejskom názve sa jedná o prvé slovo celej knihy אִיכָבֵד, teda otázka „ako“?!) naznačuje, že sa jedná o neprijemnú knihu, úzko zviazanú s hlbokou bolesťou vyvolávajúcou závažné otázky. Je pozoruhodné, že celá jedna biblická kniha je zasvätená ľudskému smútku. Tento, a iné podobné texty, nás konfrontujú s faktom, že viera v Hospodina nedáva nikomu imunitu pred stratou a tragickými udalosťami. Ba dokonca, že je esenciálnou súčasťou života s Hospodinom! Extrémnou artikuláciou tejto myšlienky, v tomto kontexte fungujúcou ako určitá hyperbola, je kniha Jób. Bohabojný, celistvý, priam dokonalý Jób trpí a stráca všetko práve kvôli (nielen navzdory) svojej zbožnosti (Jb 1,8).

Zvláštnym elementom Plaču a udalostí okolo zničenia Hospodinovho chrámu je to, že sa nejedná len o národnú, spoločenskú alebo fyzickú tragédiu. Všetky tieto aspekty hrajú svoju rolu, ale fungujú viacmenej ako povrch pre duchovnú fatalitu. Strata a dezorientácia nie je len možnosťou človeka, ale úzko súvisí (aspoň z pohľadu knihy Plač) so samotným Bohom, jeho neustálenosťou a premenlivosťou. Celá scéna je popretkávaná zdesením z toho,

že je to **Hospodin**, kto sa stal nepriateľom svojho vlastného ľudu. Táto myšlienka je vyjadrovaná opakovane a z rôznych perspektív:

*„Ach, ako **Pán zastrel** mrakmi v svojom hneve dcéru Sion, ozdoby Izraela zhodil z nebies na zem. Nepamätal na podnož svojich nôh v deň svojho hnevu. **Pán neľútostne pohltil** nivy Jákoba, vo svojom prudkom hneve rozbúral opevnenia judskej dcéry... Napol luk ako **nepriateľ**, pozdvihol pravicu a ako **protivník hubil** všetko, čo lahodilo oku. V stane dcéry Sion vylial ako oheň svoju zlosť. **Pán bol ako nepriateľ**, pohltil Izrael, pohltil všetky jeho paláce, zničil jeho pevnosti a zväčšil judskej dcére zármutok a žalosť. Ako záhradu **pošliapal** svoj príbytok, zničil svoj svätostánok. (PJ 2, 1.; 2, 4–6a).*

Pomerne veľká časť textu sa venuje opisu sociálnej situácie po zničení chrámu. Celá scéna je desivá, ženy a deti umierajú od hladu. Mladí aj starí si na hlavu sypú popol a miešajú ho so slzami zúfalstva. Mŕtvolý zabitých mečom sú všade, bolesť je miešaná s násilím a hnevom kvôli výsmechu nepriateľov Izraela (2,10-12, 15.16). Nárek je reakciou viery, ktorá pochopila, že reagovať **musí**. Básnik (prorok), ktorý pre nás celú scénu predstavuje si kladie dôležité otázky a hľadá riešenia:

*„Čože mám o Tebe povedať, k čomu ťa pripodobniť, dcéra jeruzalemská? S čím ťa porovnať, aby som ťa **potešil**, panenská dcéra Sion? Ved' tvoja rana je veľká ako more, ktože ťa **uzdraví**?... **Volaj** zo srdca k Pánovi, stonaj, dcéra Sion, **prelievaj slzy**, nech tečú ako potok, dňom i nocou, **neustávaj**, **nech neochabuje** zrenica tvojho oka. **Vstaň**, **bedákaj** nocou s prvými nočnými strážami, **vylievaj** svoje srdce ako vodu pred Pánovou tvárou. **Pozdvihni k nemu dlane** za život svojich detí, čo hynú od hladu na všetkých nárožiach“ (2, 13.18.19)*

Na otázku, v čom a kde nájde Júda uzdravenie, dáva náš prorok pozoruhodnú odpoveď. Tá je mapovaná nahustenou sieťou imperatívov volajúcich k otvorenému, sústredenému a neprerušovanému náreku. Nie je to však nárek, ktorý sa má vznášať do vzduchoprázdna, má byť smerovaný priamo k Hospodinovi. Celá udalosť je totiž zvláštne spojená s jeho vlastným zámerom (2,17). Artikulácia a prijatie bolesti formou náreku smerovaného priamo k tomu, ktorý túto bolesť spôsobil je hlboko zasadená do zmluvného vzťahu s Hospodinom. Je tvrdohlavým trvaním na ňom, navzdory všetkým okolnostiam a bez snahy Boha akokoľvek ospravedlniť. Naopak, takýto nárek odvážne až trúfalo konfrontuje Boha s bolesťou a poukazuje na nespravodlivosť celej scény (2,20–22).

Táto výzva k žalospevu našla pozitívnu odozvu – kniha Plač dostala svoje miesto v liturgii. Je pravdepodobné, že bola súčasťou liturgie Židov v exile, a dodnes je súčasťou synagógálnej liturgie (počas Tiša beav). Je pozoruhodné, že Izrael inkorporoval Plač do svojej liturgie. Učí nás to, že žalospev je rovnako dôležitou súčasťou duchovnej (i liturgickej)

skúsenosti ako chválospev. Bohoslužba, verejná alebo súkromná, by teda nemala byť postavená na potláčaní a popieraní komplexnosti života alebo temných stránok Boha samotného.

Obvyklá kresťanská bohoslužba, so svojimi piesňami a výberom textov, obvykle uprednostňuje povzbudzujúce a príjemné stránky duchovného života. O Bohu svedčia priaznivo a pozitívne, bez „nevhodných“ vyhlásení. Ak sa objavujú temné stránky, tak sú zväčša moralizované, teda spojené so zložitou ľudskou skúsenosťou alebo vinou pred Bohom. Tak sa popieranie nepohodlia viery vtlačá do mysle a života cirkevných komunit. Útek pred utrpením a nepohodlím nie je len špecifickým zvykom kresťanskej interpretácie, ale i znakom postmodernej situácie v spoločnosti. Spoločnosť je zameraná terapeuticky, to znamená, že je poznačená snahou svoju bolesť ihneď zahnať pomocou externých elementov.

Domnievam sa, že je správne dovoliť týmto znepokojujúcim textom zaznieť, a to nielen za kazateľnou alebo v liturgii, ale aj ako nenahraditeľnú súčasť vnútornej hygieny. Na dôležitý aspekt žalospevov upozorňuje Kathleen O'Connor, ktorá spája schopnosť náreku s plnou ľudskosťou:

*„Kniha Plač a žalospevy všeobecne, majú schopnosť uvoľniť slzy. Stavajú do zrkadla utrpenie a odhaľujú rany. Vynášajú na svetlo bolestné spomienky a vyvolávajú spontánnu reakciu tela – plač. V dominantnej kultúre všeobecne považujeme verejný a súkromný prejav stoicizmu za znak sily a dôstojnosti, a to bez ohľadu na veľkosť straty. Často zhadzujeme slzy ako znak slabosti a neprispôsobivosti, ktorý patrí možno len do života žien a detí. Ak by však boli muži (ale nielen oni) slobodne otvorení k plaču, mali by prístup k vlastnej plnej ľudskosti. Len takáto ľudskosť má potenciál pozitívne formovať svet. Slzy sú mocné, nie slabé“<sup>98</sup>*

Ja k tomu len dodávam, že tieto „mocné slzy“ sa môžu objaviť len v rámci určitej komunity, ktorá ich prijme za svoje. Liturgia by nemala byť postavená na popieraní ľudskej skúsenosti, a tým aj ľudskosti, ale naopak – na iniciácii do nej.

Zvláštnu pozornosť je potrebné venovať veršom z Plaču, ktoré sú v rámci celej knihy jedinou artikuláciou nádeje a budúcnosti:

*„Na toto si upriamim srdce, to si vezmeme do hlavy, na toto budem čakať: na prejavy Hospodinovej milosti, že neprestávajú, že sa nekončia dôkazy jeho zľutovania. Každé ráno sú nové, nesmierna je tvoja vernosť. Mój podiel je Hospodin, vraví moja duša, preto budem čakať na neho. Dobrý je Hospodin voči tým, čo v neho dúfajú, voči duši, ktorá ho hľadá“ (3, 21–25).*

---

<sup>98</sup> O'CONNOR, Kathleen. *Lamentations and the Tears of the World*. Orbis Books, 2002, s. 129.

Je to potvrdenie Hospodinovej vernosti navzdory všetkým okolnostiam exilu. Kresťanskí čitatelia boli k tomuto textu obvykle priťahovaní. Je tomu tak asi preto, lebo sa jedná o podobné tvrdenie ako výpoveď veľkonočnej viery uprostred udalostí Veľkého Piatku. Pre Brevarda S. Childsa sú tieto verše interpretačným kľúčom k celej knihe. Vidí ich ako preklad dejinne podmienenej nepríjemnej situácie do jazyka dôvery a tradičných foriem, a teda aj pozvaním k prežívaniu týchto povzbudivých rozmerov viery.<sup>99</sup> Túto pozíciu, prezentovanú trošku inak Normanom Gottwaldom a Hansom–Joachimom Krausom kritizuje Tod Linafelt, ktorý hovorí, že klásť tieto verše nad zbytok knihy, ktorý je poznačený hlbokým zúfalstvom, znamená ísť jednoduchým smerom triumfalizmu. Ukazuje, že takéto riešenie je príliš rýchle, príliš poznačené modelom trpiaceho služobníka, ktorý slúži ako model pre vykúpenie ostatných a ako výzva k poddanosti Božej vôli. Zároveň pozýva ku kritickejšiemu kresťanskému čítaniu.<sup>100</sup>

Linafeltova kritika má svoj zmysel. Kresťanská tradícia má vsutku sklon k podobnému „uhladzovaniu“. Notoricky sa prikláňa k pozitívnym aspektom Boha (Hospodin dal), ale má vážne problémy s prijatím toho druhého, menej príjemného (Hospodin vzal). Domnievam sa, že jeho poznámky celkom presne vystihujú podstatu Plaču. Nasledujúce verše totiž jasne ukazujú, že cesta k naznačenej budúcnosti vedúcej z centra bolesti nevedie cez sugestívnu artikuláciu pozitívnych tvrdení:

*„Dobré je pre muža, ak nesie jarmo od svojej mladosti...**Nech do prachu položí svoje ústa, snád' je ešte nádej. Nech nastaví líce tomu, kto ho bije, nech sa nasýti potupou. Ved' Pán nezavrhuje naveky, ak zarmúti, zľutuje sa vo svojej veľkej láske, pretože neponižuje a nezarmucuje ľudských synov z rozmaru**“ (3, 27, 29–33).*

Nádej číhajúca za celou scénou nie je samozrejmosťou. Je zábleskom, ku ktorému ale vedie cesta ponorenia úst (reči) do „prachu“ (בעפר), teda do smrti. Položenie do prachu je však takisto narážkou na niečo nové – עפר je človek sám vo svojej stvorenosti! (Gen 2,7). Hlboké prijatie bolesti, jej dôsledná artikulácia je cestou k zmysluplnosti a novosti. Text ukazuje vsutku inú cestu než prepisovanie bolesti za použitia pozitívnych sloganov viery. Hospodin zavrhuje, ale takisto sa zľutováva, ponižuje a zarmucuje, ale nie je to jeho rozmarom. Obe stránky – temná i láskavá, sú prítomné na jednom mieste. Nesamozrejmosť nádeje Júdu sa prejavuje aj v samotnom závere knihy, kde sa nestretávame s jasnými tvrdeniami, ale hlavne s otázkami a prosbami (5,20–22).

<sup>99</sup> CHILDS, Brevard S. *Introduction*. s. 595.

<sup>100</sup> LINA FELT, Tod. *Surviving Lamentations: catastrophe, lament and protest in the afterlife of a biblical book*. University of Chicago Press, 2000, s. 9–13.

Vyslovenie zúfalstva a zdesenia vo forme Plaču a vzťahnutie sa k Bohu je v tomto prípade odvážnym činom. Táto odvaha však zostáva pevne zakotvená v zmluvnom vzťahu s Bohom. To je dôležitý poznatok, pretože práve toto dialektické a napäté zotrvanie v jeho rámci otvára komunitu voči schopnosti dať všetkému zmysel.<sup>101</sup>

Osobne sa domnievam, že veľkonočné udalosti, tak ako sú zostavené, nie sú vôbec v protiklade s konceptom Boha v knihe Plač. Stačí ak sa pozrieme na známe slová žalmu 22, ktoré sú vložené do úst Ježišovi na kríži: „*Eli, Eli, lama sabachtani, alebo, Môj Bože, môj Bože, prečo si ma opustil*“ (Mat 27,46), a vezmeme vážne, že ranní kresťanskí autori interpretovali Ježišovu smrť ako výsledok extrémnej duchovnej samoty, musíme povedať, že sa určite nejedná o triumfalistický text. Ježišov koniec je fatálny nielen z pozemskej, ale i z hlbšej, náboženskej perspektívy – na konci svojho života bol opustený Bohom! Po ukrižovaní pokračuje príbeh evanjelia vzkriesením, životom v absolútnej novosti ako dar Otca. To ale ešte nezmierňuje predošlé udalosti. Ukrižovanie, žalospevy a zápas v Getsemane – to nie je len medzihra na ceste k zaručenému víťazstvu. Ani tu neexistuje nový život bez zápasu tvárou v tvár opustenosti a smrti.

Ak prijímame koncept, podľa ktorého je život Ježišových nasledovníkov štrukturovaný podľa narratívu evanjelií, a iný koncept ranných kresťanských vyznaní, podľa ktorého Ježiš nezjavuje len tvár Boha, ale takisto tvár plnej ľudskosti, dostáva celá naša diskusia nádych ešte väčšej závažnosti. Potláčanie a vytesňovanie negatívnych aspektov Boha a života z komunit viery má závažný dehumanizačný efekt.

Jednou z najzávažnejších úloh kresťanskej cirkvi je, podľa môjho súdu, metodicky znovu odhaľovať tieto aspekty ľudskej skúsenosti. Aby bola cirkev skutočnou manifestáciou ľudskosti zjavenej v osobe Ježiša z Nazareta, to znamená telom Krista, musí znovuobjaviť texty ako je kniha Plač.

Len v dôslednom pripomínaní týchto textov, v rozhodnutí žiť pred Bohom v úplnej otvorenosti, sa môžu otvárať nové možnosti a alternatívy. Čítať knihu Plač ako kresťan neznamená potlačovať (inhibovať) zúfalstvo a horkosť v Kristovom víťazstve. Možno práve tieto biblické pasáže ukazujú na to, že Boh nekladá do úst svojho ľudu len chvály, ale aj žalospev. Dokonca by sme mohli povedať, že Hospodin nie je len chválou na perách svojho ľudu (Ž 40,4; Jer 17,4), ale aj jeho žalospevom.

---

<sup>101</sup> Podľa mnohých bádateľov sú práve udalosti okolo exilu tým najzásadnejším obdobím pre formovanie starozákonnej literatúry.

## 5.2. Žalm 44

Vhodným doplnením psychologického uvažovania nad knihou Plač a motívom exilu je práve tento žalm. Vybral som ho, lebo sa priamo dotýka zmluvného vzťahu medzi Izraelom a Hospodinom, a práve z neho sa odvíja celá dialektika žalmu. Zvláštnosťou, oproti iným textom týkajúcich sa exilu, je práve to, že problematickou stranou v rámci zmluvného vzťahu nie je Júda, ale sám Hospodin. Je to vyjadrené dôrazným, štvornásobným použitím záporného tvaru imperfekta:

*„To všetko prišlo na nás, hoci sme na teba **nezabudli**, **neporušili sme tvoju zmluvu**. Naše srdce sa **neodvrátilo** od teba ani náš krok **nevybočil** z tvojho chodníka, aj keď si nás spustošil na mieste šakalov a prikryl temnotou“* (v. 18–20).

Žalm ako taký však začína slávnymi dejinami Izraela, pripomienkou Hospodinových mocných skutkov, konkrétne pripomienkou dobývania Kanánu, vyhnaní národov (v. 3. 4), úspešnými bojmi Izraela s pomocou Hospodina (v. 8). Ak pominieme diachrónne aspekty týchto myšlienok, prípadne analýzu intertextuality (ktorá by bola iste zaujímavá), text ako taký dáva dôraz na kontrast minulosti poznačenej Hospodinovou pomocou a jej silný kontrast s prítomnou situáciou žalmistu a jeho komunity:

*„Predsa si **nás zavrhol**, **vystavil potupe a nevedieš do boja naše vojská**. Donútil si nás **ustúpiť pred protivníkom**, a tí, čo nás nenávidia, nás **olúpili**. Vydal si nás ako ovce napospas a rozptýlil si nás medzi národy. **Predal si svoj ľud pod cenu** a nič si tým nezískal. **Vystavil si nás potupe našich susedov, posmechu a hane nášho okolia**“* (v. 10–14). Kolektívny plurál je vystriedaný 1. osobou singuláru. Žalmista sa obracia k sebe, k efektu Božieho rozhodnutia na jeho mentálny stav: *„Deň čo deň je predo mnou moja potupa a hanba mi pokryla tvár“* (v. 16).

Ďalším dôležitým znakom je, že „zmena Hospodinovej pravice“, alebo novosť celej situácie plnej úzkosti nevedie komunitu k unáhleným záverom, k úteku preč z onoho zmluvného vzťahu k iným bohom (v. 21.22). To však ešte neznamená, že toto zotrúvanie je voči Bohu lichotivé. Naopak, sťažnosti a *exhortatio* v posledných veršoch poukazujú na iný odvážny protiklad – nezabúdanie Izraela a Hospodinovo zabúdanie. Žalmista sa dovoľáva חסד (chesed), teda toho, čo je základom Hospodinovho zmluvného vzťahu voči Izraelu:

*„Zobud' sa! Prečo spíš, Pane? Precitni, nezavrhni nás navždy! Prečo si skrývaš tvár? Zabúdaš na našu biedu a útlak? Náš krk leží v prachu, bruchom sme prilepení k zemi. Vstaň a pomôž nám, vykúp nás pre svoju **milosť** (חַסְדֶּךָ)“* (v. 24–27)

Ďalším pozoruhodným aspektom, ktorý sa týka psychológie viery je, že žalm 44 sa kompletne vymyká schéme viny a trestu. Je pravdepodobné, že z hľadiska *Formgeschichte* sa tento žalm dotýka nielen motívu exilu, ale takisto exilnej liturgie (ak môžeme o niečom takom odvážne uvažovať). Ak je tento žalm súčasťou širokého súboru textov, ktoré sa k exilu viažu, potom je pozoruhodné, že takáto bolestivá kolektívna skúsenosť si zachováva pluralitu riešení, často protikladných.

Psychologicko–kritické čítanie Starého zákona kladie dôraz na analógiu s elementárnou ľudskou skúsenosťou. Jej komplexnosť a konfliktnosť, vzťahovosť – to je to, čo máme so starozákonným človekom spoločné. Vybrané texty mali za cieľ ukázať, že dialogická otvorenosť a odvaha, z ktorou sa komunita Izraela zmocnila svojich krízových okamihov môže byť inšpiráciou pre našu vlastnú interpretáciu života a hľadanie orientácie. Ukazujú na to, že i viera môže byť (alebo má byť) kritická a odvážna. Hermeneutickým dôsledkom je, že autentická reflexia biblického textu musí brať vážne celok ľudskej skúsenosti. Práve tá je totiž pre biblických autorov východiskom ich hlbšej reflexie viery. Podobný princíp je možné, ba dokonca žiadané, uplatniť aj na psychológiu samotnej starozákonnej biblistiky. Autenticita a kvalita interpretácie Starého zákona totiž do veľkej miery závisí na tom, ako dobre interpreti poznajú a berú vážne komplexnosť a dynamiku ľudskej duše. Sú zasadení v priestore, čase, ale takisto v tele. Akokoľvek odvážny interpretačný projekt ich z týchto biologických hraníc nemôže vymaniť.



## 6. Dopad feministickej a genderovej kritiky na starozákonné bádanie

Ďalším silným hlasom „z okraja“, ktorý si za posledné desaťročia získal pozornosť v biblickom bádani je feministická kritika. Jej ciele sa samozrejme netýkajú výlučne biblistiky. Cieľom je poukazovať na nerovnosti medzi mužmi a ženami, a meniť ich. Táto nerovnosť je určite nepopierateľná, či už v dejinách alebo v rámci literatúry. Biblistika a teológia nebola v tomto smere o nič horšia ani lepšia než ostatné humanitné odbory. Nebola ani prevratne aktívna pri rozklade týchto nerovností. Feministická biblistika (a teológia) skôr nadväzuje na všeobecnú spoločenskú náladu.

Výzvu spočívajúca v čítaní Biblie ženskými očami, alebo určitý druh kritiky môžeme nájsť už u nemeckej mystičky, reholnice, ale tiež vedkyne **Hildegard von Bingen** (1098–1179), ale tiež vo Francúzsku u básničky **Christiane de Pizan** (1363–1430). Tieto vzdelané ženy predbehli dobu o mnoho storočí. Kritizovali misogynistické predsudky, androcentrismus Biblie, ale takisto podnecovali jej čítanie, ktoré by malo na život žien pozitívnejší dopad. Ďalšou známou postavou je **Elisabeth Cady Stanton** (1815–1902), bojovníčka za práva žien, ktorá prijala Bibliu ako svätý text len do tej miery, do akej súhlasí s kritickým rozumom rozpoznávajúcim ženu na rovnakej úrovni s mužom (a to i pred Bohom v jej stvorenosti).

V ďalšom vývoji v 20. storočí bola pozornosť venovaná ženským biblickým postavám – ich viera mala byť pre ženské čitateľky užitočná (vzdialené sestry), pozornosť sa takisto upierala na prezentácie Boha ako matky a Ducha svätého ako feminína. Tým sa vytvorili podnety pre vytvorenie nového liturgického i teologického jazyka. Prichádzali už ale pomaly na to, že problémom nie je len tradičná interpretácia Biblie, ale biblický text ako taký. Ten je patriarchálny – vytvorený, tradovaný mužmi. To má zásadný vplyv na vykreslenie ženských biblických postáv. Rozpoznávali napätie – Biblia je síce oslobodzujúcim slovom, ale môže ním v skutočnosti byť pre všetkých ľudí len, ak dôjde k rozbitiu tohto rámca. Je to však možné?

**Rosemary Radford Ruether** sa snažila o vytvorenie novej hermeneutiky na poli kresťanského čítania Starého zákona. Orientáciu pre ňu nachádza predovšetkým v spisoch a prorockých knihách Starého zákona. To je kritérium feministického novočítania, ale takisto nového konceptu Boha, ktorý zahŕňa dvojpoľný termín „boh/yňa“.

Naproti egalitaristickým dôrazom sa objavuje v 80. rokoch tzv. **gynocentrická perspektíva**, podľa ktorej existoval pre ľudstvo všeobecne, a teda aj pre starý Izrael, prvotný kult veľkej bohyne. Ten bol však potlačený a zničený patriarchálnymi silami v spoločnosti (tzv. matriarchálny feminizmus alebo goddess feminism). Starý zákon začal byť čítaný ako

dokument svedčiaci o utlačovaní tohto kultu, ale takisto ako prameň pre jeho rekonštrukciu (v Nemecku Weiler, v USA Teubal).

