

Adam Mackerle

Než budete číst Bibli podruhé

Vybraná témata o Bibli



JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

TEOLOGICKÁ FAKULTA

OPUSCULA | 08



JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

TEOLOGICKÁ FAKULTA

OPUSCULA | 08



Opuscula / 8. svazek

Adam Mackerle / **Než budete číst Bibli podruhé** / Vybraná témata o Bibli



Adam Mackerle

Než budete číst Bibli podruhé

■ **Vybraná témata o Bibli**

České Budějovice / 2014

Na titulní straně se nachází freska znázorňující protiklad zákona a milosti z Mázhausu pardubického zámku. Typologické znázornění vztahu Starého a Nového zákona (známé též jako Alegorie spásy a hříchu) vychází z věty Janova evangelia (1,17), která je nadepsána nad obrazem: ZÁKON SKRZE MOYZISSE DAN GEST: MILOST A PRAWDA SKRZE GEZISSE KRYSTA, a rozvádí ji do bohatého obrazového aparátu využívajícího různých typologií a protikladů: Had a Beránek, prvotní hřích a Kristovo vzkříšení, had vyvýšený Mojžíšem na poušti a ukřižovaný Kristus, zákon a evangelium, smrt a život aj. Jedná se o krásnou ukázkou typologické interpretace biblického textu a současně o názornou ukázkou spíše protestantského vnímání vztahu obou částí Bible a pojetí křesťanské víry vůbec. Motivy na fresce a jejich uskutenčení jsou známy z mnoha jiných míst v Evropě. Pardubická freska („pražského typu“) vznikla pod vlivem děl Lucase Cranacha staršího po roce 1530 a nejspíše ji nechal pořídit Jan z Pernštejna, jedna z vůdčích osobností domácí stavovské opozice stojící v čele české utrakvistické šlechty. S podobným vyobrazením se lze u nás setkat např. ještě v Českých Budějovicích, v Horažďovicích, v Horšovském Týně, v Ostravě a jinde.

Lektoroval: Dominik Opatrný, Th.D.

© Adam Mackerle

© Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2014

ISBN 978-80-7394-450-6

ISBN 978-80-7394-451-3 (eBook)

Předmluva

Tato kniha je určena čtenářům, pro které Bible není něčím zcela novým, kteří ji již měli v rukou, četli v ní a začali si klást otázky, které při četbě Bible časem zákonitě vyvstanou: Kde se bere text knih Starého a Nového zákona? Odkud víme, co v nich stojí? Kde se nacházejí originály? Kdo rozhodl, jaké knihy patří do Bible, a jaké ne? Co vlastně znamená, že je Bible „Boží slovo“? Co znamená „vykládat“ Bibli? A mnoho dalších. O významu jednotlivých pasáží či celých biblických knih se lze dočíst v různých komentářích a úvodech, nicméně je nemálo témat, která se netýkají jen některých textů Starého či Nového zákona, nýbrž Bible obecně a jejichž znalost se při četbě biblických textů či komentářů k nim předpokládá. A právě nejdůležitějším z nich se věnuji v této publikaci.

První kapitola se zabývá obecnými (ne však proto nezajímavými či nedůležitými) otázkami základní terminologie, biblickými jazyky apod. Druhá kapitola shrnuje dějiny izraelského národa a poukazuje na jejich jednotlivé etapy a vztah biblických knih k nim – jak po stránce obsahu biblických knih, tak po stránce dějinného vývoje textů. Třetí kapitola stručně sumarizuje obsah jednotlivých biblických knih a upozorňuje na jejich (někdy větší, jindy menší) vzájemný vztah a provázanost. Čtvrtá a pátá kapitola jsou věnovány textu a kánonu, tedy otázkám, kde se vzal text biblických knih, co je to originál a z čeho se překládá, a následně odkud víme, které knihy jsou a které nejsou součástí Bible. Šestá kapitola přesouvá pozornost na starověké překlady Bible, zvláště na překlady do tří nejdůležitějších jazyků starověkého křesťanství: do řečtiny, latiny a aramejštiny (resp. syrštiny). Následující kapitola je věnována dějinám českého překladu a poukazuje mj. na propojení vývoje české gramatiky a slovní zásoby s dějinami českého biblického překladu. Kapitoly osmá, devátá a jedenáctá vytvářejí jakýsi triptych, neboť na sebe navazují a jsou bytostně propojené. Jedná se o téma inspirace Bible, její pravdivosti a způsobů interpretace. Tyto kapitoly se zabývají otázkou Božího autorství a toho, co z něj plyne pro čtenáře. Před poslední, jedenáctou kapitolou je vsunuta kapito-

la shrnující v hlavních liniích dějiny výkladu Písma od starověku až do dnešní doby, čímž částečně připravuje půdu pro kapitolu následující.

Jak je z tohoto přehledu zřejmé, jednotlivé kapitoly jsou navzájem dostatečně samostatné a lze je číst v různém pořadí a nezávisle na sobě. Současně jsou však na mnoha místech propojené a navzájem na sebe odkazují. Jsou to jakési kamínky tvořící dohromady jedinou mozaiku, která – jak doufám – pomůže čtenáři lépe porozumět tomu, co je to Bible, co v ní stojí a jak ji číst.

Povaha jednotlivých kapitol je různá. Někdy mají spíše kompilační charakter, po věcné stránce obsahují „stará známá fakta“ a odborný čtenář v nich naleznе málokdy něco skutečně nového. Vedle těchto dat se však pokouším poskytnout čtenáři i jejich interpretaci a ucelený pohled na ně, zvláště (ale nejen) v závěrečných kapitolách. Mým přáním je tak nejen poskytnout na jednom místě souhrn fakt, nýbrž i jejich interpretaci a poukázat na některé důsledky, které z nich plynou pro četbu a porozumění biblickému textu.

Bude-li mít čtenář zájem, může své zde nabyté informace prohloubit v další literatuře. Proto jsem ke každé kapitole připojil seznam hlavní literatury dostupné v českém, někdy i slovenském jazyce; literatura citovaná pod čarou je, nakolik to bylo možné, také českojazyčné povahy. Bohužel ne všechna témata jsou v českém jazyce dostatečně zpřístupněna; na druhé straně u některých témat bylo nutné vybírat z mnohem většího množství literatury. Jestliže zde nějaká kniha či článek není zmíněn, neznamená to nutně, že není dobrý; výběr je vytvářen s ohledem na srozumitelnost laickému čtenáři a také na základe literatury, která mi byla k dispozici.

Vzhledem k povaze knihy jsem také nepovažoval za vhodné a praktické vždy důsledně uvádět zdroj informací. Kniha by byla plná odkazů a utrpěla by její přehlednost. Nechtě mne za to čtenář neobviňuje z nepoctivé práce; použitou literaturu naleznе v souhrnném seznamu na konci knihy. Nicméně tam, kde se jedná o názory jednotlivců či o údaje, které nejsou vždy předmětem shody a u nichž jsem se domníval, že by čtenář rád věděl, odkud jsou převzaty, jsem odkaz připojil.

Snažil jsem se, aby kniha byla pokud možno nekonfesní. Naprostá většina fakt, o nichž je v knize řeč, nezávisí na tom, zda je autor katolík, protestant, pravoslavný či zda pochází z jiné církevní denominace. Stejně tomu však nemusí vždy být v otázce interpretace těchto dat. Jelikož tento text vznikl na teologické fakultě, kde se vyučuje především katolická teologie, je katolickému pojetí vyhrazeno více místa a některé kapitoly, zvláště ty, které se týkají inspirace, pravdivosti a hermeneutiky, jsou psány především z katolického úhlu pohledu.

1 Základní údaje a terminologie

1.1 Název

Bible má svůj název z latiny (*biblia*), kde se vyskytuje ve dvojí podobě, buď jako jedn. číslo ženského rodu (tedy „ta bible“) nebo jako množné č. středního rodu (tedy „ty bible“). Druhá možnost (tj. „ty bible“) je méně častá, ale původní a jedná se o výpůjčku z řečtiny. Řecký plurál τὰ βιβλία [*ta biblia*] znamená „knížky“. Tento původní řecký název odráží skutečnost, že Bible není jedinou knihou, ale sbírkou více knih či „knihovnou“.

Dalšími užívanými názvy jsou Písmo svaté nebo obecně Písmo či Písma. Tyto názvy odrážejí přesvědčení, že texty v Bibli obsažené jsou posvátné a autoritativní a používají se často v náboženském kontextu.

1.2 Co je to Bible?

1.2.1 Bible je literatura

Bible je v prvé řadě literární dílo. Je to literární text, dílo své doby a kultury. Jedná se o starověké dílo, které se utvářelo velmi pomalu v rozsahu přibližně 1000 let. Každá biblická kniha může být z tohoto hlediska čtena jako samostatné literární dílo, nebo v kontextu nejbližších nebo všech biblických knih. Jednotlivé biblické knihy mají často paralely v okolních starověkých kulturách. Najdeme paralely k zákonům a zákoníkům, k prorockým spisům, k mýtům o stvoření a o potopě, k mudroslovné literatuře, k příslovím, k apokalyptice aj. Mezi biblickými a mimobiblickými díly jsou oboustranné vlivy, texty se nezřídka navzájem ovlivňovaly. Z nejnámějších paralel ke starozákonním textům můžeme zmínit babylonský epos *Enuma eliš* (stvoření světa), *Epos o Gilgamešovi* (s příběhem o potopě světa), mezopotamské texty *Chci chválit pána moudrosti* či *Babylonská teodicea* aj. řešící problém Boží spravedlnosti (podobně jako kniha Jób), různé *zákoníky*, z nichž nejnámější, i když ne nejstarší dochovaný, je Chamurapiho, které jsou obdobami různých zákoníků v Pentateuchu a další. Z děl, která mají společ-

né prvky s některými novozákonními texty, můžeme připomenout helénistické biografie, např. Plútarchovy *Životopisy*, či vydání soukromých listů, např. Ciceronových (viz soukromé listy v Novém zákoně, zvláště 3. list Janův či list Filemonovi).¹ Co do pojetí světa, terminologie, antropologie, teologie či filosofických pohledů můžeme nacházet jak styčné body, tak odlišnosti. Bible (a všechny její knihy) jsou starověkým literárním dílem jedné kultury Předního východu; jsou tak literárními dětmi své doby se všemi pozitivy i negativy, která z toho plynou.

Biblické knihy můžeme studovat i jako soubor spisů nejrůznějších žánrů a původu jedné starověké společnosti v průběhu doby; některé spisy se řadí i mezi klenoty světové literatury (např. kniha Jób či Tóbijáš). Biblické knihy jsou texty, které těm, kteří studují kulturu a myšlení starověkého Předního východu, velmi názorně ilustrují národní a náboženské zvyky a myšlení jednoho národa v proměnách časů přibližně v letech 1000 př. Kr. – 100 po Kr. Díky nim známe izraelskou, židovskou a raně křesťanskou společnost v této době relativně dobře, mnohem lépe než okolní národy.

Už to, co bylo dosud řečeno, může být pro mnohé lidi inspirativní a důležité. Můžeme číst a zkoumat biblické texty, abychom si utvořili obraz o jedné mrtvé starověké kultuře, jak tehdejší lidé žili, mysleli a umírali. Může to ale znamenat i více. Biblické knihy jsou knihy, které byly formovány velice dlouho, pracovalo na nich mnoho autorů, kteří se vzájemně doplňovali, komentovali, odporovali si, přeli se. Díky tomu obsahuje Bible to nejlepší z životní moudrosti jedné starověké kultury. A kdo je pozorný k radám druhých lidí a je ochoten naslouchat moudrosti, která po staletí krystalizovala, až našla své konečné vyjádření v Bibli, najde v této knize značnou inspiraci pro vlastní život.

1.2.2 Bible je posvátný spis

Kromě toho, že je Bible literární dílo, je v různých obměnách i souborem posvátných spisů několika náboženských komunit. Jedná se především o židovskou obec a o křesťanské církve. Pro tyto lidi je Bible nejen literárním dílem starověku obsahujícím výkvět moudrosti jedné kultury, nýbrž – a především – slovem živého Boha, které je určeno každému čtenáři v libovolné

¹ Srov. česká vydání citovaných děl: *Mýty staré Mezopotámie*. Praha: Odeon, 1977, s. 176–207 (*Enu-ma eliš*); PROSECKÝ, J., HRUŠKA, B., RYCHTAŘÍK, M. *Epos o Gilgamešovi*, Praha: Lidové noviny, 2003; PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*, Praha: ISE, 1995, s. 28–37; 41–57; 58–67 (*Chci chválit pána moudrosti a Babylonská teadicea*); KLÍMA, J. *Zákony Asýrie a Chaldeje: pokračovatelé Chammurapiho*. Praha: Academia, 1985 (různé zákoníky, nikoli zákoník Chamurapiho); PLÚTARCHOS. *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, 2 sv., Praha: Odeon, 1967; CICERO, M. T. *Listy přátelům*, sv. I. Baset, Arista, 2001. ISBN 80-86410-03-X (výběr z Ciceronovy korespondence).

době, tedy přímo i nám. Biblické knihy jsou starověké texty se stálou platností. Jednotlivé náboženské komunity, které ji přijímají za Boží slovo, jí přikládají autoritu, která zásadním způsobem ovlivňuje jejich životy. Je-li Bible jednou z nejčtenějších knih na světě, je to právě z tohoto důvodu. A jelikož se jedná o texty starověké a současně o slovo Boží, je jejich platnost silně závislá na hermeneutice, tj. na způsobu výkladu (viz kap. 11).

Jelikož je Bible součástí náboženského myšlení vícera odlišných náboženských komunit, zachází s ní každá z těchto komunit trochu jinak. Vždy záleží na místě a na roli, jakou jí ta která komunita ve svém myšlení určí. Proto máme sice jednu Bibli (k výhradám k tomuto tvrzení viz kap. 5), ale více (odlišných) výkladů.

1.2.3 Bible je kulturní fenomén

Bibli lze studovat i jako knihu, která bez ohledu na svůj vznik a původ zásadním způsobem ovlivnila celou evropskou kulturu. Naše kultura vyrostla na křesťanských kořenech a Bible stojí v samém základu křesťanství. Biblické obrazy ovlivnily literaturu a umění, ale texty pocházejícími z Písma se argumentovalo také při obhajobě či potírání otroctví, válek, utiskování či emancipaci žen aj. Bible a dějiny její interpretace jsou pro pochopení evropské kultury nepostradatelné.²

Jako praktický příklad lze uvést námátkou v češtině dnes běžná slova a slovní obraty jako *talent*, *tábor*, *jobovka*, *starý jako Metuzalém*, *stát jako solný sloup*, *lazaret* aj. či místní jména *Tábor*, *Třebechovice pod Orebem* aj. Biblickými tématy se inspirovali i autoři mnoha písní: J. Werich (*David a Goliáš*), L. Cohen (*Hallelujah*), M. Kubišová (*Magdaléna*), E. Piaf (*Jézebel*) aj., filmoví tvůrci či spisovatelé jako Kachyňa (*Lásky mezi kapkami deště*), Papoušek (*Ecce Homo Homolka*), bratři Čapkové (*Sestup z Araratu; Kniha apokryfů*) aj. Biblická témata byla také velmi často znázorňována na uměleckých dílech, zdobících často naše města – v Českých Budějovicích např. *Samsonova kašna* na náměstí Přemysla Otakara II., podle níž pak nese jméno i jedno z piv, které se v Budějovicích vaří, sousoší *Kalvárie* na Piaristickém náměstí či některé ze soch v zahradě Umělecké školy tamtéž. Hlavní sál českobudějovické radnice zdobí výjev *Šalomounova soudu*. A v příkladech by se dalo pokračovat. Všechna tato díla více či méně čerpají z biblických textů, které nějak chápou, interpretují a předávají dál.³

² M. Heryán hovoří v tomto smyslu výstižně o „biblickém klimatu“ (srov. ŠOUŘEK, M. [ed.]. *Hovory s Bibli*, s. 310).

³ Seznam rčení a hudebních, literárních a filmových děl využívajících či zpracovávajících biblické motivy srov. v FOUILLOUX, D. *Slovník biblické kultury*, s. 271–318. Srov. též BALABÁN, M. – NYTROVÁ, O. *Ohlasy Starého zákona v české literatuře 19. a 20. století*.

1.3 Dělení Bible

Termín „Bible“ označuje soubor posvátných spisů křesťanů. Tento soubor se skládá ze dvou základních částí: **Starého zákona** a **Nového zákona**. Starý zákon je současně – s odlišnostmi co do obsahu a řazení jednotlivých knih – souborem posvátných spisů judaismu. Křesťanství, které z židovství přímo vzniklo, tyto spisy převzalo a doplnilo je o nový celek, který je pro křesťany specifický, o již zmíněný Nový zákon.

1.3.1 Starý zákon

Jelikož termín „Starý zákon“ působí dojmem, že se jedná o něco překonaného a zastaralého, používají někteří teologové raději názvy **Stará smlouva**, **První zákon** či **První smlouva**. Tato terminologie sice není tradiční, ale lépe vystihuje některé aspekty Starého zákona: skutečnost, že se nejedná o „zákon“, tedy o nějaké právní normy, ale o „smlouvu“, o vztah mezi člověkem a Bohem; nebo že se nejedná o něco starého a překonaného, nýbrž o něco „prvního“, za nímž následuje něco „druhého“. Ovšem i tyto termíny jsou podrobeny kritice, neboť např. spojení „Druhý zákon“ jako by implikovalo, že mohou přijít další zákony – třetí, čtvrtý atd.⁴

Jelikož je Starý zákon souborem posvátných textů více náboženství, resp. více náboženských skupin, závisí jeho dělení též na náboženské příslušnosti. Existují dva hlavní způsoby, jak lze Starý zákon vnitřně členit: židovský a křesťanský.

1.3.1.1 Židovské dělení Starého zákona

Židé nazývají své posvátné spisy **Tenak**, což je zkratkové slovo (akronym) obsahující první písmena (T-N-K) názvů tří základních skupin spisů: תורה **Tórá** (tj. prvních pět knih připisovaných tradičně Mojžíšovi), נביאים **Nvíím** („proroci“, spisy připisované prorokům) a כתובים **Ktúvím** („spisy“, tj. vše ostatní). Do **Tóry** spadá Pět knih Mojžíšových, které křesťané nazývají obvykle Pentateuch. Mezi **Prorocké knihy** se řadí tzv. **Přední proroci** (אֲשֵׁרִים **nvíím rišóním**), tj. Jozue, Soudců, 1–2 Samuelova a 1–2 Královská. Knihy Samuelovy se počítají tradičně za jednu knihu, podobně knihy Královské. K **Zadním prorokům** (אֲחֵרִים **nvíím acharóním**) patří Izajáš, Jeremjáš, Ezechiel a Dvanáctka (tj. Dvanáct malých proroků, kteří se tradičně

⁴ K diskuzi o názvu „Starého zákona“ srov. např. ZENGER, E. *První zákon*, s. 105–115.

počítají též jako jedna kniha – Ozeáš, Jóel, Ámos, Abdijáš, Jonáš, Micheáš, Nahum, Abakuk, Sofonjáš, Ageus, Zacharjáš, Malachjáš). **Spisy** nemají zvláštní dělení, vyniká z nich jen celek **Pět svátečních svitků** (מגילות *mgillót*: Rút, Píseň písní, Kazatel, Ester a Pláč), které se čtou při vybraných židovských svátcích. Pořadí Spisů je následující: Žalmy, Jób, Přísloví, Rút, Píseň písní, Kazatel, Pláč, Ester, Daniel, Ezdráš a Nehemjáš (tito dva považovaní tradičně za jednu knihu) a 1–2 Paralipomenon (též jako jedna kniha).

Celkový počet knih Tenaku podle židovského dělení je **24**.

1.3.1.2 Křesťanské dělení Starého zákona

Křesťané dělí Starý zákon podle obsahu jednotlivých knih. První skupinu tvoří **knihy dějepisné**, tj. popisující v prvé řadě dějiny Izraele, ale druhotně i všechny ostatní výpravné texty: Pentateuch, Jozue, Soudců, Rút, 1–2 Samuelova, 1–2 Královská, 1–2 Paralipomenon, Ezdráš, Nehemjáš, Ester. Druhou skupinu tvoří **knihy naučné** (nazývané též mudroslovné, sapienciální či sapienční), mezi něž se řadí i knihy poetické. Jsou to Jób, Žalmy, Přísloví, Kazatel a Píseň písní. Poslední skupinou jsou **knihy prorocké**. Tato skupina se dělí na dvě menší, na tzv. **Velké** a **Malé proroky**. „Velikost“ se tu měří především podle rozsahu knihy, nikoli podle významu proroka. Mezi Velké proroky patří Izajáš, Jeremjáš, Pláč (připisovaný tradičně Jeremjášovi), Ezechiel a Daniel, mezi Malé proroky Ozeáš, Jóel, Ámos, Abdijáš, Jonáš, Micheáš, Nahum, Abakuk, Sofonjáš, Ageus, Zacharjáš a Malachjáš.

Katolické církve přijímají do kánonu několik knih, které Židé (a podle nich též reformované církve) do svého kánonu nezahrnuli. Těmto knihám se říká **deuterokanonické** (viz 5.1). Z nich Tóbijáš, Júdit a 1–2 Makabejská patří do dějepisných, Báruk do prorockých a Sírachovec a Kniha moudrosti mezi naučné. Kromě toho je katolická verze knih Ester a Daniel o něco rozsáhlejší.

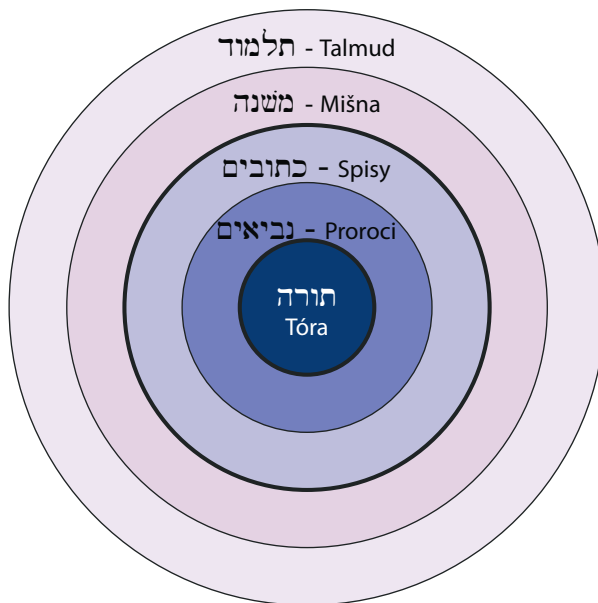
Celkem rozlišuje křesťanské dělení **46** starozákonních knih, z čehož je 7 deuterokanonických.

1.3.1.3 Rozdíl v koncepci Starého zákona a Tenaku

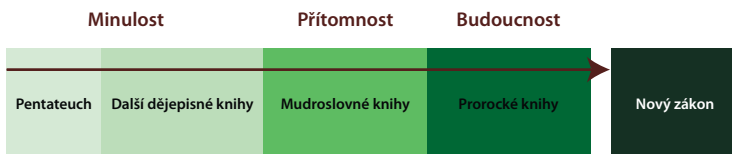
Mezi křesťanským Starým zákonem a židovským Tenakem je rozdíl nejen v obsahu, ale i v řazení knih a v celkové koncepci.

Základní pořadí knih v **Tenaku** je **Tóra-Proroci-Spisy**. Tóra představuje jádro Tenaku a je pravidelně čtena v synagoze. Proroci, tj. ti, kteří podle židovského pojetí měli za úkol Tóru předávat dále, představují jakýsi „komentář“ k Tóře. Úkolem těchto textů je Tóru přiblížit, objasnit a aktualizovat. V synagoze se čtou úryvky z prorockých knih (tzv. *haftarót*), které mají vždy nějaký vztah ke čtenému úryvku z Tóry (srov. 11.4.5). Dalšími texty, které jsou ještě

Židovské pojetí Tenaku



Křesťanské pojetí Starého zákona



o něco „méně závažné“, jsou Spisy. Můžeme si tak představit Tóru jako ústřední kruh, kolem něj Proroci a ve vnějším kruhu Spisy. V této metafoře bychom mohli pokračovat: dalším kruhem, který obepíná Tenak, by byla Mišna, kolem ní Talmud atd.⁵ Podstatná je centralita Tóry, z níž vše vyrůstá.⁶

⁵ Jedná se o další židovské náboženské texty. Mišna je zapsanou ústní tradicí, která svou písemnou podobu dostala v druhé polovině 2. stol. po Kr. Talmud obsahuje kromě Mišny i komentář k ní, nazývaný Gemara.

⁶ Toto pojetí struktury Tenaku je známo od Maimonida z konce 12. století. Srov. MAIMONIDES, *More nechuvim*, 2, kap. 45; BARTON, J. *Oracles of God*, s. 16–18; 274–275.

Křesťanské řazení starozákonních knih je odlišné: **dějepisné knihy – mudroslovné knihy – prorocké knihy**. Tóra již nepředstavuje první a ústřední část celé sbírky, nýbrž jen začátek dějin spásy.⁷ Proroci nejsou uprostřed jako bezprostřední interpretační kontext Tóry, nýbrž na konci. Stávají se z nich připravovatelé a ohlašovatelé nové smlouvy, Nového zákona. Křesťanské řazení knih má tedy dynamickou strukturu: Pentateuch hovoří o počátku světa, o hříchu a o vyvolení izraelského národa. Další dějepisné knihy procházejí starými dějinami spásy a ukazují z velké části nemožnost dostát závazku Zákona. Mudroslovné knihy znázorňují „přítomnost“: stav člověka a jeho každodenní situaci. Prorocké knihy pak připravují na novou smlouvu a na příchod Mesiáše a Malachjášovým textem ústí do Nového zákona.⁸

1.3.2 Nový zákon

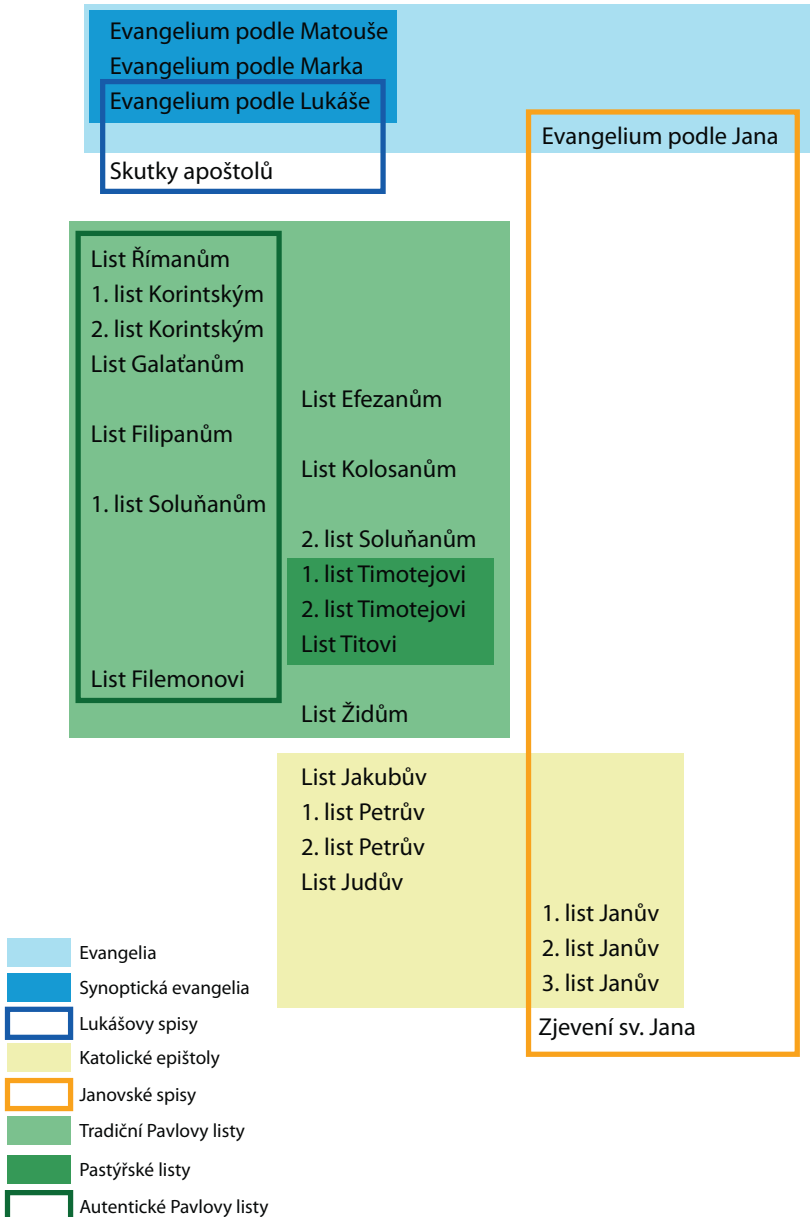
Nový zákon lze dělit podle různých kritérií, z nichž nejčastější jsou dvě. Bud se dělí podle Starého zákona, nebo podle toho, jak k sobě spisy logicky patří (obvykle podle autora nebo literárního druhu).

