

# ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ  
ЗА ДРУШТВЕНЕ НАУКЕ

171  
(3/2019)

НОВИ САД  
2019

UDC 930.85(=411.16)

UDC 17(=411.16)

UDC 27-31

<https://doi.org/10.2298/ZMSDN1971397K>

ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ РАД

## НЕРЕШЕНИ ЕТНИЧКИ СПОР И ДРУШТВЕНА ПОДЕЛА ИЗМЕЂУ ЈЕВРЕЈА И САМАРЈАНА У ЈН 4,4–42

МИЛАН КОСТРЕШЕВИЋ

Универзитет у Берну, Теолошки факултет  
Ленгасштрассе 51, Берн, Швајцарска  
[milan.kostresevic@gmail.com](mailto:milan.kostresevic@gmail.com)

**САЖЕТАК:** Често се у научним тумачењима епизоде сусрета Исуса и Самарјанке сматра да она означава први корак ка помирењу између Јевреја и Самарјана. Анализа у овом раду произлази из наративних детаља текста *Еванђеља по Јовану* у коме је жена Самарјанка почела да прихвата јеврејског Исуса као пророка (Јн 4,19) и потенцијалног Месију (Јн 4,29). Касније су га Самарјани позвали у своје место, на шта је он радо пристао (Јн 4,40); након његове посете, уверљиво су признали да је он заиста „Спаситељ света” (Јн 4,42). С овим низом догађаја, чини се да је етнички раскол између две етничке групе почео да се решава. Међутим, ова претпоставка не узима у обзир динамику између различитих етничких група, нарочито присуство етноцентричног односа међу члановима двеју група. Овај рад уочава његово постојање међу свим ликовима у Јн 4,4–42. Да би поткрепио ову тврдњу, овај рад има за циљ да критички сагледа читаву причу – уз посебну пажњу посвећену одабиру стихова у којима је предмет етничког идентитета или потврђен или оспорен – како би се испитало да ли су заиста предузети почетни кораци ка помирењу етничких разлика. Како није пронађен ниједан такав корак и након читања овог феномена у односу на модерне концепте идентитета у етничким студијама, овај рад предлаже читање зачала као чисто верско преобраћање на страни Самарјана у веру у Христа, који је само игром случаја био Јеврејин.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Јевреји, Самарјани, Исус, етнички спор, примордијализам, инструментализам

Читаоци готово увек желе срећан крај било које приче и очекују да ће се спорови и контроверзе представљене на почетку приче решити на крају. Већина читалаца вероватно и јесте то очекивала током првог читања приче о сусрету Исуса и жене Самарјанке и њеног народа у Јн 4,4–42. Може се претпоставити да су читаоци очекивали да ће прочитати на крају приче да ће етнички раскол између Јевреја и Самарјана бити решен, или да ће главни ликови приче барем покушати да га реше.

Заправо, неки коментатори Новог завета не либе се да то и закључују. Џерард Слојан (Gerard S. Sloyan), на пример, долази до ове разоткривајуће анализе зачала: „Знак отварања заједнице јудаизму – тј. верницима у Исуса међу њима – састоји се од показивања да су прихватили једног Јеврејина као Месију. Много више оних који су поверовали у Исуса (4,41) мора да су веровали да је кроз њега древна јеврејско-самарјанска мржња била решена под јеврејским, а не под самарјанским условима” [Sloyan 1988: 55].<sup>1</sup> Много радикалнија је изјава О’Деја: „Самарјанско прихватање Исуса као Спаситеља света (4,42) је најсвеобухватније христолошко признање које се налази у *Еванђељу*. Спасење може доћи од Јевреја (4,22б), али није ограничено на Јевреје. Етничке и религијске разлике истакнуте у овом тексту (4,9.20–22) разрешене су овим признавањем универзалности спасења која је доступна у Исусу (3,17)” [O’Day 1995: 573]. Оно што откривају ова два цитата је да се етнички конфликти између Јевреја и Самарјана лече или решавају на крају Јн 4 с обзиром на прихватање јеврејског Исуса.

Мада у тексту није категорички споменуто да се расцеп између две етничке групе<sup>2</sup> решава, ови коментатори тумаче Исусову физичку посету самарјанском селу Сихар и његово препознавање од стране мештана као „Спаситеља света” у 4,42 као веома јасну индикацију да су Самарјани завршили с властитим предрасудама према Јеврејима. Заиста, може се закључити из приче да постоји социо-религијска подела између Јевреја и Самарјана, експлицитно изложена као коментар<sup>3</sup> у загради у 4,9б. Исус је, као прави Јеврејин, на основу речи саме Самарјанке у 4,9а, прихваћен од стране самарјанских сељана не само као онај кога очекују да дође, већ и као неко ко је супериорнији од било којег вође који је од њих добио империјалну титулу „Спаситељ света” (4,42) [Brown 1966: 175]. Раније је Исус доказао да је он заиста особа за све<sup>4</sup>, на шта указује његова непри-

<sup>1</sup> Сличне ставове могуће је пронаћи и у: [Paul 2016: 49].

<sup>2</sup> Значење израза „етничка група” је дискутабилно, а чак се и тренутни научни круг из етничких студија не слаже с њиховом дефиницијом као и параметрима чланства. У овом чланку овај израз ће бити обрађен у његовом најширем смислу, усвајајући дефиницију коју је предложио Ентони Смит, „као именована људска популација са митовима о заједничком пореклу, заједничким историјским успоменама и једним или више заједничких елемената културе, укључујући повезивање са домовином, и одређеним степеном солидарности, барем међу елитама” [Smith 1999: 13].