Zvláštnou témou je diskusia v západnom Nemecku 80. rokov o **antijudaizme** vo feministickej teológii a biblisitke (v USA táto debata začala o niečo skôr). Židovské feministiky spájali práve motív „vraždy“ prvotnej bohyne patriarchálnym Izraelom so starým kresťanským protižidovským obvinením z bohovraždy. Táto diskusia poukázala na rozdielne záujmy, ale takisto na neuvedomé noetické postupy židovských a kresťanských feministických interpretiek.<sup>102</sup>

Dôvod, prečo Biblia zastáva celkom dôležité miesto v rámci feministického hnutia je to, že bola správne rozpoznaná ako patriarchálna kniha, ktorá v dejinách dodávala materiál pre náboženskú obhajobu ženskej podriadenosti v západnej spoločnosti.

Collins<sup>103</sup> rozpoznáva dve hlavné fázy vo všeobecnom feministickom bádani 20. storočia. V prvej fáze bol dôraz na zhromažďovanie informácií o ženách, a na zviditeľňovanie ženských historických postáv a autoriek. Bol to pokus vyvrátiť názor, že ženy nemajú vlastné dejiny ani zvláštne miesto v literatúre. Osobná skúsenosť ženy má byť teda hodnotená s rovnakou váhou ako iné verejné a politické udalosti, ktoré určovali beh dejín. Neblahým dôsledkom takto zameraného štúdia však bolo, že malo sklón vydeľovať ženské dejiny ako iné a špecifické, a tak ešte viac upevňovať niektoré stereotypy vo vnímaní rozdielov medzi pohlaviami. Ženské dejiny vnímané z tejto pozície a z nich vyplývajúce politické myslenie len dosvedčovali myšlienku neprekonateľných rozdielov mužov a žien, ktorá bola často používaná pre ospravedlnenie diskriminácie.

Druhou fázou je posun od „ženských dejín“ k ideologickej a rétorickej kritike. Otázka sa preformulovala a znie: Akým spôsobom sú tvorené a legitimizované hierarchické štruktúry – teda aj tie genderové? Dôležitým sa stáva slovo „gender“, ktorý je považovaný za sociálno–kultúrnu konštrukciu, označenie sociálnej role pripisovanej mužom a ženám. Je to teda určité herecké predstavenie. Bytie mužom alebo ženou už nie je ontologická kategória, ale správanie sa **ako** muž alebo žena. Tieto kategórie nie sú jednoducho „prirodzene dané“. Gender vnímaný ako danosť je patriarchálnym spiknutím, ktoré má presadzovať heterosexuálne normy. Tým sa stáva i spôsobom označenia mocenských vzťahov – dejiny feministického myslenia sa tak stávajú dejinami odmietnutia hierarchických konceptov vzťahu medzi pohlaviami. Moderné feministické bádanie je však omnoho komplikovanejšie – obohacuje ho nástup afroamerických, hispánskych (mujerista) a ázijských teologičiek, ktoré neprijímajú

<sup>102</sup> Tento prehľad spracovaný podľa Ed. LIEU, Judith M.; ROGERSON, J. W. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford University Press, 2006, s. 634–654.

<sup>103</sup> COLLINS, s. 76., 77.

skúsenosť bielych európskych a amerických žien ako univerzálnu hodnotu. Záujem tejto kapitoly je však nasmerovaný hlavne k tomu, ako vyzerá **feministický náhľad na text Starého zákona**.

Ani tu nenachádzame jednotu a jednoduchú možnosť uchopenia celého bádania. Rozmanitosť môžeme nájsť v prvom rade vo vnímaní autority a relevancie biblického textu. Otázka je postavená asi takto: byť verný učeniu Starého zákona (a kresťanskej Biblie) alebo vlastnej celkovej integrity? Niektoré zvolené stratégie majú mierny apologetický ráz, napríklad Mary Ann Tolbert uznáva dôležitosť Biblie ako prameň pre život človeka, na druhej strane odmieta teologické pozície, ktoré vnímajú Bibliu ako primárneho sprievodcu kresťanským životom v dnešnom svete alebo budúcnosti.

V sedemdesiatych rokoch minulého storočia priviedla viac než ktokoľvek iný feministickú kritiku na pole biblistiky **Phyllis Trible** – vedúca postava nielen feministickej, ale aj rétorickej kritiky (jej učiteľom bol, podobne ako v prípade Waltera Brueggemanna, známy otec tejto metódy James Muilenburg). Známe sú jej prelomové práce: *God and the Rhetoric of Sexuality* a *Texts of Terror*, ku ktorým sa v priebehu tejto kapitoly budem odvolávať. Feminizmus podľa nej nespočíva len v sústreďení sa na ženy, ale na kritiku kultúry vo svetle misogynie. V kontexte biblického bádania to znamená kritiku misogynistických postojov zahrnutých v texte alebo v tradičnej interpretačnej praxi. To ale neznamená odmietnutie Biblie alebo kritiku Boha v nej zjaveného. Jej hermeneutika vychádza z dynamiky a rôznosti biblickej literatúry, vďaka ktorej dochádza v rámci samotného kánonu k „depatriarchalizácii“. To, čo hľadá za pomoci rétorickej kritiky je **intencionalita** biblického textu a biblickej teológie, teda prvok, ktorý patrí tak trochu k protestantskému čítaniu Biblie. Podstata Boha Izraela sa podľa nej vzpiera sexistickému pochopeniu. Táto intencionalita nemá udržovať patriarchát, ale smeruje k spáse pre mužov aj ženy. Výklad biblického textu mimo sexistických kategórií je pre ňu hermeneutickou výzvou. Neignoruje problematiku misogynie prvky obsiahnuté v biblickom texte. Skôr naopak, spomenutá intencionalita má čitateľa pozvať k ich kritickému reflexii.<sup>104</sup> Jej predpoklad je do pravdepodobne veľkej miery ovplyvnený úctou k Biblii ako Písmu. Z toho vyplýva, že jej interpretačný záujem sa týka hlavne starozákonnej teológie, ktorá je z textu preparovaná pomocou rétorickej a literárnej kritiky.

---

<sup>104</sup> Tento hermeneutický prístup, teda snahu vymaniť z lusu poznamenaného kultúrnym kontextom to pravé a čisté zrnko biblickej viery, dnes mnohí bádatelia vnímajú ako problematický. Spochybňujú možnosť jednoduchého oddelenia textu od jeho kontextu, alebo vôbec možnosť čítať text len na jeho „území“. viz TRIBLE, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress Press, 1978, s. 7.

Zdá sa však, že u Phyllis Tribble nachádzame posun a istú korekciu vo vnímaní spomenutej intencionality. V jej druhom dôležitom diele, *Texts of Terror: Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives*,<sup>105</sup> dochádza pri analýze zvolených biblických naratívov (Hagar, Támar, Neznáma žena z knihy Sudcov a Jiftáchova dcéra) k omnoho kritickejšiemu obrazu biblického textu, a to celkového – i v rámci kresťanského kánonu. Jej cieľ nie je obhájiť intenciu biblického textu alebo nesexistické pochopenie Boha Izraela. Jej analýza z feministickej perspektívy, a za použitia rétorickej a literárnej kritiky má skôr **očistnú** funkciu. Pripomína smutné príbehy, odhaľuje bolestné a temné stránky biblických textov, ktoré sa nedajú teologicky riešiť inak, než odkazom k existencii temnej stránky povahy samotného Boha Izraela. Snaží sa zo svojej perspektívy odhaliť text aký je, so všetkými dôsledkami. Toto odhalenie hanby a bolesti však, ako sama verí, slúži k dobrému – k požehnaniu. Používa analógiu medzi svojim vlastným čítaním a Jákobovým zápasom pri Jabóku. Jej hermeneutický zápas znamená „pripomínať a načúvať desivým príbehom, zápasíť s démonmi temnej noci, bez zľutovného Boha, ktorý by nás zachránil“ Výsledkom tohto zápasu nie je úspech, víťazstvo (úspešná obhajoba), ale zranenie a nová bolesť. Z nich, a aj z akceptovania temných a bolestivých aspektov života s Bohom, však paradoxne vychádza požehnanie a uzdravenie. Jej pôvodný dôraz na intencionalitu sa premieňa v rozpoznanie prvkov, ktoré sú v daných textoch síce prítomné, ale vzhľadom k celku viacmenej umlčované. Práve tie sú pre ňu dôležitým materiálom, ktorý u nej vyúsťuje (až k veľmi osobnej) artikulácii bolesti.

Ako príklad uvediem krátky náčrt jej čítania príbehu o Jiftáchovi a jeho dcére. Jiftáchov sľub vníma ako prejav nedôvery voči Hospodinovi a prítomnosti jeho ducha. Za túto nedôveru však musí pykať jeho dcéra, nie on. Tribble ukazuje, že reč, ktorú vkladá text do úst Jiftáchovi pri jeho bolestnom návrate z boja je nasmerovaná proti jeho dcére: „*Ach, moja dcéra, zrazila si ma do prachu, uvrhla si ma do skazy. Zaviazal som sa svojimi ústami Hospodinovi a nemôžem to vziať späť*“ (Sud 11,35). Vernosť sľubu, ktorý je sám prejavom nevery odsudzuje Jiftáchovu dcéru k smrti. Aj napriek tomu, že celý sľub je prejavom nedôvery voči Bohu, sám Hospodin pristupuje na Jiftáchovu hru, a tým ho voči sľubu sám zaväzuje. Celý naratív zaujímavo a kriticky porovnáva s Abrahámom a Izákom na hore Morijsa (Gen 22). Ukazuje na teologicko literárne rozdiely vo vykreslení jednotlivých postáv, ale hlavne, na to, že Abrahámov Boh je slobodný sám voči sebe a pripravený odvrátiť smrť Izáka. V prípade Jiftáchovej **dcéry**, ktorá je v texte **bez mena, potomstva** a s problematickým

---

<sup>105</sup> Stať spracovaná podľa TRIBBLE, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, s. 1–5; 93–109.

**pôvodom**, však o ničom takom nie je ani reč. Boh v tomto prípade mlčí. Toto mlčanie vidí Tribble ako veľmi bolestné. Ďalším prvkom prehlbujúcim bolesť je odovzdanosť a poslušnosť samotnej dcéry. Tá nie je o nič menšia než Izákova. Problém mlčania vzťahuje na celý kánon, ktorý sa už ďalej vôbec neodvoláva k Jiftáchovmu problematickému skutku a k osudu jeho dcéry. Vyzdvihuje jeho mocné vojenské skutky a úspechy (1 Sam 12,11), a idealizuje silu jeho viery (Žid 11,32.34).

Jej čítanie je prirodzene štrukturované podľa príbehu Jiftáchovej dcéry – končí biblizujúcim žalospevom autorky, ktorý je venovaný Jiftáchovej dcére. Podľa nej je práve podobná artikulácia bolesti tou najprirodzenejšou (a i eticky najpriateľnejšou) „readers response“. Neoplakávali ju predsa i samotné Izraelské dcéry? (Sud 11,40). Zaujímavým prvkom v celom výklade je interpretácia dovetku z 39. a 40. verša 11. kapitoly, ktorý sa týka práve onoho zvyku oplakávať Jiftáčovu dcéru, a obvykle je prekladaný asi takto: „*V Izraeli sa tak stalo zvykom, že izraelské dcéry vychádzajú rok čo rok na štyri dni v roku a oplakávajú dcéru Jiftácha Gileádskeho*“. Tribble rozpoznáva, že sloveso v dodatku prekladané ako „stalo sa“ je v tvare feminína, ktorý síce môže mať i význam neutra, ale Tribble vidí v celkovom obsahu a kontexte dôvody k odvratu od tohto typu prekladu. Sloveso (וַיִּתְחַנֵּן) vzťahuje k samotnej Jiftáchovej dcére, a výraz חָנַן, ktorý je v tomto prípade prekladaný ako „zvyk“ sama prekladá ako „tradíciu“. Výsledkom je čítanie, v ktorom sa „Ona stala tradíciou v Izraeli“. Toto riešenie je v skutku neobvyklé, aj keď pozoruhodné a gramaticko–lingvisticky oprávnené. Dôvodom, prečo sa stala tradíciou je, že ženy, s ktorými strávila svoje posledné dni ju nenechali upadnúť do zabudnutia.

Aj napriek tomu, že širší kanonický kontext o tejto epizóde mlčí a Jiftácha idealizuje, text samotný obsahuje prvok, ktorý môže čitateľovi poskytnúť materiál k hlbkej reflexii a novej teologickej formácii. Phyllis Tribble však predstavuje voči biblickému textu verný a úctivý postoj. Biblia je pre ňu stále sprievodcom a zdrojom pre novú reflexiu. Nechce vytvárať novú sociálnu ideológiu, alebo inú potvrdzovať. Jej hlavným záujmom, ktorý tkvie za zvolenou perspektívou a metódou, je ukazovať na samotnú podstatu a dynamiku biblického textu v jeho celom rozsahu. To znamená aj v jeho „pozostatkoch“. Stojí na strane ženských postáv, aby mohla z týchto pozostatkov texte rozkryť opomíňané dejiny. Chce pripomínať minulosť tak, aby sa znovu nemusela opakovať. Okrem týchto dôrazov je nutné povedať, že jej práca s textom, zmysel pre detail a aplikácia rétorickej kritiky významne presahuje feministický kontext.

V rámci feministického čítania úctivého voči textu sa stretávame aj s bádáním, ktoré je zamerané viac historicky než rétorická kritika Phyllis Tribble. Stretávame sa s bádatelkami,

ktorých práca s textom je zameraná viac na sociálny a kultúrno-mýtický kontext starovekého blízkeho východu. **Tikva Frymer-Kensky**<sup>106</sup> sa zaoberá blízkovýchodnou mytológiou a používa ju ako horizont pre svoje čítanie role ženy v Starom zákone. Jej tézou, predostieram, že veľmi problematickou, je, že Starý zákon predkladá „bezgenderovú“ antropológiu. Izraelské texty sú rozdielne od iných starovekých prameňov v tom, že Starý zákon neprezentuje ženu ako niekoho iného/d’alšieho, to znamená, že neobhauje podriadenosť ženy jej rozdielnosťou či menejcennosťou. Tento smer textu Starého zákona však podľa nej veľmi ostro kontrastoval so samotnou sociálnou skutočnosťou, ktorá sa odvíjala od genderového chápania antropológie, a v ktorej zastávala žena podriadenú úlohu.<sup>107</sup>

Toto bezgenderové pojmie človeka totiž neposkytovalo dostatočné nástroje pre ovplyvnenie genderovo zameraného pochopenia ľudského života v starom Izraeli. Tento zjednodujúci pohľad na podstatu človeka bol následne prehlušený novou antropológiou, ktorá ovplyvnila Izrael na konci biblického obdobia. Príbehy o ženách z tohto obdobia (napr. Ester, Judit), a takisto niektoré reinterpretované staré príbehy slúžili pre podporu sexistckej ideológie a praxe. Tie, ktoré presadzovali biblickú metafyziku pohlavnej jednoty, zostali, podľa nej, v podstate neobjavené až do obdobia, ktoré dokázalo oceniť a plne pochopiť tento antropologický koncept. Zdá sa, že Frymer-Kensky má na mysli súčasnosť, ktorá sa pre túto „bezpohlavnú jednotu“ otvorila.

Toto riešenie je pomerne problematcké. Vychádza z niekoľkých pochybných predpokladov: z toho, že máme dostatok informácií o tom, ako presne vyzeral genderovo zameraný život starého Izraela, z toho, že (všetky) biblické texty majú ono jednotné pojmie pohlavnosti, a nakoniec z toho, že existuje zásadný rozdiel medzi textovým a skutočným antropologickým vnímaním Izraela. Existuje až príliš mnoho textov, ktoré sú zamerané jasne patriarchálne – hlavne zákonné a naratívne, a prinajmenšom predpokladajú podriadenosť ženy. Je takistou veľkou otázkou, do akej miery môžeme hovoriť o pohlavnej jednote, či bezgenderovosti obsiahnutej v starozákonných textoch. Jej teologickým predpokladom je,

---

<sup>106</sup> FRYMER-KENSKY, Tikva. *In the Wake of the Goddesses: Woman, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: Free Press, 1992, s. 142–143.

<sup>107</sup> Carol Meyers postupuje naproti Frymer-Kensky úplne opačným spôsobom. Starozákonný text považuje za patriarchálny vo svojich koreňoch, ale sociálna realita Izraela bola omnoho zložitejšia a komplexnejšia. Uznáva, že sociálny svet starého Izraela bol androcentrický, ale ženy mohli mať v určitých oblastiach života pomerne veľký vplyv, moc i vysoké postavenie. Dostáva sa však na neistú pôdu, keďže dostupné informácie o sociálnom živote Izrael sú dost’ limitované, čo je zvlášť viditeľné pri informáciach týkajúcich sa života žien. Zvláštnosťou jej prístupu je, že pri zhromažďovaní informácií o komplexnosti Izraelskej spoločnosti sa opiera o sociologické a antropologické štúdie týkajúce sa spoločností, o ktorých predpokladá, že sú porovnateľné so starým Izraelom. viz MEYERS, Carol. *Discovering Eve: Ancient Israelite Woman in Context*. Oxford University Press, 1988, 238 s.; S podobným predpokladom, ale s oporou archeológie a epigrafie pracuje na poli múdroslovnej literatúry FONTAINE, Carol R. *Smooth Words: Women, Proverbs and performance in biblical wisdom*. Sheffield Academic Press. 2002, 312 s.

že je to práve **radikálny monoteizmus**, ktorý spomenutú bezgenderovosť zahŕňa v sebe a presadzuje. Táto esenciálna „rovnosť“ je podľa nej najprimeranejšia práve pre neho. Vychádza zo známeho textu: „*A Boh stvoril človeka, aby bol jeho obrazom, stvoril ho, aby bol obrazom Božím, ako muža a ženu ich stvoril*“ (Gen 1,27). Tento verš bol často vnímaný ako pozoruhodný dôkaz genderovej neutrality a rovnosti medzi pohlaviami – ako u Frymer-Kensky. Je však problematické tento verš vytrhávať z kontextu. Tým sa nemyslí len kontext prvých kapitol knihy Genesis, ale hlavne kontext tzv. kňazskej tradície, do ktorej náš verš patrí, a v ktorej je žena ponímaná od muža veľmi odlišne. Kňazská perspektíva je vo svojej podstate hierarchická, v jej rámci nie je možné hovoriť o egalitárnom pojatí pohlavnosti.

Užší kontext však takisto spochybňuje tézu o „bezgenderovosti“ človeka. **Phyllis Bird**<sup>108</sup> správne poukazuje na to, že vetu „*ako muža a ženu ich stvoril*“ je nutné vnímať v súvislosti s nasledujúcim príkazom z 28. verša týkajúcim sa „plodenia a množenia“. Predpoklad, že **אדם** je stvorený na obraz Boží neznamená, že je bezgenderový, ale ani to, že je možné spojiť pohlavnosť človeka so samotným Božím obrazom. Skôr sa v tomto prípade jedná o dôraz na **hierarchickú podobu poriadku stvorenia**, to znamená, že človek (muž a žena poukazuje na plodivý potenciál) má vládnuť nad stvorením – a práve v tom zobrazovať Hospodina. Len veľmi ťažko si môžeme predstaviť, že by kňazská tradícia akokoľvek spájala pohlavnosť človeka s podstatou samotného Boha.

Text neobsahuje doktrínu o rovnosti pohlaví, explicitne ani implicitne. Každopádne platí, že človek, muž aj žena, je obrazom Božím. To však nestiera rozdiel v sociálnych rolách, zodpovednosti alebo celkové postavenie. Naopak, text sa dá čítať aj tak, že práve rozdelenie človeka na muža a ženu je jeho pravou, z poriadku Božieho stvorenia vyplývajúcou podstatou – a len v tejto rozdielnosti (ktorá je nevyhnutná pre plodenie) môže plniť svoju podobnosť Bohu, ktorá spočíva vo vláde nad ostatným stvorením.

Prínos takejto textovej práce však má svoj zmysel. Ukazuje predsa len na to, že biblický text celkovo nie je až tak misogynisticky zameraný, ako sa dlhú dobu myslelo – alebo v spôsobe, ako bol v kresťanskej a židovskej tradícii neraz používaný. Nakoniec sa však ukazuje, že androcentrický pohľad na svet nie je možné z biblického textu len tak ľahko odpreparovať. Rétorika Starého zákona (aj napriek tomu, že existujú pomerne pozitívne obrazy žien v dejinách Izraela, napríklad Rút a Ester) stále skôr podporuje patriarchálny obraz spoločnosti. Ak by sme predpokladali, že prvé kapitoly knihy Genesis hovoria o rovnosti muža a ženy, musíme tiež prijať fakt, že veľmi dlhú dobu tento výklad nebol prijímaný.

---

<sup>108</sup> BIRD, Phyllis. „Male and Female He Created Them“: Gen 1,27b in the Context of the Priestly Account of Creation“. *Harvard Theological Review*, č. 74, roč. 1981, s. 129–159.

Domnievam sa, že problémom Biblie pre postmoderné feministicko-genderové teórie nie je ani tak jej patriarchálny dôraz, ako práve prezentovaný **Boží poriadok stvorenia**. Gender je pre ne len ľudským konštruktom, ktorý podporuje a uvádza do praxe určitý typ mocenských vzťahov. To sa odráža práve v analýze Frymer-Kensky, ktorá sa snaží biblické mýty prvých kapitol „odpohlavniť“ a dať do kontrastu s nevyváženou genderovou politikou starého Izraela. Ľudstvo podľa týchto teórii nespočíva len v mužstve a ženstve, ale v rôznych obmenách a kombináciach medzi týmito pólmi. Vyhlásenie z Gen 1,27 sa z tejto perspektívy javí nielen ako problematické, ale dokonca utlačovateľské. Vytlačuje totiž celé kategórie ľudí (homosexuálov a transgender) do zóny abnormality. Nie sú síce popierané reálne biologické rozdiely, ale dualita mužstva a ženstva úplne nevyjadruje široké spektrum ľudskej sexuality. Problematickým predpokladom tejto teórie je, že genderovosť človeka nie je plne daná, že je vecou voľby. Je otázkou, či sa to zhoduje so skutočnosťou a našou jednoduchou skúsenosťou. To však už nie je téma pre túto prácu. Nemusíme vak nutne akceptovať túto teóriu v tejto extrémnej forme, aby sme pripustili, že biblická formulácia predsa len veci zjednodušuje.

Dôležitou otázkou, ktorú otvára feministicko-genderová kritika vo vzťahu k biblistike je samotná autorita Biblie. **Esther Fuchs**,<sup>109</sup> ktorá reprezentuje v rámci feministickej perspektívy tzv. hermeneutiku pochybnosti a odporu (hermeneutics of suspicion and resistance), stavia svoju kritiku, do veľkej miery oprávnene, na tom, že biblické naratívy nie sú len historickou interpretáciou minulých udalostí, ale takisto normatívnou interpretáciou kultúry. Nie je neutrálna ani objektívna, aj keď sa rozprávač javí ako autoritatívny a vševedúci hlas. Koncept neutrálnej historiografie je pre biblické dejiny cudzí. Starovekí čitatelia (poslucháči) boli zaujatí skôr silou a efektom textu na spoločnosť než jeho estetickou stránkou. Tento rétorický rozmer textu sa však od jeho ideologickej stránky nedá oddeliť. Každý takýto text je už sám o sebe už interpretáciou – teologickou i kultúrnou. Politickú rovinu textu teda Fuchs nachádza v jeho „nevedomí“, ktoré sa odhaľuje práve rétoricko-jazykovými príznakmi.