Starozákonní dělení se snaží dělit novozákonní knihy podle výše popsaných kategorií starozákonních a rozlišuje v Novém zákoně dějepisné knihy (tj. čtyři evangelia a Skutky apoštolů), prorocké knihy (Zjevení sv. Jana) a naučné spisy (listy). Toto dělení je však ideologické a neodpovídá povaze spisů. Druhé **dělení je věcné** a snaží se dělit spisy podle jejich povahy. Rozlišujeme tedy **čtyři evangelia** (tři synoptická [Matouš, Marek a Lukáš] a Janovo), k nimž se připojují **Skutky apoštolů** („druhá část“ Lukášova evangelia), neboť jejich autorem je táž postava, která napsala třetí (Lukášovo) evangelium. Další skupinu představují **Pavlovy listy**. Tradičně jich je 14 a rozlišují se na autentické a neautentické, případně na listy adresované církvím, nebo jejich pastýřům. Mezi autentické se řadí obvykle Římanům, 1–2 Korintským, Galatským, Filipským, 1 Tesalonickým a Filemonovi. Mezi tzv. pochybné spadají nejčastěji Efezským, Koloským, 2 Tesalonickým, 1–2 Timotejovi, Titovi a Židům. Tzv. pastýřské listy, tj. listy určené pastýřům církví, jsou 1–2 Timotejovi a Titovi. Po Pavlo-

⁷ BENEŠ, J. „Tanach mezi Samaritánským pentateuchem a Septuaginou“, s. 21–37 se snaží ukázat, že deuterokanonické spisy nejsou integrální součástí Starého zákona. Při své argumentaci však vychází z ústřední role Pentateuchu (Tóry), zvláště ze zprávy o stvoření, která je pro jeho rozpravu základním interpretačním klíčem. Pro Septuagintu (která je v dochované podobě svědkem křesťanské, nikoli židovské koncepce kánonu) a její řazení knih však Tóra tuto roli nemá, a tak zde dochází k aplikaci kritérií jednoho typu kánonu na kánon jiný. Kromě toho návaznost na Tóru jako kritérium pro to, zda nějaká kniha náleží nebo nenáleží do kánonu, je jen obtížně aplikovatelné, neboť co bychom museli říci např. o knize Ester nebo Kazatel či naopak např. o apokryfní knize Jubileí apod.?

⁸ Srov. pojednání o struktuře Starého zákona v Septuagintě v BARTON, J. *Oracles of God*, s. 21–23.

Dělení knih Nového zákona



vých listech následují **listy katolické**. Jejich název vychází z řeckého termínu καθολικός (*katholikos*, všeobecný) a nazývají se tak proto, že jsou adresovány nikoli konkrétním osobám nebo církevním obcím, nýbrž všem křesťanům obecně, tedy že jsou všeobecné. Jsou to list Jakubův, 1–2 Petrův, 1–3 Janův a Judův. Nicméně 2. a 3. list Janův do této skupiny, podržíme-li se její definice, nenáleží, protože jsou určeny konkrétnímu adresátu a 3Jan je navíc jediný skutečně soukromý dopis Nového zákona. Zvláštní skupinou jsou tři listy Janovy a Zjevení sv. Jana, které jsou spolu s Janovým evangeliem označovány jako **Janovy spisy** (*Corpus Ioanneum*).

1.4 Kapitoly a verše

Dělení Bible na knihy je nejklassičtější a až na výjimky společné všem. Ovšem pro lepší orientaci v textu se používají podrobnější dělení, která jsou však různého typu a jsou ryze druhotného charakteru. V západním, latinském prostředí se každá kniha dále dělí na kapitoly. Jen pokud je nějaká kniha příliš krátká, tvoří jedinou kapitolu (Abdijáš, list Filemonovi, list Judův, 2. a 3. list Janův). Dělení na kapitoly pochází od **Štěpána Langtona z přelomu 12. a 13. století**.

Každá kapitola se následně dělí na verše. Toto dělení pochází od **Roberta Estienna z poloviny 16. století** (1551 Nový zákon, 1555 Starý zákon), a je tedy značně pozdní.⁹ Navíc toto dělení není jednotné. Jelikož se zásluhou textové kritiky text od 16. století změnil (viz kap. 4), některé verše dnes chybějí nebo je dělení v různých vydáních posunuté (srov. např. Mt 17,21; 18,11; Mk 7,16; L 17,36 aj.). Naopak tam, kde z různých důvodů došlo k rozšíření textu, se někdy verše dále dělí dle písmen abecedy (např. deuterokanonické dodatky ke knize Ester; číslování Da 3 je pro změnu dvojnásobné, jedno pouze protokanonické, druhé včetně dlouhé deuterokanonické vsuvky).

V případě, že chce čtenář specifikovat jen nějakou část verše, označují se jednotlivé části pomocí písmen latinské abecedy; chceme-li specifikovat „část částí“, použijeme písmen abecedy řecké. Tak např. Am 2,7 zní: „Baží dostat hlavy nuzáků do prachu země, pokorné zavádějí na scestí, syn i otec chodí za nevěstkou, a tak znesvěčují moje svaté jméno.“ Am 2,7b zní: „syn i otec chodí za nevěstkou, a tak znesvěčují moje svaté jméno“, Am 2,7bβ: „a tak znesvěčují moje svaté jméno“.

⁹ Verše jsou od sebe ve skutečnosti odlišeny již masoretským systémem přízvuků (viz 4.1.4), který pochází z druhé pol. 1. tis. po Kr. V roce 1555 byly verše pro lepší orientaci očíslovány.

Příklady značení biblického textu

Ř 9–10 List Římanům, kapitoly 9 a 10;

Ř 9,5–9 List Římanům, kapitola 9, verše 5–9;

Ř 9,8–10,2 List Římanům, od kapitoly 9, verše 8 až do kapitoly 10, verše 2;

Ř 9,2b-3a List Římanům, kapitola 9, druhá polovina verše 2 až do první poloviny verše 3;

Ř 9,2,5–6,9 List Římanům, kapitola 9, verše 2, 5–6 a 9 (verše 3–4 a 7–8 jsou vypuštěny);

Kromě tohoto klasického, „západního“ dělení Bible existují i další možnosti. Palestínští Židé např. rozdělili Tóru na statě (hebr. *sedarím*), kterých bylo celkem 154 či 155 (podle jiných se jich počítá 167) a které se měly číst každý týden v synagoze v tříletém cyklu (resp. 3,5letém cyklu). Oproti tomu babylonští Židé rozdělili Tóru na 54 statí (hebr. *parašajjót*), které slouží pro jednorocní cyklus.

Vlastní dělení celé Bible má např. též syrská Pešita (blíže viz 6.3.2.2).

Specifické dělení vyvinul i Eusebius v tzv. Eusebiových kánonech. Jedná se o dělení všech čtyř evangelií do samostatných celků, jež mohou nacházet své paralely v jiných evangeliích. Jsou děleny do skupin podle výskytu v evangeliích (celkem 10 skupin) a v textu jsou patřičně vyznačeny. S přehlednou přiloženou tabulkou lze velmi rychle dohledat všechna paralelní místa v jiných evangeliích.

1.5 Biblické jazyky

Bible, Starý i Nový zákon, je psána celkem třemi jazyky: hebrejský, aramejský a řecký. Aramejščina a hebrejščina jsou jazyky semitské, řečtina je jazyk indoevropský.

1.5.1 Semitské jazyky

Semitské jazyky jsou rodinou jazyků rozšířenou původně v oblasti úrodného půlměsíce, tj. převážně v Mezopotámii, Sýrii (včetně Palestiny), na Arabském poloostrově a v Etiopii. Díky punským koloniím se rozšířily po celém středomoří a zásluhou arabsko-muslimské expanze pronikly do severní Afriky a do jižní Asie. V dnešní Evropě se ze semitských jazyků používá maltština (považovaná za dialekt arabštiny se zbytky punštiny).

Podle zeměpisného rozšíření jednotlivých jazykových podrodin a jazyků dělíme semitské jazyky do tří skupin: **východní** (jazyky užívané v Mezopotámii, tj. akkadština a její dialekty [vývojové stupně asyrštiny a babylonštiny]), **jižní** (arabština, etiopština aj., rozšířené na jihu Arabského poloostrova

a v Africe) a **severozápadní** (Sýrie a Kenaán). Pro biblistiku jsou nejvýznamnější severozápadní, protože mezi ně patří jak hebrejšтина, tak aramejšтина. Severozápadní semitské jazyky se dále dělí na dvě velké skupiny, kenaánskou (hebrejšтина, féničtina, moabština, ammonština, edomština) a aramejskou (aramejšтина a její vývojové stupně až po syrštinu). Samostatným jevem je ugaritština, jazyk městského státu na syrském pobřeží (dnešní Ras Šamra), který zanikl na konci 13. století př. Kr. Řadí se občas mezi kenaánskou skupinu, ale spíše je to jazyk odštěpený od ostatních ještě před základním odlišením zmíněných dvou velkých skupin.

Pro biblistiku má studium těchto jazyků význam proto, že nám pomáhají porozumět textu Starého zákona, ale i proto, že odhalují kulturu a myšlení velmi podobné starozákonnímu a texty psané v těchto jazycích (zvláště ugaritské texty) nám pomáhají odkrývat smysl a význam textů starozákonních.

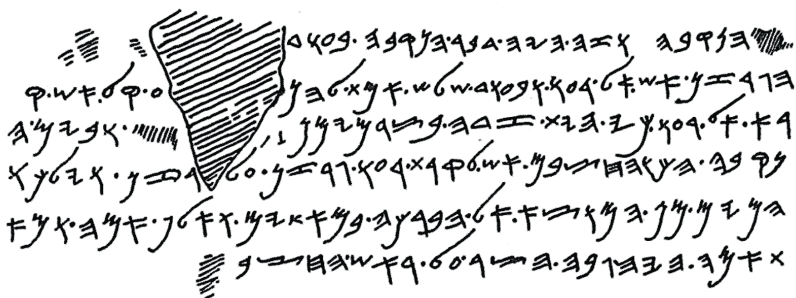
1.5.1.1 Hebrejšтина

Hebrejšтина (v Iz 19,18 označena za „kenaánský jazyk“, כנען *šfat kna'án*) je hlavním jazykem Starého zákona. Starozákonní knihy vznikaly v průběhu přibližně jednoho tisíce let, a proto je třeba si uvědomit, že má každá kniha svůj svébytný jazyk odrážející dobu a místo svého vzniku. Mezi nejstaršími (např. tzv. Debořina píseň v Sd 5) a nejmladšími texty (Daniel) je propastný rozdíl ve slohu, slovní zásobě i využití gramatiky. Biblická hebrejšтина má navíc patrně představovat „vyšší“, literární jazyk, odlišný od běžné, každodenní mluvy.¹⁰

Velkou obtíží při studiu Starého zákona je skutečnost, že hebrejšтина z doby, ze které biblické texty pocházejí, je doložena téměř výhradně v těchto spisech, tj. až na několik málo starohebrejských nápisů není z čeho naši znalost tohoto jazyka doplňovat a ověřovat. Proto, jestliže se nějaké slovo nebo obrat ve Starém zákoně objevuje jen na jednom místě (a je jich nemálo), zůstane smysl tohoto slova vždy nejistý. Pozorný čtenář si toho může všimnout, pokud porovná více překladů téhož biblického textu. Ze starozákonní doby, tedy z doby, kdy byla hebrejšтина živým jazykem, neexistují žádné gramatiky ani slovníky. Naše znalosti jsou částečně doplněny již zmíněnými nápisy, ale badatelé spoléhají nejvíce na příbuzné jazyky (především na aramejštinu, akkadštinu, ugaritštinu a arabštinu). Je proto nutné mít stále na paměti, že naše porozumění starozákonnímu textu je značně omezeno naší znalostí hebrejského jazyka.¹¹

¹⁰ Srov. tvrzení Petra Slámy v MYNÁŘOVÁ, J. – DUŠEK, J. – ČECH, P. – ANTALÍK, D. *Pisemnictví*, s. 367.

¹¹ Srov. MACKERLE, A. „Možnosti a úskalí“, kde na příkladu Am 4 poukazuje na různé druhy problémů spojených s hebrejštinou a naší znalostí tohoto jazyka při pochopení a interpretaci biblického textu.



Chizkiyášûv nâpis připomínající vykopání tunelu na vodu. Jeruzalém, kolem r. 700 př. Kr. Starohebrejské písmo.

1.5.1.2 Aramejšтина

Aramejšтина je původně jazyk severních sousedů Izraele. Tento jazyk se prosadil jako mezinárodní jazyk v obchodu a politice a nakonec jej, v babylonském zajetí (6. stol. př. Kr.) a po návratu z něj, pomalu převzali v běžném životě i Židé. Hebrejšтина tak ustoupila do pozadí jako převážně liturgický jazyk a jazyk židovské víry, v každodenním životě se užívala aramejšтина.

Aramejsky jsou psány některé mladší části Starého zákona, konkrétně, opomineme-li několik samostatných veršů v jiných knihách, Da 2–7 a delší pasáže v knize Ezdráš. Aramejšтина byla běžnou řečí v Judeji v novozákonní době a její stopy lze najít i v evangeliích. Aramejštinou je psán např. židovský Talmud.

Aramejšтина měla velký vliv na vývoj hebrejštiny a tzv. arameismy, tj. stopy aramejské slovní zásoby, gramatiky nebo větné stavby, bývají někdy důležitými prvky pro dataci starozákonních textů.

V prvních staletích po Kr. aramejšтина přešla do nové vývojové fáze, která se nazývá syrština. I když začal tento jazyk od 8. století mizet z běžného života a začal být nahrazován arabštinou, udržel se dodnes v několika formách jako liturgický jazyk vícera orientálních církví a na omezených lokalitách v dnešní Sýrii stále ještě přežívá jako živý jazyk.

Na rozdíl od starověké hebrejštiny byla aramejšтина mnohem rozšířenější a naprostá většina dochovaných aramejských textů jsou mimobiblické. Proto je orientace v biblické aramejštině o mnoho snazší než v případě biblické hebrejštiny.

1.5.2 Řečtina

Řecký jazyk se na Předním východě začal šířit díky obchodu, ale hlavní zásluhu na jeho rozšíření měla především expanze Alexandra Makedonského († 323 př. Kr.)



Sinajský kodex. Řecká majuskule.

a následná vláda diadochů (blíže viz 2.2.4.2). Řecký jazyk je nerozlučně spjat s řeckou kulturou (helénismem), která pronikala všude tam, kam se dostala řečtina.

Řecky jsou psány nejmladší texty Starého zákona, jež jsou součástí deuterokanonických knih (kniha Moudrosti, knihy Makabejské aj.). Velice významným dílem pro pochopení Starého zákona je tzv. Septuaginta, překlad starozákonních textů do řečtiny z 3.–2. stol. př. Kr. (viz 6.1.1). Řecky hovořící Židé pocházeli z diaspory, převážně z Egypta.

Nejvýznamnější je však řečtina pro studium Nového zákona, který je psán pouze tímto jazykem. Novozákonní řečtina se označuje jako **koiné** (ἡ κοινή διάλεκτος *hé koiné dialektos*). Je to obecná, „nekulturní“ řečtina rozšířená po světě a sloužící jako hlavní dorozumívací jazyk východní části Římské říše. V této části říše byla též úředním jazykem. Koiné vykazuje vůči klasické řečtině specifické tendence – zdobněliny, perifráze, analogie, objevují se též semitismy (tj. vliv rodného jazyka mluvčích), vliv ostatních místních jazyků, itacismus (viz 4.3.2.1) a další. I když tato řečtina není zcela shodná s řečtinou klasickou či mimožidovskou (a mimokřesťanskou), přesto je dostatečně srozumitelná.

1.5.3 Písma a abecedy

Bibliční autoři a kopisté (opisovači) používali k zápisu textu v průběhu času celkem tři abecedních systémů: **starohebrejského písma, aramejského kva-**

Vokalizovaný text Starého zákona s nevokalizovaným aparátem. Aramejské kvadrátní písmo.



drátňního písma a řecké alfabety. Všechny tři abecedy vycházejí z fénického písma. Základním rozdílem mezi nimi je skutečnost, že první dva systémy neznají zápis samohlásek.

Původní fénické písmo (vyvinuté pro féničtinu, tedy pro semitský jazyk), bylo písmo hláskové a neznalo znaky pro samohlásky. Tohoto písma používaly – s výjimkou ugaritštiny – všechny známé severozápadní semitské jazyky a vyšlo z něj několik vzájemně velmi podobných verzí. Jednou z raných verzí bylo i písmo starohebrejské. Nejvýznamnější formou bylo ale kvadrátní písmo aramejské, které – spolu s prosazením aramejštiny v běžném životě – nahradilo písmo starohebrejské i pro zápis hebrejštiny. Hebrejské písmo dnes používáme pro zápis starozákonních textů, ale i pro zápis ivritu (moderní hebrejštiny), je tedy písmo ve skutečnosti aramejské. Směr psaní se ustálil u těchto písem zprava doleva.

Tím, že tato písma neznají znaky pro samohlásky, je potřeba samohlásky do textu doplňovat v průběhu četby. Text se tak nabízí vícero způsobům čtení a není jednoznačný. Český čtenář si může víceznačnost hebrejského souhláskového textu přiblížit přirovnáním k českému textu zapsanému bez dia-

kritiky (tj. bez háčků a čárek) – text může mít různý význam podle toho, jak si čtenář doplní do textu háčky a čárky, nicméně kontext obvykle jasně určuje, jak je třeba text číst. Hovoří se proto o **souhláskovém čtení**, které může být víceznačné, a **samohláskovém čtení**, které představuje zafixování jednoho z možných samohláskových čtení. Proto Židé (tzv. masoreté, viz 4.1.4) vyvinuli v 2. polovině 1. tisíciletí po Kr. systém znaků pro samohlásky, které věrně zachycovaly výslovnost starozákonního textu v synagoze v jejich době. Tyto značky však nejsou považovány za součást posvátného textu, v textech používaných v synagogách se nevyskytují (čtenář musí správné čtení textu znát) a křesťané je též nepovažují za inspirované.

Řecká alfabeta sice vychází z téhož fénického písma, ale zná znaky pro samohlásky a píše zleva doprava.

Ani jedno z těchto písem nezná interpunkci. Interpunkční znaménka se objevují ve fénických, moabských a podobných nápisech, nikoli však v Bibli. Oddělování slov od sebe bylo na semitských nápisech sice obvykle též pravidlem, ale v biblickém textu přesto došlo často ke spojení dvou původně odlišných slov nebo k rozdělení jednoho slova na dvě. V řeckém textu bylo oddělování slov neznámou záležitostí. Tato skutečnost značně komplikuje čtení a interpretaci textů (viz 4.3.1.1).

V obou psacích systémech má každý znak i hodnotu číselnou, takže slovo může být současně i číslem. To platí především pro řečtinu. Aramejské písmo znalo zvláštní znaky pro číslice, ale pod řeckým vlivem začalo používat jako čísla i písmena.

1.5.4 Psací potřeby a podoba „knihy“

Pro zápis se používaly různé materiály (dřevěné destičky, měkká hlína, kov aj.), převládaly však dva: **pergamen** (od 8. stol. př. Kr. v Persii, ovšem dražší výroby) a **papyrus** (od 3. tis. př. Kr. v Egyptě, relativně levný). Hlavně ve starších dobách se kromě těchto základních materiálů používal i **kámen** (pro nápisy) a **ostraka** (pro korespondenci nebo každodenní obchodní záznamy). Jednalo se o střepy nádob z pálené hlíny. Tento materiál byl běžně dostupný a velmi trvanlivý (ostraka se dochovala bez problémů dodnes). Biblické rukopisy jsou psány na pergamenu (většina starozákonních i novozákonních) či na papyru (nejstarší texty Nového zákona).

Delší texty měly prvotně formu **svitku** (obvykle 20 spojených listů papyru), později **kodexu**, tj. více listů přeložených a svázaných ve hřbetu. Výhodou kodexu je snadné listování a především užítkování cenného psacího materiálu

z obou stran. Rozdíl mezi užíváním kodexu a svitku však není jen praktický, ale i „ideologický“ – svitky převládaly u Židů, kodexy se rozmohly především v křesťanských obcích.

1.6 Geografie

Celá Bible, Starý i Nový zákon, je úzce spojena s jedním národem a jednou zemí. Většina událostí, o nichž pojednává, nachází své místo na relativně malém území. Je to území dnešního palestinského a izraelského státu, případně států bezprostředně sousedících.

Tomuto území se tradičně říká **Kenaán** (hebr. כְּנָעַן *knaʿán*). První známý výskyt tohoto slova pochází z poloviny doby bronzové. Používal se v Egyptě i v Mezopotámii, v akkadské formě zněl *kinahhu* (a v různých ortografických variantách) a udržel se až do 4. století, kdy se užíval v římské severní Africe pro punské obyvatelstvo. Původ tohoto jména je nejistý. Je spojován s výrobou purpurového barviva, což byl hlavní zdroj příjmu ve fénické oblasti. Řecké slovo φοῖνιξ *foinix*, které znamená totéž co zmíněné *kinahhu*, je dosvědčeno již z tabulek v Mykénách (jako *po-ni-ki-jo*). Někteří badatelé spojují název *kenán* s kořenem *knʿ* (כנע) označujícím něco nízkého; termín by hovořil o podrobné zemi, o nížině či o západních krajích (země zapadajícího Slunce). Termín bývá odvozován i z churitšiny a mohl by kromě purpurového barviva označovat i rákos, tj. papyrus. Osoby označované jako Kenaánci bývali spíše než etnickou skupinou obchodníci či obecně „ti druzí“, „ti okolo nás“.

V prvním významu tedy **Kenaán** znamená totéž co **Fénicie**, resp. označuje celé území západně od Jordánu a Sýrie, a to jak etymologicky, tak i kulturně, neboť fénická semitská kultura byla dlouhou dobu určující pro území dnešního Izraele, Palestiny, Libanonu a Sýrie, tj. pro všechny zde sídlící semitské národy. Jako příklad může sloužit fénický typ chrámu nebo fénické písmo – obojí se v oblasti rozšířilo právě z fénických měst. V přeneseném významu však právě díky vlivu Fénicie v oblasti se jméno Kenaán používá pro všechna tato území a kultury.

Častěji se však termín Kenaán užívá pro jižní část Předního východu, tj. pro území Palestiny a Izraele. V Egyptě se jej užívalo pro označení nejjihnější ze tří egyptských provincií s centrem v Gáze. Aby se zabránilo nejasnosti, použil Hérodotos jako první termín **Palestina** (přesně „palestinská Sýrie“, řecky η Παλαιστίνη Συρία *hé palaistiné Syria*),¹² aby odlišil jižní část od Fénicie (Sý-

¹² Srov. HÉRODOTOS. *Dějiny*, 1,105; s. 60.



rie a Libanonu) ve vlastním slova smyslu. V běžném užívání se dodnes Kenaán, zvláště také vlivem Starého zákona, používá jako synonymum pro Palestinu, resp. pro území dnešní Palestiny a Izraele.¹³

Kenaán je součástí Úrodného půlměsíce a tvoří jakýsi most mezi dvěma úrodnými zeměmi, které ve starověku hrály klíčovou roli na všech úrovních a které zásadním způsobem ovlivňovaly i život starověkých Izraelitů. Na jihozápad od Kenaánu je to Egypt (hebr. מצרים *micrajim*) a na východ Mezopotámie (obvykle označovaná hebr. jako בבל *bávél*, tedy Babylon). Na místě starověkého Egypta se dnes rozprostírá stejnojmenný stát Egypt. Na území starověké Mezopotámie dnes najdeme především stát Irák. Na východ od Iráku,

¹³ Výše uvedené informace srov. MYNÁŘOVÁ, J. – DUŠEK, J. – ČECH, P. – ANTALÍK, D. *Pisemnictví*, s. 270–272; HALDAR, A. „Canaanites“, s. 494; ROGERSON, J. – DAVIES, Ph. *The Old Testament World*, s. 70–72.

na území dnešního Íránu, je původní vlast Peršanů a Médů, kteří svého času Mezopotámii ovládali a rovněž značně zasáhli do dějin izraelského národa.

Přírodní hranice biblického Izraele tvoří na západě Středoziemní moře a na východě řeka Jordán. Za Jordánem se nacházejí náhorní roviny obývané ve starověku Moabci a Amonci; dnes se zde rozprostírá Jordánsko (jeho hlavní město Ammán odpovídá starověkému hlavnímu městu Ammonóvců jménem Rabbat Ammón). Jádrem Judského království představuje Judské pohoří tyčící se západně nad Mrtvým mořem; v tomto pohoří se nachází i Jeruzalém. Dnes na většině tohoto území sídlí Palestinci. Na západě se hory svažují do nížin ke Středoziemnímu moři, na sever od Judských hor proti toku Jordánu se nachází území starověkého státu Izrael, resp. novozákonní Galileje. Je nižší a úrodnější než Judské pohoří a jeho součástí je i Genezaretské (resp. Tiberiadské) jezero. O něco severněji se nachází Libanon obývaný Feničany (severozápadně) a aramejské území (severovýchodně, dnešní stát Sýrie). Jižně od Mrtvého moře se nachází poušť Negev, Seírské pohoří a území starověkého Edomu, resp. novozákonní Idumeje.

Rozloha starověkého (i dnešního) Izraele je relativně malá. Od Jericha (resp. od ústí řeky Jordánu do Mrtvého moře) ke Středoziemnímu moři je vzdálenost vzdušnou čarou asi 88 km, od nejsevernějšího bodu dnešního státu Izrael (přibližně mezi Tiberiadským jezerem a Damaškem) k její jižnějšímu bodu, k zálivu Akaba, je vzdálenost necelých 450 km. Dnešní Izrael a Palestina zaujímají plochu o 27 000 km². Pro srovnání rozloha České republiky je 78 867 km². Rozloha území, na němž se odehrává valná většina starozákonních i novozákonních událostí, je srovnatelná s velikostí Moravy a české části Slezska.

Část Nového zákona, zvláště Skutky apoštolů a Pavlovy listy, přesouvá zeměpisné těžiště s rozšiřujícím se křesťanstvím dále na západ. Pozornost je věnována Malé Asii (dnešnímu Turecku), kde se nachází několik komunit, kterým Pavel píše listy (Efez, Kolosy, Galácie; maloasijské město Tarsus bylo Pavlovým rodištěm), a Řecku (kam jsou adresovány další Pavlovy listy). S Pavlovou cestou do Říma, ztroskotáním na Maltě a s listem Římanům se dostáváme patrně nejvíce na západ v celém Novém zákoně.

ABC biblický atlas. Praha : Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-34-7.

BALABÁN, Milan – NYTROVÁ, Olga. *Ohlasy Starého zákona v české literatuře 19. a 20. století.*

Praha : OIKOYMENH, 1999. ISBN 8086005410.

BENEŠ, Jiří. „Tanach mezi Samaritánským pentateuchem a Septuagintou aneb Je užší kánon dostatečný?“ In *Salve*, 2/2013, s. 21–37 [článek představuje jednu z možných koncepcí Starého zákona]

- BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků. Mezi Nilem a Tigridem*. Praha : Vyšehrad, 1979. S. 107–158
[písmo a písemnictví starověkého Předního východu]
- DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*.
Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-874-7. S. 15–28: „Dvoudílná jednota křesťanské Bible“.
- FOUILLOUX, Danielle, a kol. *Slovník biblické kultury*. Praha : Ewa, 1992. ISBN 80-900175-7-6. S. 10–15.
- LOHFINK, Norbert. „Jedna Biblia / dve zmluvy“. In BRAULIK, Georg (vyd.). *Rozumieť Starému zákonu*. KBD Svät, 2002. ISBN 80-968345-9-2. S. 153–162.
- MYNÁŘOVÁ, Jana – DUŠEK, Jan – ČECH, Pavel – ANTALÍK, Dalibor. *Písemnictví starého Předního východu*. Praha : OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-442-8. Zvláště s. 283–371; 396–417
[jazyky Kenaánu a dochované písemnosti]
- ROGERSON, John William. *Svět Bible*. Praha : Knižní klub, 1996. ISBN 80-7176-283-0. S. 57–224:
„Bible a zeměpis“. [geografický popis jednotlivých částí Kenaánu včetně flóry aj.]
- ZENGER, Erich. *První zákon: židovská bible a křesťané*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-401-6. S. 116–138: „O vlastní (relacionální) hodnotě Tenaku a Prvního zákona“.

2 Přehled dějin Izraele

Jednotlivé biblické knihy vznikly v průběhu více než 500 let, snad i kolem 1000. Každá jednotlivá kniha je poznamenána dobou a okolnostmi svého vzniku. Současně jednou z hlavních charakteristik židovské a křesťanské víry je její dějinnost. Biblické texty z větší části pojednávají o událostech, za nimiž spatřují Boží zásah a Boží vedení, a jsou tedy převážně interpretací událostí. Proto je znalost dějin izraelského národa a prvních křesťanů pro pochopení biblických textů nezbytná.