<sup>3</sup> Осим популарног схватања да је 4,9б загонетни коментар, неки научници га чак класификују као књижевну глосу. Видети: [Barett 1978: 232; Bruce 1992: 56].

<sup>4</sup> Шнакенбург наглашава Исусову непристрасност, говорећи: „Његово самооткривење је научило Самарјане да прави Спаситељ кога је послао Бог не припада само једном народу, не успоставља посебан облик обожавања у Самарији или Јудеји (4,21–24), већ дарује спасење целом свету” [Schnackenburg 1980: 457].

страсна изјава у стиховима 4,21–24 да се у будућности Оцу неће молити ни у Јерусалиму, ни у Геризиму, већ „духом и истином”. У нешто каснијем разговору са својим ученицима, који су стигли у 4,27, Исус је користио слике сетве и жетве за обављање посла који му је задао онај који га је послао (4,34–38). Многи коментатори Исусове загонетне речи овде разумеју као метафору за могућу духовну жетву Самарјана коју је извео Исус са својим ученицима [Barrett 1978: 242; Guthrie 1994: 1034; Lincoln 2005: 182]. Другим речима, овај језик предвиђа укључивање самарјанског народа у хришћанство.<sup>5</sup>

Овакав начин размишљања, да је етнички раскорак између Јевреја и Самарјана превазиђен, такође је под снажним утицајем сцене у *Делима айосџолским* када је описан догађај великог преобраћења Самарије у Дап 8, које је иницирао Филип (Дап 8,5–8) а затим наставили Петар и Јован полагањем руку (Дап 8,14–17). Јн 4 често је идентификован као припрема за ову велику мисију, у којој се Исус ставља као главни претходник отварања мисије према Самарјанима.<sup>6</sup> У светлу успона хришћанске заједнице у 1. веку наше ере, Јн 4, дакле, постаје чврст текстуални темељ за прихватање самарјанских верника у хришћанску заједницу.<sup>7</sup>

Укратко, нормално читање Јн 4,4–42 претпоставља радосни крај: етнички раскол и разлике између Јевреја и Самарјана су превазиђене (или барем почеле да бивају превазиђене) и Исус делимично предлаже нормативни начин решавања сличних проблема у будућности, тј. искрени дијалог из срца између две супротстављене стране.

Међутим, пре него што се сложимо са овим популарним закључком, најбоље је да анализирамо текст читаве приче поново и запитамо се: да ли ликови приче заиста покушавају да премосте међусобне етничке разлике? Може ли се обустављање било какве дискусије о садржају њиховог етничког раскола сматрати премошћењем дугогодишње пукотине између њих? Да ли превазилажење етничких историјских оптужби обе стране у духовној димензији лечи ожиљке њиховог историјског спора? Да ли јовановски Исус делује као представник јеврејског народа у свему или

<sup>5</sup> На овоме се посебно инсистира у: [Brown 2003: 74], наглашавајући да је постојало значајно укључивање Самарјана у хришћанство, посебно у Јованову заједницу. За њега, њихова асимилација у ову заједницу је утрла пут за развој њене високе христологије, с обзиром на чињеницу да су Самарјани били доста строжи у свом тумачењу закона у поређењу са обичним Јеврејима. Још даље иде предлог изнет у: [Freed 1970: 241–256], где се спекулише да постоји велика вероватноћа да су на еванђелисту Јована утицали Самарјани током састављања *Еванђеља*.

<sup>6</sup> Шнакенбург одговара на прикладан начин: „Историјски гледано, међутим, интерес еванђелиста за Самарјане је непогрешив”. Он наглашава њихову спремност да верују у супротности са „Јеврејима” Јерусалима (4,1–3) и народом Галилеја (4,44; видети 6,30.41.52) [Schnackenburg 1980: 455]. Ц. Слојан даље додаје: „Читава прича може бити покушај да се озакони мисија у Самарији у круговима у којима је спорна (види „у град самарјански не улазите” Мт 10,5), стављајући пророчанство будуће мисије у Самарији на Исусове усне у разговору са представником тог места” [Sloyan 1988: 58–59]. За даљу анализу вредно је консултовати и [Voers 1988: 195].

<sup>7</sup> Шнајдерс опште оцењује ово зачало: „Мој закључак је да је ова епизода сведочанство о уласку Самарјана у Јованову заједницу, наративно прочитано у времену живота земаљског Исуса” [Schneiders 1999: 230].

само уводи јовановски став у погледу међуетничких односа? Да ли еванђелиста измишља причу (без паралела у синоптичким еванђељима) како би озаконио прихватање Самарјана у хришћанску заједницу?

## ЕТНИЧКИ СУКОБИ У НАРАЦИЈИ

Да би се одговорило на горе наведена питања, корисно је критички сагледати читаву причу у Јн 4,4–42 – уз посебну пажњу на одабиру стихова у којима је предмет етничког идентитета потврђен или оспорен – да би се проценило да ли су заиста предузети почетни кораци ка усклађивању етничких разлика између Јевреја и Самарјана.