Aj napriek mnohým problematickým predpokladom a záverom, musíme pri kritickej otvorenosti pripustiť, že text Starého zákona nie je neomylným návodom na morálne správny život v dnešnej spoločnosti. Nie je nevinný a bezpochyby zobrazuje špecifické mocensko-politické štruktúry, ktoré patria ku kultúre konkrétnej doby. Feministická kritika ukazuje

---

<sup>109</sup> FUCHS, Esther. *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. JSOT Supplement Series 310, Sheffield Academic Press, 2003, s. 29.



na to, že jednoduchý predpoklad o Biblii ako normatívnom texte pre súčasnosť má mnohé problémy a zasahuje k samotným koreňom biblickej teológie.

Osobne súhlasím s výkladom, podľa ktorého humanita spočíva v bytí **mužom a ženou**. Z toho vyplýva, že dominancia jedného prvku a umlčovanie druhého je stratégiou vyúsťujúcej do dehumanizácie. Ľudské i cirkevno–náboženské dejiny sú toho hrozivým príkladom. Biblické bádanie teda nevyhnutne potrebuje ženský prvok, aby sa približovalo k biblickej humanite a mohlo ju prezentovať navonok ako funkčný koncept. Môže byť takisto dôležitým svedkom pre komunity viery. Tie majú často sklon vnímať patriarchálny obraz sveta ako súčasť Božieho zjavenia. Tým idú nielen proti kritickému mysleniu, ale i proti samotnej podstate kresťanskej sociality, podľa ktorej už v Kristovi „*nie je rozdiel medzi mužom a ženou*“ (Gal 3,28). Zároveň je možné upozorniť na to, že dôraz niektorých feministiek na špecificky ženskú teológiu, liturgiu, a spiritualitu s exkluzivistickými dôrazmi, teda bez prístupu mužov, je len feministickou formou toho, voči čomu sa tieto bádatelky vyhraňujú. Správny feministický výklad textu by teda nemal zvýhodňovať alebo klásť do popredia ženy samotné, ale ideu rovnosti a úcty k blížnemu. Tak vskutku nemusí byť feministom len žena, ale každý kriticky uvažujúci čitateľ.

## 7. Izrael a „tí iní“

Témou, ktorá si zaslúži pozornosť vo forme samostatnej kapitoly je tiež vzťah Izraelského náboženstva k jeho okoliu. Práve vďaka nej môžeme rozohrať širšiu diskusiu o samotnej podstate starozákonného bádania, o jeho dôležitom vzťahu k archeológii, o koreňoch judaizmu a kresťanstva, ale aj o podstate náboženského fundamentalizmu. Zasadenie biblických textov do širšieho kultúrneho kontextu začína tzv. náboženskodejinnou školou, ktorá sa nechala do veľkej miery inšpirovať novými nálezmi starovekých textov pochádzajúcich z Mezopotámie, Palestíny a okolia (hlavnými postavami tejto školy sú Hermann Gunkel a Hugo Gressmann). Po väčšinu minulého storočia však bol vzťah medzi Izraelom a jeho okolím vnímaný skôr ako vzťah antitetický a korektívny. Je to viditeľné napríklad na práci G. E. Wrighta *The Old Testament against its Environment*,<sup>110</sup> ale takisto na práci izraelského bádateľa Jechezkela Kaufmana,<sup>111</sup> ktorý vedie veľmi ostrú hranicu medzi pohanskými náboženskými predstavami a praxou na jednej strane, a Izraelským monoteizmom na strane druhej. Izraelské náboženstvo vidí ako monoteistickú revolúciu, ako niečo úplne nové v porovnaní s tým, čo pohanský svet dovtedy poznal. Je jasné, že sa v tomto prípade jedná o apriori vyznavačský predpoklad premietajúci sa do vnímania textu. Vo vzťahu k mnohým textom svedčiacim o hlbokom vplyve okolitého náboženského myslenia na Izrael sa však jeho koncept javí prinajlepšom naivne. Jeho pohľad bol veľmi vplyvný v rámci židovského bádania (Baruch Halpern, Jacob Neusner, Baruch A. Levine), ale paralely nachádzame aj v myslení Biblical Theology Movement. Kanánske náboženstvo je v tomto vnímaní akýmsi doplnkom, proti ktorému je možné postaviť náboženstvo Izraela.

V posledných dekádach minulého storočia však môžeme badať posun od týchto pozícií. Jeho príčinou je niekoľko závažných archeologických nálezov. Prvým závažným dokladom o kanánskom jazyku a náboženstve sú nálezy Clauda Schaeffera z Ras Šamra z roku 1929. Ihneď boli pozorované nápadné podobnosti s biblickou literatúrou. Podľa Albrighta<sup>112</sup> má hebrejčina jasne kanánsky pôvod. Dôležitým prvkom celého nálezu je podoba kanánskeho panteónu, ktorého hlavou je boh El. Dochádza k záveru, že predmojžišovské populárne náboženstvo malo približne rovnakú podobu. Izraelské, teda mojžišovské náboženstvo však naďalej vnímal ako niečo nové, neodvoditeľné, Mojžiš je pre neho naďalej hlavným architektom izraelského monoteizmu. Jeho pohľad sa však v niečom od Kaufmanovho zásadne líši. Albright totiž na rozdiel od Kaufmanna rozpoznáva vzájomný

<sup>110</sup> WRIGHT, George Ernest. *The Old Testament against its Environment*. London: SCM Press, 1950, 115 s.

<sup>111</sup> in COLLINS, s. 100.

<sup>112</sup> ALBRIGHT, William F. *Yahweh and the Gods of Canaan*. Eisenbrauns, 1990, s. 206., 207.

vplyv Izraela a jeho okolia, ktorý je mimo iné, doložený aj obsahom samotného biblického textu (o tom viac pozdejšie behom tejto kapitoly). Albrightov žiak, Franklin Moore Cross ide ešte ďalej, meno YHWH sa podľa neho stalo kultickým menom boha Ela.<sup>113</sup>

Ďalšie bádanie ukázalo takisto na rozdiel medzi rekonštrukciou izraelského náboženstva a biblickým záznamom. Podľa Smitha napríklad hlavný záujem Starého zákona v ochrane Hospodinovho kultu nekorešponduje so záujmom samotných Izraelcov. Poukazuje pri tom hlavne na biblický text a pokračujúci problém náboženskej nevery, modloslužby (2 Kr 22 a 23, Jeremiáš, Ezechiel). Smith správne rozpoznáva, že to nebol len problém lokálnych svätýň a miest vzdialených od Jeruzalema, ale takisto problém samotnej Jeruzalemskej svätyne. Počas celých predexilných dejín, dejín monarchie, jednotnej i rozdelenej, bola „jahvistická“ strana v menšine. Je teda pomerne zavádzajúce považovať izraelské náboženstvo od jeho počiatkov za unikátnu a neodvoditeľnú záležitosť.<sup>114</sup> Smithovu tézu prezval a ďalej rozviedol nemecký bádateľ Bernhard Lang,<sup>115</sup> podľa ktorého bolo náboženstvo Izraela v predexilnej dobe polyteistické, bez rozdielu oproti jeho okoliu. Jahve bol národným bohom, ktorý sa nijako nelíšil od iných národných bohov. Ako je Izrael ľuďom Hospodinovým, tak bol Moáb ľuďom Kemóša. Táto pozícia sa samozrejme nevyhla kritike,<sup>116</sup> na druhej strane ale bola úspešná v spochybnení rýdzeho a revolučného monoteizmu Izraela. Ten sa v plnej sile objavuje až v poexilnom období a formuje tvár rabínskeho judaizmu.

Dôležitou pomocou pre tieto argumenty sú archeologické nálezy, ktoré zmieňujú Jahveho a jeho Ašeru, teda známe nápisy z Chirbet el-Qom a Kuntillet Adžrúd. Prvý z týchto objavov sa odohral roku 1970 v Chirbet el-Qom, ktoré sa nachádza približne 12 km na západ od Hebronu. Nápis, ktorý je datovaný do 8. storočia pr. Kr. bol odkrytý zo stĺpu v pohrebnej jaskyni. Autorkou transkripcie a prekladu je známa Judith Hadley. Aj napriek problémom s prepisom a rozdielnym názorom panuje všeobecná zhoda v zmienke o ašere a Hospodinovi. Tieto nálezy boli podoprené ďalšími z Kuntillet Adžrúd v severovýchodnom Sinaji, roku 1975/6. Zeev Mešel toto nálezisko identifikoval ako náboženské centrum, Judith Hadley ju skôr považuje za tzv. karavanseráj.<sup>117</sup> Mnohé nápisy sú písané fénickým písmom a odkazujú k „Jahvemu Témanu“ alebo „Jahvemu Samárie“. Tieto nápisy sú datované

<sup>113</sup> MOORE CROSS, Frank. *Cananite Myth and Hebrew Ethic*. Harvard University Press. 1973, s. 60–75.

<sup>114</sup> SMITH, Morton. *Palestinians Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. Londýn: SCM, 1987, s. 19–28.

<sup>115</sup> LANG, Bernhard. *Monotheism and the Prophetic Minority: an Essay in Biblical History and Sociology*. Sheffield: Almond, 1983, s. 20. 21.

<sup>116</sup> pre prehľad viz GNUSE, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. JSOT Supplement Series 241, Sheffield Academic Press, 1997, s. 62–128.

<sup>117</sup> HADLEY, Judith M. *The Cult of Ashera in the Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge University Press, 2000, s. 108–109.

do skoršej doby než tie z Chirbet el-Qom. Štyri z nich sa zmieňujú o Hospodinovi a Ašere vo vzájomnej súvislosti, teda o Hospodinovi a jeho Ašere.

Hlavným podnetom k diskusii je práve identita „jeho Ašery“. Ašera je hebrejským ekvivalentom ugaritskej „atirat“, Élovej manželky, a matky jeho 70 synov. Otázkou teda je, či mal v predexilnom období Hospodin aj „manželku“. Nie je ľahké tieto poznatky interpretovať a zasadiť do koherentného celku. Najčastejšou interpretáciou je však stotožnenie ašery s dreveným kôlom/stromom alebo podobným kultickým objektom. Ak aj tento výklad pripustíme ako správny, otázkou zostáva, aký je symbolický význam ašery. Podľa Devera musela každopádne existovať široká zhoda, že existuje bohyňa, ktorá dáva svojmu symbolu alebo kultickému predmetu význam a dôležitosť.<sup>118</sup>

### 7.1. Izrael a „iní bohovia“

Z biblického textu je jasné, že Ašera zďaleka nebola jedinou bohyňou, ktorá bola v Izraeli uctievaná. Hlavným, klasickým rivalom je Baal, ktorý ale nemusel byť v skutočnosti vnímaný väčšinou ako rival Jahveho. Pozoruhodný je biblický text z Jer 44,16–18, ktorý ukazuje na náboženské správanie Judejcov, ktorí utiekli do Egypta, a takisto prináša určitý pohľad na oficiálnu podobu kultu:

*„Nato všetci muži, ktorí vedeli, že ich ženy pália kadidlo cudzím bohom, a všetky ženy, ktoré tam stáli vo veľkom zástupe, ako aj všetok ľud, ktorý pobýval v Egypte a v Patrose, odpovedal Jeremiášovi: V tom, čo si nám povedal v mene Hospodinovom, tá neposlúchneme. Naopak, budeme robiť všetko, čo sme sľúbili, že budeme páliť kadidlo Kráľovnej nebies a prinášať nápojové obety, ako sme to robili my, naši otcovia, naši králi a naše kniežatá v judských mestách a na uliciach Jeruzalema. Vtedy sme mali chleba dosýta, viedlo sa nám dobre a nezažili sme nešťastie. Odkedy sme prestali páliť kadidlo Kráľovnej nebies a prinášať jej nápojové obety, všetkého máme nedostatok a hynieme mečom a od hladu.“*

Zvláštnu úlohu v tomto kulte pravdepodobne zohrávali ženy, každopádne verš 19 jasne ukazuje na to, že sa táto prax nediala bez vedomia mužov. Kráľovná nebies je pravdepodobne Aštarta alebo Ištar, každopádne ale tento text ukazuje na to, že uctievanie bohýň v Judeji (a v babylonskej ére) bolo bežnou záležitosťou.<sup>119</sup> Nie je však pochýb o tom, že Jahve bol považovaný za národného boha a jeho kult bol rozšírený najviac. To potvrdzujú

<sup>118</sup> Obširnejšia diskusia v COLLINS, s. 111–120.

<sup>119</sup> Ďalším dokladom, aj keď mimobiblickým, je polyteizmus židovského osídlenia v Egyptskej Elefantíne. Jednalo sa o božstvá Anatjahú, Anatbetel i Herembetel. Je možné, že ich náboženstvo bolo pod vplyvom aramejcov, ktorí takisto pobývali v Elefantíne. Meno Betel tak nemusí byť odkazom k izraelskému mestu alebo pôvodu, keďže boh Betel je známy z aramejského kontextu 7. stor pr. n. l., ale tiež z Jer 48,13, kde čítame, že tak, ako sa bude hanbiť Moáb za boha Kemóša, podobne sa bude hanbiť aj Izrael za Bétela. COLLINS, s. 121.

nakoniec aj samotné nálezy z Chirbet el-Qom a Kuntillet Adžrúd. Medzi zachytenými teofornými menami 94, 1 percent pokrývajú tie „jahvistické“.<sup>120</sup> Tilde Binger však poukazuje na to, že z celkového počtu mien boli pri tomto počítaní vyňaté mená neteoforné a mená neizraelského pôvodu. V tomto prípade by sa jednalo o približne 42 percent jahvistických mien z celkového počtu. Binger poukazuje takisto na hermeneutické problémy spojené s vyodením príliš jasných záverov z tejto onomastiky.<sup>121</sup> Každopádne ani tieto poznatky nie sú nekompatibilné s uctievaním iných božstiev okrem Jahveho.

Bádanie reagovalo na doklady o uctievaní bohýň rôznym spôsobom. Norbert Lohfink logicky poukazuje na rozdiel medzi praxou a tým, čo má byť považované za normatívne. Môžeme si však položiť otázku, kto alebo čo v tomto prípade predstavuje normu. Je to kráľ, prorok, kňaz alebo biblický text? Iné riešenie ponúka Patrick Miller, ktorý zase rozlišuje medzi ortodoxným a heterodoxným jahvizmom. Normou ortodoxie (retrospektívnu) je podľa neho tá podoba náboženstva Izraela, ktorá bola pozdejšie formovaná do podoby judaizmu a kresťanstva. To predpokladá exkluzívne uctievanie Hospodina/Jahveho.<sup>122</sup> Na inom mieste ale priznáva, že jednoduché zamietnutie femininného prvku v rámci uctievaného božstva nemá šancu vysvetliť nazhromaždené dáta. Otázka má podľa neho zostať otvorená.<sup>123</sup> Je otáznе, či môžeme hodnotiť dostupný materiál takto retrospektívne,<sup>124</sup> každopádne nárok na exkluzívne uctievanie nachádzame už v samotnom texte, najznámejším je určite formulácia Dekalógu: „*Nebudeš mať iných bohov mimo (okrem) mňa*“ (Dt 5,7; Ex 20,3). Ako už bolo povedané, tento exkluzívny nárok nie je spochybnený, v biblickom texte je zastúpený dostatočne na mnohých miestach. Rainer Albertz sa na celú vec pozerá tak trochu sociologicky, pomocou vzťahu napätia medzi oficiálnym/štátnym a populárnym náboženstvom. Podľa neho náboženstvo praktizované v rodinách v predmonarchickom období bolo do veľkej miery nedotknuté vzostupom jahvizmu. Tento vnútorný pluralizmus podľa neho pokračoval v plnej podobe až do Joziášovej reformy. Ukazuje však na to, že celý obraz je omnoho komplikovanejší. Popularita uctievania bohyne popri Hospodinovi sa neobmedzila len na ľudové vrstvy, svedčí o ňom totiž sám biblický text v odkaze ku kráľovskej rodine a samotnej Jeruzalemskej svätyni (1 Kr 15,13; 2 Kr 23,4).<sup>125</sup>

---

<sup>120</sup> TIGAY, Jeffrey H. *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta: Scholars Press, 1986, s. 7.

<sup>121</sup> BINGER, Tilde. *Asherah Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*. JSOT Supplement Series 232, Sheffield Academic Press, 1997, s. 28–32.

<sup>122</sup> MILLER, Patrick D. *The Religion of Ancient Israel*. Westminster John Knox Press, 2000, s. 47. 48.

<sup>123</sup> MILLER, Patrick D. *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*. JSOT Supplement Series 267, Sheffield Academic Press, 2000, s. 205.

<sup>124</sup> COLLINS, s. 123.

<sup>125</sup> ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Westminster John Knox Press, 1994, s. 95.

Je takisto problematické pripísať tieto praktiky výhradne cudziemu vplyvu. Môžeme teda hovoriť v rámci dejín Izraela o polyteistickej tradícii vo vnútri samotného izraelského kultu? Už v samotných praoteckých naratívoch sa dozvedáme, že viera otcov Izraela nie je zďaleka vykreslená ako monoteistická – aspoň podľa merítok pozdejšej tradície. V Gen 21,33 čítame, že Abrahám zasadil Beér Šebe tamarišku (אשל) a vzýval tam meno Jahveho, večného Boha (אֱלֹהֵי עוֹלָם). Podľa Collinsa strom zasadený pri kultickom mieste venovanom Elovi mohol byť pokojne vnímaný ako ašera.<sup>126</sup> Podobne v príbehu o Jákobovom sne s Hospodínom čítame, že Jákob vzal kameň, na ktorom mal počas onoho snu hlavu a postavil ho za posvätný/pamätný stĺp (מַצֵּבָה) a zaviaže sa Hospodínovi sľubom (Gen 28,18.20). Najznámejšie sú zmienky o uctievaní Baala v knihe Sudcov. Zmienok je mnoho, ale pozoruhodné sú v súvislosti s ašerou verše 2,13 a 3,7. V prvom verši čítame, že sa Izraelci klaňali Baalom a Aštartám (וּלְעִשְׁתָּרֹת) a v druhom sú zmienené ašery (וְאֵת־הָאֲשֵׁרֹת). Z týchto a ďalších podobných zmienok je však veľmi ťažké rekonštruovať jasnú odpoveď na položenú otázku. Sú poznamenané prorockou kritikou a vložené do zvláštneho kontextu dejín spásy a súdu.

Dôležitú úlohu v zodpovedaní tejto otázky hrá archeológia.<sup>127</sup> Nálezy nápisov o „Hospodínovi a jeho ašere“ dokazujú len to, čo môžeme vyvodiť z samotnej prorocko-jahvistickej rétoriky v Starom zákone – ich dôrazy sú v texte prítomné, pretože prax bola úplne iná. O príkazoch uctievať Hospodína a žiadneho iného boha „pri ňom“ čítame práve preto, že tomu tak v skutočnosti nebolo. Sú poznamenané hlbokým zápasom za ochranu a čistotu Hospodínovho kultu.<sup>128</sup> To, čo z tohto urputného zápasu nesporne vyplýva je to, že v rámci Izraela existovala skupina, ktorá zápasila za absolútnu čistotu Hospodínovho kultu. Nakoniec úplne prevládla a pozdejšie prerástla do rabínskeho judaizmu. Tento monoteistický entuziazmus určite nebol niečím úplne novým v období finalizácie biblických textov. Má takisto veľmi úzku súvislosť s izraelskou profétiou, ktorá bola svojim širokým etickým a sociálnym dôrazom odlišná od iných profétií susedných kultúr.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> COLLINS, s. 124. Iný názor na prezentuje Claus Westermann vo svojom klasickom komentári ku knihe Genesis. Podľa neho sa jedná o akýsi orientačný bod (landmark) WESTERMANN, Claus. *Genesis*. T&T Clark, 2004, s. 158. Iné riešenie ponúka Thomas L. Brodie, podľa ktorého je celá formulácia o tom, kto zasadil onen strom nejasná a môže odkazovať aj k Abimelechovi, viz BRODIE, Thomas L. *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical and Theological Commentary*. Oxford University Press, 2001, s. 264.

<sup>127</sup> Iným pozoruhodným nálezom je bronzový býk na území Menašeho datovaný približne do 12. storočia pred Kr. Nie je jasné, či by býk mohol symbolizovať Jahveho alebo kanánskeho Ela. Nepoukazuje sám o sebe na polyteizmus, ako skôr na problematické rozlíšenie Hospodínovho a Kanánskeho kultu v rannom období. COLLINS, s. 126.

<sup>128</sup> PRUDKÝ, Martin. „O Dekalogu včera a dnes“. *Dialog Evropa XXI. revue pro křesťanskou orientaci ve vědě a kultuře*. 2009, roč. 18, č. 3–4, s. 7.8.

<sup>129</sup> Pre detailnejší prehľad viz PARKER, Simon B. „Official Attitudes toward Prophecy at Mari and in Israel.“ *Vetus Testamentum*. 1993, roč. 43, č. 1, s. 50–68.

Revizionistický pohľad na náboženstvo Izraela je do veľkej miery poháňaný princípmi historickej kritiky, a zvlášť archeologickými nálezmi. Celá diskusia môže mať vskutku postmoderný nádych, a to do tej miery, do akej miery prezentuje obraz emancipovaný od práce biblických redaktorov a pokus o resuscitáciu religiozity, ktorá nimi bola zaradená na okraj. Celé bádanie tohto typu však zostane aj naďalej v pohybe, ktorý budú vyvolávať nové archeologické objavy, ale zároveň potreba stále znovu interpretovať tie už dostupné. Táto potreba je úzko zviazaná s limitmi, ktoré sa viažu k týmto nálezom. Znovu sa ale stretávame s poznatkom, že starozákonný text nie je prostou reflexiou minulosti. Je poznamenaný ideológiou, projekciou autorov/redaktorov, a takisto ich pojatím dejín. Predstavuje určité fenomény svojim zvláštnym spôsobom. Určite nie je na škodu skúsiť iný. Len v stretnutí „iným“ sa predsa stávame „niekým“. Diskusia s týmito nálezmi na rovine biblickej teológie je dôležitá aj z iného dôvodu. Už som spomenul, že závažným hermeneutickým predpokladom je, že interpret berie vážne svet, do ktorého je zasadený. Tento „svet“ samozrejme zahŕňa nielen ekonomické, sociálne a politické faktory, ale takisto tie vedecké, založené na materiálnej evidencii a následnom vyhodnocovaní dát. Vedecká metodológia a perspektíva má samozrejme svoje limity, ale nemôže byť ignorovaná. Niektoré prístupy k Starému zákonu (zvlášť Childs, ale do istej miery aj Brueggemann) môžu vyvolávať dojem, a niekedy oprávnene, akoby neexistoval svet mimo biblický kánon, akoby závažné svedectvá mimo tých biblických nemali právo vstupu do diskusie biblických svedkov. To sa samozrejme netýka len archeológie a epigrafických nálezov, ale takisto prírodných vied.<sup>130</sup> Ukazuje sa, že biblický teológ musí byť v kontakte s tým, čo sa na poli „biblickej“ archeológie deje, a mal by na zásadné nálezy reagovať. Nemusí sa pritom stať archeológom, takisto ako nemôžeme očakávať od bádateľa, ktorý je predovšetkým archeológ, že bude schopný biblické texty zasadiť do širších teologicko-literárnych súvislostí.