Izraelské dějiny spojené s biblickými texty a příběhy jsou velmi dlouhé (přes 1000 let), a proto se o nich zjednodušeně hovoří v „periodách“ či „obdobích“. Izraelský národ během této doby prošel několika odlišnými životními situacemi, z nichž každá ovlivnila další formování národa a jeho myšlení a vznik jeho knih jiným způsobem. Podle toho také budeme v následujícím textu dělit kapitoly.

2.1 Problém počátků dějin Izraele

Počátek dějin Izraele jako národa (a z velké části jeho dějiny celé) je velmi problematický. Na jedné straně jsou tu biblické prameny, na straně druhé prameny mimobiblické, zprostředkované především archeologií a jinými pomocnými vědami. Sladit obě skupiny pramenů dohromady je někdy obtížné, neboť v mnoha aspektech si tyto prameny protirečí nebo se alespoň míjejí. Mezi badateli existují dvě krajní pozice: maximalistická a minimalistická. **Maximalisté** vycházejí ze skutečnosti, že mnoho událostí, o nichž Bible vypovídá, je doloženo z mimobiblických pramenů. Proto je možné předpokládat historičnost i pro ty události, k nimž nemáme mimobiblickou paralelu. **Minimalistická** pozice vychází z předpokladu, že Bible je v prvé řadě literatura náboženská, nikoli dějepisná. Proto musí být historičnost každé události doložena zvlášť a nemůže být předpokládána. To neznamená, že události, k nimž neexistují mimobiblické paralely, jsou automaticky nehistorické. Znamená to jen, že jejich historičta nesmí být apriorně předpokládána, nýbrž musí být v každém jednom případě dokázána.

na. Zjednodušeně lze říci, že maximalisté považují biblické historické zprávy za věrohodné, dokud se neprokáže opak, zatímco minimalisté je považují za nevěrohodné, dokud se neprokáže opak. Jestliže budeme (v tomto případě spíše blíže minimalistům) považovat Starý zákon za literaturu v prvé řadě náboženskou a spolehne se primárně na prameny mimobiblické (abychom posléze lépe pochopili Bibli a její poselství), dostaneme následující obraz.

Z mimobiblických pramenů máme k dispozici především **el-amarnskou korespondenci** ze 14. století př. Kr. Egypt v té době ovládal kenaánskou oblast a tato egyptská královská korespondence s kenaánskou oblastí umožňuje vytvořit si dobrou představu o situaci v Kenaánu a Sýrii ve 14. století př. Kr. a lze na jejím základě konstatovat, že nejenže o Izraeli v ní není ani zmínky, ale že pro Izrael v oblasti není ani prostor.¹⁴

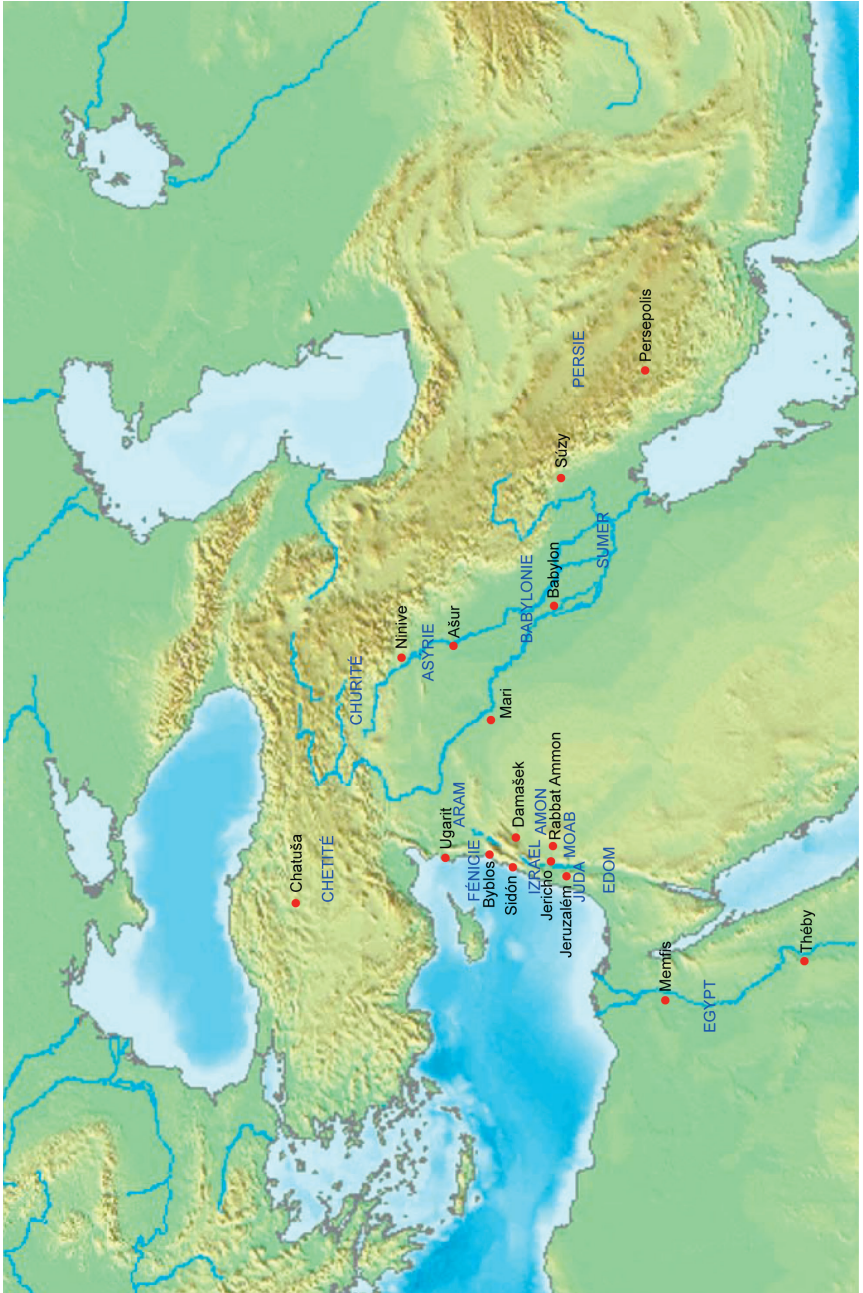
Druhým významným pramenem je **Merenptahova stéla** přibližně z roku 1210 př. Kr., na níž se nachází první písemná zmínka o Izraeli jakožto usazeném národu. Stéla vypočítává Izrael mezi poraženými národy, které si farao Merenptah podrobil při svém válečném tažení. Proto lze vznik Izraele klást mezi tato data, tj. od poloviny 14. století do konce 13. století.

Archeologické nálezy pro tuto dobu dosvědčují obsazení náhorních oblastí (jádro budoucího izraelského osídlení) novým semitským obyvatelstvem. Současně v této době dochází k obsazení i zajordánských oblastí, tj. Moábu a Ammónu. Tyto sousední a příbuzné národy vznikají pravděpodobně současně s Izraelem. Dosvědčen je rovněž nový typ cisteren, umožňující stabilnější život v judských horách.

Přelom doby bronzové a železné, 13.–12. století př. Kr., lze považovat za období nového počátku v celé syrsko-kenaánské oblasti. Je to konec egyptsko-chetitské hegemonie v Kenaánu, kdy se krajem prohnaly tzv. „mořské národy“, které zničily na severu chetitskou hegemonii nad syrskými městskými státy. Jedna část mořských národů, Pelištejci, se po střetu s Egyptem usadila u egyptských hranic (dnešní enkláva Pásmo Gazy). Co je důležitější, konec doby bronzové se téměř v celé oblasti Úrodného půlměsíce vyznačuje celkovou hospodářskou krizí a úpadkem, který vyvolal jisté politické vakuum a vedl i k přesunu obyvatel.¹⁵ Zatímco na jihu existují z této doby doklady o novém osídlení Judska, Izraele, Moábu a Ammónu, na severu se poprvé objevují Aramejci a vznikají ara-

¹⁴ Mezi městy, z nichž dopisy pocházejí, jsou např. Jeruzalém (s králem jménem Abdi-Heba, EA 285–290), Aškalon (EA 320–326), Megiddo (EA 242–248 a 365), Lakiš (EA 328–332) aj. K událostem spojeným s výstavbou a zánikem města Achetatonu (dnešní el-Amarny) srov. např. SHAW, I. (ed.). *Dějiny starověkého Egypta*, s. 288–312.

¹⁵ FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A. *Objevování Bible*, s. 83 dokonce hovoří o „ničivé krizi“ a následném formování „nového světa“.



mejské státy (první zmínka o jejich pronikání do Mezopotámie a Sýrie pochází od asyrského krále Tiglat Pileasara I. [1114–1106 př. Kr.]). S příchodem Pelištejců (cca. 1200) končí v Kenaánu doba bronzová a začíná **doba železná**.

Izrael se tedy v jižním Kenaánu objevil někdy v průběhu 14. a 13. století. Kde se vzal a odkud přišel, je velmi spletitá otázka, na kterou dosud nebyla dána jednoznačná odpověď. Biblická zpráva hovoří o příchodu z Egypta a o násilném obsazení země. V minulosti se kromě teorií, které více či méně počítají s touto variantou, vyskytlo několik dalších významných teorií:¹⁶

- **Teorie pokojné infiltrace.** Tato teorie je spojena především se jmény Albrechta Alta a Martina Notha. Podle nich se izraelské kočovné kmeny přistěhovaly do Kenaánu odjinud, usadily se zde zcela pokojnou cestou a k žádnému významnému násilnému záboru země přitom nedošlo. Případné vojenské konflikty nastaly až v druhé fázi, kdy se usazené obyvatelstvo snažilo rozšířit svůj vliv a střetlo se s městy.
- **Amfiktyonie.**¹⁷ Tento termín označuje samostatné skupiny obyvatel, které vždy spojuje společný kult a ústřední kultovní místo. „Předsednictví“ se střídá, často po měsíci, proto jednotlivých skupin bývá 12 a společenství je především náboženského charakteru. V případě Izraele je ústředním náboženským předmětem putující archa úmluvy a izraelský národ vznikl jako náboženské uskupení různých kmenů.
- **Teorie rolnické vzpoury.** Tato teorie vychází obzvláště od badatelů Georga Mendenhalla a Normana Gottwalda.¹⁸ Uvádějí možnost, že Izraelité (Hebrejové) jsou z velké části shodní s tzv. Hapiru, sociálně nízkou skupinou obyvatel, kteří se v této době bouřili a působili potíže mnoha městským státům. Zprávy o nich a stížnosti na ně najdeme i v el-amarnské korespondenci. Podle některých je tedy „příchod Izraelitů-Hebrejů“ roven sociální revoluci v oblasti, která přivedla k moci tuto skupinu obyvatel.

Jak uvádí Dever,¹⁹ v poslední době se badatelé začínají shodovat především v následujícím: Izraelité se objevují v Kenaánu v době přechodu od doby

¹⁶ Srov. přehled těchto teorií v DEVER, W. G. *Kdo byli první Izraelci*, s. 55–67. Přehled základní literatury k těmto teoriím srov. *tamtéž*, s. 268–269. Srov. též FABRIS, R. a kol. *Introduzione*, s. 71–80. Teorií je více, zde zmiňujeme jen ty nejvýznamnější.

¹⁷ Jako první o „konfederaci“ hovořil Max Weber, teorii amfiktyonie dále rozvinul M. Noth.

¹⁸ Teorie je spojena s těmito autory, byť mezi nimi existovaly velké rozdíly a rozpory. Hlavním původcem této teorie je George E. Mendenhall, který ji v roce 1962 uveřejnil v článku „The Hebrew Conquest of Palestine“.

¹⁹ Srov. DEVER, W. G. *Kdo byli první Izraelci*, s. 189.

bronzové k době železné, tj. od konce 13. do začátku 12. století př. Kr. Stále více se přitom zdůrazňuje kulturní i jazyková kontinuita mezi Izraelity a ostatními Kenaánci, tedy domácí původ Izraelitů.

V souvislosti s příchodem Izraelců do Kenaánu je třeba také vyřešit vztah vyprávění o vyjití Izraelitů z Egypta (jak je popisováno v knize Exodus) a jejich skutečného původu. I zde se vyskytuje mnoho teorií, které se snaží nalézt zmínku o Izraelcích v egyptských dobových pramenech. Izraelité bývají v populární literatuře nejčastěji ztotožňováni s Hyksósy, cizinci asijského původu, kteří Egyptu vládli v 17. století př. Kr.;²⁰ jinou teorii představuje Vachala, který upozorňuje na styčné prvky mezi biblickým Josefem a správcem Bejem a na zmínky o Semitech pracujících v Egyptě v 12. století př. Kr.²¹ Zajímavou možnost uvádí Ronald Hendel, když připouští, že někdo z Egypta patrně odešel (jak se zdají naznačovat i některá jména egyptského původu), ovšem důležité bylo, že valná většina Izraelců měla svůj původ přímo v Kenaánu. Příběh o vysobožení z Egypta mohli přijmout za svůj, protože za sebou měli zkušenost egyptské nadvlády přímo z Kenaánu, kde Egypt v pozdní době bronzové skutečně vykonával svou moc.²² Vzhledem k tomu, že egyptské prameny se o žádné podobné události nezmiňují, je i odpověď na tuto otázku odkázána do oblasti spekulací.

O době od vzniku Izraele, přes jeho příchod do Kenaánu, vznik monarchie až po její rozdělení neexistují dnes žádné mimobiblické zprávy. Jediným pramenem jsou biblická vyprávění, která jsou teologicko-dějinnou reflexí dějin a jejich autentičnost proto může být zpochybněna. Každopádně nejsou tvrzení těchto biblických textů ani snadno dokazatelná, ani vyvratitelná a bude záležet více na principiálním postoji badatele, jak s nimi bude nakládat.

Srovnání biblických zpráv s mimobiblickými prameny pro počátky Izraele tedy vypadá následovně:

Biblická zpráva	Jiné prameny
Stvoření světa a prehistorie	-
Vyprávění o praotcích (Abrahám ad.)	-
Pobyt v Egyptě	-
Vyjítí z Egypta a putování pouští	-
Obsazení země	cca. 1210 – Merenptahova stéla
Doba soudců	Kulturní a rasová návaznost na okolí, nomádké kořeny...
Jednotná monarchie	stéla v Tell Danu
Rozdělená monarchie	Šešonkova výprava a další

²⁰ Srov. např. popis této teorie v Finkelstein, I. – Silberman, N. A. *Objevování Bible*, s. 60–62.

²¹ Srov. VACHALA, B. „Pobyt a odchod Izraelců z Egypta“.

²² Srov. HENDEL, R. *Remembering Abraham*, s. 59–60.

Z tabulky je patrné, které události (a biblické knihy o nich hovořící) spadají do této „prehistorické“ doby. Je to v první řadě celý Pentateuch, nejznámější část Starého zákona a pro židovství také nejdůležitější. Do „historické“ doby, tj. do doby, pro niž máme nezávislé, mimobiblické prameny, se dostává až 1. Samuelova, která hovoří o Davidovi; jeho jméno je zmíněno na aramejské stéle z Tell Danu. Tato stéla pochází z 2. poloviny 9. století př. Kr. a zmiňuje střet aramejského krále s králem izraelským a při té příležitosti se zde nachází i jméno krále Davida jako zakladatele panovnické dynastie. Jak bylo obvyklé, termínem בְּתֵרֵד *bet David* je zde označena země, jíž tato dynastie vládla. Merenptahova stéla spadá pravděpodobně do období, o němž pojednává kniha Soudců, i když hovoří o událostech, o nichž se v této knize nedočteme.

2.2 Období prvního chrámu

Mimobiblické zprávy o Izraeli začínají první zprávou o existenci Izraele na Merenptahově stéle a pokračují dalšími, které jsou spojeny především se státními celky, jež Izraelský národ vytvořil, a které jsou postupem doby stále časovější.²³ Jedním z prvních styčných bodů mezi dějinami popisovanými ve Starém zákoně a mimobiblickými zprávami je vojenská výprava faraona Šešonka (asi 910 př. Kr.), o které se zmiňuje Šešonkova stéla v Megiddu. Byl to pravděpodobně stejný farao, který podle 1Kr 14,25–26 dobyl Jeruzalém.

Celá tato doba se často nazývá také **dobou prvního chrámu**, podle chrámu, který měl král Šalomoun postavit v Jeruzalémě a který tam stál až do r. 587/6 př. Kr. Ve Starém zákoně je toto období popsáno v knihách 1S–2Kr a 1–2Pa. Na pozadí událostí konce této doby zaznívají také slova některých proroků, zvláště Am, Oz, Mi, Sf, Iz, Jr aj. Pro monarchické období je charakteristická existence vícera malých samostatných kenaánských států s velmi blízkým jazykem a kulturou. Jednalo se o státy Izrael, Judsko, Pelištea, Fénicie, Aram, Ammón, Moáb a Edóm. Kromě Pelištejců byly všechny tyto národy semitské, jazykově se řadily do severozápadní větve (viz 1.5.1). Na začátku je toto období ohraničeno vznikem jednotlivých států, jak je tomu v případě Izraele a Judska, na straně druhé koncem nejen jednotlivých států, ale vůbec

²³ Z toho důvodu někteří badatelé začínají hovořit o dějinách Izraele až od doby existence monarchie. Z nejvýznamnějších srov. např. SOGGIN, A. *An Introduction to the History of Israel and Judah*. Podobný přístup, zřikající se rekonstrukce dějin Izraele před monarchickou dobou, lze nalézt i ve WRIGHT, A. G. – MURPHY, R. E. – FITZMYER, J. A. „A History of Israel“, s. 1224–1229.

zánikem existence malých samostatných států jako takových, které již nejsou s to odolávat vnějším vpádům velkých říší. Monarchické období je kromě období hasmonejského na přelomu 2. a 1. stol. př. Kr. jediným, kdy se izraelský národ těšil samostatnosti a vlastní vládě, a je jedním z hlavních center pozornosti starozákonních textů.

Z hlediska světové politické situace je pro tuto dobu typický ústup Mezopotámie i Egypta a vytvoření jistého politického vakua (viz výše). Egypt, který tuto oblast kontroloval až do konce doby bronzové, vstupuje do 3. přechodného období (1100 – 650 př. Kr.) a trpí vnitřními opakovanými konflikty, během nichž je po několik set let Egypt *de facto* rozdělen na dvě či více částí. Pro izraelské dějiny mají význam především 22. „libyjská“ dynastie, z níž pocházeli panovníci Šešonk I. a Osorkon I. a II. První z nich se vydal na válečné tažení do Kenaánu a zmínku o něm nalezneme jak v Bibli, tak na Šešonkově nápisu v Karnaku, kde uvádí seznam podrobených lokalit.²⁴ Osorkon I. a II. udržovali kontakty s Kenaánem a především s Fénícií, Osorkon II. navíc podpořil v roce 853 př. Kr. spojená kenaánská vojska v bitvě u Karkaru proti asyrské expanzi. Přímou politickou kontrolu však Egypt nad Kenaánem v této době již nevykonával a k významnějším zásahům do kenaánské oblasti se dostal až s nástupem 26. „saitské“ dynastie (panovníci Psammetik I. a Neko II.). V téže době se však již Egypt ocital pravidelně v područí mezopotamských mocností (Asýrie a Persie).²⁵ Z krize při přechodu od doby bronzové k době železné se mnohem dříve vzpamatovala Mezopotámie a byly to právě Asýrie a posléze Babylonie, kdo v průběhu 8.–6. století ovládl Kenaán a nakonec i samotný Egypt (ten poté padl s konečnou platností roku 525 př. Kr. do rukou Persie).

2.2.1 Spojené království

O existenci a povaze prvního izraelského státního celku, tzv. spojeného království, tj. o říši Saula a především Davida a Šalomouna, kteří měli vládnout všem izraelským kmenům, se vedou diskuze. Zdá se, že je jeho biblický popis značně přibarven a zveličen.²⁶ Nicméně lze říci, že jednotné království jako

²⁴ Srov. např. studii „The Palestinian Campaign and Topographical List of Sheshonq I“ v KITCHEN, K. A. *The Intermediate Period*, s. 432–447.

²⁵ K egyptské zahraniční politice v 3. přechodném období, zvláště faraonů 22. a 23. dynastie, srov. KITCHEN, K. A. *The Intermediate Period*, s. 287–361.

²⁶ Srov. zvláště publikaci FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A. *David a Šalomoun*, zvláště s. 103–170. Autoři argumentují pro to, že líčení spojeného království odpovídá mnohem spíše době deuteronomické reformy (konec 7. stol. př. Kr.) než době, do níž je toto království zasazeno (11.–10. stol. př. Kr.).

státní organizovaný celek vzniklo jako důsledek silného ohrožení izraelských kmenů nově příchozími Pelištejci, proti nimž bylo potřeba spojit své síly. Ať už v době dočasného ústupu mocností Mezopotámie i Egypta v Kenaánu existovalo či neexistovalo krátkodobě jednotné království, nebylo pravděpodobně nikdy homogenní záležitostí a je lepší považovat severní Izrael a jižní Judsko za dvě od počátku samostatné a kulturně i hospodářsky odlišné entity. Samotná historicita Saula, Davida a Šalomouna je (alespoň v případě Davida) jen těžko zpochybnitelná (viz stělu z Tell Danu).

Spojená říše podle biblického vyprávění zanikla po smrti krále Šalomouna a rozdělila se na dvě samostatná království, na Izrael a Judsko.

2.2.2 Rozdělené království (asi 929–587/6 př. Kr.)

Pro období rozděleného království existuje více archeologických i písemných dokladů, které lze srovnávat s biblickými zprávami. První významná zpráva pochází z Egypta a hovoří o již zmíněné výpravě faraona Šešonka (Šišaka) do Kenaánu kolem roku 925 př. Kr. V následujících letech se objevují další zprávy a množí se i archeologické prameny. Z nejvýznamnějších je třeba zmínit Měšovu stělu popisující válečný střet mezi Izraelem a Moábem z pohledu Moábu (9. stol.), Samařská či Aradská ostraka ilustrující obchodní vztahy za poměry v době 8. a 7. stol., Chizkijášův nápis u tunelu přivádějícího vodu do Jeruzaléma (přelom 8. a 7. stol.), Lakišská ostraka s korespondencí mezi nižším důstojníkem a jeho velitelem v době války s Babylonií (zač. 6. stol.), a další prameny nejen z území Izraele.²⁷

2.2.2.1 Do pádu Samaří (722 př. Kr.)

Severní izraelské království je charakterizováno nepřítomností silné a stále dynastie. V zemi se po celou dobu její existence dynastie rychle střídaly. Izrael si (především ve srovnání s jižním Judskem) uchovával více charismatickou či spontánní povahu a více si střežil svou „demokratickou“ či „konfедераční“ povahu. Právě tato charakteristika podle biblického podání vedla mimo jiné k odtržení od opresivní davidovské dynastie (srov. 1Kr 12,1–19).

Oproti tomu judské království, menší, chudší a ležící mimo hlavní obchodní (a vojenské) cesty, bylo více spjato s davidovskou dynastií. Podle tra-

²⁷ Tyto texty byly vydány vícekrát. K českým překladům srov. především JEPSEN, A. *Královská tažení ve starém Orientu : od Sínuheta k Nabukadnezarovi* (dějiny monarchického Izraele dokumentované mnoha nápisy a archeologickými artefakty); MACKERLE, A. – KUČEROVÁ, V. „Co mají společného Měšova stěla a 2 Král 3?“ (Měšova stěla).



dice tato dynastie nebyla nikdy přerušena a vládla až do pádu Judska v roce 587/6 př. Kr. K jednomu přerušení dynastie však mohlo dojít okolo roku 841. V tomto roce dochází v celém Kenaánu k politickému zvratu. V Damašku přebírá moc při puči Chazael, v Izraeli se trůnu zmocňuje nová dynastie v osobě Jehúa a v Judsku se po násilné smrti krále Achazjáše vlády ujímá jeho matka Atalja. Tyto události jsou možná spojeny s asyrskou snahou rozbít protiasyrskou koalici. Podle popisu událostí v 2Kr 11 královna-matka Atalja dala po smrti svého syna Achazjáše vyvraždit všechny zbývající členy davidovské dynastie a sama se ujala vlády. Unikl jí však nejmladší potomek, Achazjášův syn Jóáš. Ten byl ukryt v chrámu, kde byl vychován kněžími. V sedmém roce své vlády byla královna Atalja svržena a na trůn dosazen Davidovec Jóáš. Zda se jednalo o skutečného Davidovce, nebo zda šlo pouze o ideologické obnovení této dynastie pomocí dobře zvoleného chlapce, není možno dnes s jistotou určit.

Z výše uvedeného vyplývá, že politika těchto států byla zaměřena na vztahy s okolními národy. Kroniky těchto let jsou plné zmínek o vzájemných smlouvách, svatbách a válkách, ovšem na místní úrovni. První velkou hroz-

bou byl vpád asyrských vojsk pod vedením Salmanassara III. a **bitva u Karkaru** v roce 853 př. Kr. Zde se, podle zprávy z asyrských pramenů, podařilo vytvořit koalici 12 syrských králů, kteří se Salmanassarovi postavili. Dle asyrských pramenů vítězství připadlo Asýrii, nicméně neexistují zprávy o dalším pronikání Asýrie do Kenaánu, a proto lze o tomto vítězství či o jeho významu vážně pochybovat. K zesílení tlaku Asýrie došlo za Adad-Niráriho III. (810–783), ovšem následně Asýrie opět polevila a Izrael i Judsko se dostávají v polovině 8. století př. Kr. k svému mocenskému i ekonomickému vrcholu, ovšem i k zániku. Největšího rozmachu dosáhly oba státy za panovníků **Jarobeáma II.** (Izrael, 786–746) a **Uziáše** (Judsko, 783–742). Není náhodou, že právě tato doba je svědkem působení prvních písících proroků (především Ámose a Ozeáše), kteří odsuzují sociální nepořádky, nespravedlnost a útisk slabších, což jsou průvodní jevy ekonomického rozmachu. Současně se proroci staví jednoznačně za jedinečnost kultu Jahveho a proti náboženskému synkretismu a zahajují tak hnutí, jež vyvrcholí v deuteronomické reformě a v exilní době.

V roce 744 na asyrský trůn nastoupil nový král Tiglatpilezar III. (744–727), jenž zahájil řadu kenaánských válečných tažení a zpoplatnil kenaánské státy. Když se spojené síly Izraele a Damašku pokusily krátce po Tiglatpilezarově pelištejském válečném tažení (734) postavit na odpor, chtěly si získat i podporu Judska, což vedlo k tzv. **syrsko-efraimské válce**, která měla donutit Judsko připojit se ke koalici. Syrsko-efraimská válka je pozadím pro působení jeruzalémského proroka Izajáše. Judský král Achaz se však obrátil o pomoc k Asýrii, která zasáhla. Pro Izrael to znamenalo těžkou porážku, pro Damašek navíc přesídlení. V roce 732 na izraelský trůn nastoupil Hóšea (Ozeáš). Ten se proti Asýrii dvakrát postavil, poprvé byl pouze donucen zaplatit značný tribut, podruhé jeho snaha a spiknutí s Egyptem vedly k tomu, že bylo Samaří znovu obleženo a po tříletém obléhání v roce 722 dobyto Salmanassarem V. (podle jiných pramenů se tak stalo za jeho nástupce Sargona II. v roce 721). Tímto datem končí dějiny Izraelského království a deset izraelských kmenů, které dle tradice tvořily tento stát, bylo odvedeno do zajetí a nikdy se již nevrátilo. Na tomto základě vznikly legendy o tom, že těchto „deset ztracených kmenů“ někde žije v ústraní a na konci časů se vrátí do své země.

2.2.2.2 **Judsko po zániku Izraele (722–587/6 př. Kr.)**

Úděl, který stihl Izrael, musel nutně stihnout i Judsko a ostatní malé kenaánské státy. Jelikož bylo Judsko mimo hlavní zájem velkých mocností, přežilo nejdéle. Období mezi 722 a 587/6 je ve znamení posledních pokusů udržet si samostat-

nost, na druhé straně je ale i svědkem velkých vnitřních událostí, mezi něž patří Chizkijášova a především Jóšijášova nábožensko-politická reforma.

Po Achazovi nastoupil na judský trůn jeho syn **Chizkijáš** (715–687 př. Kr.). Z jeho mezinárodních podniků je významná vzpoura proti Asýrii, která skončila zdrcující porážkou a obležením Jeruzaléma asyrským králem Sinacheribem v roce 701. Chizkijáš se tehdy draze vykoupil a město bylo uchráněno od vpádu asyrských vojsk a zničení.