Такозвани сусрет започео је разговор Исуса и Самарјанке код бунара у граду Сихар (4,5–7). Етнички идентитет жене се више пута у причи одређује као Самарјанка (4,7.9а).<sup>8</sup> У међувремену, жена Исуса описује као Јеврејина (4,9а). Ова информација наговештава читаоцима да ће се ова прича фокусирати на тему њихових одвојених етничких идентитета.<sup>9</sup> Ово се додатно продубљује када је еванђелиста описао у 4,9б: οὐ γὰρ συυχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαριταῖς. О значењу ове фразе у два превладавајућа тумачења се нашироко расправља: а) „наиме, Јудејци се не друже са Самарјанима” [Lincoln 2005: 168; Keener 2003: 598; Michaels 2010: 240; Culper 1983: 218] или б) „јер се Јевреји не мешају са Самарјанима”.<sup>10</sup> Без обзира на то да ли је ова клаузула оправдана, очигледно је да је постојала друштвено-религијска подела између две групе народа. Ово није само наративни фикциони детаљ јер јудео-хришћански историјски списи из времена писања четвртог *Еванђеља* поткрепљују постојање дугогодишњег сукоба између њих,<sup>11</sup> иако наглашавају негативно понашање Самарјана.<sup>12</sup> Погодно је рећи да је аутор *Еванђеља* тада директно намеравао да постојање овог етничког раскола открије публици овим загонетним коментаром.

<sup>8</sup> Морис тврди да то само значи да је она „припадник расе која је насељавала општу област, а не жена из Самарије (која је била много километара даље)” [Morris 1979: 256].

<sup>9</sup> Малина и Робу примећују предстојећи етнички сукоб између *инсајдера* и *ауџсајдера* говорећи: „Радозналост у овом одломку је да жена Самарјанка, назива Исуса 'Јудејцем'. У 8,48 Јудејци га називају 'Самарјанином'. Такво 'називање' је начин означавања некога као *ауџсајдера*... Исус, Галилејац, буквално је *ауџсајдер* за обе групе. За обе групе, етикете које нормално користе једни за друге ће бити довољне да предложе друштвену дистанцу која се изражава између њих самих и Исуса” [Malina and Rohrbaugh 1998: 99].

<sup>10</sup> Овај став је популарно први пут предложен у: [Daube 1950: 137–147], а следиле су: [Barett 1978: 194; Brown 1966: 166; Carson 1991: 219; Morris 1979: 259; Sloan 1988: 53; Thompson 2015: 99; Moloney 2005: 95; Neyrey 2007: 88] и други.

<sup>11</sup> За преглед ових текстова видети: [Coggins 1975: 82–100, 138–48; Hjelm 2000: 104–238].

<sup>12</sup> Један од примера ових дела су *Јудејске старине* Јосифа Флавија (Flavius Josephus) који истиче како верску тако и политичку дволичност Самарјана које он такође назива „Кутејци”. Он наглашава да су „они изазвали свемогућег Бога да се наљути и буде незадовољан, због куге која их је задесила, и која их је уништила; и када нису нашли лек за своје невоље, њима је пророчанство рекло да треба да се клањају свемогућем Богу... обожавали су га уз поштовање, а куга је одмах престала ... И када виде Јевреје у благостању, они се претварају да су се променили и удружили се с њима, и називају их рођацима, као да потичу од Јосифа, и по томе су имали изворни савез с њима: али кад виде да им није добро, они кажу да ни на који начин нису повезани са њима, и да Јевреји немају право да од њих очекују било какву љубазност или услуге због родбинске везе” (*Ant.* IX, 14,3).

Прича је започела свој обрт када је јеврејски Исус затражио од Самарјанке да пије (4,7), Самарјанка га је одмах одбила говорећи: „Како ти, који си Јудејац, тражиш од мене жене Самарјанке да пијеш?” (4,9). Исус је узвратио тако што је уздигнуо своју истакнутост описујући себе као способног да јој да „воду живу” (4,10). Да не остане поражена у дебати, жена се позвала на величину свог оца Јакова који им је дао бунар (4,12). Исус се успротивио изјављујући о значају воде коју нуди а која би, за разлику од воде коју је Јаков дао, могла трајно да задовољи нечију жеђ и обезбеди вечан живот (4,13–14) [Brown 1966: 170; Barrett 1978: 196; Carson 1991: 356]. Жена је коначно прекинула дискусију тражећи од Исуса да јој да ту воду (4,15), али се још увек није побринула за његов први захтев да му да воду да пије (4,7). Исусова физичка жеђ остала је неутољена.

Оно што примећујемо у овом првом делу разговора између Исуса и Самарјанке је да су обе стране тврдили супериорност својих веровања над оним другим. То је такође прилично изненађујуће пошто се дебата одржава између познатог јеврејског рабина у Исусу (ученици су звали Исуса учитељем у 4,31) и неименоване жене (Исус јој се обраћао једноставно са „жено” (4,21). Потребно је такође обратити пажњу на то да су након њиховог доласка ученици били изненађени што је Исус разговарао са женом (4,27). Али еванђелиста је наставио да до краја охрабрује жену да настави да говори и чак сведочи другима. Чини се да прича наглашава да су и јеврејски Исус и Самарјанка особе које имају своје мишљење и ниједна од њих неће лако одустати од свог доктринарног става у корист другог.