Aký má táto diskusia význam pre postmodernú situáciu v starozákonnom bádani a pre interpreta, ktorý ju berie vážne? Ako môže byť prospešná pre kritickú reflexiu cirkevného života a situácie sveta? Celé bádanie odhaľuje oponu komplexnej reality okolo Hospodinovho kultu. Ani samotný Starý zákon nie je zďaleka jednotný v prezentácii iných kultov a ich vzťahu k Hospodinovi. Rád by som sa vrátil k textu, ktorý už v tejto kapitole zaznel, a to Jer 44,16–18. Čítame tam pozoruhodné zdôvodnenie uctievania iných božstiev, v tomto prípade Kráľovnej nebies. Hospodinovo uctievanie „nefunguje“, neprináša prosperitu, blahobyt, pokoj, úspech a bezpečie. Naopak, spôsobuje len problémy a nešťastie. Uctievanie Kráľovnej nebies je podľa

---

<sup>130</sup> Nedomnievam sa, že by diskusiu s prírodnými vedami musel viesť výhradne systematický teológ, zvlášť keď existuje mnohokrát diskontinuita medzi poznatkami starozákonnej biblistiky a systematickej teológie. Klasické rozdelenie teologických odborov sa zdá byť omnoho menej vyhranené.

Judejcov omnoho efektívnejšie než uctievanie Hospodina. (dokončiť nejakou alebo premyslieť). Určite, pohľad Judejcov je skreslený a zjednodušený, ale je tu. Domnievam sa, že na ich slovách existuje kus pravdy. Nie však v tom zmysle, že by Hospodin nebol Bohom, že by bol mŕtvy a nefunkčný v tom zmysle ako niektoré žalmy hovoria o „modlách pohanov“ (Ž 115,5–8; 135,15–18). Určite však uctievanie Hospodina nie je cestou k blahobytu a bezpečiu (to však neznamená, že Hospodin nič nedáva). Táto „nefunkčnosť“ Hospodina je detekovaná nielen zvonku, teda z pohľadu tých, ktorí sa uchýlili k uctievaniu božstiev, ktoré fungujú lepšie (ako tomu je v Jer 44), ale takisto hlboko prežívaná niekým, kto stojí plne na strane Hospodina – veľmi silným a emotívnym príkladom je žalm 88:

*„Hospodin, Boh mojej spásy, k tebe volám dňom i nocou. Moja duša sa presýtila trápením, môj život sa už dotkol ríše mŕtvych. Ja však volám k tebe o pomoc, Hospodin, hneď zrána sa k tebe vznáša moja modlitba. Prečo si zavrhol moju dušu, Hospodin, a skrývaš svoju tvár predou mnou? Od mladosti som zúbožený a hyniem, znášam tvoje hrôzy a som bezradný. Tvoj prudký hnev sa prevalil cezo mňa a tvoje hrozivé zásahy ma zničili. Valia sa na mňa každodenne ako voda, obkľučujú ma zo všetkých strán.“ (Ž 88,2.4.14–18).*

Ak pomienieme prorockú rétoriku a silný monolatrystický ráz väčšiny Starého zákona, postoj Judejcov v Egypte je ľudsky a existenciálne pochopiteľný. Zároveň sa ale ukazuje aj iný provok – Hospodin nemá život svojho vyznavača zaistiť a ochrániť, ale predovšetkým konfrontovať s Inakosťou. Starý zákon teda môže viesť k zásadnému prehodnoteniu náboženských očakávaní a životných hodnôt. Právě človečenstvo pre tvárou Iného podľa neho nespočíva v zaistení, ale v tom, do akej miery dokáže túto Inakosť prijať.

Premýšľanie nad náboženstvom starého Izraela a jeho vývojom nás môže viesť k hlbkej reflexii súčasného náboženského života. Komplikovaný obraz Izraela a jeho vzťahu k iným nám znovu ukazuje, že tí iní, nie sú až tak iní. Klasická podoba monoteizmu nevznikla vo vzduchoprázdne, a bola pravdepodobne veľmi dlho menšinovou záležitosťou. Ani jej etablácia a stabilizácia počas dlhých dejín judaizmu a kresťanstva však spiritualitu človeka neoslobodzujú od modlárstva, čiže projekcie vlastných túžob a očakávaní do božstva. To, čo je často vnímané ako samozrejmosť, určite samozrejmosťou nebolo. Nie je tomu inak, ani dnes, aj keď to má úplne inú podobu než v dobách starého Izraela. To, že niekto uctieva Hospodina ešte nemusí nutne znamenať, že tým v skutočnosti nemá na mysli modlárske koncepty. Náboženské dejiny naopak ukazujú na to, že nie je ľahké uctievať Hospodina bez toho, aby sa pod jeho menom skrýval pohodlný výtvar ľudskej psychiky.



## 8. Výklad Starého zákona postavený na teológii oslobodenia

V roku 1983 na medzinárodnom starozákonnom kongrese v Salamance sa známy nemecký bádateľ Erhard S. Gerstenberger vo svojej prednáške „The Relation of Old Testament Interpretation to Reality“ istým spôsobom pridal na stranu dôrazov teológie oslobodenia a celému bádaniu položil niekoľko zásadných otázok:

*„Každý exeget má zasadenie v živote. Pálčivou otázkou je, do akej miery realita života, ktorá ho formuje, a ktorej je súčasťou determinuje jeho optiku a spôsob myslenia. Do akej miery sú exegetické výsledky jednotlivých interpretov ovplyvnené/vynútené týmito časovo podmienenými okolnosťami? Akým spôsobom majú interpreti v rámci vzájomnej spolupráce tieto okolnosti korigovať, čo z nich majú vyvodit' alebo ako ich majú ďalej rozvinúť?“<sup>131</sup>*

Kontextom tejto prednášky je šesťročné pôsobenie Gerstenbergera v južnej Brazílii. Po tejto skúsenosti konfrontuje bádateľskú obec na západe s výzvami, ktoré jej predkladajú starozákonní bádatelia v Južnej Amerike. Poukazuje na to, že obsah západného starozákonného bádania i jeho organizácia je do veľkej miery postavená na štruktúrach moci, ktoré sú samotnému Starému zákonu cudzie. Ide však ďalej a poukazuje na to, že nie všetky mocenské štruktúry obsiahnuté v samotnom biblickom texte sú v súčasnosti užitočné. Súvisia totiž s tradičnými mocensko–ekonomickými štruktúrami, ktoré nás priblížili k svetovej katastrofe v forme masovej chudoby, ničenia životného prostredia, sexismu, rasizmu, vojen a genocíd. Ukázali sa ako protiklad Boha a ľudskosti, a podľa Gerstenbergera sú už neudržiteľné ako kritériá interpretácie Starého zákona. Bádanie má podľa neho vziať do úvahy, že Boh Starého zákona je oslobodzujúcou realitou. Svet, v ktorom sa súčasné bádanie odohráva je svetom chudobnej väčšiny, vďaka ktorej bohatá menšina môže žiť v pohodlí a nadbytku.<sup>132</sup> Gerstenbergerove otázky sú určite oprávnené a spojené s hlbokým záujmom o osud sveta (sú vskutku sekulárne zamerané), preto by bolo chybou do tejto práce nezaraadiť reflexiu teológie oslobodenia a jej prínos pre výklad Starého zákona.

Teológia oslobodenia je sice dobre známa hlavne zo systematickej teológie, ale ako vidíme, jej perspektíva zasahuje veľmi zásadne aj do starozákonnej biblistiky. Sú to práve starozákonné texty, ktoré tvoria program tohoto teologického smeru. Jedná sa o čítanie z perspektívy chudobných a utlačovaných.<sup>133</sup> Je to hnutie, ktoré vzniklo v Južnej Amerike, ale získalo si veľkú obľubu aj v iných končínach. Jeho praktickým cieľom je dať miesto

<sup>131</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. „Der Realitätbezug alttestamentlicher Exegese“ in Ed. EMERTON, J. A. *Congress Volume, Salamanca 1983*, *Vetus Testamentum Supplement* 36, Leiden, s. 132.

<sup>132</sup> Tamtiež, s. 132–144.

<sup>133</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *The Power of the Poor in History*. London: SCM Press, 1983, s. 169–221.

volaniu utláčaných a chudobných, a tak premeniť spoločnosť. Dôležitým textom, ktorý spája teológiu oslobodenia so Starým zákonom je kniha Exodus, konkrétne jej naratívna časť.

**Gustavo Gutiérrez**, najplyvnejší predstaviteľ teológie oslobodenia, sice venoval vo svojom hlavnom diele *A Theology of Liberation* knihe Exodus len niekoľko stránok, ale zároveň vyslovil princípy exegézy postavenej na perspektíve oslobodenia.<sup>134</sup>

Za prvé trvá na tom, že prvým spásonosným činom v Biblii nie je exodus, ale samotné stvorenie. Exodus konkrétneho národa, Izraela, musí byť chápaný práve v kontexte stvorenia celého ľudstva.

Za druhé, exodus má byť vnímaný ako sociálna a politická udalosť. Exodus je v jeho pojmí dlhým pochodom do zaslúbenej zeme, kde má Izrael založiť spoločnosť bez biedy a odcudzenia. Počas celého tohto procesu zohráva dôležitú úlohu aj náboženský prvok.

Za tretie, exodus je paradigmatická udalosť. Vďaka podobných dejinným skúsenostiam zostáva živou udalosťou spojenou so súčasnosťou. Partikularita exodu, teda jeho vzťah k jednému konkrétnemu národu – Izraelu, je riešená príklonom k analógii a na presvedčení, že aj iný národ v rôznej dobe a na rôznych miestach sa môže považovať (alebo môže byť považovaný) za Boží ľud. Zasadenie stvorenia do dejín spásy pred exodus poskytuje pre toto presvedčenie teologický základ. Detailnejšie s knihou Exodus pracuje ďalší latinskoamerický teológ, José Severino Croatto,<sup>135</sup> ktorý ho tiež interpretuje ako sociopolitickú udalosť, ktorá je pre súčasnú Latinskú Ameriku rovnakým „zjavením“ ako svojho času pre Izrael. Exodus sa tak v rukách týchto teológov stáva udalosťou nielen pre Hebrejov, ale manifestáciou Božieho plánu oslobodenia všetkých ľudí – je teda nadčasovým prejavom jeho vôle v prospech utláčaných a chudobných. Predpokladom jeho vnímania exodu je hermeneutický kruh. Exodus nám môže pomôcť lepšie pochopiť nás samých a našu situáciu, ale takisto môžeme lepšie pochopiť zmysel exodu práve z našej špecifickej perspektívy ľudí žijúcich v politickom, ekonomickom, sociálnom, technologickom a kultúrnom útlaku.

Croatto vedome nadväzuje vo svojej hermeneutike na Paula Ricoeura a jeho „nadbytok významu“ (surplus of meaning).<sup>136</sup> Biblický text exodu už je sám o sebe interpretáciou, teda existuje medzi ním a pôvodnou udalosťou určitý odstup. Nové vrstvy významu sa automaticky objavujú vo svetle ďalších udalostí (napr. Babylonský exil).

---

<sup>134</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, s. 157–159.

<sup>135</sup> SEVERINO CROATTO, José. *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*. Maryknoll: Orbis Books, s. 15.

<sup>136</sup> SEVERINO CROATTO, José. *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Maryknoll: Orbis Books, 1987, s. 17.

Text je teda sám o sebe viacvýznamovou entitou a môže odhaľovať nové významy, keď je interpretovaný z rôznych uhlov pohľadu a za rôznych okolností.

Úlohe exodu v rámci teológie oslobodenia sa venoval aj významný nemecký bádateľ Norbert Lohfink.<sup>137</sup> Na rozdiel od doteraz uvedených teológov, Lohfink vníma aj kritickú dejinnú rovinu exodu – hovorí o rôznych skupinách zapojených do aktu oslobodenia (imigrantov z Mezopotámie, Chabiru a o Kanáncoch z vidieka), ktoré sa vymanili spod kontroly mestských štátov. Všetky tieto skupiny prijali za svoju správu o tých, ktorý vyšli z Egypta. Spojila ich vízia rovnosti, ktorú chceli naplniť v existencii úplne novej spoločnosti. Tá sa nemala odlišovať len od Egypta, ale mala byť v kontraste aj voči všetkým ostatným sociálnym systémom na svete.

Podobne sa na exodus pozeral aj Norman Gottwald,<sup>138</sup> aj keď svoje stanoviská odvtedy korigoval. Zdôrazňuje nedostatok informácií sociálneho charakteru a tvrdí, že ranný Izrael možno nebol vôbec egalitárnou spoločnosťou, jako skôr „heterarchiou“, v ktorej boli niektoré regióny centralizované viac než iné.

Lohfinkovo pochopenie exodu plne korešponduje s tým, ako mu rozumeli teológovia oslobodenia. Je predpokladaná základná historicita exodu, aj keď nie v podobe, akú prináša biblický záznam. Príbeh exodu nie je vnímaný ako exkluzívne náležiaci k jednému národu alebo etnickej skupine. Exodu bol a môže byť príbehom v prospech všetkých utláčaných.<sup>139</sup> Poukazuje na to, že koncepty spravodlivosti a práva týkajúce sa chudobných a bezbranných boli na starovekom blízkom východe vštepované už tisíc rokov pred objavením Izraela. Zvláštnosťou v tomto kontexte je, že Starý zákon tieto koncepty umiestňuje do príbehu, ktorý oslavuje exodus skupiny otrokov. Tak tento príbeh dodáva materiál pre napomínanie k právu a spravodlivosti: „Nebudeš utláčať cudzinca lebo poznáš srdce cudzinca. Vy ste predsa boli cudzincami v zemi Egyptskej“ (Ex 23,9).<sup>140</sup> Špecifickosť starozákonného kontextu tohoto pravidla teda spočíva v etiologickom základe, ktorý exodus poskytuje.

Dôrazy teológov oslobodenia však nie sú blízke len Exodu, ale takisto Izraelským prorokom, ktorí kritizujú religiozitu príliš zaujatú obeťami Bohu a bohoslužobnou aktivitou, ale bez záujmu o sociopolitické dôsledky vlastného náboženstva. Interpretácia Starého zákona

---

<sup>137</sup> LOHFINK, Norbert F. *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*. Bibal Press, s. 34–45.

<sup>138</sup> GOTTWALD, Norman K. *The Politics of Ancient Israel*. Westminster John Knox Press, s. 170–171.

<sup>139</sup> Univerzalita Hospodinovej vyslobodzovacej činnosti je naznačená aj u proroka Ámosa 9,7: Či som nevyviedol Izraelcov z Egyptskej zeme, Filištínov z Kaftóru a Aramejcov z Kíru?

<sup>140</sup> Toto v podstate „zlaté pravidlo“ je takisto univerzálnym etickým učením vo východných i západných kultúrach. Na západe toto pravidlo prvýkrát nachádzame u Heródotu, ktorý sa ho pravdepodobne naučil u sofistov. Na východe ho poznal Konfucius, nachádza sa v Mahabhárate, ale i iných gnomologických zbierkach ďalekého východu. Viz BETZ, Hans Dietrich. *The Sermon on the Mount*. Minneapolis: Fortress Press, s. 509–511.

založená na teológii oslobodenia sa hodí do postmoderného diskurzu, hlavne svojim dôrazom na „okrajovú“ perspektívu a pozornosťou voči pohľadom, ktoré sú často potláčané vládncim scenárom.

## 8.1. Kritika teológie oslobodenia

Okrem kritiky pochádzajúcej z konzervatívnych cirkevných kruhov, ktorej sa nebudeme venovať,<sup>141</sup> existuje aj kritika z radov starozákonných bádateľov. Ako už bolo povedané, biblický výklad teológov oslobodenia je roztrúsený a nie je klasickým diskurzom na poli biblistiky.

Ich prístup je však dôležitým príspevkom do diskusie. Pracujú so synchronnou rovinou biblickej dejepavy, s konečným kanonickým textom, bez zvláštneho ohľadu na historicitu textu alebo celého naratívu. To takisto naznačuje smer, ktorým sa môže kritika uberať – proti nekriticosti a naivite voči textu. Je však treba znovu pripomenúť, že dôrazy teológie oslobodenia nachádzajú svoje predĺženie v práci takých interpretov jako sú Norbert Lohfink a Norman Gottwald. Ich kritické rekonštrukcie dejín „za textom“ je možné vyhodnotiť rôznym spôsobom. Každopádne, ani jeden kritický hlas sa netýka podstaty a hlavného smeru projektu teológie oslobodenia. Príbeh jako taký je veľmi bohatý na dejiny recepcie a presvedčivý bez ohľadu na jeho historicitu.

Azda zásadnejší kritický hlas pochádza od Jona Levensona,<sup>142</sup> moderného židovského interpreta, ktorý spochybňuje kategórie, v ktorých teológia oslobodenia celkovo uchopila príbeh exodu. Aj on (a v tom sa pridáva na konzervatívnu stranu teologického spektra) polemizuje vôbec so správnosťou sociopolitického čítania exodu vôbec. Hebrejská biblia podľa neho nechápe exodus jako pohyb od otroctva k slobode. Určite nie k moderným konceptom slobody (liberálny, ale ani marxistický, ktorý našiel v teológii oslobodenia veľmi silnú ozvenu – teda oslobodenie od sociálneho útlaku smerom k rovnosti, solidarite a komunite). Exodus je podľa neho len cestou k inej forme otroctva/služby (Lev 25,55) artikulovanej v podobe zmluvy. Ide teda len o zmenu toho, komu má Izrael slúžiť. Levenson sa odvoláva na inštitúciu otroctva, ktorá nachádza svoje miesto v jednotlivých právnych textoch Pentateuchu (Ex 21,2–6).

---

<sup>141</sup> Pre lepšiu prehľad tejto kritiky odkazujem k článku NOBLE, Tim. „Teologie osvobození ve svém dějinném kontextu“. *Teologická reflexe*. 2009, roč. XV, č. 1, s. 70–71.

<sup>142</sup> Kritika spracovaná podľa LEVENSON, Jon. *The Hebrew Bible, The Old Testament and Historical Criticism*. Westminster John Knox Press, 1993, s. 156., 157.

Levenson sa vo svojej kritike pohybuje takisto na synchronnej rovine, avšak vo svojej kritike nepoukazuje na to, že služba faraónovi a Hospodinovi je vnímaná v samotnej knihe Exodus jako diametrálne odlišná. Nejde len o zmenu otrokára, ale o radikálnu zmenu vzťahu a charakteru tejto služby.<sup>143</sup> V samotnom texte je takisto veľmi úzky vzťah medzi sociopolitickým oslobodením a službou Bohu. Dôrazy teológie oslobodenia preto nemožno považovať za nesprávne, marginálne, alebo menej kvalitné. Naopak, poukazujú na horizontálny rozmer exodu, bez ktorého by sa nedalo hovoriť ani o jeho vertikálnej rovine. Levenson kritizuje teológov oslobodenia z redukcie, je však možné namietnuť, že rovnakou redukciou je výklad Exodu, ktorý si nevšíma jeho sociálne aspekty. Teológovia oslobodenia nenamietajú, že exodus vedie k zmluvnému záväzku. Tieto záväzky však vnímajú v sociálno-politických rozmeroch ako počiatok a nastavenie smeru k vytvoreniu spravodlivej a bratskej spoločnosti.

Levenson zdôrazňuje, že exodus v podobe, v akej ho nachádzame v SZ je partikularisticky zameraný príbeh. Dokonca kladie otázku, či by Hospodin vôbec vyslobodil egyptských otrokov, keby sa nejednalo o potomkov Abraháma, Izáka a Jákoba, ktorým zaslúbil krajinu. Podobne tento rozmer exodu vnímajú aj niektorí kresťanskí teológovia, cituje napríklad Johna Howarda Yodera, podľa ktorého presadenie motívu exodu z jeho pôvodného dejinného, a teda aj teologického rámca (jedná sa predsa o Boha Abraháma, Izáka a Jákoba) do všeobecného teistického tvrdenia o oslobodení znamená oddeliť biblické posolstvo od jeho základov.

Levensonove i Yoderove argumenty sú problematické vo viacerých ohľadoch. Ak by sme brali tieto argumenty vážne, kresťanský čitateľ by nemal žiaden dôvod čítať Starý zákon – celý sa predsa týka ľudu Izraela. Z hermeneutického hľadiska takéto uväznenie textu do jeho pôvodného kontextu nevyhnutne redukuje jeho použiteľnosť a aktuálnosť. Predpokladá jednak, že text nemôže naberať nové významy v rôznych kontextoch, ale takisto predpokladá veľmi zvláštny vzťah medzi Hospodinom a Izraelom – až s nádychom ideologického exkluzivizmu a fundamentalizmu. Znovu ale môžeme pripomenúť, že Hospodinova oslobodzovacia aktivita nie je ani v samotnom kánone Starého zákona obmedzená výhradne na Izrael (Ámos 9,7). Starozákonná podoba dejín je písaná Izraelom a pre Izrael, to je nepopierateľné. Je však tento nacionálny prvok neodpreparovateľný od celého príbehu – alebo celkovo zo starozákonného textu? Na túto otázku asi neexistuje úplne jasná odpoveď. Ak by sme však odpovedali „áno“, ešte by to neznamenal, že text nie je aktualizovateľný, že pojem Izrael/Boží ľud nemôže dostávať nové obsahy a významy.

---

<sup>143</sup> Ex 3,7.8. V tomto texte je jasne viditeľný kvalitatívny prechod a rozdiel medzi Hospodinom a faraónom.

Ďalším protiargumentom je, že už v samotnom kánone nachádzame pokusy o reaktualizáciu exodu, teda jeho odpútanie z pôvodného kontextu. Žiaden z teológov oslobodenia ani interpretov, ktorí sa hermeneutikou oslobodenia nechali inšpirovať nepopiera vyvolenie Izraela. Vnímajú jednoducho celý naratív paradigmaticky, teda nevidia problém v tom, aby sa ľudia v rôznej dobe a na rôznom mieste mohli stotožniť s Izraelcami. Nedá sa poprieť, že exodus bol počas celých dejín takto používaný a prívrženci tohoto prístupu ho považovali (určite aj vďaka vlastnej skúsenosti) za funkčný a prospešný pre životnú orientáciu.