Z vnitrostátních Chizkijášových počinů je významná jeho politická a náboženská reforma doložená i archeologickými nálezy. Krátce před začátkem vlády tohoto krále padlo Samaří a Izraelité byli odvedeni do zajetí. Mnozí z těch, kteří tehdy byli ponecháni v Izraeli, se přestěhovali na jih do Judska, čímž značně zvýšili počet jeho obyvatel, ale také s sebou přinesli nové, či v Judsku do té doby jen okrajové náboženské tradice. Chizkijáš se také jako první pokusil o centralizaci náboženského kultu do jeruzalémského chrámu a vůbec komplexní sjednocující náboženskou reformu. Tím patrně dochází ke sjednocení severních a jižních izraelských tradic do jednoho komplexu.²⁸

Po Chizkijášovi nastoupil a velmi dlouho vládl jeho syn Menaše (687–642). Jeho vláda byla klidná, neboť akceptoval asyrskou nadvládu a pravidelně platil povinné dávky (jak udávají asyrské záznamy). Po jeho smrti a po svržení jeho syna Amóna byl na trůn dosazen Menašeho vnuk Jóšijáš.

Jóšijáš se proslavil především tím, že pokračoval v reformním díle svého praděda Chizkijáše. Mimo jiné ničil všechny svatyně kromě Jeruzaléma. Možná také využil úpadku Asýrie (612 pád Ninive) a rozšířil své území o severní oblasti, dříve spadající pod Izraelské království, což by vysvětlovalo mnohé, jinak nejasné biblické pasáže v prorockých knihách. Za dnů tohoto krále a v rámci národní, tzv. **deuteronomické reformy** také působí autoři Deuteronomického zákoníku (Dt 12n.) a vzniká základ pozdějších židovských Písem. Na jejich činnost mělo vliv patrně i spojení severních a jižních náboženských a národních tradic po smíšení severního a jižního obyvatelstva (tj. Izraelitů a obyvatelů Judska po pádu Samaří v roce 722 př. Kr.).

Jóšijášova vláda spadá do období velkého neklidu v mezopotamské oblasti, kde zaniká Asyrská říše a na její místo nastupuje vzrůstající se Novobabylonská říše. Jóšijáš sám zahynul, když r. 609 vyjel k Megiddu vstříc egyptskému faraonovi Nekovi II., který byl se svým vojskem na tažení do Mezopotámie, aby pomohl podléhající Asýrii. Jeho syna Jóachaza po třech měsících vlády Neko zajal a odvedl do Egypta. Na judský trůn dosadil Jóachazova bratra Eljakíma

²⁸ Srov. zvláště FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, A. *Objevování Bible*, s. 221–223.

a změnil mu jméno na Jójakím. Od tohoto okamžiku bylo Judsko jen bezmocnou obětí ve sporu Egypta a sílící Novobabylonské říše. Egyptem dosazený Jójakím se roku 605 podřídil Nabukadnezarovi II. (datace nejistá), avšak krátce poté se proti němu za příslibené pomoci Egypta vzbouřil. Babylonská vojska dobyla Jeruzalém v letech 598/7. Jójakím během obležení zemřel a jeho syn Jójakín byl odvezen do zajetí. V tomto roce, kdy do babylonského zajetí odchází první, menší vlna vystěhovalců, začíná tzv. babylonské zajetí. Na trůn byl Nabukadnezarem II. dosazen Jóšijášův syn Matanjáš pod novým jménem Sidkijáš. Když se vzbouřil, Nabukadnezar II. Jeruzalém oblehl a po deseti měsících obležení jej v **červenci 587** (nebo **586**) dobyl. Při dobytí Jeruzaléma bylo město i chrám vydrancovány a chrám zanikl. Značná část obyvatelstva, především ta vlivnější, byla podle staré praxe přesídlena a do země byli přivezeni cizí skupiny. Tímto datem zaniká Judské království.

2.2.3 Babylonský exil

Babylonie měla podobnou praxi stěhovat poražené obyvatelstvo jako dříve Asýrie, ovšem nikoli tak zásadním způsobem. Stěhovala obvykle jen vyšší vrstvu obyvatel. Současně byl majetek a pozemky deportovaných osob rozdělen ponechanému obyvatelstvu, čímž byla zajištěna jeho základní loajalita. Toto přerozdělení majetku později působilo značné problémy při návratu exulantů do vlasti.

Židovský národ se tak rozdělil na dvě části, z nichž jedna zůstala v zemi a druhá byla odvedena do exilu, kde strávila přibližně polovinu století či déle. Jako nositel izraelské tradice se prosadila skupina deportovaná. V mezopotamské diaspoře vzniklo velké a silné hnutí snažící se o udržení vědomí vlastní identity, která by přetrvala i poté, co Židé ztratili své hlavní opěrné body, tj. krále a chrám/kult. Sjednocující hnutí, započaté deuteronomickou reformou, pokračovalo dále. Prvky víry, jež byly dříve druhotné, získávaly na významu: **obřizka** a **zachovávaní soboty** jako výraz příslušnosti k židovskému národu, snad v této době se začíná vyvíjet synagoga jako alternativní místo náboženského setkávání, i když se plně rozvinula až mnohem později.²⁹ Poprvé je také formulována monoteistická víra ve své čisté podobě (Deuteroizajáš),³⁰ jsou přehodnocovány staré hodnoty (Ezechiel) a Židé se zamýšlí nad svými dějinami a nad svým hříchem a Božím trestem (tzv. deuteronomistická škola, k níž patří autoři knih Joz, Sd, 1–2S a 1–2Kr a jež ovlivnila zásadním způsobem např. knihu Jeremjáš).

²⁹ Ke vzniku a vývoji synagogy v kontextu kultu poexilního judaismu viz podrobněji NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Úvod do synagogální liturgie*, zvláště s. 53–57.

³⁰ Takto je obvykle označován autor 40.–55. kapitoly knihy Izajáš.

Přes to všechno, když byla perskou mocí dána možnost vrátit se zpět, jen málo exulantů toho využilo. To znamená, že se v nové vlasti zabydleli a představa návratu do zdevastované, chudé země je příliš nelákala. Babylonským zajetím tak vzniká babylonská diaspora, která bude až do středověku tvořit hlavní protipól komunitě palestinské.

2.3 Období druhého chrámu (515 př. Kr. – 70 po Kr.)

Pádem Babylonie a nástupem Persie končí tzv. babylonské zajetí. Jelikož z dvanácti izraelských kmenů přežil jen jediný, totiž **Juda** (zmínky o Šimeonovi vymizely již dříve, Benjamín a rozptýlený Levi se obvykle nepočítají), hovoříme od této doby o Judejcích, tj. o **Židech**, nikoli již o Izraelitech ve smyslu všech kmenů. Jelikož Židé po návratu obnovili Jeruzalém a především postavili nový, druhý chrám, hovoříme o tomto období jako o **období druhého chrámu**. Toto období končí rokem 70 po Kr., kdy byl tento druhý chrám zničen vojevůdcem a budoucím římským císařem Titem. Až na období vlády Hasmonejců žili Židé v područí jiných, mocnějších států.

Ačkoli v biblických knihách se o období druhého chrámu hovoří mnohem méně než o období předchozím, hrála tato doba při vzniku starozákonních knih ústřední roli. Právě v období perském a následně v období vlády diadochů (Ptolemaiovců a Seleukovců) naprostá většina knih vznikla. Mnohé z nich zpracovávají sice materiály starší, ovšem celková a konečná podoba jednotlivých knih vznikla (až) nyní. Zvláště důležité je to v případě dějepisných knih. Starozákonní dějepisné knihy (včetně konečné podoby Pentateuchu) vznikly v období druhého chrámu, ale vyprávějí o období prvního chrámu. Odrážejí způsob, jakým si Židé žijící okolo obnoveného chrámu v područí cizí mocnosti představovali svou vlastní minulost a jak ji interpretovali.

2.3.1 Perské období (asi 550–331 př. Kr.)

Roku 550 nastoupil na perský trůn **Kýros** a záhy zahájil ve spojení s Médy vítězné tažení proti Babylonii. Do moci Persie se dostala i Sýrie a Kenaán, které od poloviny 5. století př. Kr. tvořily samostatnou satrapii s názvem „Zaeufratí“³¹ (aram. עבר נהרה *avar nahará*), v jejímž čele stál správce (aram. פחה

³¹ Do té doby byla tato oblast patrně součástí satrapie babylonské. Srov. Dušek, J. „Správní, ekonomické a náboženské instituce“, s. 93.

pechá). Perská náboženská politika byla značně odlišná od babylonské. Umožňovala vlastní náboženskou samosprávu, nakolik byla tato ochotná podřídit se v ekonomické a politické otázce perské vládě. Židé se tak mohli vrátit do své původní vlasti a roku 515 si postavili **nový chrám** a obnovili kult.

V židovské komunitě však mezitím došlo k několika zásadním změnám. Zpočátku převládaly tendence obnovit pokud možno starý způsob života a správy. Objevila se snaha dosadit na místo správce Davidovce Zerubbábel. Jelikož babylonské zajetí bylo chápáno jako Boží trest, osvobození Kýrem, jehož Deuteroizajáš označuje za Božího pomazaného (mesiáše, Iz 45,1), bylo pojmáno jako osvobození a Židé očekávali návrat původní samostatnosti a svrchované samosprávy. Tyto tendence jsou patrné ještě v prorockých knihách **Zacharjáš** a **Ageus** a napomáhaly jim odstředivé tendence za perského krále Dareia. Nicméně tyto tendence byly potlačeny, Židé se museli smířit s tím, že k obnově dřívější slávy nedojde, a přijmout cizí vládu jako Bohem danou skutečnost. Proto dochází k přehodnocení situace: Zerubbábel mizí beze stopy a na místo vedení národa nastupuje dvojí správa: na jedné straně perský správce zajišťující poslušnost Persii, na druhé straně duchovní autorita chrámu, tj. velekněz. Jelikož od deuteronomické reformy existuje jen jeden židovský chrám (když opomineme další chrámy druhotného významu např. v egyptské Elefantině či samařský chrám na hoře Gerizim), nabyla v nepřítomnosti krále funkce velekněze na významu; velekněz se stal hlavním představitelem židovského lidu jak po stránce náboženské, tak z velké části i po stránce vnitřního vykonávání světské moci.

Židé se též museli vyrovnat s tím, že jim vládne cizí, nežidovská mocnost. Tato skutečnost se odráží na některých příbězích, např. v první části knihy Daniel.

Nejvýznamnější skutečností však bylo ustálení židovské náboženské tradice a **vznik hlavních starozákonních spisů**, které sice čerpají z předexilních tradic, ale jsou psány tak, aby odpovídaly potřebám poexilní komunity. Jedná se především o Pentateuch. Jeho prosazení v náboženské i světské praxi se spolu s reformami, které sloužily k utvrzení svébytnosti židovského národa mezi pohany (zákaz smíšených manželství apod.), a se vzestupem významu chrámu a kultu pro náboženský život odráží v knihách Ezdráš a Nehemjáš. **Nehemjáš** se v roli perského správce zasloužil o obnovu Jeruzaléma a chodu občanské společnosti, písař **Ezdráš** zase přinesl do Jeruzaléma zákon Boha nebes (srov. Ezd 7,14), který byl stvrzen perskou mocí jako hlavní zákoník pro Judsko. Dále se kromě deuteronomistického dějepisného díla redigují prorocké knihy, vzniká též velká část mudroslovné literatury, snad Jób, Kazatel, Píseň písní, Přísloví aj. a také poslední prorocké knihy (z nichž nejmladší jsou Malachiáš a Bárúch).

V reakci na radikální náboženské reformy se začíná utvářet protipól v podobě rodící se samařské komunity, která bude později představovat samostatnou židovskou „sektu“.

2.3.2 **Alexandr Makedonský a diadochové (331–167 př. Kr.)**

Perská vláda v Kenaánu končí vpádem **Alexandra Makedonského** do Přední Asie a jeho převzetím moci. Roku 333 porazil Alexandr Persii v bitvě u Issu, v roce 331 vstoupil do Jeruzaléma. Krátce po jeho smrti v roce 323 byla Makedonská říše rozdělena mezi jeho generály a nástupce (diadochy). Judsko přechází pod mezopotámskou oblast, ale vzápětí je po několika válkách diadochů získáno egyptskými **Ptolemaiovci (Lágovci)**, pod nimiž zůstává dalších 100 let. V této době v Egyptě vznikla a rozmohla se alexandrijská diasporní komunita, ve které mj. byly do řečtiny přeloženy židovské náboženské texty (Septuaginta).

V roce 198 př. Kr. dobyli **Seleukovci** (syrští diadochové) Kenaán na Ptolemaiovcích. Po krátké době klidných vztahů však dochází, převážně kvůli finanční tísní vládnoucích Seleukovců, ke střetům mezi vládnoucími Antiochem IV. a judskými Židy. Antiochos IV. Epifanés se nakonec pokusil využít velkých rozporů mezi samotnými Židy ohledně helénismu a čistoty židovské víry, čímž však vyvolal povstání, které v roce 167 př. Kr. přerostlo v úspěšnou osvobozenou válku, která vyústila do druhého období židovské samostatnosti, do hasmonejského období.

Období **diadochů** se nazývá podle toho, že bývalé krátce trvající říši Alexandra Makedonského vládli diadochové, tj. nástupci. Toto období je charakteristické novou situací, která nastala dlouhým tažením Alexandra Makedonského. Ten s sebou přinesl **helénistickou kulturu** a současně sjednotil celý tehdejší svět, byť politicky jen na několik let, pod jednu vládu. I když se jednotná vláda neudržela, přesto po ní zůstala kulturní jednota, kterou bychom mohli nazvat „starověkou globalizací“. Židé se už nemuseli potýkat jen s vnějším ohrožením své víry jako dosud, s nímž se ostatně vyrovnali celkem bez problémů, ale i s vnitřním ohrožením, neboť helénismus byl značně agresivní a považoval ostatní kultury za méně dokonalá vyjádření týchž pravd a názorů. Kdo to odmítal pochopit, byl barbar, byl nevdělaný a člověk druhé kategorie. Jako světový jazyk se začala prosazovat řečtina, mnoho židovských tradic, které byly považovány za posvátné, protože odlišovaly Židy od jejich okolí, bylo opouštěno právě ze stejného důvodu. Židovská komunita se v reakci na helénismus začala rozdělovat na několik táborů. Jedni jej přijímali bez výhrad,

jiní z něj přijímali jen něco, jiní jej celý odmítali. Vliv helénistické moudrosti lze spatřovat v **knize Sírachovcové** či v **knize Moudrosti**, její prvky lze spatřit snad i v knize **Kazatel**.

Právě tento spor stál v základu **Antiochova pronásledování Židů v roce 167**, neboť Antiochos potřeboval nutně peníze na zaplacení válečných reparací a pokut Římu a prohelénistická strana v Jeruzalémě mu je nabídla. Když se protihelénistická strana postavila na odpor, jal se ji Antiochos pronásledovat. Následné makabejské povstání je tak svým vznikem více občanskou válkou než bojem proti cizímu útisku.

2.3.3 Makabejské povstání a hasmonejská vláda (167–40 př. Kr.)

Makabejské povstání započalo v roce 167 př. Kr. jako reakce některých Židů na pronásledování ortodoxních Židů Antiochem IV. Epifanem. Nebyla to jediná možná reakce; pacifistický přístup k problému zastávají například autoři apokalyptických částí knihy Daniel (Da 7–12).

Události makabejských válek jsou popsány do značných podrobností v **1. a 2. knize Makabejské**. Povstání vedli v jeho průběhu tři bratři, synové Matajtjáše z Modeinu, jménem Juda, Jonatán a Šimon, kteří měli přídomek „Makabejci“ (kladivo). Podařilo se jim v průběhu let využít vnitřní slabosti syrských seleukovských panovníků a postupně prosadit vlastní samostatnost.

I když makabejské války vedly k vítězství Židů, přesto ne všichni byli s průběhem událostí spokojeni. Zvláště proto, že Jonatán a další jeho nástupci si nárokovali kromě světské moci i titul velekněze, byť nepocházeli z velekněžského rodu (byli jen Levité).

V této době se vytváří komunita **saduceů**, kteří jsou vázání na chrám a shromažďovali se okolo sádokovské velekněžské linie (proto „saduceové“) a podporovali spojení královské a velekněžské funkce; byli značně politicky angažovaní a z náboženského hlediska konzervativní (přijímali jen Písmo, tj. Tóru). Proto ani nevěřili např. v existenci andělů či ve vzkříšení mrtvých a konečný soud.

Dále se profilovala skupina **farizeů** („oddělení“), kteří byli více otevření tradici a snažili se aplikovat zákony na každodenní život (přijímali za autoritativní nejen Tóru a proroky, ale i ústní tradici). To, co židovský kult zažíval v chrámu, se snažili přenést do všedního života. Byli horlivými odpůrci spojení světské a náboženské moci a svůj odpor dovedli tak daleko, že do země povolali proti panujícímu Alexandrovi Jannaiovi syrská vojska. Nakonec však tento boj prohráli a Alexandr jich nechal v roce 88 př. Kr. několik set ukřižo-

vat. Spor vyřešila smírem s farizeji až jeho manželka a nástupkyně Alexandra Salome.

Poslední velkou skupinou jsou **esejci**, jejichž nejznámějšími zástupci jsou patrně členové kumránské komunity u Mrtvého moře.³² Židovská víra se tak diferencuje na jednotlivé „seky“, které vyjadřují různý přístup k pohnuté době a k životním problémům.

Po smrti Šimona Makabejského nastoupil na trůn jeho syn Jan Hyrkán (134–104). Jím začíná období **Hasmonejců** (jmenovali se tak podle předka Makabejských bratří). I když bylo makabejské povstání vedeno odporem proti helénismu, ukázali se Hasmonejci jako praví helénističtí vládcí. Hasmonejští panovníci rozšiřovali judské území na všechny strany a získali a požidovštili Idumeu (bývalý Edom), Galileu a další území.

V tomto období vznikají **poslední knihy Starého zákona**: knihy Makabejské, závěrečná redakce knihy Daniel, kniha Moudrosti. Je typické, že většina jich je psána řecky, kniha Daniel z velké části aramejsky. Hebrejšтина je v této době používána již velmi zřídka, je spíše liturgickým jazykem, ačkoli v Kumránu byla ještě používána přinejmenším jako jazyk literární.

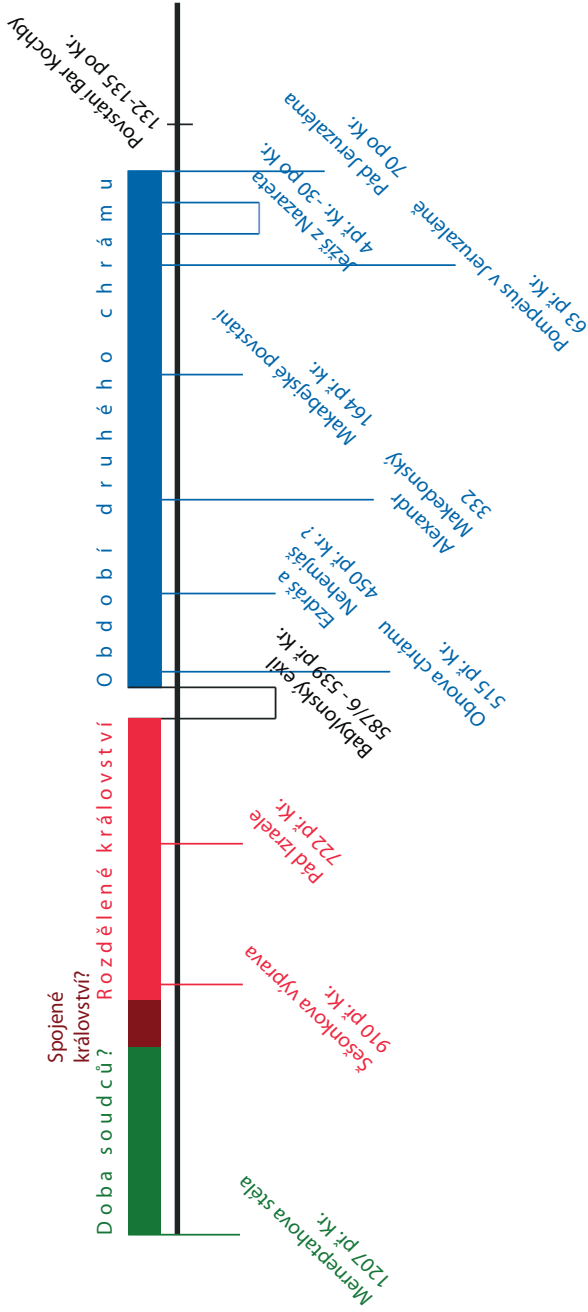
2.3.4 Římské období (63 př. Kr. – 135 po Kr.)

Hasmonejská vláda končí nešťastným sporem synů Alexandry Salome, Hyrkána II. a Aristobula II. Spor nakonec na jejich žádost rozhodl v několika etapách římský **Pompeius**, který se zrovna nacházel v Sýrii. Pompeius obsadil nakonec v roce 63 př. Kr. Jeruzalém a vstoupil do chrámu a do samotné svatyně. Spor rozhodl ve prospěch slabšího Hyrkána, ovšem postavil vedle něj schopného **Idumejce Antipatera**, který postupně získával stále více moci, až nakonec jeho synové, Fasael a Herodes, vytlačili Hasmonejce a převzali moc nad Judskem, ovšem již pod římskou kontrolou.

V roce 40 př. Kr. byl Herodes (zvaný Veliký) v Římě jmenován králem Judska a převzal tak oficiálně veškerou moc v Judsku jako „král a přítel Římanů“. Vládl až do roku 4 př. Kr. Po jeho smrti byla říše rozdělena mezi jeho syny Archelaa, Heroda Antipu a Filipa. Když se Archelaos neosvědčil, byl v roce 6 po Kr. nahrazen římským prefektem, který v Judsku zaručoval přímou správu. V Galilei a Perei vládl dále Herodes Antipas, v Zajordání Filip. Přímá vláda prefektů (od r. 44 prokurátorů) v Judsku a vláda Herodovců v přilehlých územích trvala i nadále.

³² Identifikace židovské komunity žijící v Kumránu s esejci (či esény) je tradiční a nejčastější, byť není samozřejmá. V češtině k ní existuje bohatá literatura, srov. především SEGERT, S. „Synové světla a synové tmy“, s. 154–204.

Časová osa dějin Izraele



Pod vládou Heroda Antipy žil v Galilei Ježíš Nazaretský, popravený za prefekta Pontia Piláta; v této době se odehrávají novozákonní události. Následně se židovská obec dále štěpí, neboť vzniká nová „seкта“, křesťané, jež se teprve později plně oddělí od Židů. V druhé polovině 1. stol. po Kr. a na začátku 2. stol. vznikají spisy Nového zákona.

Dějiny druhého chrámu končí **první a druhou židovskou válkou**. K první došlo v letech 66–70, kdy Řím reagoval na židovské povstání vysláním vojévůdce Vespasiana. Ten, když byl zvolán císařem, zanechal na místě svého syna Tita, jenž v létě roku 70 dobyl Jeruzalém a vypálil chrám. K druhé došlo v letech 132–135, kdy proti Římu povstal Bar Kochba. Povstání skončilo zničením Jeruzaléma, jeho přestavbou a přejmenováním na *Aelia Capitolina* a zákazem Židům do nového města vstupovat.

Nejvýznamnější pro další vývoj židovstva byla ztráta chrámu a kultu, která byla hlavní příčinou konečné přeměny židovské víry na náboženství knihy. Současně se od Židů definitivně oddělují i křesťané a stávají se samostatným náboženským směrem.

- BARDTKE, Hans. *Příběhy ze starověké Palestíny. Tradice, archeologie, dějiny*. Praha : Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-026-5. [přehled různých dobových pramenů pro studium starověkých dějin Izraele a prvotní církve a jejich popis]
- BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. Sv. 1. Praha : Kalich, 1986. S. 169–242. [dějiny starověkého Izraele]
- BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. Sv. 2. Praha : Kalich, 1986. S. 453–491. [mimobiblické písemné památky]
- BURIAN, Jan – OLIVA, Pavel. *Civilizace starověkého středomoří*. Praha : Svoboda, 1984, zvláště s. 249–257: „Sýrie, Foinikie a Palestina“. [stručně dějiny Izraele do babylonského zajetí; kniha poskytuje široký kontext pro dobré porozumění dějinám Izraele v této době i později]
- ČAPEK, Filip. „Archeologie a bible“. In *Universum* 1/20 (2010), s. 22–25. [nástin dějinného vývoje vztahu archeologie a bible a historické hodnoty biblických textů].
- DEVER, William G. *Kdo byli první Izraelci a odkud přišli?* Praha : Volvox Globator, 2001. ISBN 978-80-7207-767-0. [přehled a hodnocení teorií a názorů o vzniku Izraelitů a jejich příchodu do Kenaánu]
- DUŠEK, Jan. „Správní, ekonomické a náboženské instituce v Samaří v době perské“. In *Studie a texty*, 13 (2/2008) s. 91–111. [krátká studie ilustrující situace Samaří v perské době]
- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher. *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*. Praha : Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-016-9. [rekonstrukce událostí z doby „spojeného království“ a rozbor vzniku „legendy“ o Davidovi a Šalomounovi]

- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher. *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*. Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-869-3. [dějiny Izraele od počátku osídlení Kenaánu až do konce první monarchie]
- FLAVIUS, Josephus. *Válka židovská*. Sv. I-II. Praha : Academia, 2004. ISBN 80-200-1172-2, 80-200-1173-0. [jediný rozsáhlejší pramen o dějinách Judska v 1. století po Kr.]
- JEPSEN, Alfred. *Královská tažení ve starém Orientu: od Sinuheta k Nabukadnezarovi*. Praha : Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-213-6. [dějiny Izraele do babylonského zajetí]
- JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Praha : Rozmluvy, 1995. ISBN 80-85336-31-6. S. 17-167. [spíše maximalistické pojetí dějin izraelského národa]
- LEMAIRE, André. *Dějiny hebrejského národa*. Praha : ERM, 1992. ISBN 80-901477-6-3. [velmi stručné a přehledné dějiny Izraele od prvopočátků osídlení až do Druhé židovské války]
- POKORNÝ, Petr. *Řecké dědictví v Orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii*. Praha : OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-50-1. [podrobný popis helénismu a jeho politických, náboženských i kulturních aspektů]
- PRITCHARD, James Bennet. *Biblický atlas*. Praha : Česká biblická společnost, 1996. ISBN 80-85810-09-3.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského. Historicko-teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1465-6. [úvod do dobového pozadí Nového zákona a prvních křesťanů]
- SEGERT, Stanislav. *Starověké dějiny Židů*. Praha : Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0304-8. [úplné dějiny starověkého Izraele, pojetí spíše tradiční a dnes snad již ne ve všem aktuální]
- SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Praha : Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-633-6. [dějiny Izraele od helénismu po příchod islámu, technicky přesné a dobře dokumentované zpracování, obsahuje hodně sociálně-ekonomických údajů]
- VACHALA, Břetislav. „Pobyt a odchod Izraelců z Egypta“. In *Vesmír* 83 (leden 2004), s. 19-24. [jeden z pokusů datovat odchod Izraele z Egypta z pera egyptologa]

3 Seznam biblických knih a jejich obsah

Vzhledem k tomu, že existuje více kánonů, hlavně co se týká Starého zákona (viz kap. 5), uvádíme zde biblické knihy v tom rozsahu a pořadí, jaké jsou obvyklé v katolických vydáních.

3.1 Starý zákon

3.1.1 Pentateuch

Pentateuch je „ústavou“ židovského národa. Na jedné straně je vyprávěním o dějinách světa od jeho stvoření, pokračuje vyvoláním Abraháma a rozrůstáním se vyvoleného národa přes vyjití z Egypta, putování do zaslíbené země až po příchod k ní. Na druhé straně obsahuje mnoho samostatných vyprávění zasazených do tohoto rámce, zákony a zákoníky aj., z nichž ne všechny musejí mít přímou spojitost s dějem. Všechny ale mají vždy nějaký zásadní význam pro tvářnost a povahu Izraele.

Je obtížné shrnout ústřední téma Pentateuchu do jednoho odstavce. Lze říci, že jeho centrálním motivem je vznik Izraele, k němuž dochází na Sínaji, a podmínky pro jeho budoucí existenci. Hlavní podmínkou je smlouva spojená s darem zákona. Se smlouvou na poušti a zákonem je neoddělitelně spojená událost exodu,³³ která smlouvě předcházela a která ji podmiňovala; tímto zásadním zásahem do života svého lidu si Bůh Izrael vytvořil a vyvolil za svůj národ a dál jej potom formoval na poušti smlouvou a zákonem. Proto lze také říci, že centrálním motivem Pentateuchu je vyjití z Egypta (exodus).

Pentateuch vznikl ve své konečné podobě v době druhého chrámu, snad v průběhu 5. století. Texty v něm obsažené jsou však často mnohem starší a pocházejí z doby exilní a předexilní (monarchické).