Наративна напетост се појачава када Исус открије свој статус тако што показује знање о приватном животу жене (4,16–18). То је навело жену да призна да је он пророк (4,19), али је и даље инсистирала на легитимности самарјанског култа који се обавља на њиховој гори<sup>13</sup> у односу на обожавање у Јерусалиму<sup>14</sup> – не треба заборавити да је у овом тренутку Исус управо дошао из Јудеје (4,3) где је посетио јерусалимски храм за Пасху (2,13–23). Изненађујући је донекле и Исусов однос према жени када говори о њиховом колективном незнању у смислу обожавања које је инфериорно у односу на њихов јеврејски начин (4,22a)<sup>15</sup>. Чак је и истакао своју тврдњу изјављујући најетноцентричнију изјаву у *Еванђељу по Јовану*: „јер је спасење од Јудејаца” (4,22b).<sup>16</sup> Даље је предвидео распадање оба

<sup>13</sup> Самарјани верују да је гора Геризим права гора изабрана од Бога. Андерсон открива изворе њихове тврдње: „Самарјанска верзија Мојсија који је заповедао изградњу једног олтара на гори Геризим (Пзз 27,4) је вероватно старија од навођења горе Ебал... Традиција је назива најстаријом и највишом планином на свету, а њен врх је преживео поплаву у време Ноја” [Anderson 2009: 75–82].

<sup>14</sup> Увођењем нове теме од стране Самарјанке, Морис примећује: „Али изгледа вероватније да она једноставно покушава да промени тему. Жели да одврати разговор од непријатног предмета у виду њеног греха” [Morris 1979: 256].

<sup>15</sup> Кинер објашњава зашто је обожавање Самарјана инфериорно: „Пошто су Самарјани прихватили само Мојсија а одбацили јудејски аспект историје спасења, укључујући и Давидовог Месију, нужно су имали непотпун поглед на спасење и историју спасења по јеврејским и хришћанским стандардима” [Keener 2003: 610–611].

<sup>16</sup> Примери академских студија које детаљно дискутују о овом стиху су, између осталих: [Van Belle 2001: 370–400; De la Potterie 1983: 74–115; Loewe 1981: 341–368].

култа онда када ће Бог бити обожаван „духом и истином” (4,23). Како би наставила дебату коју губи, жена је игнорисала Исусов аргумент који ју је изазвао да покаже своје знање о доласку Месије (4,25).<sup>17</sup> Али Исус се брзо и поуздано идентификовао као тај: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι (4,26).

Као што смо видели у првом делу дискурса између Исуса и жене, овај други део додатно појачава дебату између два лика. С једне стране, Исус је представљао супериорност Јевреја над другим етничким групама и чак инаугурисао нови облик обожавања који би стајао изнад осталих. С друге стране, жена је изговарала сва главна начела самарјанских веровања: веровање у пророка/<sup>e</sup><sup>18</sup>, обожавање на гори Геризим, и долазак Месије. Очигледно је у ставовима и Исуса и Самарјанке њихово чврсто држање својих доктринарних уверења. Чак и ако се чини да је Исус победио жену током њиховог разговора, нарација није експлицитна о њеном поразу, већ се она повукла касније у журби (4,28) и још увек није била сигурна у шта да верује након што је поставила питање мештанима: „Да није он Христос?” (4,29)<sup>19</sup>. Несигурност у њеним речима је мотивисала мештане да изађу из свог града и потраже Исуса лично (4,30), очигледно да потврде причу коју им је испричала.

Следећа сцена након дебате је разговор Исуса са његовим ученицима који су се чудили зашто је разговарао са женом, иако ниједан од њих то није вербализовао (4,27). Жена се, међутим, удаљила, остављајући свој крчаг (4,28). Када су га ученици наговарали да једе, Исус је одговорио дугим поукама о „храни”, „жетви”, „сејању”, и „заједничком радовању” (4,34–38), који метафорички закључује духовну жетву Самарјана у хришћанску заједницу. Чини се да је ово читање потврђено следећим стиховима који кажу: „А из града онога многи од Самарјана повјероваше у њега” (4,39) и „И много их више вјерова за ријеч његову” (4,41). Ово је чак и наглашено приказом веровања у Исуса међу Самарјанима њиховом једногласном изјавом: οἱ δαμαεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτῆρ τοῦ κόσμου (4,42).<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Мајклс на одговарајући начин примећује: „Ипак, чини се да ’Месија’ није био термин који су користили Самарјани, који су (барем у каснијим изворима које имамо) назвали свог Пророка или Учитеља који долази *Taxeб*, ’онај који се враћа’ или ’онај који обнавља’... Што се тиче жене, она говори о ’Месији’ и ’Христу’ уз одређену дистанцу, позајмљујући јеврејску терминологију која јој није потпуно позната” [Michaels 2010: 255–256]. Опширније о овоме и у: [Thettayil 2007: 187].

<sup>18</sup> Браун [Brown 1966: 1971] описује позадину спомињања „пророка” од стране Самарјанке: „Ова идентификација Исуса произлази из посебног знања које је показао, али се може односити и на његову очигледну жељу да реформише њен живот. Самарјани нису прихватили пророчке књиге Старог завета тако да слика пророка вероватно произлази из Пзз 18,15–18, одломка који у самарјанском Петокњижју, као и у неком материјалу из Кумрана, долази након Изл 20,21б. Очекивало се да ће овај Мојсије као пророк решити правна питања, одакле и логика имплицитног питања у стиху 20”.

<sup>19</sup> Женино питање почиње грчким *μῖτι*, које према великом броју научника означава неку врсту неизвесности. О овоме опширније у: [Brown 1966: 1973; Paul 2016: 258; Thettayil 2007: 214–216].

<sup>20</sup> У научним круговима устаљено је мишљење да се ова изјава доводи у везу с римским царевима, а примери за то су: [Brown 1966: 175; Bruner 2012: 278; Lincoln 2005: 181; Neyrey 2007: 99; Thompson 2015: 110].