Levensonove argumenty však nemôžeme úplne odsunúť. Naopak, ukazuje na dôležitý prvok čítania exodu, konkrétne na to, že záleží na tom, kde naše čítanie končíme a v čom vidíme vyústenie celého príbehu. Môžeme prestať ihneď po prekročení ים-סוף, na Sinaji, alebo „telos“ celého exodického projektu uvidíme v zabraní Kanánu. Exodus tak totiž nemusí byť použitý len jako programový text pre utláčaných a zotročovaných, ale naopak, ako schválenie/poverenie k zotročovaniu a násiliu! Celý balík, ktorý sa viaže k udalosti exodu nie je určite jednoznačný a jednoduchý pre interpretáciu. Viaže sa k nemu závažný etický problém, ktorý je formulovaný v Dt 7,1–6, kde čítame o Božom príkaze k vyhladeniu siedmych národov prebývajúcich v krajine zaslúbenej Izraelu. Vykonanie tohoto príkazu nachádzame v knihe Jozue. Historicita týchto záznamov je však bádateľmi väčšinou spochybnená. Pravdepodobne fungovali jako propaganda za kráľa Joziáša alebo pre pozdejšie deuteronomistické redakčné zásahy. To ale nezmiernuje etický problém, ktorý sa tu naskytá. Nejde primárne o to, či je príbeh historický alebo nie, ale hlavne o to, že bez ohľadu na to je rituálne vyhladenie národov schvaľované a spájané s vôľou Hospodina. Dáva totiž určitej skupine autoritu k tomu, aby zabrala krajinu, v ktorej prebývajú iné národy a ich obyvateľov vyvraždila. Tento problém nezmiernuje ani často zmieňovaný argument spájajúci toto vyhladenie s duchovným ohrozením, ktoré tieto národy pre Izrael mali predstavovať (Dt 20,16-18). Môže však tento argument presvedčiť niekoho, kto doceňuje náboženskú toleranciu a medzináboženský dialóg? Aké etické dôsledky má jeho prijatie? Jednoducho je problematické vnímať toto poverenie k rituálnemu vyhladeniu (חרם) ako morálne v poriadku. James Barr<sup>144</sup> uvádza, že všetky apologeticky zamerané argumenty majú závažné etické slabiny a je jednoducho lepšie vnímať príbeh ako morálne problematický. Nielen pre kresťanskú teológiu, ale aj pre všeobecnú, prirodzenú etiku. Náboženské príkazy nemôžu

---

<sup>144</sup> BARR, James. *Biblical Faith and Natural Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 217–220.

prebyť jednoduchú morálku, ani dokázaná bezbožnosť nedáva právo k masovému ničeniu.<sup>145</sup> Zničenie celých populácií a genocídy, ktorých sme boli svedkami v minulom storočí nám ukazujú na možný hrozný dopad týchto apologetických snáh. Je smutnou pravdou, že kresťanstvo hralo v týchto dejinách často negatívnu rolu, a tak sa stávalo pohoršením pre ostatných. James Barr dáva tieto poznatky do kontextu vzťahu medzi biblickou interpretáciou a prirodzenou teológiou. Poznatky prirodzenej teológie a etiky nemôžu byť biblickým interpretom len tak ignorované. Dejiny sú hrozivým dôkazom toho, že tento príbeh bol používaný ako legitimácia k násilnému dobývaniu – Puritánmi v Írsku a Novom Anglicku, Búrmami v Južnej Afrike, a v neposlednom rade sionistami a pravicovými kresťanmi v modernom Izraeli.

Záznam o dobývaní zaslúbenej zeme predstavuje v pomerne idealistickom (aj keď pochopiteľnom) stotožnení sa s Izraelom v celkovom obraze teológie oslobodenia určitú dizonanciu. Klasická interpretácia postavená na teológii oslobodenia sa s týmto problémom vysporiadala jednoduchým vynechaním tejto časti biblických dejín, alebo rekonštrukciou dejín za textom, ktorá nepočíta s rozsiahlym dobývaním krajiny alebo rituálnym vyhladzovaním (najvýraznejšie asi u Gottwalda).

Je teda vidieť, že starozákonná hermeneutika oslobodenia je postavená na istej forme redukcii. Znakom redukcii však prirodzene nesia každý hermeneutický projekt. Žiaden totiž sám o sebe nedokáže plne vystihnúť celok daného textu. Má svoje výhody aj hranice. Dôležité však je, aby táto redukcia bola reflektovná, a aby jej proponenti nepovažovali osvojený prístup za ten jediný a najlepší. Problém Biblie nemožno vyriešiť oddelením častí rezonujúcich myšlienky oslobodenia od tých, ktoré obsahujú tóny útlaku. Ten istý príbeh môže byť v rámci rôznych okolností oslobodzujúci i utláčateľský. Dôraz na oslobodenie zostáva vznešeným a dôležitým ideálom, pre podporu ktorého nájdeme v Biblii mnohé texty. Jeho dôležitosť však nespočíva výhradne v tom, že ho potvrdzuje biblický text.

---

<sup>145</sup> Odkaz k skazenosti Kanáncov patrí ku klasickým riešeniam bádateľov minulosti. Tak napríklad George Ernest Wright alebo William Albright, ktorý dokonca vidí z hľadiska filozofie dejín ako nutnosť, aby národ druhoradej akosti vyprchal pred národom s lepším potenciálom! Viz ALBRIGHT, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. New York: Doubleday, 1957, s. 280.

## 9. Postkoloniálna interpretácia

Teológia oslobodenia bola po dlhú dobu najvýraznejším prínosom teológov pochádzajúcich z tretieho sveta. V súčasnosti sa ale snaží reprezentovať hlas minority hnutie nazývané ako „postkolonializmus“. Hermeneutika oslobodenia a postkolonializmus zdieľajú niektoré základné prvky svojich projektov, ale predsa len sa odlišujú. Postkolonializmus zahŕňa súbor prístupov aplikovaných intelektuálmi z tretieho sveta, ktoré majú za úlohu prepracovať, premeniť hranice dominantných interpretačných techník – jedná sa skôr o priezrum a kritiku majoritného poznania v prospech minoritného.

Je to textový a praxiologický postup, do ktorého sa pustili ľudia, ktorí kedysi patrili k častiam starých imperiálnych mocností. Aj napriek tomu, že dnes prežívajú určitú teritoriálnu slobodu, žijú stále s bremenami a inými formami kolonializmu: ekonomickými a kultúrnymi. Táto prax sa však týka aj etnických menšín, ktoré žijú v „diaspórnych“ podmienkach, napríklad britskí černoši a aziati, afroameričania, pôvodní američania, hispánski američania apod. Tieto menšiny boli kedysi obeťami starého imperializmu a koloniálneho systému a v súčasnosti sú obeťami globalizácie. Postkoloniálny prístup teda do veľkej miery odzrkadľuje dopad obdobia kolonizácie. Prináša závažný hlas do súčasnej diskusie.

Nástup tohto prístupu súvisí s tromi kľúčovými dejinnými momentami: zlyhanie socialistického experimentu v Sovietskom zväze, vzostup globálneho kapitalizmu a dominancia trhovej ekonomiky, ktorá vyústila v rozvrat metropolitných a vidieckych ekonomických štruktúr.

Západný akademický svet od 80tych rokov minulého storočia poskytol zvýšený priestor intelektuálom z krajín tretieho sveta. Objavili sa na scéne postavy, ktoré najviac formovali teoretický rámec a prax postkoloniálneho prístupu: Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak a Homi Bhabha.<sup>146</sup> Najvýraznejším predstaviteľom je Said, ktorý rozrúdil diskusiu na téma svojou knihou *Orientalism* (prvýkrát vydané roku 1978). Poukazuje v nej na prostriedky, pomocou ktorých Západ formuloval podobu Iného, a tak koloniálny svet nasmeroval na určitý druh zaobchádzania s textom.<sup>147</sup>

Rámcovo môžeme rozpoznať tri prúdy postkolonializmu. Prvý pracuje s invazívnymi a kontrolnými konceptami, druhý venuje veľa energie na obnovenie ducha pôvodnej kultúry,

---

<sup>146</sup> Spracované podľa SUGIRTHARAJAH. R.S. *The Bible and The Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge University Press, 2004, s. 244–245.

<sup>147</sup> SAID, Edward S. *Orientalism*. Penguin Books, 2003, 354 s.



a tretí dáva dôraz na vzájomnú poprepletanosť a ovplyvňovanie oboch pólův – kolonizátorov i kolonizovaných.

Pri uplatnení na výklad Starého zákona vykonáva postkolonializmus nasledovné základné úlohy. Je to hlavne preskúmanie textov v ich koloniálnej povahe. Starý zákon je totiž vnímaný ako zbierka textov, ktorá má svoj pôvod (tým či oným spôsobom) v kontexte kolonizácie – Egypťskej, Perzskej, Assýrskej a Hellénskej. Postkoloniálny výklad tak nevníma tieto texty ako správy o stretnutiach medzi Bohom a ľuďmi alebo o udalostiach vedených prozreteľnosťou, ale ako produkty vychádzajúce z koloniálnych kontaktov. Vyhodnocuje koloniálnu ideológiu, stigmatizačné techniky a negatívne obrazy v obsahu, postavách a zápletke daného textu. Skúma teda, akým spôsobom bola tvorba textov ovplyvnená koloniálnymi zámermi. Pokúša sa oživiť stratené hlasy a kauzy, ktoré sú v kanonickej podobe textu umlčané.

Ako príklad sa dobre hodí náhľad na knihu Ester. Postkoloniálne čítanie si všíma predovšetkým to, že táto biblická kniha vzišla z Perzského koloniálneho prostredia, ale naratív ako taký nepodryva, nespochybňuje Perzské mocensko ekonomické štruktúry, ktoré udržiujú ríšu pohromade. Program knihy podľa tohto spôsobu čítania spočíva v jednoduchom prežití vo vnútri systému. Títo vykladači si všímajú, že aj po happyende celého príbehu, kedy sa Mordochaj dostane k exekutívnej moci, zostane celý politický systém nezmenený. Ešte predtým než sa budú z textu dolovať prvky s potenciálom použitia pre potreby oslobodenia a emancipácie (napr. Vašti), je pre nich dôležité demaskovať tieto hegemonické predpoklady textu. Tento diskurz si všíma, že celý príbeh sa odohráva na kráľovom dvore a v prostredí vysokopostavených úradníkov ríše. Veľmi citlivo reaguje na opisy luxusu kráľovského dvora v kontraste s mlčaním o nevládnúcich vrstvách obyvateľstva, o ich živote, zápasoch a každodennom živote. Ten, kto nepatrí do elity, nepatrí ani do textu.

Tento diskurz si všíma aj genderové otázky. Genderové štruktúry v knihe Ester sú podľa neho len nástrojom v rámci židovského nacionalistického programu prežitia. Za voľbou ženskej hlavnej postavy vidí hlavne dosiahnutie mužských záujmov. Skutočným hrdinom príbehu, ktorý nakoniec užíva ovocie Esterinho zápasu, je Mordochaj. V mene zápasu za zachovanie židovského národa, naratív depriveguje genderovo zamerané otázky týkajúce sa útlaku a využívania žien. Takisto potlačuje (alebo si jednoducho nevšíma) kultúrno triedne otázky. Najväčšou silou knihy je odpor a revolta kráľovnej Vašti. V tom sa zhoduje s feministickým prístupom, tento poznatok však kladie do iného kontextu. Práve Vašti reprezentuje zápas, s ktorým by sa mohli stotožniť ženy v kolonizovaných komunitách.

Knihy Ester však skôr podporuje stratégiu asimilácie a konformity. Pre komunity, ktoré žijú v prostredí odcudzenosti a chcú si udržať (vytvoriť) identitu, ktorá by velebila ich vlastnú etnicitu a zároveň prijala kultúrne dedičstvo cudzích krajín, nie je Ester veľmi aktuálnou knihou.<sup>148</sup>

Iným príkladom,<sup>149</sup> ktorý nám pomôže pochopiť postkoloniálnu perspektívu, je výklad príbehu o konfrontácii Eliáša s kanánskymi kňazmi na vrchu Karmel. Tento diskurz ho nevidí ako priamy teologický konflikt medzi dvoma božstvami, Hospodinom a Baalom alebo komunitami vyznávajúcimi rôzne božstvá. Celý príbeh vidí ako sieť komplexných vzťahov bez jasne vyhranených hraníc. Ako presne takýto výklad vyzerá? Hlavný prúd bádania (alebo misionársky zameraný výklad) vidí celú epizódu práve ako jasne teologický konflikt medzi dvoma božstvami, pričom jedno je cnostné a morálne (Hospodin) a druhé zlé (Baal). Dôsledkom týchto výkladov je, podľa postkoloniálnej perspektívy, že označuje ázijské a africké náboženstvá za modlárske, poverčivé a nemorálne. Víťazstvo Hospodina vidí ako jasný dôkaz nadradenosti biblického Boha. Postkoloniálna perspektíva toto jednoznačné zameranie reviduje a ukazuje na to, že vzťahy medzi zainteresovanými božstvami a komunitami v skutočnosti nie sú tak vyhranené. Hranice medzi nimi nie sú tak jasne dané, ako by sa mohlo z povrchného čítania zdať. Používa k tomu poznatky historickej kritiky a teologickej analýzy, ktorá rozpoznáva v rámci starozákonných teologických konceptov a použitých metafor prvky, ktoré nie sú pôvodne izraelského pôvodu. Odvoláva sa na to, že Izraeliti do svojho náboženského myslenia inkorporovali Kanánske teologické koncepcie – napríklad kanánske hovorenie o „Bohu nebies“ sa transformovalo na „Boha zástupov“, podobne aj „Boh hromu“ bol inkorporovaný do reči o Hospodinovi vo forme Boha, ktorý jazdí na oblakoch (Ž 104,3). Hospodin bol takisto v tomto procese teologického preznačovania jednoducho stotožnený s kanánskym Elom, alebo postavený na jeho úroveň. Ak môžeme hovoriť o tejto asimilácii kanánskych teologických koncepcií, aký význam má zápas na hore Karmel? Prečo sa potom objavuje v Starom zákone?

Baal bol obvykle známy ako boh majetku, a bol uctievaný ako darca plodnosti. Iným rozmerom jeho identity je tiež vlastníctvo alebo získavanie moci. Baalovská bohoslužba bola populárna v severnom kráľovstve. Kráľ Achab sa oženil s Jezábel', dcérou Týrskeho kráľa. V tej dobe bol práve Týr dominantnou kolonizačnou silou v oblasti Stredozemného mora. Jeho politika bola postavená na komerčnom kapitalizme, podľa ktorého je možné kúpiť všetko. Bolo teda možné skupovať krajiny. Práve od Jezábel' Achab prevzal možnosti

<sup>148</sup> Výklad podľa MOSALA, Itumeleng. „The Implications of the Text of Esther for African Women’s struggle for Liberation in South Africa”. *Semeia* 59, 1992, s. 134.

<sup>149</sup> Stať podľa SUGIRTHARAJAH, s. 251–257.

získavania moci a vyvlastňovania pôdy od roľníkov (1 Kr 21). Achab ani Jezábel nemajú žiadne pochybnosti o zabratí Nábotovej pôdy, aj keď to sám Nábót považuje za niečo nepredstaviteľné, za narušenie dedičstva otcov. Podľa izraelského myslenia a zákona je zem darom. Má teda zostať v rámci rodiny/kmeňa, aby bola zachovaná vyváženosť majetku a moci (Lev 25,23). Postkoloniálny výklad sa na celú epizódu pozerá z iných než klasických hľadísk – vidí to, že sa jedná o stret medzi ekonomickým myslením Týru a Izraela. Za Nábota sa totiž proti ekonomickej moci Týru a kráľovi Achabovi postaví prorok Eliáš. Vďaka tomu dochádza ku konfliktu a rozuzleniu na hore Karmel. Konflikt nie je teologický, ako hlavne sociálno–ekonomický. Proti sebe stojí Izraelský kráľ a Kanánska kráľovná proti Izraelskému prorokovi. Hospodin, ochranca úbožiacov sa zastáva utláčaných proti vykorisťovateľským vládcom, dokonca proti vlastnému ľudu, ktorý ustanovil bohatstvo a moc za konečný cieľ života. V celom konflikte vidí postkolonializmus predsa len teologický význam, aj keď korektívny. K baalovskej bohoslužbe prosperity patrí myšlienka o tom, že dážď je požehnaním od Boha – tá je však vyňatá z tohto kontextu a pripísaná Hospodinovi, ktorý je na strane slabých.

V tomto čítaní teda ide o to myslieť za tradičnými hranicami stanovenými inštitucionalizovaným náboženstvom a pozýva k porozumeniu viery, ktoré do seba zahrnie všeobecné etické hodnoty. Z tohto hľadiska sa epizóda na hore Karmel javí trochu inak – ukazuje na to, do akej miery sa božstvá a k nim patriace komunity prelínajú.

Postkoloniálna perspektíva má s teológiou oslobodenia základné spoločné záujmy. Obe hermeneutické projekty berú vážne perspektívu slabých a chcú kriticky rozkladať interpretácie hegemonického typu. Hlavným rozdielom oboch diskurzov je, že teológia oslobodenia pracuje viacmenej ešte v rámci modernistického kontextu, bráni sa totiž prijatiu niektorých postmoderných prvkov. Postkoloniálna kritická teória je, naproti tomu v priamom vzťahu s postmoderným myslením – to ale neznamená, že so všetkými dôsledkami.

Hermeneutika založená na teológii oslobodenia úspešne podkopala istoty dominantného biblického bádania, ale je v určitom nebezpečenstve, že z Biblie robí posledného rozhodcu vo veciach teológie a morálky. Postkolonializmus sa pozerá na biblický text omnoho kritickejšie v tom zmysle, že jeho obsah nie je natoľko neproblematický, aby mohol byť takýmto rozhodcom a slúžiť súčasným záujmom. Teológia oslobodenia vychádza z určitej nekritickej naivity (nie v negatívnom, skôr deskriptívnom zmysle) voči Písmu – chce kultivovať cirkevné prostredie a jej minulú koloniálnu krutosť. Biblia môže tak navrátiť vierohodnosť, ktorú koloniálna forma kresťanstva narušila. Problém pre nich však nespočíva v Biblii samotnej, ako skôr v spôsobe jej interpretácie. Na druhej strane,

postkolonializmus vidí Bibliu ako problém i riešenie zároveň, jej správu o oslobodzovaní vidí ako zložitejší problém.

Podľa Collinsa<sup>150</sup> je to viditeľné hlavne v knihe Jozue, kde je Izrael sám predstavený jako kolonizátor, a to aj napriek tomu, že po väčšinu svojich dejín bol obeťou dobyvateľov a kolonizácie. Hlavne exilné a diaspórne texty sú silne poznamenané kontaktom s cudzími impériami (Daniel, Ester, Jeremiáš, Izaiáš, Ezdráš, Nehemiáš) a spôsobom, akým Izrael v tomto kontakte udržoval a formoval svoju identitu. Existuje tu určitá podobnosť s teológiou oslobodenia v tom, že aj pri postkoloniálnom pohľade na text zostáva veľmi dôležitou otázkou partikulárny charakter starozákonných textov – teda vyvolenie Izraela. Pri náčrte interpretácie z hľadiska teológie oslobodenia sme narazili na to, že existuje určité napätie medzi „preferenciou chudobných a utláčaných“ a vyvolenosťou Izraela. Práve vyvolenosť Izraela poskytuje teologický podklad pre dobytie Kanánu a rituálne vyhladenie siedmich národov. Správa o dobytí je jasnou manifestáciou a naplnením myšlienky vyvolenia.

Zo zotročeného sa tak ľahko stáva násilná vojenská mocnosť. Izrael určite píše s perspektívy vyvoleného národa, ale táto vyvolenosť môže naberať rôzne podoby. Podľa niektorých bádateľov vyvolenosť nemusí nutne vyústiť do zlého zaobchádzania s neizraelcami. Určite, nie všetci cudzinci sú Kanánci a musia byť vyhladení. Biblický text pozná pozíciu cudzinca/hosťa, ktorý prebýva s Izraelom „v jeho bránach“ (Num 15,15.16; Dt 5,14). Treba však dodať, že sa nejedná o úplného cudzinca, alebo predstaviteľa úplnej inakosti, ktorý je od Izraela a jeho špecifik.

Z tradičného pohľadu, či už židovského alebo kresťanského, je vyvolenie Izraela teologickou danosťou – nech už je akokoľvek politicky nekorektná. Avšak, ak by sme dnes písali dejiny Izraela z perspektívy Kanáncov, vyvolenosť Izraela by sa mohla javiť ako primitívny a netolerantný etnocentrizmus. Etická dimenzia myšlienky vyvolenosti bola po dlhú dobu potláčaná. Je však zrejmé, že ju v súčasnom globálnom kontexte a demografickej podobe biblického bádania nemožno ignorovať. Podľa Collinsa však Deuteronomium predstavuje netypické použitie konceptu vyvolenia. Opisuje totiž netypickú situáciu v dejinách Izraela, kedy je pozíciou moci a možnosti sa chovať ako kolonizátor. Vyvolenosť má podľa neho inú podobu, ak je Izrael bezmocný a musí udržovať svoju pamäť a identitu. Collinsonov názor však naráža na problém – ani spochybnenie historicity udalostí okolo exodu, ani odkaz na netypickosť pozície moci v dejinách Izraela nemôže vymazať fakt, že Izrael alebo ohraničená skupina v rámci Izraela v určitej fáze svojich dejín vytvorila tento text, a tak prinajmenšom do neho projektovala pochopenie vlastnej vyvolenosti.

---

<sup>150</sup> COLLINS, s. 69–74.

Postmoderné myslenie je vo všeobecnosti nedôverčivé voči dominantným naratívom, ale naladené pozitívne voči minoritným hlasom. Poslaním a zmyslom postkolonializmu je potvrdenie a posilnenie minoritných identít proti nárokom „impérii“. Etnocentrizmus teda nemusí byť nevyhnutne škodlivý alebo nežiadúci. Zhubným je len vtedy ak sa stáva dominantnou ideológiou. Etnocentrizmus môže byť z postmoderného hľadiska „posvätený“ etikou rozdielnosti. To ale vyžaduje vytvorenie určitej syntézy, ktorá sa sice drží etnickej a kultúrnej špecifickosti, ale zároveň je hlboko zakotvená v kontexte ľudskej solidarity. Takto vyváženú syntézu niektorí nachádzajú v dejinách diaspórneho judaizmu, kde boli Židia nútení pochopiť, že ich vlastné blaho sa do veľkej miery odvíja od rešpektu voči rozdielnosti. Tento koncept bol podľa Boyarina pretransformovaný a postavený do kresťanského rámca v myslení apoštola Pavla.<sup>151</sup>

Koloniálnym použitím Biblie a postkoloniálnou reakcou sa zaoberá aj Mark Brett,<sup>152</sup> ktorý sa snaží okrem deskripcie celého prístupu aj o presah postkoloniálneho čítania do biblickej teológie a etiky. Nesúhlasí s Edwardom Saidom, ktorý vidí veľký rozdiel medzi sekulárnou a teologickou kritikou – ktorú nepodstupuje práve kvôli koloniálnemu násiliu podporovanému západným pojmom metafyziky (Said ako neteológ tak vytvára redukciu). V tomto odmietnutí teologickej kritiky Starého zákona vidí Brett (a aj ja) problém. Je pravdou, že teologicko-kritický prístup v rámci postkoloniálneho prístupu môžeme uplatniť aj bez úplného odmietnutia tejto metafyziky. Len málokedy sa jedná v pri postkoloniálnom biblickom diskurze o odmietnutie náboženstva ako takého – skôr sa jedná o vnútornú kritiku nábožensko-teologického myslenia.