³³ Termín „exodus“ má dva základní významy. 1) označuje událost, při níž izraelský národ odešel z Egypta a vydal se na cestu do Kenaánu (zaslíbené země); 2) označuje Druhou knihu Mojžíšovu, která o této události vypráví. Je důležité tyto dva významy od sebe dobře odlišovat.

Genesis – Genesis 1–11 obsahuje vyprávění o stvoření světa a prvních událostech (hříchu, potopě, aj.) až po Abraháma. Základní strukturou jsou rodokmeny, které sledují vývoj lidstva a směřují k Abrahámovi. Druhou část (Gn 12–50) tvoří vyprávění o praotcích, tj. o Abrahámovi, Izákovi, Jákobovi a Josefovi. Vyprávění Genesis končí příchodem Jákoba do Egypta.

Exodus – Exodus 1–18 vypravuje o útisku Izraelitů v Egyptě, o povolání Mojžíše za jejich vysvoboditele, o slavnosti pesachu, vyjití z Egypta a putování pouští až k hoře Sínaj. Kapitoulou Ex 19 začíná dlouhý oddíl, který končí až v polovině knihy Numeri a který pojednává o smlouvě, již na hoře Sínaj Bůh uzavřel s Izraelem. Část tohoto „sínajského“ oddílu nacházející se v Exodu (kap. 19–40) popisuje samotné uzavření smlouvy, obsahuje zákoník, který je základem smlouvy (včetně Desatera), a konečně porušení a obnovu smlouvy. Popisuje též budování svatyně (stánku).

Levitikus – je součástí nařízení daných Hospodinem na hoře Sínaj. Obsahuje pokyny pro vedení kultu (oběti, svátky, kritéria pro rozlišení čistého a nečistého aj.) a další zákony.

Numeri – uzavírá události spojené s horou Sínaj (Nu 1,1–10,10) a pokračuje v popisu cesty do zaslíbené země (Kenaánu). Nacházejí se v něm různá kratší vyprávění zaměřená obvykle na vyjasnění zákonů a pravidel.

Deuteronomium – je vlastně jednou dlouhou Mojžíšovou závěrečnou řečí před jeho smrtí, kterou pronáší na Moabských pláních před vstupem do zaslíbené země. Mojžíš opakuje stručně události putování, poté opakuje zákony a nařízení a znovu uzavírá smlouvu mezi lidem a Hospodinem. Na konci knihy je popisována Mojžíšova smrt.

3.1.2 Ostatní dějepisné knihy

Jedná se o knihy, které nějakým způsobem popisují události z dějin Izraele. Joz-2Kr tvoří samostatný komplex (tzv. **Deuteronomistické dějepisné dílo**) pojednávající o dějinách Izraele od vstupu do zaslíbené země a jejího obsazení až po zánik Izraele a následně Judska v letech 722 a 587/6 př. Kr. Jejich cílem je podat smysl dějin izraelského národa a vysvětlit katastrofu roku 587/6 př. Kr. Základní schéma je smlouva-vina-varování-trest. Knihy Ezd, Neh, 1–2Pa vyprávějí totéž, ale z úhlu pohledu již ustavené nové poexilní židovské komunity a pokračují dál až po reformy správce Nehemjáše a písaře Ezdráše v 5. století př. Kr. Říká se jim podle knih Kronik (jiný název pro knihy Paralipomenon) též **Kronikářovo dějepisné dílo**. Důraz je v nich kladen spíše než na zmíněné deuteronomistické schéma, na ustavení kultu, na význam chrámu a na rodo-

kmeny. 1–2Mak vyprávějí události makabejského povstání proti Seleukovcům v 2. stol. př. Kr. Ostatní knihy (Rt, Est, Júd, Tób) jsou samostatnými vyprávěními, která mají s dějinami Izraele jen málo společného, spíše lze hovořit o poučných příbězích.

Joziu – vypráví o událostech navazujících bezprostředně na Mojžíšovu smrt v Zajordání, tj. o přechodu Jordánu, dobytí a obsazení Kenaánu.

Soudců – popisuje život izraelských kmenů po usazení v Kenaánu před vznikem monarchie. Kniha obsahuje řadu na sobě nezávislých vyprávění v někdy až pohádkové formě.

Rút – děj knihy je zasazen do doby soudců, proto se v křesťanských biblích nachází hned za touto knihou. Vypráví o Moábce Rút, která doprovázela svou izraelskou tchyni do jejího domova a stala se prababičkou krále Davida.

1. Samuelova – pokračuje ve vyprávění dějin Izraele. Navazuje na knihu Soudců a popisuje vznik monarchie, působení proroka Samuela, pomazání prvního krále Saula, vzestup Davida a spory mezi Saulem a Davidem.

2. Samuelova – navazuje plynule na 1S (v židovském kánonu tvoří jedinou knihu) a vypráví o Davidově nástupu na trůn a o jeho kralování až téměř k závěru jeho života.

1. Královská – navazuje na 2S a vypráví o Davidově smrti a o sporech o následnictví, o Šalomounovi a jeho vládě. 11. kapitola vypráví o Šalomounově smrti, kterou končí jednotné království. Dále kniha shrnuje dějiny dvou rozdělených království, Izraele a Judska, až do smrti izraelského krále Achaba a judského krále Jóšafata. Kniha obsahuje též významný výpravňý cyklus o proroku Eliášovi.

2. Královská – navazuje plynule na 1Kr (v židovském kánonu tvoří jedinou knihu) a popisuje dějiny Izraele a Judska až do jejich zániku v roce 722/1 (Izrael) a 587/6 (Judsko). Obsahuje též výpravňý cyklus o proroku Eliášovi. Kniha je vyvrcholením deuteronomistického dějepisného díla.

1. Paralipomenon – (též 1. Kronik nebo 1. Letopisů). V prvních deseti kapitolách předkládá rodokmeny izraelského národa. Poté následuje vyprávění o dějinách Izraele počínaje králem Davidem. Kniha končí Davidovou smrtí.

2. Paralipomenon – (též 2. Kronik nebo 2. Letopisů). Navazuje na 1Pa a popisuje dějiny Izraele od Šalomouna až po zničení obou království, babylonské zajetí a nástup perského krále Kýra, osvoboditele Židů.

Ezdráš – popisuje návrat Židů z babylonského zajetí a obnovu jeruzalémského chrámu pod vedením písaře Ezdráše.

Nehemjáš – je do značné míry myšlenkově paralelní ke knize Ezdráš. Popisuje obnovu Jeruzaléma a jeho hradeb pod vedením královského správce židovského původu Nehemjáše.

Tóbijáš – obsahuje malebné vyprávění zasazené do Asýrie do doby před pádem izraelského království. Vypráví osud zbožného Izraelity Tóbity, který je postižen slepotou a pohrdáním. Bůh vyslyší jeho prosby a sešle svého anděla Refaela, aby provázal jeho syna Tóbijáše na cestě a uzdravil jak Tóbity, tak jeho budoucí snachu Sárú.

Júdit – vypráví o ohrožení židovského města Betúlie Holofernovým vojskem a jeho záchranu zásahem moudré a zbožné židovské vdovy Júdit.

Ester – vypráví samostatný příběh z doby perské říše. Popisuje ohrožení Židů pogromem a jejich záchranu zásahem Židovky Ester, která se stala manželkou perského krále. Příběh slouží mj. jako zdůvodnění slavení židovského svátku *purím*, který se na památku této události slaví dodnes. Kniha Ester obsahuje v katolických biblích i deuterokanonické dodatky, které mění charakter knihy, neboť jí dávají více apokalyptický nádech a vsouvají do textu modlitby a zmínky o Bohu.

1. Makabejská – původně napsaná hebrejsky, dochovaná jen řecky. Je historickým spisem popisujícím makabejské povstání od jeho bezprostředního vzniku v Modeinu až po smrt posledního z bratrů, Šimona Makabejského. Kniha je zaměřena značně prohasmonejsky.

2. Makabejská – je výtahem z původně pěti knih pojednávajících o makabejských válkách. Autor výtahu se zaměřil na ty události, které slouží spíše k povzbuzení než k technickému popisu událostí. Začíná událostmi uvnitř židovského národa, které předcházely makabejskému povstání, a končí smrtí Judova nepřítele Níkánóra. Kniha obsahuje z teologického hlediska významné texty jako vyprávění o mučednické smrti sedmi bratrů (2 Mak 7) či zmínku o oběti za mrtvé bojovníky (2 Mak 12,38–45).

3.1.3 Mudroslovné a poetické knihy

Starověký Izrael, stejně jako okolní národy, měl ve velké úctě moudrost. V jeho středu vzniklo několik spisů, které řeší různé životní otázky, a jejich autoři tak činí více s ohledem na to, co je všeobecně lidské, než ve vztahu k Božímu zjevení v dějinách izraelského lidu.

Jób – vypráví starý příběh o spravedlivém muži, jenž bezdůvodně trpí, a snaží se vyřešit věčný problém bolesti a utrpení ve světě. Vyprávění samo představuje Jóbovo utrpení jako spor mezi Bohem a Satanem o důvod lidské zbožnosti, hlavní (poetická) část knihy formou rozhovoru mezi Jóbem a jeho přáteli toto téma rozvádí mnohem hlouběji a do detailu.

Žalmy – jedná se o sbírku náboženských písní a hymnů používaných jak v chrámovém kultu při obětech, procesích, slavnostech, královských korunovacích aj., tak v soukromé zbožnosti a při osobních modlitbách.

Příslloví – je sbírkou nejrůznějších přísloví, rčení, hádanek a poučných básní.

Kazatel – je považován za nejpesimističtější biblickou knihu, i když je v mnoha aspektech velmi pozitivně smýšlející. Jedná se o úvahu moudrého muže o smyslu lidské činnosti, o tom, co je v životě dobré, co se vyplatí a co nikoli.

Píseň písní – popisuje a opěvuje poetickou formou lásku mezi mužem a ženou. Interpretace této knihy má několik rovin, od roviny erotické přes milostnou až po rovinu „mystickou“, která v ní spatřuje popis lásky mezi Bohem a Izraelem, mezi Bohem a církví, mezi Bohem a lidskou duší, mezi Bohem a Marií či dle některých kabalistických proudů mezi mužskou a ženskou částí v Bohu.

Moudrost – je nejmladším spisem Starého zákona a podobně jako jiné mudroslovné spisy řeší otázku utrpení a smrti, navíc však otevřeně hovoří o posmrtném životě. Zabývá se též působením Boží moudrosti v dějinách a ve světě a otázkou modloslužby.

Sírachovec – je sbírkou ponaučení Jošuy ben Síracha, židovského diasporního učitele. Odráží židovskou diasporní egyptskou zbožnost a ideály.

3.1.4 Prorocké knihy

Prorocký úřad byl v Izraeli obvyklý, právě tak jako v okolních národech Kenaánu a Sýrie. Co odlišovalo proctví v Izraeli od těchto národů, byl způsob, jakým tyto národy s prorockým slovem naložily. V okolních národech platilo prorocké slovo pro daný okamžik a svého jednoho adresáta a následně bylo uloženo (bylo-li zapsáno) *ad acta*. Tak tomu bylo například v případech největší sbírky mimoizraelských prorockých textů nalezené v Mari. V Izraeli platilo prorocké slovo též pro daný okamžik a pro svého adresáta, nicméně zvláště po katastrofách zániku Izraele a později Judska se tato slova dále předávala, lidé nad nimi přemýšleli a komentovali je, vysvětlovali, doplňovali a aktualizovali. Tím vznikly biblické prorocké knihy. Až na výjimky (Jon, Da, Pl) se tedy formálně jedná o sbírky prorockých výroků doplněných místy vyprávěním o životě proroků.

Je-li centrálním motivem Pentateuchu exodus a smlouva na Sínaji, je hlavním motivem prorockých knih „druhý exodus“, tj. babylonský exil, jeho příčiny, povaha a vysvobození z něj. Redaktoři prorockých knih uvažují o babylonském zajetí stavějíce na slovech proroků, kteří před ním varovali, nebo se snažili o potěchu v době utrpení, či pobízeli k obnově po návratu ze zajetí. Můžeme říci, že každá prorocká kniha se zaměřuje na jedno téma, které bylo součástí kázání

konkrétního proroka, a rozvíjí je následnými komentáři a doplňkovými texty. Není však vždy jediné a každá prorocká kniha obsahuje témat více.

Izajáš – vychází z působení proroka Izajáše na jeruzalémském dvoře na přelomu 8. a 7. století. K tomuto jádru je pak připojeno velké množství dalších textů z různých dob. Hlavním tématem, které spojuje celou knihu, je téma Boží spásy, kterou Bůh poskytuje svému lidu zdarma poté, co jej ztrestal za jeho nevěru. Prostřední část obsahuje též slavné písně o Božím služebníkovi, který trpěl za druhé.

Jeremjáš – obsahuje více životopisných pasáží než jiné prorocké knihy. Popisuje působení proroka Jeremjáše v Jeruzalémě těsně před jeho zánikem a je zaměřena na popis kontrastu mezi Božím jednáním a jednáním proroka na straně jedné a odmítavého přístupu lidu a krále na straně druhé. Tento kontrast vede k pronásledování a týrání proroka a nakonec nutně k zániku celého národa.

Pláč – je sbírkou pěti smutečních písní nad troskami zničeného Jeruzaléma. Za autora považuje tradice Jeremjáše, proto se řadí hned za jeho knihu.

Báruk – kniha je pozdním spisem připisovaným Jeremjášovu písaři Bárukovi. Obsahuje mj. dojemný popis kajícího ztrestaného národa.

Ezechiel – odráží působení proroka Ezechiela na počátku babylonského exilu. Je výrazem nové naděje na obnovu lidu poté, co se Bůh slituje nad sebou samým (!) a pro své jméno a pro svou slávu opět svému lidu odpustí a přivede jej zpět do jeho země. Kniha obsahuje mnoho pasáží s teologickými reflexemi na téma prorocké služby, odplaty, kolektivní viny aj. Obsahuje též slavnou pasáž o vzkříšení suchých kostí (37,1–14). V závěru obsahuje vizionářský popis nového chrámu a kultu v něm (kap. 40–48).

Daniel – nejedná se o prorockou knihu v pravém smyslu. Popisuje působení Daniela (a jeho tří přátel) na babylonském dvoře. První část (kap. 1–6) obsahuje několik vyprávění, druhá (7–12) je apokalyptická a popisuje vidění o běhu světa. Deuterokanonické dodatky obsahují především vyprávění (kap. 13–14). Kniha vznikla v době makabejského povstání a vyjadřuje mj. naděje a obavy své doby.

Ozeáš – rozvíjí působení předexilního proroka Ozeáše. Nejvýznamnějším tématem je popis lásky Boha k jeho lidu, která zůstává neopětována nevěrným lidem. Kniha pro popis tohoto vztahu používá a bohatě rozvádí obraz nevěrného manželství.

Jóel – téma eschatologického „dne Hospodinova“ prostupuje celou tuto kratičkou knihu. Dni Hospodinovu, kdy Bůh přijde spasit svůj lid, budou předcházet přírodní pohromy a soud.

Ámos – navazuje na působení předexilního proroka Ámose. Hlavním tématem je pošlapávaná sociální spravedlnost, trest, který za to Izrael stihne, a následná obnova národa.

Abdijáš – je sbírkou několika málo výroků namířených proti Edómu pro jeho zradu, které se dopustil na Judsku v době jeho největší nouze, když jej dobyl Babylon.

Jonáš – podobně jako v případě knihy Daniel se nejedná o knihu ryze prorockou. Je vyprávěním o proroku Jonášovi, který odmítl splnit Boží poslání a snažil se před Bohem utéci. Kniha řeší formou příběhu otázku Boží spravedlnosti a milosrdenství, dosahu a povahy Božího vyvolení a výlučnosti vyvoleného národa.

Micheáš – sbírka s výroky předexilního judského proroka obsahuje především výroky zastávající se práva chudých a vyvlastňovaných rolníků a obecně těch, kteří jsou hospodářsky utiskováni.

Náhúm – kniha je sbírkou několika oslavných písní opěvujících pád asyrského města Ninive, hlavního města úhlavních nepřátel Izraele. V popisu je autor velmi krutý a realistický; kniha představuje Boha jako válečníka, jenž plane hněvem proti nepřítelům svého lidu.

Abakuk – Abakuk byl snad prorok žijící a působící při chrámu. Krátká po něm pojmenovaná kniha obsahuje několik modliteb vyjadřujících většinou obavu z blížících se událostí a důvěru vloženou v Boha.

Sofonjáš – kniha s výroky proroka, který brojil proti útisku, neboť Bůh ztrestá nespravedlivé, a to nejen v Judsku, ale ve všech národech. Ovšem trest se promění v příležitost k očistě a přetvoření. Kniha hovoří i o zbytku Izraele, který bude zachráněn.

Zacharjáš – kniha nejprve hovoří o obnově chrámu, která bude mezníkem v dějinách Božího lidu. Následuje část popisující budoucí období spásy v novém Jeruzalémě, kde Hospodin bude sám vládnout nad svým lidem a všemi národy.

Ageus – je kratičkou knihou odrážející dobu obnovy Jeruzalémského chrámu a starosti s ní spojené.

Malachjáš – je nejmladší z prorockých knih. Kritizuje laxní chování při kultu odpovídající vytrácející se víře z každodenního života. Kult má být vyjádřením vnitřního postoje, nikoli vnější samozřejmostí automaticky přinášející pozhelnání.

3.2 Nový zákon

3.2.1 Evangelia a Skutky

Novozákonní evangelia jsou čtyři zpracování téhož příběhu o životě, učení a smrti Ježíše z Nazareta. Skutky apoštolské jsou pokračováním evangelia podle Lukáše a popisují rozvoj rané křesťanské obce. V zásadě existuje jen jedno evangelium, tj. jen jedna zpráva o životě, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, a to ve

čtveré podobě. Každé z psaných evangelií popisuje Ježíšův život z jiného úhlu pohledu. Rozdíl lze pozorovat zvláště v těch několika málo případech, kdy je příběh vyprávěn ve všech čtyřech evangeliích (srov. například vyprávění o zatčení Ježíše v Getsemanské zahradě: Mt 26,50–56; Mk 14,46–50; L 22,49–51; J 18,10–11).

Evangelium podle Matouše – vypráví život Ježíše od jeho narození až po vzkříšení a poslání apoštolů hlásat evangelium a křtít. Ježíš je pro Matouše Abrahámovým potomkem a přislíbeným mesiášem. Ježíš je i nový Mojžíš, přednášející pět dlouhých řečí (nový Pentateuch), z nichž první je vyslovena na hoře (nový Sinaj).

Evangelium podle Marka – vypráví život Ježíše od jeho křtu. S Ježíšem přišel čas spásy: Ježíš poráží zlé mocnosti, ohlašuje Boží spásnou vůli. Lidé jej však nechápou, a to až do samého konce. Ježíš se setkává s nepochopením i u svých učedníků. Není možné pochopit a vyznat Ježíšovo mesiášství, dokud nezemře na kříži.

Evangelium podle Lukáše – vypráví Ježíšův život od jeho početí a od narození Jana Křtitele, jeho předchůdce. Ježíš je Spasitel, Pán a Prorok. Lukáš zdůrazňuje milosrdnou a láskyplnou stránku Ježíše, jeho pozitivní vztah k ženám, hříšníkům a trpícím. Typické je pro něj např. podobenství o marnotratném synu (kap. 15). Zároveň klade důraz na dějiny spásy. Ježíšova doba je středem času, nikoli koncem, neboť se začíná čas církve.

Evangelium podle Jana – vypráví o Ježíši od jeho preexistence. Jan popisuje jen několik epizod z Ježíšova života, zato je však dlouze komentuje a vysvětluje. Ježíšovy činy jsou znamením pro pochopení, kým on skutečně je. Janovo evangelium je považováno za „nejduchovnější“. Jeho cílem je vydat svědectví o Ježíši, aby čtenáři/posluchači uvěřili.

Skutky apoštolů – jsou dílem téhož autora jako třetí evangelium, tj. Lukáše. Začínají Ježíšovým nanebevstoupením a sesláním Ducha svatého a popisují první čas církve, kdy se hlásání radostné zvěsti o Ježíši Kristu rozšiřovalo po celém světě až do Říma. Přibližně první část je věnovaná Petrovi, druhá část spíše Pavlovi.

3.2.2 Pavlovy listy

Jedná se s výjimkou listu Židům o dopisy, které Pavel z Tarsu zasílal křesťanským obcím. Řeší v nich většinou praktické otázky křesťanského života, které někdy rozvádí či odůvodňuje teoretickými úvahami, citacemi a výklady Písma (tj. Starého zákona), citacemi liturgických hymnů aj. Některé listy jsou všeobecně považovány za pravé, tedy „autentické“ (Ř, 1–2K, Ga, Fp, 1T, Fm), ostatní za pseudoepigrafní (tzn., že je napsal někdo jiný pod Pavlovým jménem).

Je velmi obtížné stanovit u listů nějaké vůdčí téma. Jejich autoři obvykle reagují na konkrétní problémy komunit, a proto každý list obsahuje různá, spolu často nijak úzce nesouvisející témata. Některé listy jsou vyhraněnější (Ř, Ga, Žd), jiné naopak velmi obsáhlé a tematicky pestré (1K).

List Římanům – Pavel se v listu představuje římské křesťanské komunitě a vysvětluje hlavní témata svého kázání, především otázku ospravedlnění z víry, dědičného hříchu a otázku vztahu Izraele a pohanů.

1. list Korinťanům – je reakcí na zprávy z korintské křesťanské obce. Pavel v něm řeší jednotlivé otázky, se kterými se na něj křesťané této obce obrátili – manželství, soudy, eucharistie, vzkříšení mrtvých, charismata aj.

2. list Korinťanům – je velmi osobní reakcí Pavla na události v Korintě.

List Galatánům – Pavel se v tomto listu snaží napravit škody způsobené mezi Galatany jinými misionáři, kteří hlásali nauku odlišnou od Pavlovy. Hlavním tématem je otázka ospravedlnění z víry a ze zákona.

List Efezanům – tzv. „koruna Pavlovy teologie“, rozvádí otázku Kristova prvenství a církve.

List Filipánům – Pavel představuje sám sebe jako vzor křesťanského života odevzdaného plně Kristu, a to až po touhu být již s ním. Obsahuje též významný starokřesťanský hymnus (2,6–11).

List Kolosanům – autor listu bojuje proti falešným naukám v komunitě a zdůrazňuje Kristovo prvenství v celém stvoření.

1. list Soluňanům – snad nejstarší Pavlův list a též nejstarší spis Nového zákona. Pavel v něm reaguje na otázky soluňské komunity a mimo jiné řeší i otázku Kristovy parusie (druhého příchodu).

2. list Soluňanům – má podobné téma jako předchozí list, ale snaží se řešit otázku jinak. Varuje před příliš horečným očekáváním parusie a z toho plynoucí zahálkou.

1. list Timotejovi – obsahuje pastorační pokyny pro vedení místní Timotejovy církve.

2. list Timotejovi – obsahuje spíše Pavlovy osobní vzpomínky a životní reflexi.

List Titovi – je formulovaný jako list adresovaný Pavlovi spolupracovníkovi na Krétě. Obsahuje pastorační rady a návod k boji proti bludařům. Obsah je spíše formální a pravděpodobně jde o starokřesťanskou katechezi.

List Filemonovi – Pavel posílá zpět příteli Filemonovi jeho uprchlého otroka Onesima s doporučením a radami, jak se k němu zachovat. List rozvíjí dosah křesťanské víry na vztah mezi pánem a otrokem.

List Židům – Významný teologický traktát či kázání popisující Krista jako hlavního a jediného velekněze.

3.2.3 Katolické listy

Jedná se (s výjimkou 2–3J) o listy pseudoepigrafní a fiktivní, reagující na různé problémy rané křesťanské obce.

List Jakubův – je psán po způsobu starozákonních mudroslovných textů a nikde se v něm nevzpomíná Ježíšova smrt či vzkříšení. Jsou v něm však nepřímé citáty z Ježíšových slov a evangelií. List klade důraz na život podle víry, protože „víra bez skutků zůstává mrtvá“ (Jk 2,20.26).

1. list Petrův – cílem listu je povzbudit křesťany k vytrvalosti ve víře přes veškeré nesnáze, s nimiž se setkávají. List vybízí k plnění povinností a k tomu, aby se odlišovali od okolních pohanů a vydávali svědectví svému okolí vlastním životem. Významná je v listu teologie utrpení a význam a potřeba naděje. Hlavními tematickými prvky jsou křest a církev coby Kristovo tělo.

2. list Petrův – bojuje proti falešným učitelům, kteří vzbuzovali nepravé naděje na brzký příchod Krista a kteří se oddávali nevázanému životu. List je svědectvím též o pojetí svatých Písem v prvotní církvi (srov. 8.2).

1. list Janův – je spíše homilií nebo kázáním. Obsahuje dvě základní poselství: udržet věřící v pravé víře v Ježíše Krista a v bratrské lásce, bez níž není společenství s Bohem ani s ostatními křesťany.

2. list Janův – obsahuje výzvu k bratrské lásce a varuje před bludaři, kteří nevyznávají, že Kristus přišel v těle.

3. list Janův – je jediným skutečně soukromým listem Nového zákona. Je adresován Gaiovi, členu křesťanské obce, a je pěkným svědectvím o životě rané církevní obce.

List Judův – cílem listu je ochránit křesťany před bludaři a falešnými učiteli, kteří popírali Kristovo božství a měli volné mravy.

3.2.4 Zjevení sv. Jana

Zjevení sv. Jana je jedinou apokalyptickou knihou v Novém zákoně. Jeho cílem je ozřejmit obraznou formou některé základní pravdy křesťanské víry. O čem přesně tento spis hovoří, vždy bylo a stále je předmětem diskuzí. Podle některých hovoří o posledních událostech a konci světa, podle jiných se jedná o teologii dějin, pro jiné zase o alegorickou reinterpetaci dějin spásy od prvotního hříchu po Kristovu smrt na kříži.

- BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. Sv. 2. Praha : Kalich, 1986. S. 524–562. [obsah starozákonních knih, bez knih deuterokanonických]
- BLANKENBAKER, Frances – YASUDA, Chizuko. *O čem všem je Bible: encyklopedické vydání*. Bratislava : Pokoj, 1992. ISBN 80-85747-01-4.
- HERIBAN, Jozef. *Průručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994. ISBN 80-85405-13-X.
- MACKERLE, Adam. *Bible: Mnoho hlasů, jedno slovo*. Brno : Cesta, 2008. ISBN 978-80-7295-107-9. S. 25–85.
- SLÁMA, Petr. „Starý zákon“. In MYNÁŘOVÁ, Jana – DUŠEK, Jan – ČECH, Pavel – ANTALÍK, Dalibor. *Pisemnictví starého Předního východu*. Praha : OIKOYMENH, 2011, zvláště s. 372–382.
- PELIKAN, Jaroslav. *Komu patří Bible. Dějiny Písma v proměnách staletí*. Praha : Volvox Globator, 2009. ISBN 978-80-7207-712-0. S. 39–59: „Hebrejská pravda“; S. 109–126: „Vznik druhého zákona“.

4 Text Starého a Nového zákona

Obvykle čtenáři Bible pracují s překlady. Každý překlad je však jen převedením původního textu v jiném jazyce do nové podoby (jiného jazyka atd.), aby byl srozumitelný novému čtenáři. Hned první problém všech překladů je originál – z jaké předlohy překládat? Této otázce se nevyhne ani čtenář znalý původního jazyka: jaký text, resp. jakou verzi textu číst? Co je vlastně tím původním, pravým Božím slovem? Dnes máme k dispozici jen opisy a kopie biblických textů, původní rukopisy apoštolů či autorů starozákonních knih nemáme. Jednotlivé dochované verze se od sebe často liší, neexistují dvě stejné verze téhož textu. Témuž problému čelí nejen biblické texty, nýbrž obecně všechny (staré) texty, od nichž nemáme dochovaný autograf, tedy autorský rukopis.

Otázky s tímto spojené jsou dvě. **První** a snad méně evidentní zní: *Co je to originál?* Když hovoříme o originálu nějakého soudobého románu, máme na mysli tu podobu textu, která vyšla z rukou autora. Podílelo-li se v průběhu času na textu více autorů, pak originálů je několik a je třeba rozlišit, kterého autora (a tedy který originál) máme na mysli. Pluralita autorů je v případě biblických a obecně starých náboženských textů naprosto běžnou záležitostí. Navíc jednotlivé verze textu nemusí být genealogicky v jedné řadě, ale mohou se různě větvit. Často je těžké o některé z verzí říci, že je „původní“, najít onen bod přelomu, kdy to již není přípravný, autorem použitý materiál, a kdy to na druhé straně ještě nejsou pozdější „dodatky“ či chyby při prepisování. Klasickým a názorným starověkým příkladem může být mezopotamský *Epos o Gilgamešovi*. Dosud se našlo několik jeho verzí: jednotlivá sumerská vyprávění, která tvoří samostatný souvislý cyklus; verze babylonská, která je jednodušším vyprávěním ze spojených, původně snad samostatných příběhů (viz sumerské texty) a nakonec nejmladší verze asyrská. Kromě toho existuje i několik starověkých překladových verzí, např. do chetitštiny. Každá z těchto verzí je odlišná od těch ostatních, nicméně každá je svébytným literárním dílem, a tedy z literárního hlediska originálem. Jisté váhání v zacházení s těmito texty je patrné i v českých vydáních tohoto eposu: v roce 1971 vyšel text tohoto eposu „poskládaný“, a tedy jaksi „rekonstruovaný“, z více verzí; v roce 2003

vyšel nový překlad, který přistupuje k jednotlivým verzím jako k samostatným dílům a uvádí je zvlášť.³⁴ Obecně se za „kanonický“ text (tedy text, který má většina lidí na mysli, když se hovoří o Gilgamešovi) považuje asyrská verze.