Оно што посматрамо у завршном делу зачала је да, иако се чини да нарација завршава победом јеврејског Исуса над Самарјанима, није било ни најмање назнаке промене понашања између две групе људи. Исусови јеврејски ученици никада нису разговарали са Самарјанком као што је то Исус учинио. Као одговор, жена је напустила Исуса и отишла ка властитом граду Самарији. На сличан начин, мештани Самарије, када су се приближили Исусу, вероватно су приметили и његове јеврејске пратиоце чије је присуство већ било описано у 4,27 и који га наводно никада више нису напустили. Међутим, није било помена о сусрету између две стране, јер се текст фокусира на сусрет између Исуса и Самарјана у 4,40–42.<sup>21</sup>

Укратко, уз сва ова запажања било би прикладније закључити да се почетна етничка пристрасност и непријатељски однос између Јевреја и Самарјана, као што је описано у 4,9б, никада нису мењали или решавали на крају зачала: Исус је потврдио јеврејски примат, жена се држала својих самарјанских уверења, и није било опасног спомињања сусрета између Исусових ученика и Самарјана. Тако је етнички спор наставио да лебди нерешен на крају приче.

Међутим, други тврде да чак и ако није било експлицитних дискусија о њиховом етничком расколу, сама чињеница да су Самарјани дозволили да јеврејски Исус остане са њима је већ покушај решавања проблема. Складан суживот и заједнички живот две супротстављене групе је већ практично раван говорењу да је започела изградња мира. Ова тврдња, ипак, треба да се испита, посебно постављањем једног од прелиминарних питања отворених у уводу: Може ли се обустављање било какве дискусије о садржају њиховог етничког раскола сматрати премошћењем дугогодишње пукотине између њих?

## ДИНАМИКА ЕТНИЧКИХ ОДНОСА

Да би нам помогло да разумемо горе аналиризовано зачало у односу на тему етничких сукоба, може бити корисно да сагледамо развој етничких студија и истражимо генералне односе између етничких група. То ће нам помоћи да сазнамо да ли је етничка динамика у *Еванђељу по Јовану* покушај да се утврде њихове етничке разлике.

Актуелне етничке студије заиста откривају карактеристике етничких група које раније нису уочаване. На пример, до прве половине 20. века, дефиниција етничке групе била је условљена претходним разумевањем да је она једно те исто што и расна група. „Раса”<sup>22</sup> се разумевала као гене-

<sup>21</sup> Поводом овога [Paul 2016: 317] сматра да самарјански позив Исусу да остане с њима у њиховом селу (Јн 4,40) укључује и ученике. Њено читање мора да је узело у обзир да су се ученици вратили Исусу у 4,27 и након тога га никада више нису оставили самог. Насупрот томе, Боз [Boers 1988: 158] тврди да је само Исус био позван, што поништава улогу ученика у нарацији. Како текст не прецизира да ли су Исусови ученици били с њим приликом његове посете самарјанском селу, све се сматра само претпоставком. Ипак, оно што је очигледно је да еванђелиста не жели да укључи у свој наратив експлицитан сусрет Јевреја и Самарјана из непознатог разлога.

<sup>22</sup> У савременој литератури постоји тежња да се дистанцира од термина „раса”. Последнице расних ратова, оружаних сукоба, чишћења, анимозитета и дискриминација подигли



алошка веза особе с другим појединцима који су међусобно повезани у смислу заједничке територије, језика, историје и културе. Технички, ова теорија се назива *примордијализам*, који дефинише нечији етнички идентитет као инхерентан и урођен од рођења надаље.<sup>23</sup> Из оваквог става следи да је етничка припадност нешто што се не може променити; особа се не може поново родити биолошки да изабере други етнички идентитет. Да би се догодила хармонија између различитих етничких група, обе стране треба да признају и поштују међусобне различитости. У супротном, очекује се константан етнички сукоб.

У другој половини 20. века, међутим, супротна перспектива долази до изражаја. Уведена је флуидност етничке припадности која тврди да етнички идентитет није унапред одређен, већ је нешто што се добија током времена, у зависности од утицајних друштвених особа, околности и институција којима је неко изложен. Технички се назива *инструментализам*, и он наводи да је етничка припадност нешто што се гради у историји [Smith 1999: 8–9]<sup>24</sup>, углавном због економске и политичке агенде актера на власти [Hall 1997: 17]. Уколико је етничка припадност флексибилна, из тога произлази да се сви облици међуетничких разлика решавају једноставном модификацијом етничког(их) идентитета. Ово се може постићи или када се: а) једна страна прилагођава ставу друге, или б) када обе стране одлуче да се нађу на пола пута у синтетички прихватљивом ставу. Укратко, у *инструментализму* се стално преговара о етничком идентитету заинтересованих страна<sup>25</sup>, а мир се постиже редефинисањем етничких граница.<sup>26</sup>

---

су свест у свету о томе да је озакоњење овог појма само контрапродуктивно. Затим је уследило систематско уклањање употребе термина „раса”, који је примарно замењен „етничком групом” (и њеним сродним речима). За детаљну дискусију, видети: [Banton 2000: 55–67].

<sup>23</sup> Герц наводи шест заједништава међу члановима групе – које се популарно називају „културним дагостима” или нешто што је инхерентно или урођено – која сачињавају етничку групу, на пример, претпостављене крвне везе (квасисродство), раса (фенотипске физичке особине: боја коже, облик лица, стас, тип косе, итд.), језик, регија, религија и обичај [Geertz 1973: 261–263].