Väčšinou sa v postkoloniálnej kritike (podobne aj v teológii oslobodenia) jedná o čítanie Starého zákona ako súčasť kresťanského kánona, hlavne vzhľadom k tomu, že práve kresťanské používanie starozákonného textu (ale i kresťanské dejiny všeobecne) s kolonizáciou súvisí najviac. Brett kladie do protikladu kresťanskú teológiu s nenásilnou cestou spásy (nenásilného Krista) a spásu v Starom zákone, ktorý toleruje a dokonca podporuje vyvlastňovanie pôvodných obyvateľov z ich krajiny. Rozsah protikladu je v tomto prípade natoľko veľký, že ak sa kresťanská tradícia (a teológia) hlási k obom textom ako autorite, stráca nárok na pravdivosť. Akým spôsobom je tento problém riešiteľný v kresťanskom myslení je dôležitou otázkou, ktorá prirodzene vyplýva z celej postkoloniálnej hermeneutiky. Mark Brett navrhuje ako počiatok riešenia celého problému uvedomeľé

---

<sup>151</sup> BOYARIN, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. University of California Press, 1997, s. 257.

<sup>152</sup> Podľa BRETT, Mark G. *Decolonizing God: The Bible in The Tides of Empire*. Sheffield Phoenix Press, 2008, s. 178–182.

pokánie, ktoré rozpozná nielen hrôzu kresťanského vzťahu ku kolonializmu v minulosti, ale bude sa ostro vyslovovať proti novým pokušeniam vedúcim k ovládnutiu druhých. Odkazuje sa k G. Vattimovi a J. Moltmanovi a navrhuje, aby sa kresťanstvo vedome sústredilo na kenotické myslenie naznačené vo Fil 2,7. a uplatňovalo svoju pravdivosť práve skrze slabosť a sebvyprázdnenie. Práve kenóza nie je len dočasnou anomáliou v živote Krista, ale podstatou života Trojice, ktorý sa premieta aj do celej Božej ekonómie (židovskou paralelou kenózy je mystický koncept *cimcum*). Kenózu však nevníma ako seba oslabenie, ale skôr ako vytvorenie miesta pre „iného“ v Božej ekonómii.

## 10. Etické bádanie v rámci Starého zákona

### 10.1. Sociálno–ekonomická, enviromentálna etika a starozákonní proroci

Počas posledných desaťročí stúpa, a to nielen medzi vedcami a ekológmi, záujem o budúcnosť našej planéty. Tento záujem sa dostal aj k biblistom, vďaka čomu vzniklo niekoľko „ekologických“ čítaní biblického textu. Pozoruhodným projektom je tzv. „The Earth Bible Project“<sup>153</sup>, ale aj iné čítania, napríklad agrárne zamerané čítanie Ellen Davis s veľkým presahom do ekonomickej etiky.<sup>154</sup>

Výber biblických textov pre čítanie Starého zákona zameraného na enviromentálnu etiku vychádza z ich špecifických dôrazov, populárne sú v tomto zmysle napríklad prorocké knihy s dôrazom na spravodlivosť (צדקה), ako napríklad Hozeáš, Izaiáš a Micheáš, ktoré poskytujú určité styčné plochy pre dialóg medzi svetom textu a našim svetom. Na rozdiel od klasickej ekológie, ktorá sa zaoberá dvojstranným vzťahom medzi živými bytosťami a ich prostredím, tieto biblické texty poskytujú prirodzene trojčlenný model vzťahu – medzi Bohom, človekom a prírodou. Ich teocentrický dôraz spočíva v záujme o narušený vzťah k Hospodinovi, a s tým súvisiacu sociálnu a politickú oblasť života v starom Izraeli. Vzťah Božieho ľudu k ostatnému stvoreniu je neoddeliteľne zasadený do vzťahu k Hospodinovi. Prezentujú dôležité spojenie medzi kultúrou a prírodou, medzi pokojom/celistvosťou (שלום) v spoločnosti a dobrom celej zeme. Zvláštnym rozmerom mnohých starozákonných textov je, že prezentujú aj špecifický vzťah medzi Hospodinom a samotným životným prostredím, teda neľudským stvorením. Počiatkom celej argumentácie je však prorocká starosť o právo a spravodlivosť.

Koncept sociálnej spravodlivosti je v Starom zákone dôležitým motívom. Je často reprezentovaný prostredníctvom spojenia „právo a spravodlivosť“, hebrejsky משפט וצדקה, ktoré nachádzame v rámci celého kánonu pospolu 23 krát, ale takisto inými termínmi, ako napríklad výraz מישור (Ž 67,5; Iz 11,4). To ale neznamená, že sa táto tématika nemôže objavovať aj bez priameho použitia týchto a synonymických výrazov. Naopak, je to dosť časté.

Spomeniem len niekoľko textov, ktoré sa k zvolenej tématike viažu. Žalm 72 rozohráva trojuholník kráľovho panovania, jeho spravodlivosti a správania prírody. Žalm

<sup>153</sup> EBP vznikol ako určitý súbor princípov ekologického práva, ktoré majú viesť štúdium jednotlivých textov. Pre metodický úvod k tomuto projektu viz Ed. HABEL, Norman C. *Readings from the Perspective of Earth*. Sheffield Academic Press, 2000, 279 s.

<sup>154</sup> DAVIS, Ellen F. *Scripture, Culture and Agriculture: an Agrarian Reading of the Bible*. Cambridge University Press, 2009, 234 s.

rozkrýva obraz ideálneho panovníka a dopad jeho panovania na spoločnosť a svet prírody. Tento žalm bol pravdepodobne recitovaný pri intronizácii kráľa, ako modlitba za neho. Právo a spravodlivosť kráľa sú od počiatku hlavnou témou: *“Nech spravodlivo súdi tvoj ľud a biednych podľa práva. Nech vrchy prinášajú ľuďom pokoj a pahorky spravodlivosť. Nech biednym z ľudu prisúdi právo, nech pomôže chudobným a rozdrví utláčateľa”* (v. 2).

Pod vládou tohto spravodlivého kráľa bude stvorenie (vrchy a pahorky) prinášať pokoj a spravodlivosť. Celok žalmu poukazuje na úzke prepojenie medzi uplatňovaním sociálneho práva (zjavne ustanoveného Bohom) a dobrom širšieho stvorenia. Toto prepojenie sa v žalme vracia aj v nasledujúcich veršoch, napríklad verš 16 nasleduje po slovách opisujúcich kráľovu solidaritu so slabými a chudobnými: *“On zachráni chudobného, ktorý volá o pomoc, biedneho i toho, ktorému nik nepomáha. Zmilúva sa nad slabým a biednym a zachraňuje život chudobných... Nech je v krajine hojnosť obilia, nech sa vlní na vrchoch kopcov. Nech prináša ovocie ako Libanon, nech rozkvitajú mestá ako tráva zeme”* (v. 12–14, 16). Myšlienku príčiny a následku, teda že plodnosť zeme vychádza zo spravodlivej vlády kráľa, že spoločenské udalosti majú dopad na prírodný svet je však v tomto žalme implicitná, naznačená. Omnoho jasnejšie sú v tomto texty prorocké.

Aj napriek formulácii ideálneho stavu izraelskej spoločnosti i vlády kráľa sa zdá, že realita bola väčšinou úplne iná. Knihy Micheáš, Hozeáš a Izaiáš (ale aj Ámosa iné) prinášajú veľmi silnú sociálno-náboženskú kritiku, odsúdenie výstredností bohatých a vykorisťovania slabých a chudobných. V náboženskom prostredí je veľmi známy a často citovaný verš Mich 6,8, väčšinou však bez toho, aby bol pri tom rozpoznávaný kontext, ktorý je sústredený na kritiku zvýšenej náboženskej aktivity na úkor etického postoja voči druhému človeku i Bohu samotnému. Niekedy sa dokonca zdá, že Micheáš prináša ostrú kritiku samotného rituálneho a obetného systému (zvlášť Mich 6,6.7). Božou odpoveďou na tento spoločenský stav je choroba (חלה), spustošenie (שמם), ale takisto strata úrodnosti (v. 13–15).

Ešte ostrejším textom je Iz 1, kde nachádzame snád' najtvrdšie odsúdenie náboženských obetí (v. 11–15) v kontraste so sociálnou nespravodlivosťou, požadovaným pokáním a následným spravodlivým a dobrým konaním: *“Obmyte sa, očistite sa, odstráňte mi pred oči vaše zlé skutky, prestaňte robiť zlo, učte sa robiť dobro, domáhajte sa práva, pomáhajte utláčanému, vymôžte právo sirote, obhajujte vdovu”* (v. 16. 17).

Aj tu čítame o chorobe (פּלֶגַח אֲשֶׁר לְחַלֵּי) a spustošenej zemi (שַׁמְמָה) (v. 5–7), ale aj o tom, že výsledkom pokánia a poslušnosti je dobrý a úrodný stav krajiny: *“Ak budete ochotne poslúchať, budete jesť dobré dary zeme”* (v. 19).



Zaujímavou analógiou použitou v Iz 1,9.10 je spojenie medzi Izraelom a Sodomou a Gomorou. Tento odkaz určite nie je náhodný, v prorockej rétorike má za úlohu zvýrazniť závažnosť bezprávia a nespravodlivosti ako jedného z najväčších prečinov voči samotnému Bohu, ale takisto poukázať na možný následok, teda úplné zničenie. Prvým výskytom spojenia “práva a spravodlivosti” (צדקה וימשפט) je Gen 18,19, kde čítame o tom, že táto vlastnosť je spájaná s Abrahámovými potomkami, ale takisto sa nachádza v priamom kontraste so Sodomou a Gomorou, s ich ťažkým hriechom a silným krikom, ktorý z týchto miest vychádza (v. 20). Všeobecne sa predpokladá, že onen hriech Sodomy a Gomory súvisí s nedostatkom pohostinnosti alebo následným pokusom o homosexuálne znásilnenie. Pravdou však je, že hriech Sodomy a Gomory nie je v texte menovaný priamo, následný naratív síce poukazuje na násilie a nepravosť, ale určite nie na celú realitu. Každopádne, v rámci prorockých kníh, konkrétne v knihe Ezechiel, sa stretávame aj s inou tradíciou, ktorá priamo vykladá hriech Sodomy ako akýsi vykorisťovateľský konzumerizmus: *“Pozri, toto bola vina tvojej sestry Sodomy: pýcha, prebytok chleba a bezstarostný pokoj i so svojimi dcérami, ale biednemu a chudobnému ruku nepodala”* (Ez 16,49). Je ale pravdou, že táto zmienka nemusí nutne predstavovať inú tradíciu o Sodome, ako skôr na to, že to, čo nachádzame v naratíve o zničení Sodomy je len vonkajší pohľad z perspektívy host'a, teda pohľad na davové násilie voči novým elementom v spoločnosti. Hlavným problémom je však neuplatňovanie práva a spravodlivosti, útlak slabých a chudobných. Ďalšou podporou tohto riešenia je podobnosť Gen 18,20 s Ex 3, teda s povolávajúcou rečou k Mojžišovi, kde taktiež čítame o kriku alebo volaní pomoc, ktoré doľahlo k Hospodinovi. Čítame, že Boh “zostúpil”, aby celú situáciu vyšetril (Gen 18,20. 21 a Ex 3,7–9). Spojenie motívu Sodomského hriechu s Izraelom je veľmi silnou myšlienkou v prorockej rétorike, a má určite upozorniť na možné fatálne dôsledky, ktorým sa nemusí vyhnúť ani Izrael vďaka svojej vyvolenosti.

Ďalším a veľmi výrazným textom, v ktorom nachádzame explicitne prítomnú myšlienku príčiny a následku vo vzťahu nespravodlivosti a bolesti prírody je Hoz 4,1-3: *“Počúvajte slovo Hospodina, Izraeliti! Hospodin vedie spor s obyvateľmi krajiny, lebo niet vernosti, milosrdenstva, ani poznania Boha v krajine. Preklínanie, podvody, vraždy, krádeže a cudzoložstvo prelomili svoje hrádze: všade je samá krv. Preto (על-כֵן) smúti krajina, všetko ochabuje, čo v nej prebýva: divá zver aj nebeské vtáctvo, dokonca aj morské ryby hynú”*

Devastácia krajiny, ktorá je v týchto textoch opísaná vyzerá ako katastrofická pre celú ľudskú populáciu, nielen pre zväčša kritizovanú bohatú a vplyvnú elitu. Z ekologického hľadiska má táto situácia zničujúci vplyv pre prirodzené prostredie mnohých živočíchov, a tým i na nich samotných. Práve táto širokosť záberu v “spustošení” krajiny kladie závažné

etické otázky o podstate tejto spravodlivosti pre jedincov na okraji spoločnosti (ktorí sú často práve prorockými textami obraňovaní alebo by mali byť príjemcami tejto spravodlivosti) a pre celý svet prírody. V sociálnej i ekologickej oblasti si môžeme oprávnene klásť otázku, či sa nejedná skôr o Boží hnev než o víťazstvo spravodlivosti.

Je to zrejmé napríklad v Am 4,1.6-11, ale i v Iz 5, kde je kritika obrátená proti bohatej elite, ale dôsledky Božieho súdu sa dotýkajú celej populácie. Hlad, sucho a choroby určite postihujú všetky spoločenské vrstvy. Dokonca by bolo možné povedať, že práve tí najchudobnejší nimi trpia najviac. Je to skutočne spravodlivosť pre biednych a slabých? Ako si môžeme vysvetliť túto nekonzistentnosť? Jedným z vysvetlení je, že sa jedná o prorockú rétoriku, ktorá má oznamovať, že prichádzajúci súd je to jediné, čo môžeme očakávať vo svetle hriechu celého národa. V niektorých textoch nie je úplne jasné, či sa na hriechoch podieľala len určitá vrstva spoločnosti.

Iné riešenie ukazuje na vyvlastňovanie chudobných (Iz 5, 8; Mich 2, 2), na to, že sa krajina stala v podstate vlastníctvom bohatých. Predznamenané súdy majú teda redukovať moc a zdar bohatých a mocných, odstrániť prostriedky ich ekonomickej moci. S touto myšlienkou je úzko spojené aj to, že zem je posvätným darom od Boha, a takisto už spomínané úzke vzájomné prepojenie medzi Hospodinom, Izraelom a stavom krajiny – zvlášť v Hoz 4. Komplexné zloženie Izraela nie je jediným elementom, ktorý sa má podieľať na spravodlivosti.

Všetky tieto pokusy však aj naďalej plne neodpovedajú na otázku, či sú tieto súdy skutočne spravodlivé voči všetkým postihnutým. Zdá sa, že text ani s podobnými otázkami nepočíta, sú zrejme dôsledkom nášho kontextu a nášho pojatia spravodlivosti. Z hľadiska výkladu textu postaveného na dekonštrukcii by sa dalo povedať, že obsah samotného textu v tomto prípade podryva koncept myslenia, na ktorom je sám postavený, teda na myšlienke spravodlivosti. Ak aj pominieme tieto problematické aspekty, to, čo je pravdivé a odstrašujúce je, že súdy a ich široké následky upozorňujú na závažnosť sociálnej nespravodlivosti a ďalekosiahle následky jej neprítomnosti.

To sa týka nielen sociálnej, ale i enviromentálnej etiky. Devastácia krajiny nielenže prehlbuje nespravodlivosť voči slabým skupinám, ale spomenuté súdy tiež spôsobujú pohromu v prírode. Tento pohľad prezentuje už spomenutý “The Earth Bible Project”, v ktorom je zem ponímaná ako subjekt, ako tá, ktorá sa sama vzpiera nepravosti. Určitú podporu pre toto pojetie môžeme určite nájsť v textoch Starého zákona (napr. Hoz 4, Gen 4,11), otázkou ale je, do akej miery možno takto priamo tieto zmienky použiť v enviromentálnom kontexte a vyvodzovať z nich závery. Zdá sa, že zmienky o “živosti”

zeme sú skôr kulisou Boho–ľudského príbehu. Destabilizácia a regulácia ľudskej spoločnosti je možná len pomocou určitého stavu krajiny, ktorý má na človeka a jeho správanie závažné dôsledky – či už sa jedná o sucho, hlad, poveternostné podmienky alebo choroby. Subjektivita zeme v týchto biblických textoch je takisto spojená s tým, že ne-ľudské stvorenie (a celkom zem) má špecifický vzťah k Bohu (Ž 148), je jeho manifestáciou/zjavením (Ž 135,6.7).

Iný aspekt biblickej ekológie sa objavuje napríklad v súdnom výroku proti Edómu v Iz 34,9-17. Podľa čítania Hilary Marlow<sup>155</sup> tento text prezentuje scenár, ktorý nie je ďaleko od súčasnej ekológie. Pasáž začína obrazom skazy celej krajiny a životného prostredia. Z ekologického hľadiska je zaujímavé, že vyľudnenie a spustošenie mestského typu osídlenia alebo ľuďmi obývanej krajiny dovolil prekvitať inej časti stvorenia. Hospodinov súd voči skupine ľudí mení ekologickú rovnováhu v prospech ne-ľudskej časti prírody. Zmysel celého súdu ide proti antropocentrickému predpokladu, podľa ktorého je ľudské blaho to jediné na čom záleží. Životnosť a schopnosť animálneho sveta je upozornením, že tento typ ľudského osídlenia nie je východným stavom životného prostredia zeme.

Domnievam sa, že uznanie prepojenia medzi sociálnou nespravodlivosťou (ktorý je zároveň narušením vzťahu voči Bohu) a devastáciou prírodného sveta, ale takisto uznanie vlastného vzťahu ne-ľudského stvorenia voči Bohu, má dôležité etické dôsledky. Na textových príkladoch je zřejmé, že tieto texty sú už interpretáciou, ktorá prináša prorocký náhľad na prírodné fenomény. Bolo by určite anachronizmom, ak by sme ich brali ako ekologické a vedecké informácie. Prinášajú však určitý etický rámec, platformu, na ktorej sa môže jedinec zodpovedne rozhodovať i dnes. Úzke etické prepojenie Boha, človeka a ostatného stvorenia majú silný potenciál zbaviť človeka nadradenosti a klásť ho neustále pod Boží súd. Aj tu sa dostávame k láske voči sebe i blížnemu – okruh blížneho sa tu však prirodzene rozširuje aj na prírodu a stvorenie, ktorému má človek zobrazovať samotného Boha (Gen 1,26.27). Ne-ľudské stvorenie je blížnym pre človeka aj v jeho údele, teda aj v Božom súde.

Prorocký pohľad na vzťah medzi sociálnou spravodlivosťou a stabilitou prírodného sveta odkazuje k viere v Bohom udržiavaný poriadok – kosmos. Práve tento poriadok prorockú rétoriku spája s múdroslovnou literatúrou a hebrejskou múdrosťou ako takou – חכמה je totiž vzorom podľa ktorej Hospodin tvorí a udržiava svet svet. Jednanie v súlade s týmto poriadkom sa tak premieňa v na múdre (nielen spravodlivé) konanie (Pr 3,19.20; 8,22–33; Ž 104,24).

---

<sup>155</sup> MARLOW, Hilary, „Justice for Whom? Social and Environmental Ethics and the Hebrew Prophets“ in Ed. DELL, Katherine. *Ethical and Unethical in the Old Testament*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 528, T&T Clark, 2010, s. 103–119.

Aké sú dôsledky celého uvažovania pre sociálno–ekologickú etiku? Pripomínajú nám schopnosť človeka vplývať na blaho životného prostredia, alebo druhých, kedy rozhodnutia sociálnej skupiny radikálne vplývajú na iné skupiny/vrstvy spoločnosti (veľakrát škodlivo). Presnejšie to znamená, že životný štýl bohatých a mocných vrstiev spoločnosti má silne negatívny dopad na chudobných a tých “na okraji”, pričom musíme dodať, že s tým súvisiaca hrabivosť a konzumeristický koncept života má dlhodobé následky na stav zeme a životného prostredia. Predpoklad, že svet sa točí okolo našich potrieb je veľmi trúfaly. Spomenuté prorocké texty majú ale aj iný závažný dôraz. Ten sa týka hlavne tých, ktorí sa hlásia k Bohu. Jedná sa o dôraz na pravú bohoslužbu postavenú práve na zachovávaní práva, milosrdenstva, a na skromnosti. Len také správanie môže byť spravodlivé voči tým, ktorí trpia nedostatkom a chudobou.

Načrtnutá prorocká perspektíva má však voči súčasnosti jeden rozdiel. Podľa nej odmietanie práva a spravodlivosti vyúsťuje do spustošenia krajiny. Súčasná perspektíva je opačná: ignorovanie zeme, jej rytmu a potrieb vyúsťuje do negatívneho dopadu pre žijúcich v biede a nedostatku. Možno sa však jedná o rôznu artikuláciu tej istej myšlienky: že nás svet je vzájomne poprepájaný celok, a že je našim nešťastím, ak to ignorujeme. Aj napriek určitej “inakosti” je poradie, v ktorej svoju rétoriku štylizujú hebrejskí proroci, nás ich myšlienka vedie k širšej perspektíve, k tomu, aby sme vnímali široký dopad našich rozhodnutí. Táto prorocká myšlienka dostáva zvláštnu aktuálnosť v kontexte ekonomického myslenia a praxe dnešnej doby. Ekonomické čítanie Starého zákona predstavuje v tomto smere dôležitý interpretačný hlas.

Baal Šem Tov, zakladateľ chasidského hnutia vo východnej Európe, raz povedal, že ľudia obvykle nie sú pokúšaní k zlu, ktoré ich spoločnosť odsudzuje.<sup>156</sup> Pri tom mal na mysli Židov, ktorí stratili zmysel pre vnímanie Božej prítomnosti kvôli príliš horlivému štúdiu Tóry. Tento Beštov poznatok sa však pokojne môže viazať na našu situáciu – aj my môžeme strácať našu orientáciu vďaka niečomu, čo je v spoločnosti považované za samozrejmé a akceptované, nad čím premýšľame len veľmi málo. Domnievam sa, že sa to dnes týka hlavne ekonomickej stránky života. Pomerne málo prác sa zamýšľa nad koreňmi a dopadom trhového myslenia na náš život, alebo o jeho mieste v kresťanskej etike.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> LEDEWITZ, Bruce. *Hallowed Secularism: Theory, Belief, Practice*. Pallgrave Macmillan: New York. 2009, s. 93.

<sup>157</sup> Spomeniem napríklad klasickú prácu Douglasa Meeksa MEEKS, M. Douglas. *God the Economist: the Doctrine of God and Political Economy*. Fortress Press, 1989, 257 s. alebo celkové zameranie niektorých kresťanských teológov ako je napríklad Jürgen Moltmann. Špecificky kresťanský náhľad na etiku trhovej ekonomiky prináš dielo SEDGWICK, Peter E. *The Market Economy and Christian Ethics*. Cambridge University Press, 2004, 325 s.; Inou prácou je WAGNER – TSUKAMOTO, Sigmund. *Is God an Economist? An*

Je pozoruhodné, že mainstream náboženského myslenia v západnej a európskej kultúre ticho prijíma dominanciu ekonomických kategórii nad ostatnými aspektami života. Život je tak „nepozorovane“ a prirodzene orientovaný na výkon a konzum. Trhové myslenie určite nie je eticky neutrálnou záležitosťou, hlavne ak zasahuje do oblastí ľudskej skúsenosti, ktoré sa ekonomickým kategóriám vymykajú. Problém je hlavne v absolutizme trhu. Ekonomický náhľad na podstatu človeka je škodlivý, ak je vnímaný ako výlučná pravda o človeku. Túto kritiku určite nájdeme aj medzi teológmi. Je smutné, že len veľmi zriedka sa dostáva k masám alebo preniká do cirkevných komunít. Problémom ekonomického náhľadu na svet nie je to, že neprodukuje rozvoj spoločnosti. Problém spočíva v tom, že tento rozvoj je nevyvážený a nespravodlivý.