Stanovení toho, která verze, tedy který z více literárních originálů bude považován za autoritativní, a tedy za *textus receptus* (všeobecně přijímaný text), není již otázkou literární vědy, ale víry či autority. Věřící komunita přijímá za autoritativní jen jednu z těchto mnoha verzí („literárních originálů“) a ta je pro ni Božím slovem („přijatým textem“, *textus receptus*). Proto je možné, že text přijatý církevním společenstvím není z literárního hlediska to, co bychom nejspíše nazvali originálem. Toto pojetí originálu také umožňuje, aby jedna skupina lidí považovala nějakou verzi za závaznou, a tedy za originál, zatímco v jiných komunitách tomu tak nebylo a text se i nadále vyvíjel. Typickým příkladem může být v Novém zákoně tzv. Markův delší závěr (Mk 16,9–20) či janovská perikopa o cizoložnici (J 7,53–8,11). V případě Starého zákona je obvykle přijímanou textovou verzí masoretský text (blíže viz 4.1.4) tak, jak se nachází v nejstarším dochovaném, Leningradském kodexu. Přesto tato verze není prosta písarských omylů a chyb, od nichž je třeba text očistit. Ani rozlišení toho, co je písarská chyba nebo úmyslná změna opisovače, a co je naopak malý redaktorský (tedy autorský) zásah, není vždy jednoznačné. V případě knihy Jeremjáš je přijímána delší hebrejská verze, a nikoli kratší verze řecká, i když se v mnoha případech jedná o verzi doplněnou pozdějším redaktorem, jehož zásahy překladatel do řečtiny neznal.³⁵

Druhou otázkou je, *jakým způsobem se můžeme dostat k tomu, co považujeme za originál* (tedy přesněji za přijímanou verzi textu). Jelikož se nám ani v jednom případě biblických knih nedochoval autorský rukopis nebo nějaká „původní verze“ (ať je to cokoli), musí být rekonstruována na základě opisů a dochovaných exemplářů. Alespoň částečné řešení poskytuje **textová kritika**. Toto vědní odvětví se zabývá rekonstrukcí původního znění textu na základě jeho opisů, kopií či jiných svědectví.

Tato kapitola se zabývá otázkou, odkud známe (či neznáme) původní znění biblického textu, jakým způsobem biblický text vznikl a jak je rekonstruován. Z toho vyplývá i skutečnost, že přesný text Starého ani Nového zákona nám není znám. Máme jen mnoho kopií, které se od sebe více či méně liší, a v některých případech (hlavně u Nového zákona) pokus(y) o rekonstrukci původního textu.

³⁴ Jedná se o tato vydání: *Epos o Gilgamešovi*, Praha : Mladá Fronta, 1971. Přeložil Lubor Matouš; *Epos o Gilgamešovi*, Praha : Lidové noviny, 2003. Přeložili Jiří Prosecký, Blahoslav Hruška a Marek Rychtařík.

³⁵ K diskuzi o povaze originálu srov. Tov, E. *Textual Criticism*, s. 164–180; stručněji v případě Nového zákona METZGER, B. M. – EHRMAN, B. D. *The Text*, s. 272–273.

4.1 Dějiny textu Starého zákona

Až do 15. století se hebrejská bible jako všechny další texty opisovala ručně, a to v židovském prostředí. Po zásadním vylepšení knihtisku v polovině 15. století se mj. i pod vlivem humanismu a reformace objevila snaha o nalezení a vytištění hebrejského textu Starého zákona. První hebrejská bible byla vytištěna v italském Soncinu v roce 1488. Dalšími významnými hebrejskými texty byly po různých polyglotách³⁶ tzv. První rabínská bible, vydaná v letech 1516–1516 v Benátkách, a **Druhá rabínská bible**, vydaná tamtéž v letech 1524–1525. Druhá rabínská bible se stala následně všeobecně přijímaným biblickým textem jak pro Židy, tak pro křesťanské biblisty. Není známo, dle jaké předlohy byl tento text tištěn, a je dokonce pravděpodobné, že autoři této bible zkombinovali více rukopisů a snad je doplnili i svými vlastními menšími (gramatickými) opravami. Se začátkem 20. století vedlo volání po kritickém vydání starozákonního textu ke snaze o vytvoření kritického textu, tj. konkrétně k rekonstrukci Ben Ašerova textu (viz níže). Rabínská bible začala být doplňována kritickými poznámkami uvádějícími různá variantní čtení, tedy údaje o tom, jak daný text zní v různých středověkých rukopisech.³⁷

Z moderních kritických vydání ještě první dvě verze *Hebrejské bible* (*Biblia Hebraica*, 1905 a 1913) byly založeny na Druhé rabínské bibli. Třetí vydání *Hebrejské bible* (1937) a následná vydání *Stuttgartské hebrejské bible* (*Biblia hebraica stuttgartensia*, 1977) byla založena již na nejstarším úplném dochovaném kodexu s hebrejským textem, tj. na **Leningradském kodexu** z r. 1009.³⁸ Tato vydání přetiskují Leningradský kodex a v poznámkovém aparátu uvádějí nejvýznamnější variantní čtení z jiných rukopisů či biblických překladů. Dnes se za standardní hebrejský text považuje **Stuttgartská hebrejská bible**, i když existují i další vydání, založená na jiných starých textech.³⁹

³⁶ Polyglotami se rozumí ta vydání Bible, v nichž je text paralelně uveden v několika jazycích, takže čtenář má možnost sledovat tentýž text v různých překladech a jazykových verzích a porovnávat jejich znění. Často to jsou jedny z nejstarších vydání Bible.

³⁷ Z nejvýznamnějších a dosud používaných jsou to KENNICOTT, B. *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, 2 sv., Oxford 1776–1780; DE ROSSI, G. B. *Variae lectiones Veteris Testamenti*, 4 sv., Parma 1784–1788.

³⁸ Významnými staršími, ale neúplnými texty jsou ještě Aleppský kodex (r. 925), Pentateuch z Káhiry (rodina ben Nefatali, 10. stol.) a káhirský kodex s proroky (r. 896). Srov. Tov, E. *Textual Criticism*, s. 46–47.

³⁹ Srov. PRUDKÝ, M. „Biblia Hebraica quinta“, s. 133–158; Tov, E. *Textual Criticism*, s. 79. Snad nejvýznamnějšími projekty jsou v dnešní době *Biblia Hebraica Quinta*, založená na Leningradském kodexu, avšak s přesnějším kritickým aparátem, *Hebrew University Bible*, reprodukcí Aleppský kodex, a konečně *Oxford Hebrew Bible*, pokus o rekonstrukci textové podoby Starého zákona odpovídající co

Z výše řečeného vyplývá, že dodnes existuje více možných a používaných vydání hebrejského Starého zákona. Standardní a nejpoužívanější verze, totiž Leningradský kodex, je jen jednou z možností. Neexistuje také žádná rekonstrukce předpokládaného originálu, nýbrž jako výchozí text se používá vždy nějaká existující verze, případně doplněná o různé varianty v poznámkovém kritickém aparátu.

Leningradský kodex pochází z přelomu 10. a 11. století po Kr., a od vzniku jednotlivých knih jej tedy dělí větší časová vzdálenost, než která jej dělí od nás. Je tedy legitimní otázka, jak se má Leningradský kodex (a další dochované středověké rukopisy) k případným originálům z doby před Kristem.

4.1.1 Teorie vývoje textu

4.1.1.1 Stav před objevy v Kumránu

Až do roku 1947, do objevu první kumránské jeskyně s biblickými svitky, byly známé celkem tři verze starozákonního textu, které byly opisované a používané ve středověku: **masoretský text** (hebrejský text Starého zákona používaný v židovské komunitě a použitý i jako Jeronýmova předloha pro překlad do latiny), **Septuaginta** (řecký text přeložený z neznámé řecké předlohy ještě před vznikem křesťanství) a **samaritánský text** (text Pentateuchu používaný samaritánskou komunitou dodnes).

Hebrejský text, podepřený i Vulgátou a targúmy, měl tu výhodu, že byl psán v původním jazyce, ovšem nejstarší rukopis obsahující celý biblický text, Leningradský kodex, pocházel z počátku 11. století po Kr. I když vezmeme v potaz starší dochované částečné rukopisy, stále se pohybujeme v 9. stol. po Kr. Oproti tomu septuagintální rukopisy jsou mnohem starší, pocházejí již z 4. století po Kr., ovšem jsou to překlady. Obě verze se od sebe liší, někde v detailech, někde v zásadních věcech. Např. hebrejský text knihy proroka Jeremjáše je přibližně o 3097 slov (tj. asi o 1/8) delší než text řecký. Rozhodnout, jaký text je blíže originálu, bylo (a je) za těchto podmínek velmi obtížné, zvláště, když není jasně stanoveno, co je míněno originálem. Povaha a příčina rozdílů mezi oběma verzemi byla spatřována obvykle v technice překladu a v teologické manipulaci s textem ze strany překladatelů do řečtiny. Příčiny rozdílů mezi masoretským a samaritánským textem byly spatřovány především v náboženských odlišnostech samaritánské sekty.

nejvíce svému archetypu. Srov. též HENDEL, R. „The Oxford Hebrew Bible: Prologue to a New Critical Edition“, in *Vetus Testamentum* 58 (2008), s. 324–351.

Příklady rozdílů mezi MT a LXX

Exodus 1,5: rozdíl v počtu těch, kdo vyšli z Jákoba

MT Všech, kdo vzešli z Jákobových beder, bylo sedmdesát. Josef už byl v Egyptě.
LXX Josef byl v Egyptě; všech duší z Jákoba bylo sedmdesát pět.
(LXX = Sk 7,14)

Deuteronomium 32,7–8: rozdíl v tom, podle čeho/koho Bůh dělil národy

MT ⁷ Rozpomeň se na dávné dny, snaž se porozumět létům zašlých pokolení, vptávej se svého otce, on ti poví, svých starců, oni ti řeknou: ⁸ Když Nejvyšší přiděloval pronárodům dědictví, když rozsazoval lidské syny, stanovil hranice kejakého lidu *podle počtu synů Izraele*.

LXX ⁷ Vzpomeňte si na dny dávné, pochopte léta pokolení pokolení, optej se svého otce a oznámí ti, svých starších a řeknou ti, ⁸ když rozdělával Nejvyšší národy, když rozsazoval syny Adamovy, stanovil hranice národů *podle počtu andělů Božích*.
(LXX = 4QDeut¹)

Jeremjáš 10,3–11: uvedený text odpovídá masoretskému textu, slova kurzívou chybí v Septuagintě.

³To, čím se řídí národy, je pouhý přelud, dřevo poražené v lese, výrobek přitesaný řemeslnou rukou. ⁴Krášlí jej stříbrem a zlatem, hřebíky a kladivy upevňují, aby to nebylo vratké. ⁵Jsou jako strašák v okurkovém poli. Nemluví, musí se nosit, sami neudělají ani krok. Nebojte se jich, nemohou udělat nic zlého ani dobrého.» ⁶*Nikdo není jako ty, Hospodine, jsi veliký a veliké je tvé jméno pro tvou bohatýrskou sílu.* ⁷*Kdo by se tě nebál, Králi pronárodů? Úcta patří jenom tobě! Ze všech mudrců pronárodů a ze všech království není nikdo jako ty.* ⁸*Jsou tupí a hloupi do jednoho, dají se vodit přeludy, pouhým dřevem,* ⁹tepaným stříbrem dovezeným z Taršíše a zlatem z Úfazu, výrobkem řemeslníka a rukou zlatníkových; je oděno purpurem a nachem, ale vše je výrobek dovedných řemeslníků. ¹⁰*Avšak Hospodin je Bůh pravý. On je Bůh živý a Král věčný. Před jeho rozlícením se chvěje země, pronárody neobstojí před jeho hrozným hněvem.* ¹¹Řekněte jim toto: «Bohové, kteří neudělali nebe ani zemi, zmizí ze země i zpod nebes.»

Na základě této evidence se v roce 1915 Paul Kahle domníval,⁴⁰ že v době před pádem 2. chrámu v roce 70 po Kr. kolovalo více textových typů textu Pentateuchu. Jeden z nich stál v základu pozdějšího Samařského Penta-

⁴⁰ Srov. KAHLE, P. „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes“. In *Theologische Studien und Kritiken* 88 (1915), s. 399–439. Kahleho teze je jeden z převládajících pohledů na vývoj starozákonního textu v první polovině 20. století, byť není jediný.

teuchu, další sloužil jako předloha pro překlad Septuaginty. V případě tohoto řeckého překladu rozlišuje navíc její dvě verze, první více podobnou samařské verzi, druhou již méně. Do třetice hovořil o skupině velmi podobných textů, z nichž pozdější prací masoretů vznikl text dnes nazývaný masoretský. Kahleho pojetí textové situace Pentateuchu a jeho vývoje před pádem chrámu bylo standardní až do poloviny 20. století⁴¹ a navazují na ně i některé nové teorie (viz níže).

4.1.1.2 Stav po objevech v Kumránu

V letech 1947–1956 bylo u Mrtvého moře objeveno celkem 11 jeskyní obsahujících stovky rukopisů z doby 3. stol. př. Kr. – 1. stol. po Kr., mezi nimi i řada rukopisů biblických knih. Další texty byly nalezeny, byť zdaleka ne v tak hojné míře, i v dalších blízkých lokalitách okolo Mrtvého moře: ve *Wádí Mura-ba'at*, *Nahal Hever*, *Nahal Se'elim* a v *Masadě*. Tyto nálezy však situaci na první pohled nijak nezlepšily.

V Kumránu a okolních jeskyních byly nalezeny biblické texty nejrozumnějšího druhu. Emanuel Tov je rozděluje do 5 skupin či rodin:⁴²

- **Protomasoretská rodina:** přímým potomkem této skupiny textů je dnešní masoretský text, používaný v židovských komunitách i v západních církvích (35 %).
- **Předsamařská rodina:** je přímým předkem dnešních samařských textů, ovšem bez „dogmatických“ změn typických pro samařskou teologii. Vyznačuje se silnou harmonizační snahou (5 %).
- **Rodina textů septuagintálního typu:** tyto rukopisy nesou více variant typických pro Septuagintu, i když žádný z těchto rukopisů nebyl předlohou řeckého překladu (5 %).
- **Rukopisy tzv. „kumránské praxe“:** volně přepisované biblické texty většínou protomasoretského typu (20 %).
- **Rukopisy, které se vymykají** jakékoli známé klasifikaci (35 %). Patří sem např. žaltář v 11QPsa, který mimo zpřeházené pořadí žalmů obsahuje i Ž 151, Ž 154, Sír 51,13–20b.30 a 2S 23,7. Tento spis se v Kumránu nacházel ve více kopiích.

⁴¹ Srov. např. WÜRTHWEIN, E. *Der Text des Alten Testaments* z roku 1952. Autor tohoto textu sice ví o objevu 1. kumránské jeskyně, nicméně celkový rámec zůstává stále tentýž, jaký lze spatřit u Kahleho.

⁴² Srov. Tov, E. *Textual Criticism*, s. 114–117; též VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls*, s. 134, který však uvádí jiná procenta.

Zjednodušeně řečeno, část kumránských textů odpovídala svou povahou spíše dnešnímu masoretskému textu, část samaritánskému (byť bez několika pozdějších teologických, typicky samaritánských změn), část, byť malá, potvrzuje, že mnoho specifických čtení v Septuagintě má svůj podklad v hebrejských předlohách, část textů se nedá zařadit nikam konkrétně, a v některých případech postupovali opisovači značně volně podle svých pravopisných a jazykových zvyklostí (byť měli v těchto případech před sebou protomasoretskou verzi). Koncentrace tolika různých verzí na tak malém prostoru je zarážející, i když připustíme, že ne všechny texty byly nutně aktivně používány v kumránské komunitě nebo okolí. Důležitá je jejich samotná existence.

Na základě těchto poznatků bylo navrženo několik možných teorií vývoje starozákonního textu. **Emanuel Tov**⁴³ hovoří o množství různých textů kolujících v době na přelomu letopočtu v židovských komunitách, aniž by nutně stanovoval jejich počet. Po prvním století našeho letopočtu se některé verze staly „originály“ pro různá náboženská uskupení; Židé se sjednotili na používání protomasoretského textu, Samaritáni na předsamaránském, křesťané používali Septuagintu. Proto byli zástupci těchto rodin dále opisováni a dochovaly se až do dnešní doby. Ostatní texty byly spontánně opuštěny, neboť se přestaly opisovat. Jiný významný textový kritik, **Frank Moore Cross**,⁴⁴ se přidržuje tradičního pohledu a domnívá se, že tři známé rodiny rukopisů, totiž masoretská, samaritánská a septuagintání, existovaly už v Kumránu a že se ve skutečnosti jedná o tři místní texty spojené s různými lokalitami. Podle něj se původní texty vyvíjely v 5.–3. stol. př. Kr. samostatně na třech místech, v Palestině (budoucí samaritánský text), v Babylonii (budoucí masoretský či rabínský text) a v Egyptě (budoucí předloha pro Septuagintu). V hasmonejské době se pak tyto různé a samostatné verze setkaly opět v Palestině a tehdy začal spor o to, který z nich bude nadále platnou verzí. Ze sporů vzešel vítězně budoucí masoretský text (jak dokládají nálezy rukopisů z doby mezi dvěma židovskými válkami, 70–135). Cross zásluhu na tomto „vítězství“ připisuje rabbimu Hillelovi a argumentuje mj. i slovy Talmudu: „Když Izrael zapomněl Tóru, přišel Ezdráš z Babylonu a znovu ji ustanovil; a když Izrael opět zapomněl Tóru, Hillel Babylonský přišel a znovu ji ustanovil...“⁴⁵ Hillelův babylonský původ je pro Crosse důvodem, proč se prosadila babylonská verze Písma.

⁴³ Srov. Tov, E. *Textual Criticism*, s. 187–197.

⁴⁴ Srov. Cross, F. M. „The Text Behind“, s. 147–151.

⁴⁵ Cross, F. M. „The Text Behind“, s. 151.

4.1.2 Stanovení závazné verze

Z plurality textů, jak ji dokládají nálezy svitků u Mrtvého moře, vzešel v prvním století po Kr. v židovské komunitě po pádu jeruzalémského chrámu (70 po Kr.) vítězně budoucí masoretský text a ostatní verze byly opuštěny. Opuštěna byla i Septuaginta, neboť si ji jednak přivlastnili křesťané, jednak neodpovídala (nyní jedinému platnému) hebrejskému textu. Samaritáni si ponechali svou vlastní verzi Pentateuchu, kterou upravili podle svých potřeb. Řecky hovořící Židé si pro svou potřebu vytvořili překlady nové (viz 6.1.2).

V křesťanské komunitě bylo stanovení textu nejednotné. První křesťané pocházeli obvykle z Židů žijících v diaspoře nebo přímo z pohanů, hebrejštinu neovládali a byli odkázáni na řecký překlad (Septuagintu). Prvním textem křesťanů proto byla řecká verze Starého zákona a některé východní církve ji používají dosud. Západní církve se později pod vlivem papeže Damasa I. (přelom 4. a 5. století) přidržela Jeronýmova latinského překladu, který byl vytvořen na základě hebrejského textu masoretského typu, a proto používá Západ jako *textus receptus* stejný text jako dnešní Židé.

4.1.3 Ujednocení a vokalizace masoretského textu

Jak je patrné z kumránských nálezů, shoda na (proto)masoretské textové rodině ještě neznamenala shodu na konkrétní textové podobě, protože i v rámci této jediné rodiny existovalo velké množství různých odlišných textů. Hebrejský text musel být ve své formě ještě ujednocen. Na ujednocení konečné podoby pracovali *sóferím*, neboli „počtáři“ či „písaři“, kteří opisovali souhláskový text. Na práci písařů navazovali masoreté. Jejich jméno a též jméno typu textu se odvozuje od hebrejského slova מְסֹרֵת *masórát*, které označuje tradici či předávání, tj. činnost, která upřesňuje a fixuje biblický text v jeho podobě a porozumění a předává jej dál. Jejich práce spočívala hlavně v následujících bodech:⁴⁶

1. Rozdělení textu na oddíly odpovídající logickým smyslovým celkům a liturgické synagogální četbě. Stalo se tak pomocí setum (ס) a petuch (פ).
2. Rozlišení qere a ketíb, tj. způsobu, jakým se text píše (ketíb) a jakým se naopak má číst (qere) v případech, že je zapsán nesrozumitelně nebo špatně.
3. Jelikož je původní posvátný hebrejský text psán bez samohlásek, doplnili masoreté plnou vokalizaci textu, čímž stanovili nejen jeho závazné

⁴⁶ Detailní výčet mimotextových prvků doplněných do masoretského textu srov. v Tov, E. *Textual Criticism*, s. 49–76; WÜRTHWEIN, E. *Der Text*, s. 18–28; aj.

znění, ale současně i interpretaci. Vepsané samohlásky nejsou nicméně považovány za inspirované, ale pouze za pomocné, a to jak pro synagogu, tak pro církev. Masoretská vokalizace odpovídá synagogálnímu zpěvu v 2. polovině 1. tisíciletí.

4. Zavedení přízvuků, které označují jednak polohu přízvuku ve slově, dále však i hudební značky pro synagogální zpěv a též dělení věty podle smyslu na menší části, čímž plní podobnou funkci jako naše interpunkce. Existuje tedy přízvuk označující vždy konec verše (sof pasuq), dále přízvuk dělicí verš na dvě až tři části (atnach, odpovídá západnímu dělení verše na 1a a 1b, příp. 1c), přízvuk dělicí text na ještě menší pododdíly (zaqef qaton) aj.

Příklad dělení verše na části podle přízvuků – Gn 3:1

A had byl nejlstivější – ze všech polních živočichů – které učinil Hospodin Bůh //

A řekl ženě – skutečně řekl Bůh – nebudete jíst – ze všech stromů zahrady?

V židovské tradici vzniklo několik způsobů punktace (tj. vokalizace, zápisu přízvuků apod.), z nichž jsou známy především tři: tiberiádská, palestinská a babylonská. Systém, dnes používaný ve většině židovských komunit a v naprosté většině středověkých kodexů (a též v moderních tištěných verzích), je tiberiádský.

Ke konečné formaci masoretského textu došlo v rodinách Ben Ašer a Ben Neftali v 8.-10. století v Tiberiadě. Z této doby také pochází dnes standardně užívaný text Leningradského kodexu.

4.2 Dějiny textu Nového zákona

V případě novozákonních textů neexistuje taková pluralita verzí jako u Starého zákona, a proto se zdá být snazší hovořit o snaze dobrat se originálního textu i v jeho literární podobě. Přesto obě klíčové otázky zůstávají: *Co je to originál novozákonního textu a jakým způsobem jej získat?*

4.2.1 Standardní text

Zájem o řecký text Nového zákona se v Evropě objevil přibližně ve stejné době jako zájem o hebrejský text Starého zákona. První řecký tištěný text Nového zákona však pochází až z roku 1514. Vydal jej kardinál Ximenes jako součást komplutenské polygloty, nicméně do oběhu se polyglota dostala až v roce

1522. V roce 1516 vydal řecký novozákonní text Erasmus Rotterdamský, který své vydání založil na šesti neúplných rukopisech a v případě, že některý text nebyl obsažen v žádném rukopisu, přeložil jej zpětně z latiny (Zj 22,16–21). V roce 1546 vydal Robert Estienne opravený Erasmův Nový zákon, v roce 1550 jej doplnil o kritický aparát a v roce 1551 navíc doplnil rozdělení novozákonního textu na verše. Tento text, částečně upravený především Théodorem de Bèze a Bonaventurou a Abrahámem Elzeviru, představoval nadále *textus receptus* Nového zákona, tedy standardně přijímaný text.

Následná textově kritická práce spočívala především ve sběru variantních čtení po evropských a blízkovýchodních knihovnách a archivech, která však dlouho neměla na vydávaný řecký text vliv. Současně se formulovala a zpřesňovala pravidla pro textovo-kritickou práci. První, kdo zcela opustil *textus receptus* a na základě svědectví starších rukopisů vydal samostatný text Nového zákona, byl Karl Lachmann (1831). I nadále v 19. století vznikaly nové sbírky variantních čtení a byly vydávány nové verze novozákonního textu. Nové objevy a porovnávání rukopisů vedly také k vytvoření teorie textových rodin (viz níže).

Dnešní nejčastěji používaný text je vydáván již od začátku 20. století a jeho prvním autorem je **Eberhard Nestle**, později vydání vedl **Kurt Aland**. Text je postupně stále upravován na základě pečlivého porovnávání rukopisů ve snaze přiblížit se pokud možno co nejvíce nejstaršímu znění textu a vydává jej Německá biblická společnost (Deutsche Bibelgesellschaft). Nejnovější přepracované vydání má pořadové číslo 28 a pochází z roku 2012. Současně Spojené biblické společnosti vydávají vlastní verzi Nového zákona, ovšem již její 3. vydání z roku 1975 a 26. vydání Nestle-Aland z roku 1979 uvádějí stejný novozákonní text. Jejich vydání se od sebe liší především kritickým aparátem.⁴⁷

4.2.2 Textoví svědci

Stejně jako v případě Starého zákona existuje celá řada textových svědků, kteří dokládají různou podobu novozákonního textu a na jejichž základě se rekonstruuje „originál“. Ti se dělí na **přímé** a **nepřímé**. Přímými svědky jsou různé rukopisy obsahující samotný biblický text, nepřímými jsou různé citace biblických textů či překlady.

⁴⁷ Podrobně a přehledně k dějinám novozákonní textové kritiky srov. METZGER, B. M. – EHRMAN, B. D. *The Text*, s.137–194.

4.2.2.1 Přímí svědci textu Nového zákona

Rukopisy s novozákonními texty, které představují přímé svědky textu, se klasifikují na základě různých kritérií. Podle materiálu rozlišujeme **papyrové** rukopisy, **pergamenové** či **ostraka**; podle formy **amulety**, **texty**, **lekcionáře**; podle písma rukopisy **majuskulní** a **minuskulní**; podle obsahu **evangeliáře**, **listáře** apod.

Rukopisy se nejčastěji označují podle systému, který zavedl J. J. Wettstein a který rozvinul K. Aland. Hlavní rukopisy mají vlastní názvy; kromě toho:

- Majuskulní rukopisy měly původně velké latinské písmeno, potom velké řecké, dnes mají všechny arabské číslo s předsazenou „0“;
- minuskulní rukopisy mají arabské číslo;
- papyry mají gotické \mathfrak{P} a číslo;
- lekcionáře mají „l“ a číslo.

Celkem podle Alanda (platí pro rok 1963 + aktualizace) existuje: 96 papyrů, 299 majuskulních rukopisů, 2812 minuskulních, 2281 lekcionářů, celkem tedy 5488 svědků. Metzger přidává 25 ostrak a 9 amuletů.

Jiný systém vyvinul H. F. von Soden.

1) Papyry

Papyry s novozákonními texty se nacházejí různě ve světových muzeích, nejvýznamnější v Dublinu (Chester Beatty) či u Ženevy (Bodmerovy papyry). Jsou obvykle staršího data než velké kodexy. Nejstarší z nich jsou \mathfrak{P}^{52} (před rokem 200) a \mathfrak{P}^{32} , \mathfrak{P}^{46} + \mathfrak{P}^{47} , \mathfrak{P}^{66} , snad i \mathfrak{P}^{77} (okolo roku 200).

Nejvýznamnější papyry

Papyrus 37 (\mathfrak{P}^{37}), označován i jako Papyrus Michigan 1570, je oboustranně řecky popsaný papyrový list obsahující úryvek textu Matoušova evangelia (líc: Mt 26,19–36; rub: Mt 26,37–52). Pochází ze 3. století. Byl nalezen v Káhiře v roce 1924 a dnes je uložen v Michiganské univerzitě Ann Arbor u Detroitu v USA. Ačkoli je papyrus značně poškozen, písmo je velmi dobře čitelné.