<sup>24</sup> За критику инструментализма видети: [Eriksen 2010: 63–66].

<sup>25</sup> Занимљиву тезу у вези с овим износе Смуха и Ханф [Smootha and Hanf 1996: 330], где предлажу четири стратегије у ситуацијама сукоба између етничких група, тј. „поделу, етничку демократију, консоцијациону демократију и либералну демократију”. Подела захтева „да се поново изграде државне границе како би се постигле разумне етничке границе” (330). У међувремену, „етничка демократија је демократија у којој је доминација једне етничке групе институционализована” (330). Консоцијациона демократија значи да се „политички систем води на основу компромиса и поделе власти” (331). На крају, либерална демократија утире пут за сваког појединца или групу „да се такмиче и буду слободни да се мешају, интегришу, асимилирају или алтернативно формирају одвојене заједнице све док то не дискриминише друге” (332). Кратко речено, оно што Смуха и Ханф тврде јесте да се међуетнички склад постиже уређеним дијалогом, интеграцијом и асимилацијом између етничких група. Философије дуж ове линије критикује маргинализирајући ефекат мултикултуралног облика друштва која се задовољавају хармоничним суживотом етничких група и не решавају њихове конфликтне тачке. Данашњи философи који се баве овим проблемом су Чарлс Тејлор, Теренс Тарнер, Вил Кумлика, Бики Парек. О овој дискусији опширније у: [Eriksen 2010: 178–187].

<sup>26</sup> Основна важност граница, као и њиховог одржавања, у етничким односима доведена је у први план етничких студија 1969. године [Barth 1969: 13].

Кратко речено, *ѝримордијални сѝав*, с једне стране, заговара нефлексибилност етничке припадности и, сходно томе, тврди да се етничке поделе решавају узајамним признавањем разлика међу етничким групама, чиме групе омогућавају једне другима складан опстанак на толерантан начин. Инструменталистички став, с друге стране, који препознаје флуидност етничке припадности, предлаже да се спорови реше променом обележја идентитета на такав начин да се она прилагоде или синтетизују са ставовима других.

У вези са јовановском епизодом Исусовог сусрета са Самарјанима, *ѝримордијални сѝав* о етничкој припадности тврди да је етнички раскол између Јевреја и Самарјана био предмет покушаја решавања. Исус, као представник Јевреја у причи, остао је Јеврејин до краја. Исто важи и за Самарјанку упркос чињеници да су она и њен народ прихватили јеврејског Исуса на своју територију и признали га као „Спаситеља света”. Али решење спора између њих наводно је постигнуто када су обе стране одлучиле да остану заједно два дана. За то време нико од њих није покушао да промени идентитет оног другог. Они су једноставно коегзистирали једни с другима и, вероватно, изабрали да разговарају о питањима вере и спасења, а не о последицама њиховог етничког спора.

*Инсѝруменѝалистички* начин читања епизоде говори супротно. Није било покушаја премошћавања етничке поделе између Јевреја и Самарјана првенствено због тога што ниједна страна није одустала од својих тврдњи. Обе су остале чврсте по питању својих етничких уверења, што сугерише чак и супериорност једне етничке групе над другом. Идеја да је једна етничка група супериорнија или поседује више атрибуте од друге, назива се „етноцентризам” [Hutchinson and Smith 1996: 5]. У *инсѝруменѝалистичком* приступу, знакове етноцентричног понашања треба елиминисати како би се дошло до стања мира, помирења и хармоније. У супротном, ако је такав став још увек јако видљив и радикално активан, постоји мало наде за етничко помирење.

Да сумирамо дискусију у односу на наше зачало, можемо рећи да је почетно питање да ли је покушано намерно решавање етничких спорова у Јн 4 прихватљиво само ако је усвојен *ѝримордијални* поглед на етничку припадност. Не може се оправдати инструменталистичким приступом, јер према овом начину размишљања, није било покушаја помирења јер су се сви ликови у причи не само држали својих веровања, већ су и тврдили супериорност своје етничке групе у односу на другу, на шта је указано посебно у следећим сценама: а) Исус је изјавио да Јевреји знају кога обожавају и да спасење долази од њих, б) Самарјанка је тврдила супериорност својих предака и примат обожавања на гори Геризим, и в) Исусови ученици и Самарјани нису имали одређени разговор или експлицитан сусрет једни са другима.

## ЗАКЉУЧАК: СЛУЧАЈ КОНВЕРЗИЈЕ САМАРЈАНСКЕ ВЕРЕ

Горе наведене дискусије коначно се свODE на то да ли су јовановска перспектива и контекст боље разумљиви уз *џримордијални* или *инструменталистички* поглед. Одговор на ово питање не може се добити једноставним избором између ова два, јер подразумева много значајног анализирања. Али пошто се очекује да у овом раду дођемо до одређеног закључка, што захтева извесно позиционирање у дебати, могли бисмо подржавати *инструменталистички* поглед због тога што је Исусова етничка идентификација у четвртом *Еванђељу* амбивалентна.<sup>27</sup> Овим ставом потврђујемо суштинску вредност наслова овог рада: „Нерешени етнички спор и друштвена подела између Јевреја и Самарјана у Јн 4,4–42”.