Čitateľ tejto práce sa môže pýtať, aký má súvis ekonomické myslenie dneška so starozákonnou biblistikou. Toto spojenie vychádza z hermeneutického predpokladu, že skutočná interpretácia vychádza nielen z detailnej znalosti textu, ale rovnako zo znalosti sveta, v ktorom sa interpret nachádza. Interpretácia je preklenutím vzdialenosti medzi textom a svetom interpreta. Výklad sa nedeje mimo čas a priestor, ani si nemyslím, že by to malo byť považované za úctihodnú snahu interpreta. Naopak, kvalita výkladu spočíva práve v tom, nakoľko je toto preklenie vydarené. Táto „vydarenosť“ spočíva do veľkej miery v zachovaní integrity textu a jeho obsahu, ale zároveň i zohľadnení súčasnosti. Tento predpoklad neznamená, že by interpret nemal brať text a jeho svet natoľko vážne. Naopak, určite by mal, ale rovnako ako text by mal interpretovať a brať vážne i svoj vlastný svet. Súvisí to s pozitívnym sekularizmom, o ktorom som už hovoril. Spojenie ekonómie a interpretácie Starého zákona je z tohto hľadiska dôležitou a neumlčateľnou výzvou. Kto iný než práve biblický teológ by mal poukazovať na to, že zasadenie ľudského života do totality trhového myslenia je závažnou redukciou? Kto iný by mal demaskovať nespravodlivosť a nabádať k hlbkej ľudskosti a solidarite? Kto iný môže lepšie ukázať na hodnotu jednoduchosti a spokojnosti, na to, že kvalita a „úspešnosť“ ľudského života nespočíva v ekonomickom prínose alebo majetku. Biblický teológ má takisto vhodný aparát k tomu, aby poukázal na to, že žiadny ekonomický koncept nie je eticky alebo teologicky neutrálny.

---

*Institutional Economic Reconstruction of the Old Testament.* Pallgrave Macmillan, 2009, 294 s. Je z nej však jasné, že autor nečíta text Starého zákona ako biblista a teológ. Aj napriek dôkladnej autorovej znalosti ekonomických teórií práca postráda hlboké pochopenie textu a jeho špecifik. Závěry práce o ekonomike Starého zákona zavážajú anachronizmom – vtlačajú do biblického textu trhové koncepty, ktoré sú mu úplne cudzie.

## 10.2. Hospodinova etika – príklad knihy Jób

Dôraz na sociálnu spravodlivosť v Starom zákone úzko súvisí s otázkou po spravodlivom konaní samotného Boha. Vyzerá to tak, že Hospodin je konfrontovaný s našimi očakávaniami a našimi konceptami spravodlivosti. Kniha Jób predstavuje v tejto otázke pozoruhodné riešenie. Môže človek súdiť Božie rozhodnutia? Je Hospodin sám etickým vzorom? Túto otázku si kladie Katherine J. Dell vo svojom príspevku *Does God Behave Unethically in the Book of Job?*<sup>158</sup> Knihu Jób kladie do kontextu múdroslovnej literatúry, ktorá sa zaoberá usporiadaním (order, kosmos) sveta. Tento poriadok dáva dôležitú podobu i hranice spoločnosti i individuálnemu životu. Vychádza zo stvorenia, ktorého pravzorom (parádeigma) je múdrosť. Práve v nej, alebo pomocou nej je svet vytvorený (Pr 8,22 – 31; Ž 104,24). Etické, alebo múdre konanie je to v súlade s týmto usporiadaním, ale zároveň ho udržuje. Kniha Prísloví toto usporiadanie formuluje pomocou množstva krátkych výrokov. Je však treba povedať, že nie je vôbec jednoduché onen kozmický poriadok z prísloví vypreparovať. Jóbovo nezaslúžené utrpenie, ktoré by sme obvykle zaradili do sféry ne-poriadku kladie dôležitú otázku po obsahu alebo podstate tohto usporiadania. Je to zvýraznené tým, že Jóbovo utrpenie je zjavne nezaslúžené, text s touto myšlienkou operuje úplne otvorene. Dochádza ku konfliktu pozemskej a „nebeskej perspektívy“. Tá pozemská očakáva, že Boh bude konať spravodlivo a v rámci poriadku, ktorý sám vytvoril. Vo svojej podstate je však silne antropocentrická. Je oddelená od nebeskej, v ktorej, ako sa nakoniec ukáže, môže byť pohľad na podstatu usporiadania sveta úplne iný. Je to jasné hlavne v kontraste medzi rečami Jóba a jeho priateľov a Hospodinovou rečou. Podobne argumentuje aj James Crenshaw, podľa ktorého Hospodinove reči smerujú k tomu, že Boh „hrá“ podľa iných pravidiel než tých, ktoré sú do neho projektované človekom. V Jóbovom prípade to znamená, že Boh nie vždy odmeňuje spravodlivosť a trestá nepravosť. Ľudská konečnosť, perspektíva porušenia a smrti v sebe takisto zahŕňa limitované poznanie. Boh vo svojich rečiach zahŕňa do usporiadania sveta sily poriadku i chaosu. Ono „usporiadanie“ môže v konečnom dôsledku poznať len sám tvorca, teda Hospodin. Na to je poukázané v počiatku Hospodinovej reči pomocou rétorických otázok smerovaných k Jóbovi.<sup>159</sup> V závere to uznáva aj sám Jób (42,3). Timothy K. Beal vo svojej analýze vzťahu Hospodina k moru (Jam) a mýtickým zvieratám Behemótovi a Leviátánovi v Job 38,8–11 a 40,15–41,26

<sup>158</sup> DELL, Katherine J. „Does God Behave Unethically in the Book of Job?“ in Ed. DELL, Katherine J *Ethical and Unethical in the Old Testament*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 528, T&T Clark, 2010, s. 170–186.

<sup>159</sup> CRENSHAW, James L. *Defending God: Biblical Responses to the Problem of Evil*. Oxford University Press, 2005, s. 189.

poukazuje na úzku previazanosť síl chaosu a poriadku.<sup>160</sup> Toto riešenie knihy Jób zohľadňuje komplexnosť života, a ako to je klasicky vykladané, predstavuje silnú protiváhu deuteronomistických štruktúr viny a trestu. Na základe Hospodinových rečí i záveru celej knihy sa zdá, že Boh knihy Jób úplne nesúhlasí s obvinením, že neuplatňuje spravodlivé súdy (ako to vidíme v Jóbových slovách v rámci rozhovorov s jeho priateľmi), ale ani s obranou, ktorá sa snaží dokázať opak. Oba póly obdržia nakoniec kritiku, ale zdá sa, že väčšia kritika zotráva až do záveru hlavne voči „obrane“ Boha. Odvážny Jób je nakoniec ten, kto hovorí o Bohu správne veci. Je tomu tak aj napriek kritike zahrnutej v Hospodinovej reči z víchrice (Job 42,7). Teologicko-etický koncept knihy Jób teda predpokladá, že Hospodin si cení viac poctivosť človeka voči vlastnej skúsenosti a otvorenosť. Znáša obvinenia a útoky lepšie než ochranárske snahy.

Riešenie knihy Jób je dôležité, pretože poukazuje silno na inakosť Boha a oddelenosť jeho poznania od ľudského. Počíta s určitým univerzalizmom bytia (viz dôraz na neľudské stvorenie a neizraelskú identitu samotného Jóba), ktoré vystavuje kritike antropocentrizmu – centrum bytia môže obývať jedine Boh, tvorca a udržiavateľ všetkého. Z toho vyplýva aj etický postoj tvárou v tvár utrpeniu – človek urobí lepšie, ak sa zbaví predpokladu, že Boh mu dlží niečo iné než to, čo mu bolo slobodne darované.

Hospodinove reči v knihe Jób však predsa len môžu ešte viac zintenzívniť otázku po vzťahu Boha k silám chaosu a zla. Nekonfrontujú nás priamo s Hospodinovou pravdou alebo poslednou realitou. Z hľadiska biblickej kritiky sú skôr literárno-teologickým riešením problému nezaslúženého utrpenia. Koncept inakosti Boha, neprekonateľnosti hraníc medzi pozemskými kategóriami a nebeskou perspektívou prináša dôležitý hlas do diskusie, je však takisto ľudským textuálnym a noetickým konceptom. Nie je možné ho brať úplne definitívne ako posledné slovo v diskusii. Čitateľ celého príbehu má totiž vhlád do pozadia Jóbovho utrpenia. Z prológu na rozdiel od Jóba vieme, že Hospodin Jóba naozaj ranil bez príčiny a nespravodlivo, že riadi sily rozkladu a chaosu (satan) a dáva im hranice. Nemusí byť pre nás prijateľná ani podoba viery a vernosti Bohu „zadarmo“, ktorú kniha Jób presadzuje. Hlavne tvárou v tvár situácii, kedy sa život zdá byť horší než smrť. Nie je potom znesiteľnejšie takého Boha odmietnuť? Tento problém vyvstáva zvlášť po hrozných skúsenostiach ľudskej civilizácie v 20. storočí. Prehlasovať akýkoľvek starozákonný hlas za konečné riešenie celého problému by bolo veľmi problematické.

---

<sup>160</sup> BEAL. Timothy K. *Religion and its Monsters*. New York/London: Routledge, 2002, s. 48–55.

Aj napriek všetkému tu teda zostáva otázka: Môžeme hovoriť o temnej strane Boha v Starom zákone? Na ňu sa snaží priniesť rozsiahlu odpoveď John Barton<sup>161</sup> v diskusii so starozákonníkom Walterom Dietrichom, systematickým teológom Christianom Linkom a ich dvojzväzkovým dielom *Die dunklen seiten Gottes*.<sup>162</sup> Starý zákon podľa neho väčšinou prezentuje Boha, ktorý nie je nemorálny ani morálny, ale amorálny. Boh nejedná eticky ani neeticky, je jednoducho tajomný a nevyspytateľný. Táto nevyspytateľnosť je podľa Bartona hlavným faktorom pochopenia toho, ako je Boh Starého zákona prezentovaný. Slovo pochopenie však v tomto prípade dostáva paradoxno-ironický nádych, je totiž skôr vyznaním neschopnosti mu porozumieť.

Hospodina Starého zákona kladie do kontrastu s inými božstvami starého blízkeho východu. Tieto božstvá, podobne ako v gréckej mytológii, konajú často podľa svojej ľubovôle. Na druhej strane majú často pre svoje konanie pre nás transparentné motívy – je tomu tak hlavne kvôli tomu, že sú koncipované antropomorficky. Dokážeme porozumieť ich túžbam i spôsobu myslenia, pretože sa nám podobajú. S Hospodinom je tomu inak, samotná idea izraelského monoteizmu a inakosti Boha spôsobuje, že Hospodin je omnoho menej uchopiteľný než bohovia iných národov. Temné aspekty tak nemôžu byť externalizované vo forme zhubných božstiev, musia byť vnímané ako interná súčasť samotného Boha. Ani pozdejší koncept satana nás plne nedokázal zbaviť tejto otázky.<sup>163</sup>

Omnoho dôležitejšia otázka, ktorá sa nám naskytá dnes je, ako uchopíme Bibliu, ktorá prezentuje nádej na vyslobodenie mocou toho istého Boha, ktorý dovolil, aby boli ľudia uvrhnutí do biedy a utrpenia (od pôvodného „pádu“ až po Osvienčim). Dokážeme aj dnes prijať monoteistický obraz Boha, ktorý je natoľko dichotómny? Môžeme túto otázku položiť aj z trochu inej perspektívy: Je tento monoteizmus natoľko koherentný, aby bol vierohodným záznamom sveta, ktorý vidíme okolo nás? Môžeme síce dúfať, že odpoveď je „áno“, ale musíme čestne pripustiť, že Starý zákon odpoveď na túto otázku dosť komplikuje. Dáva nám dosť nástrojov k tomu, aby sme mohli bojovať na druhej strane barikády.

---

<sup>161</sup> BARTON, John. „The Dark Side of God in the Old Testament“ in *Ethical and Unethical in the Old Testament*. Ed. DELL, Katherine J., Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 528, T&T Clark, 2010, s. 122–134.

<sup>162</sup> DIETRICH, Walter; LINK, Christian. *Die dunklen seiten Gottes*. Neukirchener Verlag, 1. zv. 1997, 2. zv. 2000, 239 s.

<sup>163</sup> PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*, New York: Vintage Books, 1995, s. 35–62.



### 10.3. Etika Starého zákona a postmodernizmus

Význam Biblie pre moderný svet nespočíva len v metafyzike, ale takisto v etickom učení. Má postmoderné myslenie čo povedať v diskusií s biblickou/starozákonnou etikou? Postmodernizmus je často obviňovaný z morálneho relativizmu, z nerozhodnosti a politickej ľahostajnosti. Tieto obvinenia sú však na pravde založené len z malej časti. Prezentujú možno určitý výsek postmoderného myslenia, určite však neprinášajú úplne verný a celistvý obraz. Jacques Derrida, ako už bolo spomenuté, vníma spravodlivosť ako jedinú entitu, ktorú nemožno dekonštruovať (v tom dokonca predstihuje i samotného Boha). Mohli by sme o tom diskutovať, každopádne táto jeho pozícia ukazuje, že sociálna etika má v jeho myslení ústredné postavenie. Podobne by sme nemohli povedať ani o Michelovi Foucaultovi, že by bol politicky ľahostajný. O postmodernej etike môžeme smelo hovoriť, musíme však vedieť, že sa v jej prípade nejedná o odmietnutie akéhokoľvek pevného postoja. Ide skôr o odmietnutie možnosti položiť základňu tejto etiky na univerzálnych princípoch a absolútnych hodnotách.<sup>164</sup>

Interpretácia postavená na dekonštrukcii môže mať, prekvapujúco, takisto silný etický akcent. Vďaka nej sa text nestáva jednoduchým návodom, a to dokonca ani v prípade, že je vykreslený ako Boží príkaz. Človeka tým stavia pred vlastné etické rozhodnutie. Dobře to vystihuje David Clines:

*„Dekonštrukcia v oblasti etiky problematizuje tradičné kategórie a rozdiely. Takáto problematizácia následne oslabuje autoritu tradične ponímanej etiky. Toto oslabenie zase prenáša etické problémy na rozhodnutie jednotlivca – a nakoniec, tak z človeka činí etickejšiu bytosť. Táto etika nespočíva v poslušnosti zákonu, pretože poslušnosť zákona len preto, že sa jedná o zákon nemusí byť etickým aktom. V určitom kontexte môže takáto poslušnosť s etikou kolidovať, alebo zbavovať jedinca etickej zodpovednosti. Zodpovednosť z nás nemusí robiť lepších ľudí, ale zaťahuje nás viac osobne do etických otázok. Čím menej sa ukazujú tradičné modely ako funkčné, tým viac času musím stráviť konaním mojich vlastných rozhodnutí. Domnievam sa, že dekonštrukcia nakoniec podporuje etické kladenie otázok a etickú zodpovednosť“.*<sup>165</sup>

Samozrejme, bolo by možné namietat', že niest' zodpovednosť za vlastné etické rozhodnutia môže aj zločinec, a v konečnom dôsledku to neznamená, že sa zlému rozhodnutiu

<sup>164</sup> MICHENER, Ronald T. *Engaging Deconstructive Theology*. Ashgate Publishing, 2007, s. 60–90.

<sup>165</sup> CLINES, David J. A. „Ethics as Deconstruction, and, The Ethics of Deconstruction“ in Ed. CARROL R, Daniel; DAVIES, Margaret; ROGERSON, John W. *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*. JSOT Supplement Series 207, Sheffield Academic Press, 1995, s. 150.

vyhne. Tento model etickej zodpovednosti teda predpokladá zrelosť jedinca. Nakoniec aj tak záleží na tom, aké rozhodnutia jedinec urobí.

Pre biblickú interpretáciu a etiku je však veľmi prínosný a sľubný iný typ postmoderného myslenia. Týka sa **vzťahu k Inému**. Už bolo v tejto práci načrtnuté, že postmoderné myslenie je zaujaté hlasmi na „okrají“ a akékoľvek vyhlásenia, ktoré majú sklon k hegemonizácii alebo totalizácii vníma negatívne. V tom vidím závažný prínos postmoderny voči starozákonnej etike. Ukázala totiž na to, že to, čo bolo vnímané dlho ako samozrejmé a nediskutovateľné, teda to, že biblické hlasy sú nespochybniteľnou etickou normou, je problematickým predpokladom. I biblický text v sebe môže niesť známky potlačenia toho druhého/iného (viz už spomenutý naratív o dobývaní Kanánu).

Filozof, ktorý sa Inakosťou zaoberal asi najvýraznejšie je **Emmanuel Lévinas**. Pozornosť voči inakosti je pre neho primárnou kategóriou pre reflexiu. Druhému dáva ľudskú tvár. Lévinasova fenomenológia má svoj vrchol v momente, kedy sme tvárou v tvár druhému človeku. Tvár je skúsenosťou, v ktorej je pre Lévinasa koreň etiky. Táto etika teda nie je postavená na apriórnych axiómoch, ako je tomu u Immanuela Kanta.<sup>166</sup> Jeho docenenie ľudskej tváre nevychádza len z filozofickej analýzy. Ako kovaný talmudista tento prvok vzťahuje explicitne k židovskej tradícii a k hebrejskej Biblii, k fenoménu zdravenia a žehnania v mene Hospodinovom v Rút 2,4 a Sud 6,12. Podľa neho sa jedná o epifaniu Boha uplatňovanú v ľudskej tvári.

Atraktivita Lévinasovho prístupu spočíva v tématickej podobnosti so samotným biblickým textom. Jeho slovník nesie „biblické“ znaky, na druhej strane jeho celý diskurz presahuje to, čo by sme nazvali biblickým alebo náboženským diskurzom. Dalo by sa však povedať, že Lévinas stojí v rámci starej tradície prítomnej v judaizme i kresťanstve. Táto výkladová tradícia tvrdí, že celý zákon/etika je možné zhrnúť do povinnosti voči Bohu i svojmu blížnemu. Láska k blížnemu je modalitou zmysluplného života, je dôležitejšia než objektívne poznanie. Dôležitým požiadavkom Tóry, ktorý Lévinas vidí, je záujem o cudzinca, vdovu a siroty. Biblia podľa neho prezentuje autentické ľudské myslenie pre každého – je to cesta k šalomu (plnosti) a zodpovednosti jedného človeka za druhého.<sup>167</sup>

Lévinasova biblická etika je však dosť selektívna. Stratávame sa tu s podobným problémom ako v pokusoch formulovať stred kánonu alebo starozákonnej teológie. V biblickom texte je mnoho materiálu, ktorý úplne nezapadá do jeho „zodpovednosti za druhého“. Znovu by sme mohli uviesť biblický obraz iných národov, alebo Kanáncov.

<sup>166</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. OIKOYMENH: Praha, 2009, s. 15.

<sup>167</sup> PERPICH, Diane. *The Ethics of Emmanuel Lévinas*. Stanford University Press, 2008, s. 124–126.

Zdá sa, že v rámci Izraela by takáto etika platila, dokonca aj vo vzťahu k hosťom (ger), ktorí pobývali s rešpektom na území Izraela. Ale voči tým, čo sú mimo Izraela je tento koncept používaný pomerne málo. Určite, Lévinas sa nepohybuje na rovine starozákonnej teológie, to znamená, že nehľadá jej stred ako biblista. Vyberá zámerne zo Starého zákona to, čo sa hodí do jeho filozofického myslenia.

Ak vidíme, že je problematické prijať „tvár druhého“ ako sumár biblickej etiky, určite ju môžeme prijať ako kritérium, podľa ktorej má byť posudzovaná. Má silnú podporu v židovskej i kresťanskej tradícii, ale takisto vo filozofickom myslení ako univerzálny princíp. Jeho sila nespočíva teda len v tom, že vychádza z biblického zjavenia, ale v tom, že propaguje citlivosť voči ľudskosti a tolerancii. Je treba priznať, že v Starom zákone toho je pomerne dosť, čo by mohlo byť za použitia tohto princípu posúdené ako závadné, a to dokonca aj texty, ktoré sú prezentované ako Boží príkaz (napríklad už spomínaný príkaz týkajúci sa Amóncov a Moábcov).

Ani „tvár druhého“ alebo „starosť o druhého“ nie je samozrejماً a môže byť vykladaná rôzne. Osobne vidím problém v tom, že Lévinasov princíp pozabúda na druhý rozmer tejto „starosti“, a to je i „starostlivosť o dušu, o seba“. Tá je vyjadrená v biblickom prikázani: „Budeš milovať svojho blížneho ako seba samého“ (Lv 19,18). Táto **starosť o seba** je integrálnou súčasťou etického správania, a domnievam sa, že sa to týka aj posudzovania biblickej etiky a etiky biblickej interpretácie. Bez určitej orientácie, starosti o seba, môže starosť o druhého prerásť v prázdnu, iracionálnu, nereflektovanú, ba dokonca nebezpečnú aktivitu.

Tento princíp určite nie je spasiteľný, nerieši všetky problémy hermeneutickej etiky. Dáva však určitú dôležitú smerovku. Ukazuje na to, že interpret nemôže ignorovať svoj sociálny kontext, že existujú aj okrem dikcie biblického textu aj dôležitejšie princípy, ktoré majú určovať jeho prácu. Ak by tomu tak nebolo, jednalo by sa len o jemnejšiu formu fundamentalizmu. Privádza nás to ale znova k biblickému textu, ktorý určite neobsahuje jedinú alebo jednotnú etickú víziu. Táto diverzita, spolu s dejinami okolo biblického textu, nás intenzívne upozorňuje na špecifikum biblickej etiky. Prijatie princípu „tváre druhého“ a „starosti o seba a blížneho“ nás nezbavuje všetkých problémov, ale domnievam sa, že nám dáva vhodný kontext pre celé bádanie. Vždy však zostane priestor, a tak to je asi aj nutné, pre rôzny spôsob vnímania onej „starostlivosti“.

## Záver

Rád by som na záver predložil niekoľko konkrétnych návrhov pre podobu starozákonnej interpretácie v 21. storočí. Budú vyplývať z predošlých kapitol, budú teda akýmsi zhrnutím celej práce. V úvode práce som predstavil svoj záujem o pozitívnu sekularitu starozákonného, ale i všeobecne biblického bádania. Nasledujúce body by k nej, podľa môjho názoru, mohli prispieť.