Papyrus 52 (\mathfrak{P}^{52}), někdy známý pod označením Papyrus Rylands Greek 457, je nejstarším dochovaným textem Nového zákona. V roce 1920 jej získal anglický papyrolog Greenfeld spolu s papyry nalezenými pravděpodobně ve Fajjúmu. Profesor C. H. Roberts z John Rylands Library v Manchesteru při podrobném ohledání zjistil, že útržek papyru obsahuje text Janova evangelia 18,31–33, na zadní straně 18,37–38. Úlomek je 9 cm vysoký a 6 cm široký a obsahuje celkem 114 řeckých písmen. Původní list měl velikost asi 21 × 20 cm.

Papyrus se datuje obvykle do roku 125, což v době svého objevu posunulo dataci Janova evangelia značně dopředu (mnozí v té době datovali toto evangelium do let 150–200). Naopak, jestliže tento egyptský úlomek pochází přibližně z roku 135, muselo být samotné evangelium napsáno mezi lety 90–100, aby se mohlo dostat do Egypta a zde z něj udělána kopie, tj. kodex s fragmentem \mathfrak{P}^{52} .

Papyrus 46 (\mathfrak{P}^{46} , též papyrus Chester Beatty II) je nejstarší papyrus obsahující text listů sv. Pavla. Rukopis byl nalezen v roce 1930 asi 100 km jižně od Káhiry. Papyrový kodex 46 obsahoval původně všechny listy sv. Pavla, ale z původních 104 listů se jich 18 ztratilo. Nedochovaly se části listu Římanům a 1. listu Soluňským, zcela ztracen je 2. Soluňským. \mathfrak{P}^{46} dosvědčuje řazení listů v kodexu podle jejich délky, počínaje nejdelsším listem. Textová verze je blízká alexandrijskému typu. Kodex pochází přibližně z doby mezi lety 200 a 220. Dnes je část uložena v Michiganském muzeu pod inventárním číslem P. Mich 6238, druhá část se nachází v Dublinu.

Papyrus 66 (\mathfrak{P}^{66}), neboli Papyrus Bodmer II, je papyrový kodex z konce 2. století. Byl nalezen v roce 1956 ženevským univerzitním profesorem Victorem Martinem v Knihovně Bodmer v Cologny u Ženevy. Má celkem 104 dochovaných stran a obsahuje velké části Janova evangelia. Kodex má kvadrátní formu (12,2 × 14,2 cm) a skládá se z 5 různě velkých sešitů. Textová verze je směs alexandrijského a západního typu.

2) Majuskulní kodexy

Novozákonní majuskulní kodexy jsou o něco mladší než papyry. Početně jsou rozloženy přibližně takto:⁴⁸

2.–3. století	1
3. století	2
3.–4. století	1
4. století	15
4.–5. století	8

Nejvýznamnější kodexy

Sinajský kodex (\aleph [01], *Codex Sinaiticus*; London, British Library, Add. 43725) je řecký pergamenový kodex pocházející z druhé poloviny 4. století. Rukopis ležel v řeckém pravoslavném klášteře na úpatí hory Sinaj, založeném v roce 530 císařem Justiniánem ke cti sv. Kateřiny Alexandrijské. Objevil jej zde lipský evangelic-

⁴⁸ Srov. ALAND, K. – HANNICK, Ch. – JUNACK, K. „Bibelhandschriften II“, s. 122.

ký teolog Konstantin von Tischendorf (1815–1874). Rukopis od něj obdržel ruský car a dnes je majetkem Britského muzea. Kodex se dnes nachází na více místech. 347 listů se nachází v Londýně, dalších 43 v Lipsku. Rozměry listů kodexu jsou 43 × 38 cm. Každý list má 4 sloupce s 48 řádky. Obsahuje větší část řeckého textu Starého zákona a až na malé mezery celý Nový zákon. Na konci Nového zákona je připojen ještě List Barnabášův a Hermův pastýř. Rukopis obsahuje značné množství oprav, z nichž některé jsou z 6.–7. století, a též později vepsané označení Eusebiových kánonů. Textová verze je blízká alexandrijskému typu (viz 4.2.3) s variantami typu západního.

Alexandrijský kodex (A [02], *Codex Alexandrinus*, London, British Library, MS Royal 1. D. V-VIII) je řecký majuskulní kodex pocházející z konce 5. století. Kodex byl napsán v Egyptě. Původně se skládal z 820 pergamenových listů, z nichž se dochovalo celkem 773. Rozměry listů jsou 32 cm (výška) a 26 cm (šířka), každý list má dva sloupce o 49–50 řádcích. Obsahuje s mezerami celý Starý zákon, Nový zákon se také vyznačuje několika mezerami (z Nového zákona chybí prvních 26 listů, tj. až do Mt 25,6; dalších pět listů v jiných částech). Volně jsou k biblickému textu připojeny dva listy Klementovy.

Kodex se dostal v roce 1098 do vlastnictví alexandrijského patriarchy, odkud pochází i jeho název. V roce 1621 se dostal do Konstantinopole a v roce 1628 jej daroval řecký patriarcha anglickému králi. Od té doby se nachází v Britském muzeu v Londýně. Textový typ je smíšený, protože kodex byl opisován podle různých vzorů.

Vatikánský kodex (B [03], *Codex Vaticanus*; Bibliotheca Vaticana, Vat. gr. 1209) je řecký pergamenový kodex pocházející z poloviny 4. století z Alexandrie. Své jméno má podle místa (Vatikánská knihovna), kde je uložen přinejmenším od roku 1475 (rok vzniku nejstaršího katalogu, v němž se nachází). Skládá se z celkem 759 listů, z nichž 617 obsahuje text Starého a 142 Nového zákona. Ze Starého zákona však mnohé části chybí (především prvních 31 listů až po Gn 46,28 a 20 listů z knihy Žalmů) a Nový zákon končí veršem listu Židům 9,14 (chybí 1.–2. Timotejovi, Titovi, Filemonovi a Zjevení sv. Jana). Každá strana je rozdělena do 3 sloupců o 42 řádcích. Rozměry rukopisu jsou přesně čtvercové o straně 27,5 cm. Z hlediska textové kritiky je Vatikánský kodex nejvěrnějším svědkem novozákonního textu alexandrijského typu.

Efrémův kodex (C [04], *Codex Ephraemi rescriptus*; Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 9) je řecký majuskulní pergamenový kodex z poloviny 5. století, původem pravděpodobně z Egypta. Rukopis obsahoval kdysi 238 listů o velikosti 33 × 26 cm s 40–46 řádky. Z dochovaných listů jich 64 obsahuje starozákonní text, 145 novozákonní. Ve 12. století byl celý kodex seškrabán a pergamen zno-

vu použit. Nový text obsahoval řecký překlad několika traktátů Efréma Syrského (odtud i název kodexu). Od 16. století byl rukopis uložen ve Florencii, odkud se dostal do Paříže, kde se v národní knihovně nalézá dodnes. Původní řecký biblický text objevil v roce 1843 Konstantin von Tischendorf.

Bezův kodex (D^{ea} [05], *Codex Bezae Cantabrigiensis*, University of Cambridge, Nn II,41) je dvojjazyčný (řecko-latinský) pergamenový kodex z 5. či 6. století obsahující text evangelíí a část Skutků apoštolů.

Bezův kodex vznikl v jižní části Franské říše a byl uložen v Lyonském klášteře. V roce 1562 se dostal do rukou hugenotů a v roce 1581 jej objevil kalvinista Théodor de Bèze, který jej daroval Cambridgské univerzitě (lat. *Cantabrigia*, odtud jméno *Cantabrigiensis*). Kodex se skládá z 406 listů, původně jich bylo více než 500; vysoký je 26 cm, široký 21,5 cm, každá strana má jeden sloupec s 33 řádky. Obsahuje kromě několika mezer všechna čtyři evangelia a část Skutků apoštolů. Text je psán dvojjazyčně, v řeckém originálu a latinském překladu.

Bezův kodex patří k jednomu z nejvýznamnějších kodexů sloužících k textové kritice Nového zákona. Poprvé jej spolu s Klaromontánským kodexem (D^p [06]) a dalšími kodexy za tímto účelem použil samotný Théodor de Bèze při své analýze řeckého textu Nového zákona a při vydání nové, kritické verze novozákonního textu. Jeho text obsahuje snad nejvíce odlišných čtení ze všech majuskulních kodexů, zvláště vsunutá (či vypuštěná) slova, věty či celé pasáže. Ve Skutcích apoštolů je Bezův kodex asi o desetinu delší než klasický text. Bezův kodex patrně obsahoval i Janovy listy a snad celé *corpus ioanneum* (tj. i Janovo evangelium a Zjevení) neboť latinský text obsahuje mezi Markem a Skutky text 3J 11–15.

3) Minuskulní rukopisy

Minuskulní rukopisy jsou nejmladšími textovými svědky a tvoří zcela zřejmou rodinu. Dělí se dále na:

Codices vetustissimi (9.-10. stol.);

Codices vetusti (10.-13. stol.);

Codices recentiores (13.-14. stol.);

Codices novelli (po vynálezu knihtisku).

4.2.2.2 Nepřímí svědci textu Nového zákona

Za nepřímé textové svědky se považují především starověké překlady a citace v dílech církevních Otců.

Překlady jsou nepřímými svědky textu, neboť dosvědčují jistou podobu předlohy, ovšem nikoli přesně. Záleží hodně na přesnosti překladu a na vol-

bě překladatele. Významným překladem je jak *Vetus latina*, tak *Vulgáta* (resp. Jeronýmovy překlady) dosvědčující hebrejskou předlohu z 3. a 4.–5. stol. po Kr. Syrské překlady rovněž představují, byly-li tvořeny na základě hebrejského textu, významné svědky.

Překlady jsou však významné i proto, že na rozdíl od přímých svědků poskytují často dobové porozumění některým obtížným pasážím Starého zákona, když není zřejmé, co daný výraz či slovní spojení v původním textu znamenalo.

Mnoho **církevních Otců** citovalo ve svých pracích biblické pasáže, a to jak v překladech, tak v původním znění. Díky těmto citacím můžeme jednak často určit, jaký textový typ měl daný církevní Otec k dispozici, a případně též opravit tento textový typ podle citace. Nevýhodou ovšem je, že jelikož Otcové citovali většinou z paměti, mohli se při přesné citaci mýlit a lehce parafrázovat. Mohlo též dojít k tomu, že kopista díla církevního Otce upravoval biblickou citaci podle jemu známé verze.

4.2.3 Rodiny rukopisů

Všechny svědky novozákonního textu lze rozdělit do několika textových rodin podle jejich základních charakteristik a povahy. Teorie textových rodin vychází z předpokladu, že zatímco v prvních dvou staletích se texty opisovaly relativně volně a nepřesně a pro soukromé potřeby, v jistém okamžiku se opisování stalo profesionální záležitostí a také s ohledem na závažnost textů se přesnost opisování zlepšila. Bylo to způsobeno pravděpodobně tím, že zpočátku se texty opisovaly pro soukromou potřebu nebo pro potřeby konkrétní církevní komunity a opisy vytvářeli lidé, kteří na to měli čas a schopnosti. Později se opisování začali věnovat více specializovaní lidé, kteří mj. často měli k dispozici i více předloh, z nichž mohli vybírat vhodnější (podle nich) verzi textu. Na více místech starověkého světa existovala centra větší produkce, odkud pocházely texty, které se staly hlavními předlohami pro mnoho dalších kopií. „Rodopisy“ jednotlivých dochovaných rukopisů obvykle vedou k jedné z těchto předloh a podle toho se texty rozdělují do několika textových rodin. První zásadní rozlišení textových rodin navrhl Griesbach (1745–1812), když začal hovořit o třech rodinách: Konstantinopolské, Alexandrijské a Západní. Westcott a Hort vydali v letech 1881–2 řecký *Nový zákon*, v němž hovořili o čtyřech rodinách: Neutrální, Alexandrijské, Západní a Syrské. Dnes se obvykle hovoří o třech, čtyřech či dokonce pěti textových rodinách, jak je rozdělil B. H. Streeter:

1) typ koiné neboli byzantský

Textový typ koiné se zakládá na recenzi novozákonního textu z konce 3. století, jejímž autorem je Lukiános z Antiochie (nebo jeho spolupracovník). Text byl přijat jako *textus receptus* řecké církve, proto je v řeckých rukopisech nejrozšířenější, avšak je druhotného původu a tedy pro textovou kritiku méně významný. Typická je pro něj úprava stylistiky a gramatiky, uhlažování detailů a rozporů v textu a spojování více různých čtení. Tento text není pro textovou kritiku obvykle příliš užitečný, nicméně pro svůj pěkný jazyk se stal hlavně ve středověku velmi oblíbeným a řadí se k němu mnoho především minuskulních rukopisů. Z nejstarších rukopisů do této rodiny patří např. evangelia Alexandrijského kodexu či citace v dílech Basila Velikého nebo Jana Zlatoústého.

2) typ západní

Tzv. západní textový typ vznikl „spontánně“ míšením a vzájemným ovlivňováním různých textů. Nejstarší svědci jsou nepřímí a pocházejí již z 2. století. Jsou jimi např. Markión (ve spisech Tatiánových), Irenej, Justin, Tertullian a Cyprián. Dále sem patří papyry \mathfrak{P}^{48} a \mathfrak{P}^{38} (okolo r. 300), z kodexů např. Bezův kodex nebo rukopisy *Vetus Latina*. Pro západní typ jsou charakteristické často i delší přídatky a některá někdy těžko pochopitelná vypuštění. Texty tohoto typu kolovaly především v severní Africe, Itálii a Galii, ale lze najít i svědky z Egypta a několik z Východu (srov. například Tatiánův *Diatessaron*).

3) typ alexandrijský

Všeobecně se má za to, že alexandrijský typ je výsledkem pečlivé práce alexandrijských filologů. Svou povahou je téměř opakem západního textového typu. Základem byl pravděpodobně text z alespoň 2. století. Hlavními svědky jsou dnes kodexy Vatikánský a Sinajský a papyry \mathfrak{P}^{66} a \mathfrak{P}^{75} , z církevních otců z něj citují Órigenés, Atanáš či Didymus Slepý. Jedná se o nejkratší ze všech textových typů a je nedotčen snahou o gramatickou čistotu. Jedná se patrně o nejvěrnějšího svědka spisů Nového zákona.

4) typ césarejský

Césarejský typ se nazývá podle toho, že měl být dle B. H. Streetera používán Órigenem v palestinské Césareji. Podle jiných sem byl přinesen právě Órigenem a pocházel by tedy z Egypta. Typické je pro něj mísení alexandrijského a západního typu. Podle některých tento typ neexistuje.

Streeterova identifikace čtyř rodin není jediná, je však nejčastěji přijímána. Metzger s Ehrmanem nebo Pokorný⁴⁹ vůbec nehovoří o Césarejském typu, naopak Boismard zmiňuje ještě pátý, „krátký textový typ“.⁵⁰

4.3 Textová kritika

Textová kritika se snaží o rekonstrukci původního znění textu. Používá se nejen v biblistice, nýbrž všude tam, kde je k dispozici jen novější podoba textu a původní verze je ztracena. Textová kritika se při rekonstrukci textu řídí přesnými pravidly. Jelikož se snaží stanovit původní podobu textu prostou písářských chyb kopistů, vychází z předpokládaných omylů písářů a snaží se identifikovat, kde v procesu opisování textu došlo k jeho změně a proč a následně zrekonstruovat původní znění textu, jaké měl písář před sebou. Tímto způsobem textoví kritici usilují o rekonstrukci co nejstarší verze biblického textu. Níže uvádíme některé prvky písářské praxe, které mohly zapříčinit (a často zapříčinily) chyby při opisování textu.

4.3.1 Některé prvky písářské praxe

4.3.1.1 *Scriptio continua*

Hebrejšтина a hlavně řečtina neznala oddělování slov. Proto se text psal kontinuálně a podle toho, kde čtenář rozdělí slova, získá text s různým smyslem.

Příklady:

Mk 10,40: ΑΛΛΟΙΣ lze číst jako ἄλλοῖς „ale těm, kteří“, nebo jako ἄλλοις „jiným“;

Jr 23,33: text אַתְּמַהְמַשָּׂא lze číst jako מַשָּׂא מְהָרָה *et má massá* „jaké břemeno?“

(ČEP), nebo jako אַתְּמַהְמַשָּׂא *attem hammassá* „vy jste to břemeno“ (SSV).

4.3.1.2 Zkratky a kontrakce

Jedná se především o tzv. „*nomina sacra*“ (posvátná jména), čili o zkratky jmen, zvláště Božích či významných osob. V řeckém textu bývají označena vodorovnou linkou nad zkratkou a při prepisech mohla být a byla často špatně interpretována.

⁴⁹ Srov. METZGER, B. M. – EHRMAN, B. D. *The Text*, s. 276–280; Pokorný, P. *Literární*, s. 295–296.

⁵⁰ Srov. BROWN, R. E. – JOHNSON, D. W. – O'CONNELL, K. G. „Texts and Versions“, s. 1107.

Příklady zkrácených posvátných jmen

ΘΣ = θεός, Bůh	ΠΝΑ = πνεῦμα, duch	ΙΗΛ = Ἰσραήλ, Izrael
ΚΣ = κύριος, Pán	ΔΑΔ = Δαυίδ, David	ΣΗΡ = σωτήρ, spasitel
ΙΣ = Ἰησοῦς, Ježíš	ΣΤΣ = σταυρός, kříž	ΑΝΟΣ = ἄνθρωπος, člověk
ΧΣ = Χριστός, Krisus	ΜΗΡ = μήτηρ, matka	ΙΛΗΜ = Ἱερουσαλήμ, Jaruzalém
ΥΣ = Υἱός, syn	ΠΗΡ = πατήρ, otec	ΟΥΝΟΣ = οὐρανός, nebe

Chyby v interpretaci zkratk

Podobný a velmi komplexní systém zkratk používala i středověká latina. Příkladem chyby způsobené špatnou interpretací zkratky může být staročeská Olomoucká bible (viz 7.3.2.1), která v textu 3Ezd 4,49 obsahuje text „k dveřóm svatých biskupón“ namísto „k dveřóm jich“ (jak má naopak správně Padeřovská bible; viz 7.3.2.3). K této změně došlo vinou špatného čtení latinské (vulgátní) předlohy, která obsahovala text *ad ianuas ipsorum* („k dveřím jejich“). Opisovač patrně mylně interpretoval zájmeno *ipsorum* („jejich“) jako zkratku pro obrat *sanctorum episcoporum* („svatých biskupů“) a tato chybná interpretace se pak dostala i do staročeského překladu.⁵¹

4.3.2 Písařské chyby

Písaři se při psaní dopouštěli chyb, z nichž některé jsou neúmyslné, jiné úmyslné. Textová kritika rozlišuje především následující chyby:⁵²

4.3.2.1 Neúmyslné chyby

Chyby zraku: Při opisování se často stávalo, že písař buď kvůli špatnému zraku, únavě, nedostatečnému osvětlení či z jiných důvodů špatně přečetl text předlohy. Nejčastějšími chybami jsou: záměna podobných písmen (např. Γ/Γ, C/O/O/E; Δ/Λ/A; ΛΛ/M; ΛI/N), chybná interpretace *nomina sacra*, zdvojování slabik, zdvojení řádků; *parablepsis* (přeskočení řádků, protože řádky začínají [*homoioarchton*] nebo končí [*homoioteleuton*] stejně); *haplografie* (vypuštění slabiky), *dittografie* (dvojí zapsání jednoho písmene), *metathesis* (záměna vedle sebe stojících písmen), aj.

Chyby sluchu: Často se opisovalo tak, že jeden člověk četl text nahlas a více písařů jej zapisovalo. Z nejčastějších chyb můžeme jmenovat: *itacismus* (záměna několika samohlásek, které se v řečtině vyslovovaly stejně, totiž

⁵¹ Srov. KYAS, V. *Česká bible*, s. 52.

⁵² Typologie je převzata z METZGER, B. M. – EHRMAN, B. D. *The Text*, s. 250–271.

jako [i], např. ὑμᾶς „vás“ a ἡμᾶς „nás“ aj.), nerozlišení krátkých a dlouhých slabik apod.

Chyby paměti: k těmto chybám dochází v krátké době mezi přečtením textu a jeho zápisem. Na krátkodobou paměť písaře mají velký vliv především paralely a podobné texty, zvláště u synoptiků a u Pavla, dále používání synonym apod.

Chyby soudnosti: Písař nezdůvodněně špatně interpretoval zapsaný text a jeho povahu. Mohl tak např. vložit postranní glosu nebo jiné opravy přímo do textu. Srov. Gn 7,6: *והמבול היה מים על הארץ* „byla potopa, voda, na zemi“, kde *מים* „voda“ je pravděpodobně zapracovaná glosa, jejímž původním účelem bylo vysvětlit význam málo frekventovaného slova *מבול* „potopa“). Je znám i případ jednoho kodexu z 14. století, jehož písař špatně interpretoval text rozložený do dvou paralelních sloupců a četl je souvisle zleva doprava, čímž zcela pomíchal Ježíšův rodokmen v Lukášově evangeliu do podoby, která nedává smysl (mj. Bůh je zde synem Adamovým).⁵³

4.3.2.2 Úmyslné „chyby“ a změny

Záměrné změny ortografie a gramatiky (např. Zjevení sv. Jana na mnoha místech, neboť řečtina tohoto spisu je mnohdy velmi zvláštní; Mk 5,41: *ταλιθα κουμ* *talitha kúm* na gramaticky správnější *ταλιθα κουμι talitha kúmi* aj.).

Harmonizace (mohla být i neúmyslná), např. starozákonní citace v Novém zákoně podle Septuaginty nebo v rámci synoptiků aj.; logické opravy (Gn 2,2–3 – MT: zakončil sedmý den a sedmý den si odpočinul; LXX zakončil šestý den a sedmý odpočinul).

Přidávání doplňujících informací (Ko 1,23: Pavel je *δίακονος* „služebník“; [N] píše *κῆρυξ καὶ ἀπόστολος* „kazatel a apoštol“, [A] všechna tři substantiva, [81] *δίακονος καὶ ἀπόστολος* „služebník a apoštol“).

Spojování dvou odlišných verzí. Iz 37,9 *וישמע וישלח מלאכים* „a slyšel a vyslal posly“) a 2Kr 19,9 (*וישב וישלח מלאכים* „a vrátil se [= a znovu] a vyslal posly“) = 1QIs^a (*וישב וישלח מלאכים* „a slyšel a vrátil se [= a znovu] a vyslal posly“).

Doktrinální změny, tj. změny, které upravují text tak, aby vyzněl pravověrně a nemohl být mylně interpretován. Patrné jsou tyto změny zvláště v Novém zákoně. Některé kodexy např. vypouštějí v Mt 24,36 „ani syn“; v L 2,41.43 nahrazují „jeho rodiče“ jmény „Josef a Maria“; aj. Tyto změny mohou být nejen doktrinálního charakteru, ale mohou odrážet i měnící se postoj křesťanů

⁵³ Srov. METZGER, B. M. – EHRMAN, B. D. *The Text*, s. 259.

k Židům, postoj k ženám či různé myšlenkové proudy v křesťanství.⁵⁴ K podobným změnám biblického textu se zvláště v prvních dvou staletích uchýlovaly patrně všechny křesťanské proudy.

- ALLEGRO, John. *Rukopisy od Mrtvého moře*. Praha : Mladá fronta, 1969. S. 53–81: „Starozákonní texty“. [autor knihy byl přímým účastníkem vykopávek a výzkumů v Kumránu]
- BÁNDY, Juraj. *Úvod do exegézy Staré zmluvy*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2002. ISBN 80-223-1693-8. S. 10–32: „Textová kritika“.
- BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. Sv. 2. Praha : Kalich, 1986. S. 504–524. [dějiny textu Starého zákona]
- FRIEDMAN, Matti. *Aleppský kodex*. Příbram : Pistorius & Olšanská, 2012. ISBN 978-80-87053-74-4. [osud Aleppského kodexu převážně po roce 1947]
- KROVINA, Michal. *Všeobecný úvod do Písma svätého*. Bratislava : Spolok svätého Vojtecha, 1981. S. 59–78.
- KUBÁČ, Vladimír. *Úvod do hebrejského textu Starého zákona*. Praha : Univerzita Karlova, 1991. ISBN 80-7066-434-7. S. 13–36; 70–80.
- MACKERLE, Adam. „Text Starého zákona a Kumrán“. In *Salve* 2/2013, s. 55–69.
- MERELL, Jan. *Papyry a kritika novozákonního textu*. Praha : Dědictví sv. Prokopa, 1939.
- PAVELČÍK, Július. *Pisárské omyly a zmeny a ich príčiny pri prepisovaní kníh v staroveku*. Východokresťanská studia 2/2004, Olomouc, 2004.
- POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4. S. 281–300.
- PRUDKÝ, Martin. „Biblia Hebraica quinta editione: Nová řešení starých problémů v kritické edici textu hebrejské bible“. In *Studie a Texty*, 13 (2/2008), s. 131–158. [dějiny vydávání tištěné hebrejské bible, dnešní edice a především představení projektu Biblia Hebraica Quinta]
- SEGERT, Stanislav. „Synové světla a synové tmy“. In *Rukopisy od Mrtvého moře*. Praha : OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-108-3. Zvláště s. 103–120.
- TICHÝ, Ladislav. *Úvod do Nového zákona*. Svitavy : Trinitas, 2003. ISBN 80-86036-79-0. S. 27–57.
- TRSTENSKÝ, František. *Kumrán a jeho zvitky*. Katolícke biblické dielo : Svit, 2009. ISBN 978-80-89120-18-5. S. 166–176. [stručné shrnutí rozsahu a povahy biblických textů nalezených v kumránských jeskyních]
- VLKOVÁ, Gabriela Ivana. *Slovo Boží a slovo lidské: všeobecný úvod do písma svätého*. Olomouc : Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, 2004. ISBN 80-244-0786-8. S. 47–72.

⁵⁴ Srov. EHRMAN, B. D. *Studies*, s. 71–99.

5 Dějiny kánonu

5.1 Terminologie

Slovo „kánon“ je řeckého původu, *κάνων* (*kanón*) znamená „pravidlo“, „míra“. V biblistice se tímto termínem označuje seznam spisů, které jsou považovány za posvátné, tedy za součást Bible. Tento význam slova kánon je dosvědčen od 4. století, kdy jej v tomto smyslu používá Atanášův 39. „sváteční dopis“ z roku 367.

Prosté rozlišení na knihy „kanonické“ a „nekanonické“, tedy na ty, které do kánonu patří, a ty, které jsou z něj vyloučeny, se však ukazuje jako nedostačující. Po Tridentuském sněmu zavedl Sixtus ze Sieny do katolické církve dodnes používanou terminologii, jež zná knihy **protokanonické** a **deuteroKANONICKÉ**. Protokanonické jsou pro něj ty, které byly v prvotních církvích přijaty bez váhání, deuteroKANONICKÉ ty, o nichž se zprvu déle diskutovalo. Pro Starý zákon jsou deuteroKANONICKÉ v Sixtově smyslu Tób, Júd, 1–2 Mak, Bár, Sír, Mdr a dodatky k Danielovi a k Ester; z Nového zákona jsou to Žd, Jk, Ju, 2–3J, 2Pt, Zj. Terminologie Sixta ze Sieny tak odkazuje na diskuzi ohledně vnitřní stavby kánonu, resp. na diskuzi ohledně kanonicity a míry inspirace některých knih Starého i Nového zákona, která se odehrávala již ve starověku a znovu byla otevřena během reformace.⁵⁵

U termínů „deuteroKANONICKÝ“ a „apokryfní“ je třeba se pozastavit. Terminologie Sixta ze Sieny se dnes běžně používá v katolických církvích, když se hovoří o Starém zákoně. Rozlišuje celkem tři skupiny textů: protokanonické, deuteroKANONICKÉ a apokryfní, přičemž protokanonické i deuteroKANONICKÉ jsou kanonické, tedy plnohodnotné knihy Starého zákona. Apokryfy jsou knihy, které do Bible nepatří. Protestantské církve obvykle rozdělení na proto- a deuteroKANONICKÉ spisy nepoužívají a hovoří raději o knihách kanonických a apokryfních.

⁵⁵ Tato otázka, existující již ve starověku, byla znovu otevřena v reformaci a také na Tridentuském sněmu. Blíže viz WERNISCH, M. „Problematika biblického kánonu“ a PETRÁČEK, T. „Kánon víry a kánon mravů“.

V tomto případě apokryfní označuje totéž, co pro katolíky představují knihy deuterokanonické. To, co katolická terminologie označuje za apokryf, nazývají protestanté **pseudoepigrafy**. Přehledně to lze znázornit takto:

katolická terminologie		evangelická terminologie
protokanonické spisy	=	kanonické spisy
deuterokanonické spisy	=	apokryfy
apokryfy	=	pseudoepigrafy

Kánonem se tedy myslí seznam knih, které církve oficiálně přijímá a uznává za integrální část základu, na němž stojí společenství věřících, přičemž tento seznam je považován za úplný a uzavřený (nelze do něj nic přidávat ani odebrat). Kanonické knihy slouží jako prorocká a apoštolská norma víry. Protiukladem k těmto spisům jsou texty, které do Písma nebyly zařazeny, i když svou povahou různé biblické spisy připomínají. Často to jsou texty, které některé církve přijímají za posvátné, jiné nikoli. Často totiž platí, že různá křesťanská společenství mají poněkud odlišný kánon, tzn. že seznam knih, které jsou součástí Bible, se lehce mění. Stejně tak židovský kánon Tenaku neodpovídá z více hledisek křesťanskému Starému zákonu. Idea kánonu, čili skutečnost, že existuje nějaká skupina posvátných spisů odlišných od spisů profánních, též není samozřejmá.