Уколико у зачалу не постоји покушај да се премосте етничке разлике, чини се да је то пре истинско духовно преобраћење Самарјана. Гледајући Исуса као оличење онога кога очекују да дође као народ, тј. *Тахеб*<sup>28</sup>, Самарјани су прихватили јеврејског Исуса у своју групу и прогласили га „Спаситељем света”. Када су дошли до Исуса и позвали га, Самарјани су то учинили упркос његовој јеврејској идентификацији, а не због ње. У ствари, у самарјанству *Тахеб* кога Самарјани очекују да дође, лишен је било каквих етничких асоцијација<sup>29</sup> јер би он донео јединство свих пле-

<sup>27</sup> Исус је свесно водио Јевреје у Јн 8 у редефинисање њиховог етничког идентитета као што је то учинио са Самарјанима у Јн 4. Јовановски Исус учинио је то зато што је етнички идентитет нуспродукт сталне интеракције с другим етничким групама; он је флуидан и флексибилан чак и у четвртом *Еванђељу*. Уочени етнички несклад између Јевреја и Самарјана, посебно изражен у погрдним речима којима Јевреји пркосе Исусу и Самарјанима у Јн 8,48, резултат је неангажовања обе стране (Јевреја и Самарјана) у здраво преговарање о сопственим етничким границама. При томе, наш став потврђује и запажање изнесено у [Malina and Rohrbaugh 1998: 238]: „Једна од основних и трајних социјалних разлика направљених међу медитеранцима првог века била је она између људи унутар једне групе и оних ван ње. Група људи се углавном састојала од домаћинства, шире породице и пријатеља. Ипак, границе једне групе биле су флуидне; групе могу и могле су се мењати, понекад су се шириле, док су се друге смањивале. Становници из исте градске четврти или села гледају једни на друге као припаднике исте групе док су у иностранству, а док се налазе у својој градској четврти или селу, могу бити из друге групе”.

<sup>28</sup> Парвис [Purvis 1975: 182] сажима самарјанску идеју *Тахеба*: „Термин за есхатолошког агента који се најчешће сусреће у самарјанским текстовима је *Тахеб*, титула која допушта неколико тумачења превода: „рестауратор”, „повратник” или „покајник”. Касне средњовековне и модерне интерпретације сугеришу двоструко значење, повратник (тј. лик попут Мојсија) који ће бити рестауратор. Такође, у касним традицијама, лик је повезан са Божјим обећањем Мојсију у Пзз 18,18–22 („а ја ћу им издићи пророка као што си ти из њихове браће”). Речено је да ће *Тахеб* својом појавом опоравити света пловила која су била сакривене у пeћини на гори Геризим, и да ће имати са собом Мојсијев штап и посуду са Маном. Такво је разумевање савремене самарјанске заједнице у вези овог лика”. За детаљну дискусију о природи *Тахеба*, консултовати: [MacDonald 1964: 355–390].

<sup>29</sup> Томпсон [Thompson 2015: 194] тврди да преостали Самарјани нашег века и даље тврде да би *Тахеб* требало да потиче од „семена Јосифова”. Међутим, таква тврдња није првобитно наведена у самарјанској доктрини вере. У ствари, чак и у јеврејском очекивању доласка Месије, порекло је слично тако непознато. Иако је суштински פֿֿֿֿֿ идентификован углавном са краљем из краљевске јеврејске крвне лозе, његов главни атрибут је Божји избор и помазање које га је овластило да изврши месијански задатак. Према томе, није битно да ли он припада Давидовој лози или не, нпр. персијски Кир који се спомиње као Божји пома-

мена Израела. Тако су Самарјани у Јн 4 можда једноставно игнорисали појединост да је Исус Јеврејин, јер им је још важнија чињеница да је он испунио критеријуме њиховог дуго очекиваног *Тахеба*, кога је еванђелиста у приповести назвао Месијом [Varett 1978: 244; Carson 1991: 231; Odeberg 1968: 187].<sup>30</sup>

#### ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Anderson, Robert T. (2009). Samaritans, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. edited by K. Doob Sakenfeld, Nashville: Abingdon Press, 5: 75–82.
- Banton, Michael (2000). The Idiom of Race: A Critique of Presentism. In: John Solomos (ed.), *Theories of Race and Racism*. Cambridge: Cambridge University Press, 55–67.
- Barrett, Kingsley C. (1978). *The Gospel According to St John; An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London: SPCK.
- Barth, Fredrik /ed./ (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press.
- Boers, Hendrikus (1988). *Neither on This Mountain nor in Jerusalem: A Study of John 4*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Brown, Raymond E. (2003). *An Introduction to the Gospel of John*. New York – London: Doubleday.
- Brown, Raymond E. (1966). *The Gospel According to John (I–XII)*. New York: Doubleday.
- Bruce, Frederick F. (1992). *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bruner, Frederick Dale (2012). *The Gospel of John: A Commentary*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.
- Carson, Donald A. (1991). *The Gospel According to John*. Leicester: Inter-Varsity; Grand Rapids: Eerdmans.
- Coggins, Richard J. (1975). *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*. Atlanta: John Knox.
- Culpepper, Alan R. (1983). *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress.
- Daube, David (1950). Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of συγχρόμαι, *Journal of Biblical Literature*, LXIX, 2: 137–147.
- De la Potterie, I. (1983). ‘Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs’: Histoire de l'exégèse et interprétation de Jean 4:22, *Biblica*, 64: 74–115.
- Eriksen, Thomas Hylland (2010). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. New York: Pluto Press.
- Flavius Josephus (2013). *De bello Judaico – Der Jüdische Krieg: Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Freed, Edwin D. (1970). Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?, *Novum Testamentum*, 12: 241–256.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Guthrie, Donald John (1994). *New Bible Commentary*. 21<sup>st</sup> Century Edition. Downers Grove: Inter-Varsity Press.