Prvým bodom je **zachovanie kritickej podstaty bádania**. V prvej kapitole som sa dotkol kritického ducha, ktorý vytváral jeho profil v úplných počiatkoch. Domnievam sa, že by si ho mal bádateľ zachovať, ale nie bez určitej transformácie. Tá spočíva v tom, že by nemal byť obrátený len voči textu, ale takisto voči širšiemu kontextu, v ktorom je interpret zasadený. Jeho kritickosť voči textu a vnútorná nezávislosť (na komunite viery, spoločenských tlakoch i systematickej teológii) by mala byť skĺbená s dialogickou podstatou jeho existencie i bádateľskej práce. Nemala by sa však v uvedenej dialogickosti rozplynúť, skôr naopak, môže v nej získať žiadaný nadhľad (nielen prehľad). Biblické a teologické bádanie je v súčasnosti v českom (i slovenskom) kontexte v neľahkom postavení. Záujem študentov o toto štúdium klesá – do veľkej miery asi kvôli následnej uplatniteľnosti – a teologické fakulty sú tak nútené prizvať na svoje územie odbory, ktoré s jej záujmom súvisia často len veľmi okrajovo. Na fakultách tak vzniká veľmi rôznorodé prostredie s mnohými pozitívami, na strane druhej však môže byť v takomto prostredí kvalita, solídnosť a kritickosť bádania pohltená v snahe o popularizáciu a ľahšiu prístupnosť. Toto ohrozenie je paradoxné, pretože práve kritická nepodliezavosť je dôležitým predpokladom pre jeho budúcnosť, zachovanie kvality, ale tiež preto, aby mohlo svoju vec správne obhájiť navonok – v širšej bádateľskej obci i spoločnosti.

Druhým bodom je **solidarita so svetom**. V tomto bode sa nejedná o splynutie biblistiky so systematickou, či praktickou teológiou. Pred ním by malo chrániť zachovanie prvého bodu. Táto solidarita je hermeneutickým i etickým nástrojom, je ochranou pred tým, aby sa interpretácia Starého zákona stala útekom od životnej reality k triumfalizmu, osobnému kariérizmu, ale i k lingvistickým analýzám a výkladom bez kontaktu s realitou mimo text. Dôkazom o potrebe vnímať tento rozmer je aktuálnosť prístupov ako je hermeneutika oslobodenia, záujem o etiku Starého zákona, ale tiež sociologicko-teologická syntéza Waltera Brueggemanna. Táto solidarita predpokladá, že interpret zdieľa svoje ľudstvo nielen so svetom textu, ale aj so svetom, ktorý je jeho údelom. Len ten interpret, ktorý ním je ako „celok“, môže svoju disciplínu autenticky reprezentovať. Solidarita

so svetom však neznamená len solidaritu s druhým človekom. Postmoderné myslenie je do veľkej miery antropocentrické a zakrivené do seba. Ako bolo povedané v kapitole týkajúcej sa enviromentálnej a ekonomickej etiky, starozákonní proroci a mnohé poetické texty zbavujú človeka jeho centrálneho postavenia tým, že pripomínajú vzťah neľudského stvorenia k Bohu a prepojenosť etického jednanja človeka s dopadom na životné prostredie.

Tretím bodom je **dôraz na múdrosť**. Nemám na mysli len sústredené bádanie nad múdroslovnou literatúrou, ale takisto prezentáciu dôležitosť múdrosti ako takej – hlavne v protiklade k roztrieštenému poznaniu a od-etizovanému absolutizmu vedeckého náhľadu na svet. Hebrejská múdrosť súvisí so schopnosťou nadhľadu a vnímania celku života, s dôrazom na existenciu poriadku stvorenia a sveta, na to, že nie všetko, čo je možné, je zároveň pre človeka prospešné. Ak je tento bod zaradený do širšieho kontextu vedy a univerzitného bádania, kladie biblického teológa do prostredia, v ktorom môže poukazovať na nemožnosť oddeliť poznanie od širšie pojatej ľudskej skúsenosti.

Uvažovanie, ktoré v tejto diplomovej práci prezentujem, súvisí s mojím hlboko osobným záujmom o čestnosť, ľudskosť a kritickosť celého bádania. Tento záujem je do veľkej miery ovplyvnený mojou osobnou skúsenosťou s komunitou viery. Nebola jednoduchá, ale utvrdila ma v názore, že biblická interpretácia musí zostať vnútorne nezávislá, kritická a v úzkom dialógu s mimocirkevným svetom. Je otázkou, kam sa bude v ďalších rokoch starozákonné bádanie uberať. Dúfam len, že v dobe všeobecnej dezorientácie bude mať odvahu na to, aby nezostalo v závetrí svojho malého sveta.

## Zoznam použitej literatúry

### Biblické texty a preklady

Hebrejský text je prevzatý z: PLANETA, Josef. *DAVAR3* (počítačový program). Version 3.0.0.314. Copyright 2001–2009.

*Slovenský ekumenický preklad (s deuterokanonickými knihami)*. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2008. ISBN 978-80-85486-50-6.

### Monografie

ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Westminster John Knox Press, 1994, 384 s. ISBN 0-664-22719-8.

ALBRIGHT, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. New York: Doubleday, 1957, 432 s.

ALBRIGHT, William Foxwell. *Yahweh and the Gods of Canaan*. Eisenbrauns, 1990, 294 s. ISBN 0-931464-01-3.

BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoyevsky's Poetics*. University of Minnesota Press, 1984, 333 s. ISBN 978-0816612277.

BARR, James. *Biblical Faith and Natural Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 244 s. ISBN 0-19-826376-7.

BARR, James. *History and Ideology in the Old Testament*. Oxford University Press, 2000, 198 s. ISBN 0-19-826987-0.

BARR, James. *The Concept of Biblical Theology: an Old Testament Perspective*. Fortress Press, 1999, 715 s. ISBN 0-80-0063191-9.

BARTON, John. *Reading the Old Testament: method in biblical study*. Westminster Press: Philadelphia, 1984, 294 s. ISBN 0-664-25724-0.

BARTON, John. *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton*. Ashgate Publishing (The Society for Old Testament Study monographs). 2007, 292 s. ISBN 978-0-7546-5451-3.

BEAL, Timothy K.; DEAL, William E. *Theory for Religious Studies*. New York/London: Routledge, 2004, 129 s. ISBN 0-415-96639-6.

BETZ, Hans Dietrich. *The Sermon on the Mount*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, 692 s. ISBN 0-8006-6031-5.

BINGER, Tilde. *Asherah Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*. JSOT Supplement Series 232, Sheffield Academic Press, 1997, 190 s. ISBN 1-85075-637-6.

BISHOP MOORE, Megan. *Philosophy and practice in writing a history of ancient Israel*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 435. 2006, 205 s. ISBN 0-567-02981.

BOYARIN, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. University of California Press, 1997, 366 s. ISBN 0-520-21214-2.

BRETT, Mark G. *Biblical Criticism in Crisis?: The impact of the canonical approach on Old Testament Studies*. Cambridge University Press. 1991, 252 s. ISBN 978-0-521-40119-7.

- BRETT, Mark G. *Decolonizing God: The Bible in The Tides of Empire*. Sheffield Phoenix Press, 2008, 237 s. ISBN 978-1-906055-37-0.
- BRODIE, Thomas L. *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical and Theological Commentary*. Oxford University Press, 2001, 579 s. ISBN 0-19-513836-8.
- BRUEGGEMANN, Walter. *An Introduction to the Old Testament: the canon and Christian Imagination*. Westminster John Knox Press, 2003, 434 s. ISBN 0-664-22412-1.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Hope within history*. Westminster John Knox Press, 1987, 128 s. ISBN 0-8042-0918-9.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Israel's praise: doxology against idolatry and ideology*. Fortress Press, 1988, 196 s. ISBN 0-8006-2044-5.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Journey to the Common Good*. Westminster John Knox Press, 2010, 120 s. ISBN 978-0-664-23516-1.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Mandate to Difference*. Westminster John Knox Press: Louisville, 2007, 215 s. ISBN 978-0-664-23121-7.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Reverberations of faith: a theological handbook of Old Testament themes*. Westminster John Knox Press, 2002, 256 s. ISBN 0-664-2231-5.
- BRUEGGEMANN, Walter. *The book that breathes new life: scriptural authority and biblical theology*, Augsburg Fortress Press: Minneapolis, 2005, 228 s. ISBN 978-0-8006-9830-0.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg Fortress Press, 1997. 777 s. ISBN 978-0-8006-3765-1.
- BRUEGGEMANN, Walter. *The Word that redescribes the world: the Bible and discipleship*, Fortress Press, 2006, 256 s. ISBN 978-0-8006-9829-4.
- BULTMANN, Rudolph. *Existence and Faith: shorter writings of Rudolph Bultmann*. Meridian Books, 1960, 383 s.
- CARRUTHERS, Jo. *Esther Through the Centuries*. Blackwell Publishing, 2008, 322 s. ISBN 978-1-4051-3213-8.
- CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible*. Fortress Press, 1993, 745 s. ISBN 0-8006-2675-3.
- CHILDS, Brevard S. *Exodus: A Critical Theological Commentary*. Westminster John Knox Press, 1995, 659 s. ISBN 978-0664209858.
- CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. 1. vyd. Fortress Press. 1979, 688 s. ISBN 0-8006-0532-2.
- COLLINS, John J. *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*. Eerdmans Publishing: Grand Rapids. 2005, 201 s. ISBN 978-0-8028-2892-7.
- CLINES, David J. A. *The Esther Scroll: The Story of the Story*. JSOT Press: Sheffield, 1984, 260 s. ISBN 0-905774-66-3.
- CRENSHAW, James L. *Defending God: Biblical Responses to the Problem of Evil*. Oxford University Press, 2005, 287 s. ISBN 978-0-19-514002-6.
- DAVIES, Philip R. *In Search of Ancient Israel*. JSOT Supplement Series 148, Sheffield Academic Press, 1992, 166 s. ISBN 1-85075-737-2.
- DAVIES, Philip R. *Whose Bible is it Anyway?* JSOT Supplement Series 204, Sheffield Academic Press, 1995, 161 s. ISBN 1-85075-569-8.

- DAVIS, Ellen F. *Scripture, Culture and Agriculture: an Agrarian Reading of the Bible*. Cambridge University Press, 2009, 234 s. ISBN 978-0-511-43707-6.
- DEVER, William G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2001, 313 s. ISBN 0-8028-2126-X.
- DIETRICH, Walter; LINK, Christian. *Die dunklen seiten Gottes*. Neukirchener Verlag, 1. zv. 1997, 2. zv. 2000, 239 s. ISBN 978-3788715243.
- EAGLETON, Terry. *The Illusions of Postmodernism*. Blackwell Publishing, 1996, 147 s. ISBN 978-0-63120323-0.
- ECO, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge University Press, 1992, 162 s. ISBN 0-521-40227-1.
- FONTAINE, Carol R. *Smooth Words: Women, Proverbs and performance in biblical wisdom*. Sheffield Academic Press. 2002, 312 s. ISBN 0567042707.
- FREUD, Sigmund. *Moses and Monotheism*. Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1939, 223 s.
- FRYMER-KENSKY, Tikva. *In the Wake of the Goddesses: Woman, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: Free Press, 1992, 292 s. ISBN 978-0-02910800-0.
- FUCHS, Esther. *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. JSOT Supplement Series 310. 2003, 245 s. ISBN 0-8264-6954-X.
- GAMBAIANA WHEELOCK, Trisha M. *Drunk and Disorderly: A Bakhtinian Reading of the Banquet Scenes in the Book of Esther*. A dissertation thesis. UMI Microform: ProQuest LLC, 2009, 210 s.
- GILLINGHAM, Susan. *Psalms through the centuries: Volume One*. 1. vyd. Blackwell Publishing: Oxford, 2008, 402 s. ISBN 978-0-631-21855-5.
- GOTTWALD, Norman K. *The Politics of Ancient Israel*. Westminster John Knox Press, 366 s. ISBN 978-0-66421977-2.
- GNUSE, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. JSOT Supplement Series 241, Sheffield Academic Press, 1997, 392 s. ISBN 1-85-075657-0.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 1988, 264 s.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *The Power of the Poor in History*. London: SCM Press, 1983, 240 s. ISBN 0-88-344388-0.
- HADLEY, Judith M. *The Cult of Asherah in the Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge University Press, 2000, 262 s. ISBN 0-52-166235-4.
- HALPERN, Baruch. *The First Historians: The Hebrew Bible and History*. San Francisco: Harper & Row, 1988, 320 s. ISBN 0-27-102449-6.
- HANDELMAN, Susan A. *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: State University of New York Press, 1982. 292 s. ISBN 0-87-395577-3.
- HARVEY, Van Austin. *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*. University of Illinois Press, 1996, 301 s. ISBN 0-25-206596-4.
- KILLE, Andrew D. *Psychological Biblical Criticism*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. 180 s. ISBN 978-0-8006-3246-5.



- LANG, Bernhard. *Monotheism and the Prophetic Minority: an Essay in Biblical History and Sociology*. Sheffield: Almond, 1983, 191 s. ISBN 0-90-745930-7.
- LEDEWITZ, Bruce. *Hallowed Secularism: Theory, Belief, Practice*. Pallgrave Macmillan: New York. 2009, 237 s. ISBN 978-0-230-61402-4.
- LEMICHE, Niels Peter. *The Israelites in History and Tradition*. Westminster John Knox Press, 1998, 283 s. ISBN 978-0-58536048-5.
- LEVENSON, Jon. *The Hebrew Bible, The Old Testament and Historical Criticism*. Westminster John Knox Press, 1993, 192 s. ISBN 0-66-425407-1.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. OIKOYMENH: Praha, 2009, 86 s. ISBN 978-80-7298-414-5.
- LINAFELT, Tod. *Surviving Lamentations: catastrophe, lament and protest in the afterlife of a biblical book*. University of Chicago Press, 2000, 180 s. ISBN 0-22-648190-5.
- LOHFINK, Norbert F. *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*. Bibal Press, 65 s. ISBN 0-94-103738-X.
- LONGMAN III., Tremper; LONG, V. Phillips; PROVAN, Ian W. *A Biblical History of Israel*. Westminster John Knox Press, 2003, 426 s. ISBN 978-06-6422090-7.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Conditions: A Report on Knowledge*. Manchester University Press, 1984, 107 s. ISBN 0-7190-1454-9.
- MEEKS, M. Douglas. *God the Economist: the Doctrine of God and Political Economy*. Fortress Press, 1989, 257 s. ISBN 0-80-062329-0.
- MICHENER, Ronald T. *Engaging Deconstructive Theology*. Ashgate Publishing, 2007, 277 s. ISBN 978-0-7546-5581-7.
- MOLTMANN, Jürgen. *God for a Secular Society: Public Relevance of Theology*. SCM Press: London, 1999, 302 s.
- MOORE CROSS, Frank. *Cananite Myth and Hebrew Ethic*. Harvard University Press. 1973, 376 s. ISBN 978-06-7409176-4.
- NEWSOM, Carol A. *The Book of Job: The Contest of Moral Imaginations*, Oxford University Press, 2009, 320 s. 978-01-9515015-5.
- MEYERS, Carol. *Discovering Eve: Ancient Israelite Woman in Context*. Oxford University Press, 1988, 238 s. ISBN 0-19-506581-6.
- MILLER, Patrick D. *Israelite Religion and Biblical Theology*. JSOT Supplement Series 267: Sheffield Academic Press, 2000, 715 s. ISBN 978-18-4127142-2.
- MILLER, Patrick D. *The Religion of Ancient Israel*. Westminster John Knox Press, 2000, 335 s. ISBN 978-06-6422145-4.
- O'CONNOR, Kathleen. *Lamentations and the Tears of the World*. Orbis Books, 2002, 156 s. ISBN 978-1570753992.
- OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: Cesty k pochopení textu*. Vyšehrad: Praha, 2001, 205 s. ISBN 80-7021-518-6.
- PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*, New York: Vintage Books, 1995, 214 s. ISBN 978-06-7973118-4.
- PAYNE, Jan. *Hermeneutická etika: jeden filosofický pokus o setkání s lidskou bytostí*. Triton: Praha, 1995, 110 s. ISBN 8085875071.

- PERPICH, Diane. *The Ethics of Emmanuel Lévinas*. Stanford University Press, 2008, 230 s. ISBN 978-08-0475943-4.
- REED, Walter L. *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bachtin*. Oxford University Press, 1993, 223 s. ISBN 0-19-507997-3.
- SAID, Edward S. *Orientalism*. Penguin Books, 2003, 354 s.
- SEDGWICK, Peter E. *The Market Economy and Christian Ethics*. Cambridge University Press, 2004, 325 s. ISBN 0-511-03778-3.
- SEVERINO CROATTO, José. *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*. Maryknoll: Orbis Books, 89 s.
- SEVERINO CROATTO, José. *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Maryknoll: Orbis Books, 1987, 94 s. ISBN 978-0883445822.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Lidé jako Boží příběh*. CDK: Brno, 2008, 314 s. ISBN 807-32-5146-9.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Beacon Press. 1995, 245 s. ISBN 0-80-701231-9.
- SMITH, Morton. *Palestinians Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. Londýn: SCM, 1987, 277 s. ISBN 978-03-3402238-1.
- SUGIRTHARAJAH, R.S. *The Bible and The Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge University Press, 2004, 306 s. ISBN 978-05-2100524-1.
- THOMPSON, Thomas L. *Early History of the Israelite People from the Written and Archeological Sources*. Leiden: Brill, 1992, 482 s. ISBN 90-04-119434.
- THOMPSON, Thomas L. *The Mythic Past: Biblical Archeology and the Myth of Israel*. Basic Books, 1999, 433 s. ISBN 0-465-00649-3.
- TIGAY, Jeffrey H. *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta: Scholars Press, 1986, 114 s. ISBN 1-55-540063-9.
- TRIBLE, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress Press, 1978, 206 s. ISBN 0-80-060464-4.
- TRIBLE, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, 198 s. ISBN 978-03-3402900-7.
- VAN SETERS, John. *Abraham in History and Tradition*. Yale University Press, 1975, 335 s. ISBN 978-0300017922.
- WAGNER-TSUKAMOTO, Sigmund. *Is God an Economist? An Institutional Economic Reconstruction of the Old Testament*. Pallgrave Macmillan, 2009, 294 s. ISBN 0-230-22222-6.
- WATSON, Francis. *Text, Church and the World*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1994, 392 s. ISBN 0-56-708058-7.
- WESTERMANN, Claus. *Genesis*. T&T Clark, 2004, 353 s. ISBN 0-56-704390-8.
- WHYBRAY, R. N. *The Making of The Pentateuch: A Methodological Study*. JSOT Supplement Series 53, Sheffield Academic Press, 1994, 263 s. ISBN 1-85-075063-7.
- WRIGHT, George Ernest. *The Old Testament against its Environment*. London: SCM Press, 1950, 115 s.

## Zborníky

Ed. CARROL R, Daniel; DAVIES, Margaret; ROGERSON, John W. *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*. JSOT Supplement Series 207, Sheffield Academic Press, 1995, 385 s. ISBN 1-85075-573-6.

Ed. CRAWFORD, Sidney White; GREENSPOON, Leonard J. *The Book of Esther in Modern Research*. T&T Clark International: London, 2003, 275 s. ISBN 0-8264-6663-X.

Ed. GRABBE, Lester L. *Can a „History of Israel“ be Written?* JSOT Supplement Series 245, Sheffield Academic Press, 1997, 208 s. ISBN 0-567-04320-7.

Ed. GRABBE, Lester L. *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and scripture in the Hellenistic Period.* JSOT Supplement Series 317, Sheffield Academic Press, 2001, 352 s. ISBN 1-84127-155-1.

Ed. DELL, Katherine. *Ethical and Unethical in the Old Testament*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 528, T&T Clark, 2010, 304 s. ISBN 978-0-567-21709-7.

Ed. BRETT, Mark G. *Ethnicity and the Bible*. Brill: Leiden. 2002, 526 s. ISBN 0-391-04126-6.

Ed. EMERTON, John A. *Congress Volume, Salamanca 1983*, Vetus Testamentum Supplement 36, Leiden, 1985, 307 s. ISBN 90-0407281-0.

Ed. HAYNES, Stephen R.; MCKENZIE, Steven L. *To Each its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and their Application*. Westminster John Knox Press, 1993, 306 s. ISBN 0-66-425784-4.

Ed. LEMON, Joel M; RICHARDS, Kent Harold. *Method matters : essays on the interpretation of the Hebrew Bible in honor of David L. Petersen*. Society of Biblical Literature: Resources for Biblical Study 56, 2009, 645 s. ISBN 978-1-58983-444-6.

Ed. HABEL, Norman C. *Readings from the Perspective of Earth*. Sheffield Academic Press, 2000, 279 s. ISBN 0-82-981406-X.

Ed. BARTON, John *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge University Press, 1998, 384 s. ISBN 0-521-48144-9.

Ed. VANHOOZER, Kevin J. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge University Press. 2003, 313 s. ISBN 0-511-07624-X.

Ed. LIEU, Judith M.; ROGERSON, J. W. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford University Press, 2006, 920 s. ISBN 978-0-19-925425-5.

## Články v periodikách

ASCHKENASY, Nehama. „Reading Ruth through a Bakhtinian Lens: The Carnavalesque in a Biblical Tale“. *Journal of Biblical Literature*. 2007, roč. 126, č. 3, s. 437–453.

BIRD, Phyllis. „Male and Female He Created Them“: Gen 1,27b in the Context of the Priestly Account of Creation, *Harvard Theological Review*, č. 74, roč. 1981, s. 129–159.

BUSH, Frederic W. „The Book of Esther: Opus non gratum in the Christian Canon“. *Bulletin for Biblical Research*, č. 8, roč. 1998, s. 39-54.

CLAASENS, L. Juliana M. „Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology“. *Journal of Biblical Literature*. 2003, roč. 122, č. 1, s. 127–144.

DUBBINK, Joep. "Reality is highly overrated"—God in language and reality in Breuggemann's Theology of the Old Testament". *Communio Viatorum*, 2009, roč. 51, č. 2, s. 240–249.

MOSALA, Itumeleng. „The Implications of the Text of Esther for African Women's struggle for Liberation in South Africa". *Semeia*, 59/1992. s. 134.

NOBLE, Tim. „Teologie osvobození ve svém dějinném kontextu“. *Teologická reflexe*. 2009, roč. XV, č. 1, s. 58–75.

PRUDKÝ, Martin. „O Dekalogu včera a dnes“, *Dialog Evropa XXI. revue pro křesťanskou orientaci ve vědě a kultuře*. 2009, roč. 18, č. 3-4, s. 7.8.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. „The Ethics of Biblical Interpretation“. *Journal of Biblical Literature*. 1988, roč. 107, č. 1, s. 15.

## Summary

Interpretace Starého zákona v postmoderních podmínkách

Old Testament Interpretation and the Postmodern Conditions

Ondrej Zatroch

The results of this diploma thesis show the importance of keeping the critical grounds of Old Testament research and interpretation. Only the intensive and unappealing criticism could be a basis for the future quality and solidness of the research and upholding its matter in wider research community and society. Another important aspect is the solidarity with the world. It means that the authentic presentation of our discipline is based on the shared humanity and on the solidarity with non-human world as well. The third aspect of the Old Testament Interpretation in postmodern conditions is the accentuation of wisdom. This wisdom is not only the rational knowledge, but has an important ethical dimension. It is rather ability to perceive the whole of our world, not just temporary and short-term purposes. This aspect is needed to be involved in wider scientific community and confronted with often articulated absolutism of certain kind of scientific knowledge and market economy.