заник у Ис 45,1, упркос томе што не припада Давидовој краљевској линији. Опширније у: [Oswalt 1996: 1126].

<sup>30</sup> Вредна пажње у овом контексту је напомена у [Slovan 1988: 57]: „Сва ова употреба термина рано у *Еванђељу* указује на то да је у време пре него што је *Еванђеље* написано то био Исусов апелатив (1,17), и да је његов садржај био у значајној мери измењен применом у *Еванђељу*”.

- Hall, Jonathan (1997). *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press.
- Hjelm, Ingrid (2000). *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hutchinson, John and Anthony Smith /ed./ (1996). *Ethnicity. Oxford Readers*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Keener, Craig S. (2003). *The Gospel of John: A Commentary*. Peabody: Hendrickson.
- Lincoln, Andrew T. (2005). *The Gospel According to Saint John*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Loewe, R. (1981). ‘Salvation’ Is Not of the Jews, *The Journal of Theological Studies*, 32: 341–368.
- MacDonald, John (1964). *The Theology of the Samaritans*. London: SCM Press.
- Malina, Bruce J. and Richard L. Rohrbaugh (1998). *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress.
- Michaels, Ramsey J. (2010). *The Gospel of John*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.
- Moloney, Francis J. (2005). *The Gospel of John: Text and Context*. Boston–Leiden: Brill.
- Morris, Leon (1979). *The Gospel According to John: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Neyrey, Jerome H. (2007). *The Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O’Day, Gail R. (1995). *The Gospel of John*. Nashville: Abingdon.
- Odeberg, Hugo (1968). *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Oswalt, John N. (1996). שָׁמָרָא, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 2: 1123–1127.
- Paul, Priya (2016). *Beyond the Breach: An Exegetical Study of John 4:1-42 as a Text of Jewish-Samaritan Reconciliation*, Faculty of Theology, KU Leuven (doctoral dissertation).
- Purvis, James D. (1975). The Fourth Gospel and the Samaritans, *Novum Testamentum*, 17: 161–198.
- Schnackenburg, Rudolf (1980). *Das Johannesevangelium*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- Sloyan, Gerard (1988). *John, Interpretation*. Atlanta: John Knox.
- Smith, Anthony (1999). *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford University Press.
- Smooha, Sammy and Theodor Hanf (1996). Conflict-Regulation in Deeply Divided Societies. In: John Hutchinson, Anthony D. Smith (ed.), *Ethnicity*. Oxford – New York: Oxford University Press, 326–332.
- Thettayil, Benny (2007). *In Spirit and Truth: An Exegetical Study of John 4:19-26 and a Theological Investigation of the Replacement Theme in the Fourth Gospel*. Leuven: Peeters.
- Thompson, Marianne Meye (2015). *John: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Van Belle, Gilbert (2001). ‘Salvation is from the Jews’: The Parenthesis in John 4:22b. In: Reimund Bieringer et al. (ed.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000*. Assen: Royal Van Gorcum, 370–400.

DER UNGEKLÄRTE ETHNISCHE KONFLIKT  
UND DIE SOZIALE KLUFT ZWISCHEN DEN JUDEN  
UND DEN SAMARITANERN IN JOH 4: 4-42

von

MILAN KOSTREŠEVIĆ  
Theologische Fakultät der Universität Bern  
Längsassestrasse 51, Bern, Schweiz  
milan.kostresevic@gmail.com

**ZUSAMMENFASSUNG:** In wissenschaftlichen Interpretationen der Begegnung Jesu mit der Samariterin wird oft vorgeschlagen, dass sie als ein erster Schritt in Richtung Versöhnung zwischen den Juden und den Samaritern erläutert wird. Diese Analyse ergibt sich aus den erzählerischen Details des johanneischen Textes, in dem die Samariterin den jüdischen Jesus als Propheten (4,19) und einen möglichen Messias (4,29) anerkannte. Später luden die samaritanischen Dorfbewohner ihn zu ihrem Platz ein, dem er ohne weiteres zustimmte (4,40). Nach seinem Besuch haben sie überzeugt gestanden, dass er tatsächlich der „Erlöser der Welt“ ist (4,42). Mit dieser Abfolge von Ereignissen scheint sich der ethnische Bruch zwischen den beiden ethnischen Gruppen zu lösen. Diese Annahme lässt jedoch die Dynamik zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen außer Acht, insbesondere das Vorhandensein einer ethnozentrischen Haltung unter den Gruppenmitgliedern. Diese Studie nimmt seine Existenz unter allen Charakteren von Joh 4: 4-42 wahr, einschließlich des johanneischen Jesus. Um diese Behauptung zu untermauern, zielt diese Arbeit darauf ab, die gesamte Erzählung kritisch zu betrachten, wobei insbesondere den Versen, in denen das Thema ethnische Identität entweder bestätigt oder in Frage gestellt wird, besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, um zu prüfen und zu untersuchen, ob tatsächlich erste Schritte zur Harmonisierung ethnischer Herkunft unternommen werden oder nicht. Da kein Schritt in dem Sinne auch nach dem Lesen dieses Phänomens in Bezug auf moderne Identitätskonzepte gefunden wurde, schlägt man vor, die Perikope als reine Glaubensbekehrung der Samaritaner zu Jesus zu lesen, der zufällig ein Jude ist.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Juden, Samaritaner, Jesus, der ethnische Konflikt, Primordialität, Instrumentalismus