5.2 Kánon v židovství

5.2.1 Variace v kánonu

Když hovoříme o kánonu na přelomu letopočtu, je nutné definovat, co máme na mysli „kánonem“. Obvykle se tímto termínem označuje skupina textů, které náleží do Bible, přičemž tam náleží *jen* tyto texty. To znamená, že hovoříme o jasně vymezeném, uzavřeném kánonu. S tímto pojetím kánonu pracuje i tradiční pojetí vzniku židovského kánonu, které popíšeme nejdříve.⁵⁶

Jak zaznělo v 1. kapitole, Židé dnes dělí Tenak na 3 části: Tóru, Proroky a Spisy. Toto rozdělení se ve své klasické formulaci nachází u Maimonida (1135–1204), ale je dosvědčeno již u Jeronýma nebo v traktátu Baba Batra.⁵⁷

⁵⁶ Za „tradiční“ jej označuje Barton. Stručný popis srov. BARTON, J. *Oracles of God*, s. 23–24. Příklad použití této teorie jako platné srov. BOUMA, D. „Několik fundamentálně-teologických poznámek“, s. 11.

⁵⁷ Srov. MAIMONIDES, *More nechuvim*, 2, kap. 45; JERONÝM, *Praefatio in libros Samuel et Malachim*, PL 28, 552–554; *Baba Batra* 14b–15a.

V závislosti na tom se často hovoří o postupném vzniku těchto tří oddělených skupin kánonu. Podle tohoto tradičního názoru se jako první ustálila a prosadila Tóra (na přelomu 5. a 4. stol. př. Kr., je přijímaná i Samařany), následně Proroci (do konce 3. stol. př. Kr.) a nakonec i Spisy (až po přelomu letopočtu). Svědky tohoto postupného vytváření ideje kánonu jsou prolog ke knize Sírachovcové či zmínka posvátných knih u Josefa Flavia. Konečné a závazné stanovení kánonu mělo být podle tohoto tradičního pohledu stvrzeno na koncilu v Jamnii (resp. v Jabne)⁵⁸ kolem r. 95 po Kr. Jako hlavní argumenty pro toto pojetí se uvádějí následující texty.

V předmluvě ke knize Sírachovcové přibližně z roku 130 př. Kr. se píše:

„Velká a vzácná naučení nám byla dána prostřednictvím **Zákona, Proroků a ostatních spisů**, které po nich následovaly... Můj děd Ješua se plně věnoval čtení **Zákona a Proroků a ostatních otcovských spisů** a získal si značnou znalost...“

Zdá se, že pro Sírachovce existují dva uzavřené celky, totiž Tóra a Proroci, a vedle nich ještě jeden, neuzavřený celek, označovaný jako „ostatní spisy“. Zatímco identifikace rozsahu Tóry je snadná a odpovídá s největší pravděpodobností dnešnímu rozsahu, kategorie „proroků“ a „ostatních spisů“ je neidentifikovatelná.

Podobné tvrzení se nachází i u Josefa Flavia. Tento autor přibližně v roce 95 po Kr. ve svém spisu *Proti Apionovi* 1,38–40 píše:

„Máme pouze **dvaadvacet** knih, které zahrnují celé naše dějiny a právem jim každý věří. Patří k nim **pět knih Mojžíšových**, které obsahují zákony a vše, co se traduje od stvoření člověka až po smrt Mojžíšovu. Toto období zaujímá asi tři tisíce let. V dalších třinácti knihách sepsali **proroci**, žijící po Mojžíšovi, co se událo za jejich života od smrti Mojžíšovy až po Artaxerxa, který byl perským králem po Xerxovi. **Zbylé čtyři knihy** obsahují hymny oslavující Boha a rady lidem, jak žít.“⁵⁹

Josef spojuje některé knihy dohromady, aby mu vyšel celkový počet 22, což je počet písmen hebrejské abecedy: Sd + Joz + Rt; 1.+2. Sam; 1.+2. Kr; Jr + Pl; 12 malých proroků; Jb + Est + Da + Ezd + Neh; 1.+2. Par; poslední čtyři zmíněné knihy jsou Ž, Př, Pís, Kaz. O něco později 4. kniha Ezdrášova (14,44–45) zmiňuje 24 knih určených k veřejnému předčítání. Pravděpodobně jsou to stejné knihy, které uvádí Josef Flavius, ovšem Rút a Pláč jsou pojímány samostatně.

⁵⁸ K domnělému „koncilu“ v Jabne srov. PAPOUŠEK, D. „Pella a Javne“.

⁵⁹ Srov. JOSEPHUS FLAVIUS. *O starobylosti Židů*, s. 24.

Podobná vyjádření lze najít v L 22,44, kde Ježíš hovoří o „Zákonu, proročích a žalmech“ a jako argument pro tento názor se uvádí i skutečnost, že se kniha Daniel nachází v židovském dělení mezi Spisy, protože v době jejího vzniku byl již prorocký korpus uzavřený.

Tento názor však byl v posledních desetiletích zpochybněn. John Barton nejprve vyvrací hlavní argumenty pro tuto tezi a následně předkládá svou variantu vzniku a povahy starozákonního kánonu na přelomu letopočtu.⁶⁰ Podle něj byl původní židovský kánon mnohem spíše dvoudílný a byl znám v různých spisech jako „Zákon a proroci“, přičemž za prorockou knihu se považovala každá „inspirovaná“, tedy posvátná kniha mimo Tóru. Toto užití termínu „prorok“ a „prorocká kniha“ lze nalézt jak v Novém zákoně, tak např. u Josefa i jinde, a dokonce mnohem častěji než výše uvedené doklady tzv. trojdílného kánonu.

Současně Barton hovoří o „volném“ pojetí kánonu v tom smyslu, že podle něj na přelomu letopočtu nelze hovořit o „uzavřeném“ kánonu. Zatímco u některých knih nebyla jejich autorita (a tedy „kanoničnost“) zpochybněována, nikde nebylo řečeno, že autoritativními jsou *jen* tyto knihy:

„...Písmo mimo Pentateuch utvářelo nikoli dvě sbírky s jasně vymezenými hranicemi mezi sebou, nýbrž jedinou amorfní množinu materiálu, často nazývanou ‚Proroci‘. Domnívám se, že ačkoli nebyly žádné pochybnosti o tom, že některé knihy *do* této množiny určitě spadají, neexistovalo ještě přesvědčení, že by jiné knihy byly určitě *mimo* ni“.⁶¹

Co se týká „pořadí“ knih v kánonu, považuje Barton tuto otázku za nesmyslnou, neboť pořadí knih má smysl až tehdy, když hovoříme o kodexech s více knihami, nikoli o samostatných svitcích.

5.2.2 „Kumránský kánon“

Biblické a příbuzné texty nalezené v Kumránu jsou svědky toho, že na přelomu letopočtu ještě v židovství neexistoval pevně stanovený kánon v úzkém slova smyslu a snad ani myšlenka jednotného kánonu. Ze starozákonních biblických spisů, které dnes považujeme za kanonické, nebyl nalezen ani jeden úryvek knihy Ester a knihy Nehemjáš (absence knihy Nehemjáš však nemusí být významná, pokud si uvědomíme, že Nehemjáš je často považován za pokračování kni-

⁶⁰ Srov. veškerou argumentaci k tématu v BARTON, J. *Oracles of God*, s. 35–95.

⁶¹ BARTON, J. *Oracles of God*, s. 57.

hy Ezdráš). Na druhé straně se v kumránských jeskyních našlo velké množství svědků dalších mimobiblických spisů. Označíme-li pracovně za kanonické, tj. autoritativní spisy ty, které jsou nejčastěji citovány nebo jsou předmětem komentářů, pak je jejich pořadí následující:⁶² Nejvíce citované jsou Tóra, někteří z proroků, Žalmy, Přísloví, Daniel. Komentáře se psaly na Iz, Ž, Oz, Mi, Sf, Na, Abk. Taktéž se autoritě těšila kniha Jubilejí (15–16 kopií; často citovaná). 1. kniha Henochova (bez 2. části, tj. bez „Knihy podoběnství“) není citována, ale často se objevuje v ní rozvedený motiv příběhu padlých andělů („Kniha strážců“), převzatý i do Jubilejí.⁶³ Významný byl i Chrámový svitek obsahující přímou řeč Hospodina na hoře Sinaj k Mojžíšovi. Kumránská komunita však podle všech indicií neznala přesné vymezení „autoritativních“ a „neautoritativních“ spisů a pojem kánonu je tedy neaplikovatelný. Pokud bychom se mu chtěli přiblížit, dostaneme velmi nepřesně definovatelnou skupinu spisů, která se svým rozsahem značně liší od našeho Starého zákona i od zvyků okolního židovstva a v níž se autorita jednotlivých spisů liší kniha od knihy.

5.2.3 Tzv. alexandrijský a palestinský kánon a pluralita kánonů

Dříve se často hovořilo o teorii, že na přelomu letopočtu existovaly dva samostatné kánony, jeden používaný židovskou diasporou v Alexandrii, druhý židovskou komunitou v Palestině.⁶⁴ Hlavním svědkem palestinské tradice měl být dnešní židovský kánon, který z ní vzešel, hlavním svědkem alexandrijské tradice měla být Septuaginta, řecký překlad vytvořený v Egyptě v 3. a 2. stol. př. Kr. (viz 6.1.1).

Kromě toho, že tato teorie neodpovídá situaci z přelomu letopočtu, jak jsme ji popsali v předchozích odstavcích, má tato teorie i jiné slabiny. Septuaginta, hlavní svědek domnělé alexandrijské tradice, je dochována rukopisně až ze 3. století po Kr. a jedná se veskrze o rukopisy křesťanské. Septuaginta též vznikala v širokém časovém rozmezí a jen těžko může odrážet nějaký specifický kánon.⁶⁵ Viděli jsme, že kumránská palestinská komunita měla též svůj „kánon“, a mnohé spisy obsažené v domnělém septuagintálním kánonu se nacházely a byly používány v Kumránu (tedy v Palestině). Hovořit o existenci dvou

⁶² Tuto „definici“ kanonicity a seznamy a pořadí knih v Kumránu srov. VANDERKAM, J. C. *The Dead Sea Scrolls*, s. 149–157.

⁶³ Pro úplnost je třeba dodat, že 1. knihu Henochovu cituje i novozákonní List Judův (v. 14).

⁶⁴ Tuto teorii jako platnou představuje např. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství*. Sv. III., s. 153–162 či KERN, W. – NIEMANN, F.-J. *Gnaseologia theologica*, s. 53–54. Stručný popis této teorie („a classic thesis“) jako překonané srov. BROWN, R. E. – COLLINS, R. F. „Canonicity“, s. 1037; 1041.

⁶⁵ Právně připomíná PAVLÍK, J. „Vznik Septuaginty“, s. 45, že ani hlavní velké a nejstarší kodexy Septuaginty nemají co do jednotlivých knih shodný obsah.

samostatných a jasně formulovaných tradic (palestinské a alexandrijské) na přelomu letopočtu je velmi zjednodušující a nepřesné.

5.2.4 Ustálení židovského kánonu

Zatímco Tóra představovala na přelomu letopočtu již ustálený autoritativní text, o dalších spisech to s jistotou říci nelze. Vždy záleželo na té které židovské komunitě, jaké spisy měla a používala a jaké považovala za autoritativní. Hlavním impulzem pro sjednocení a ustálení židovského kánonu Písem bylo patrně zničení chrámu v roce 70. Od té doby se judaismus stále více přeformoval do náboženství knihy a posvátné spisy hrály stále významnější roli. Proto bylo nutné definovat, které spisy jsou závazné, a které nikoli, a též ujednotit židovskou obec rozptýlenou nyní výhradně v diaspoře (zvláště po roce 135).

Ustálení kánonu však trvalo nějakou dobu. Zatímco kanonicita většiny knih zpochybněna nebyla, diskutovalo se delší dobu mj. ohledně kanonicity knih Ester a Kazatel, někde se ještě delší dobu používal spis Sírachovcův, jenž se dnes v židovském kánonu nenachází. K ustálení došlo až asi koncem 2. nebo začátkem 3. století po Kr.

5.3 Křesťanský kánon

5.3.1 Povaha sporů o kánon Starého zákona

První křesťanská obec vzešla z židovství a velice si cenila židovských písem. Tento respekt je patrný i z novozákonních spisů („je psáno“, „nepřišel jsem zrušit, ale naplnit“, citace z proroků aj.). Na druhé straně v době vzniku křesťanství nebyl židovský kánon ještě uzavřen či definován. Křesťané tak nemohli zdědit nějaký celý a předem vymezený kánon, a museli si tedy svůj „Starý zákon“ vytvořit sami. Až později, v průběhu doby začali křesťané reflektovat i existenci židovského kánonu a zvyklostí a začaly se objevovat tendence k přispůsobení křesťanského kánonu židovskému.⁶⁶

Diskuze ohledně Starého zákona se vedly ve dvou smyslech: **1)** zda vůbec přijmout židovská písmena za autoritativní a **2)** které knihy přijmout.

Ad 1) V prvním případě se spor vedl proti **gnози** a zvláště proti herezi Markionově.⁶⁷ **Markion** (pol. 2. stol.) odmítal celý Starý zákon jako dílo špatné-

⁶⁶ Podrobněji viz BARTON, J. *Oracles of God*, s. 30–34.

⁶⁷ Blíže k Markionovi a jeho vztahu ke gnози a Písmu srov. POKORNÝ, P. *Píseň*, s. 134–135.

ho, zlého Boha a kladl jej do protikladu k Novému zákonu, který je zjevením Boha dobrého. Proti tomuto názoru se stavěla naprostá většina církevních otců, mezi nimi zvláště **Justin Mučedník**, **Irenej z Lyonu** a **Órigenés**, kteří zdůrazňovali jedinstvo Boží a kontinuitu v dějinách spásy, které začínají vyvoláním izraelského lidu.

Ad 2) Spolu s obhajobou pozitivní hodnoty židovských spisů se v průběhu prvních staletí křesťanské éry řešil problém jeho rozsahu. Na jedné straně tu byla prosazující se židovská praxe přijímající tzv. „**úzký kánon**“ (odpovídající dnešnímu židovskému). Na straně druhé tu byla již zaužívaná praxe mnoha křesťanských církví, které neznaly hebrejštinu, jejichž jazykem byla řečtina a které jako text Starého zákona používaly Septuagintu či různé její podoby. Spolu s ní přijaly tyto církve různé, v řečtině se vyskytující spisy. Tento kánon (či kánony) se obvykle označuje za „**širší**“, a rozsah přijímaných a v liturgii používaných knih tak byl mnohem bohatší. Nicméně tento širší kánon opět osciloval v rozsahu mezi různými církvemi.

Zvláště spor mezi „užším“ a „širším“ kánonom se vedl přibližně až do 5. století. Zastánci užšího kánonu byli např. Atanáš či Cyril Alexandrijský. Širší kánon užíval např. Órigenés⁶⁸ či na Západě jej bránil především Augustin, který argumentoval užíváním těchto knih v liturgii západních církví a jejich významem pro křesťanské učení a též inspirovanou povahou Septuaginty. Proti němu vystoupil zvláště Jeroným, který byl zastáncem tzv. *hebraica veritas* („hebrejské pravdy“) a hájil užší židovský kánon.⁶⁹ Přesto to byl právě Jeroným, kdo přeložil do latiny i mnohé deuterokanonické spisy.

Spor mezi Augustinem a Jeronýmem, resp. mezi užším a širším kánonom, nelze chápat jako spor mezi dvěma skutečně existujícími a přesně definovanými kánony. Jde o **spor mezi kritérii kanonicity**: Jeroným se odvolával na *hebraica veritas*, tj. na praxi tehdejších Židů, na to, že autoři Nového zákona používali hebrejský text (argument, který by dnes obstál jen velmi těžko), a že Septuaginta je a zůstane jen (neinspirovaným) překladem, zatímco Augustin zase považoval za rozhodující používání spisů v křesťanských obcích, a jeho kritériem tedy byla křesťanská víra schopná rozpoznat inspirovanost a kanonicitu jednotlivých spisů. V každém případě se jednalo pouze o několik málo textů (téměř shodných s dnešními deuterokanonickými knihami).

⁶⁸ Pozice Órigena vzhledem ke kánonu je nejasná, avšak ve svých spisech používá i knihy z širšího kánonu. Srov. PAVLÍK, J., „Starozákonní kánon“, s. 80.

⁶⁹ Jeroným se vyjadřuje ke kánonu např. v *Praefatio in libros Samuel et Malachim*, PL 28, sl. 547–558, Augustin v *De doctrina christiana* 2,8,13 (*Křesťanská vzdělanost*, s. 85–86).

5.3.2 Povaha sporů o kánon Nového zákona

Novozákonní spisy vznikly, na rozdíl od starozákonních, v relativně krátké době. Nejstarší z novozákonních textů jsou Pavlovy listy, počínaje pravděpodobně 1. listem Soluňanům. Není známo, kdo se postaral o to, aby byly Pavlovy listy (pravděpodobně zdaleka ne všechny) shromážděny a spojeny v jednu sbírku. Hovoří o nich již 2Pt 3,16, cituje je Ignác z Antiochie.⁷⁰ Významnou roli zde hrála postava gnostika Markiona. Kromě toho, že **Markion** zamítl celý Starý zákon (viz 5.3.1), sestavil vlastní korpus textů, do něž zařadil jen Lukášovo evangelium (ovšem i to značně upravené)⁷¹ a deset Pavlových listů (vyloučil z nich list Židům a pastýřské listy). Markion je současně prvním známým zastáncem existence uzavřeného kánonu Písem, tj. seznamu posvátných knih, který je považován za úplný a do něhož nelze již nic přidávat.⁷²

Posléze, v návaznosti na vymírání přímých svědků Ježíšova působení, vznikaly texty o jeho životě a působení či sbírky jeho výroků, tj. evangelia a Skutky. K těmto textům se následně připojily další různé listy, homilie aj., obvykle všechny ve formě listů. Samostatným žánrem byly apokalypsy čili zjevení. Tyto texty se používaly v různých církvích jako autoritativní prameny a pro četbu při liturgii. Bylo to právě použití textů při liturgii, které se stalo hlavním kritériem autentičnosti či zavržení textu. První doklad o používání čtyř dnešních evangelií jako uzavřeného souboru se nachází u **Ireneje z Lyonu**; od něj také pochází identifikace evangelistů s čtyřmi bytostmi z Ezechielova vidění a následně symbolika znázorňování evangelistů.⁷³

Mnohé formulace novozákonního kánonu jsou reakcí na Markiona: např. Tertullián, když proti Markionovi bránil vyloučené novozákonní spisy, psal, že Nový zákon se skládá z Evangelia (tj. ze čtyř evangelií), z Apoštola (tj. třinácti listů sv. Pavla), z listu Židům, z Prvního listu sv. Jana a ze Skutků apoštolských.⁷⁴

Gnosticismus šel ale i opačným směrem než Markion a kánon novozákonních spisů často rozšiřoval o nové spisy, které měly být plodem zvláštních zjevení.

⁷⁰ Ignác ve svých listech cituje 1T (Ef 10,1), Ko (Ef 10,2), 1K (Ef 18,1; Tral 1,3; 12,3; Řím 5,1-2; 6,1), Ř (Ef 20,2), Ef (Pol 1,2; 2,5). České vydání Ignácových listů *Spisy apoštolských otců*, s. 111-144.

⁷¹ Toto evangelium se někdy nazývá „Markionovo“. Obvykle se má za to, že Markion upravil Lukášovo evangelium, nicméně je možné i to, že na více místech jeho verze obsahovala původní nebo starší znění textu. Srov. ENSLIN, M. S. „Marcion, Gospel of“, s. 262-263.

⁷² Srov. ALAND, B. „Marcion / Marcioniten“, s. 93.

⁷³ Jedná se o tyto bytosti: anděl (Matouš), býk (Lukáš), lev (Marek) a orel (Jan). Srov. *Adversus haereses*, 3,11.

⁷⁴ Srov. především místa, kde polemizuje proti Markionovi, tj. *Adversus Marcionem* 4,2 (čtyři evangelia); 5,1 (Sk); 5,2-21 (Pavlovy listy, zvláště pastýřské). Dále *Adversus Marcionem* 5,16 (1j); *De pudicitia* 20 (Žd); *Scorpiace* 12 (1Pt); *De cultu feminarum* 1,3 (Ju); *Adversus Marcionem* 4,5 aj. (Zj).

5.4 Seznamy a vyjádření ke kánonu

5.4.1 Některé starověké seznamy

Snad jeden z nejstarších seznamů **starozákonních knih** nalezl **Filotej Bryennios**. Nachází se v Jeruzalémském kodexu (z roku 1056) a jeho původ se klade přibližně do roku 100 po Kr. Obsahuje celkem 27 knih, chybí knihy deuterokanonické.

Eusebius z Césareje zmiňuje ve svých *Církevních dějinách* (4,26,12–14)⁷⁵ **Melitona ze Sard** a jeho **starozákonní kánon**. Je téměř shodný s obsahem dochovaných rukopisů Septuaginty, avšak bez knihy Ester a deuterokanonických knih. Vzhledem k době Melitonova života se tento seznam datuje přibližně do roku 170 po Kr.

Významným dokumentem dosvědčujícím vývoj novozákonního kánonu je tzv. **Muratoriho fragment**. Jedná se o latinský překlad původně řeckého textu z doby okolo roku 200. Text vypočítává **novozákonní spisy** a jejich hlavní charakteristiky. Nedochoval se celý a začíná až u Lukášova evangelia. Muratoriho fragment připisuje autoritu čtyřem evangeliím, Skutkům apoštolů, třinácti Pavlovým listům, listům Judovu a 1.–2. Janovu a Janovu Zjevení. Kromě těchto spisů jmenuje i Petrovo Zjevení, které však podle něj není vhodné k předčítání v církvi. Fragment nezmiňuje list Židům, 1.–2. Petrův, list Jakubův a 3. Janův. Mezi novozákonní spisy pak zahrnuje Moudrost Šalomounovu, která je dnes deuterokanonickou knihou starozákonní. Přímo z kánonu vylučuje dva listy podezřelé z markionovské hereze (list Laodikejským a Alexandrijským) a některá nejmenovaná díla gnostická. Nakonec doporučuje soukromou (nikoli veřejnou!) četbu Hermova pastýře.

„... mezi nimiž se nacházel a tak je zanesl. Třetí knihu evangelia podle Lukáše. Tento lékař Lukáš po nanebevstoupení Kristově, když ho Pavel jako společníka vzal s sebou na cesty, svým jménem podle uvážení sepsal, Pána však Pánů sám v těle neviděl, a tak, jak mohl pochopit, tak i od narození Jana začal vyprávět. Čtvrté z evangelií je Jana z řad učedníků. Svým spoluúčedníkům a biskupům, když jej vyzývali, pravil: „Postěte se se mnou dnes a po tři dny, a co komu bude zjeveno, si navzájem povíme“. Téže noci bylo zjeveno Ondřejovi z řad apoštolů, aby se souhlasem všech Jan svým jménem všechno sepsal. A tak, ač se v jednotlivých knihách evangelií učí různé principy, nic se přesto neodlišuje od víry věřících, protože v jednom a hlavním duchu vyhlášené jsou všechny věci ve všech o narození, utrpení, vzkříšení, o rozmlouvách s jeho učedníky

⁷⁵ V českém překladu EUSEBIUS PAMPHILI. *Církevní dějiny* 4,34, s. 81.

a o jeho dvojím příchodu, o prvním, pohrnutém v pokoře, který již nastal, a o druhém, slavném a v královské moci, který teprve přijde. Jaký tedy div, jestliže Jan tak stále jednotlivé věci i ve svých listech pronášá a říká sám o sobě: Co jsme na vlastní oči viděli a na vlastní uši slyšeli a čeho se naše ruce dotýkaly, to vám píšeme. Tak o sobě praví nejen to, že sám viděl a slyšel, ale že i vše zázračné napsal. Skutky všech apoštolů jsou napsány v jedné knize. Lukáš „vznesenému Teofilovi“ vylíčil, jaké věci se za jeho přítomnosti staly, jako i vypuštěním utrpení Petrova zjevně dosvědčuje, ale i odchodu Pavlova z města do Španělska. Pavlovy listy samy vyhlasují těm, kteří to chtějí vědět, který byl odkud a z jakého důvodu poslán: nejprve ze všeho v Korintu vyloučil schismatické heretiky, potom v Galatii obřízku, Římanům zevrubně napsal pořádek písem, ale i zdůraznil, že Kristus je jejich počátek. O těchto věcech musíme pojednat, protože sám blažený Pavel následoval pořádek svého předchůdce Jana a napsal jmenovitě sedmi církvím, a to v tomto pořadí: první list Korintánům, druhý Efezanům, třetí Filipánům, čtvrtý Kolosským, pátý Galatským, šestý Soluňským, sedmý Římanům. I když Korintánům a Soluňanům kvůli zkaženosti psal vícekrát, přesto vyznáváme, že v celém světě je rozšířena jen jedna církev. Neboť i Jan sice v Apokalypse píše sedmi církvím, avšak oslovuje tím všechny. Jeden list Filemonovi, jeden Titovi a dva Timotejovi z citu a lásky, ke cti však katolické církve, jsou považovány za posvátné k uspořádání církevní disciplíny. Koluje také list Laodicejským, další Alexandrijským s údajným Pavlovým jménem podporující Markionovu herezi a mnohé další, které v katolické církvi nemohou být přijaty: nehodí se totiž, aby byla žluč smíchávána s medem. List Judův a výše zmíněného Jana listy dva v katolické církvi se přijímají a Moudrost napsaná přáteli Šalomounovými k jeho počtě. Zjevení přijímáme jen Janovo a Petrovo, které někteří z našich nechtějí, aby se četlo v církvi. Pastýře v nedávných našich časech v městě Římě sepsal Hermas, když na katedře města římské církve seděl jeho bratr biskup Pius. A tak je třeba jej číst, ale není možné je veřejně číst v církvi lidu ani v úplném počtu proroků, ani mezi apoštoly až do konce věků. Od Arsinoa však nebo Valentina nebo Miltiada zcela nic nepřijímáme: ti také napsali novou Markionovu knihu žalmů spolu se zakladatelem Basilidem Asijcem, zakladatelem Katafrygů.⁷⁶

Přibližně okolo roku 310 se **Eusebius z Césareje** ve svých *Církevních dějinách* (3,25) zmiňoval o rozdílu mezi knihami přijímanými v různých církvích, tj. o rozdílnosti kánonu mezi církvemi. Sám ohledně **Nového zákona** rozlišoval tři skupiny knih – ὁμολογούμενα (*homologúmena*, knihy přijímané všemi), ἀντιλεγόμενα (*antilegomena*, knihy mnohými zpochybňované) a νόθα (*notha*, knihy zjevně nepravé).

⁷⁶ *Enchiridion Biblicum*, 1-7.

„Bude na místě zopakovat právě uvedené spisy Nového zákona. Na prvním místě nutno uvést svaté čtyřicet evangelí. Pak jsou to Skutky apoštolské. Po nich listy Pavlovy, ke kterým podle pořadí se připojuje takzvaný první list Janův a list apoštola Petra. K nim možno připojit, chcete-li, Janovo Zjevení. ... Tyto spisy jsou všeobecně uznávány za pravé. K těm však, o kterých se pochybuje, ale jsou všude známy, patří list Jakubův, Judův, stejně tak i druhý list Petřův a takzvaný druhý a třetí list Janův, ať už je napsal evangelista či jiný téhož jména. Mezi nepravé nutno počítat Skutky Pavlovy, takzvaného Pastýře, Zjevení Petrovo, kromě těchto list, který nese jméno Barnanáše, a takzvané Učení apoštolů (Didaché). Jak řečeno, možno sem zařadit i Janovo Zjevení, chce-li někdo. Jak jsem poznamenal, někteří je zavrhnou, jiní je však počítají mezi pravé spisy. Mezi tyto někteří počítali Evangelium podle Hebreů, které si oblíbili zvláště ti z Hebreů, kteří přijali křesťanskou víru...“⁷⁷

Z druhé poloviny 4. století pochází patrně i latinský **Cheltenhamský seznam** obsahující 24 knih Starého zákona a právě tak 24 knih Nového zákona. V Novém zákoně mu „chybí“ listy Židům, Judům a Jakubům.

Do této doby také spadá již zmiňovaný **Atanášův 39. sváteční list** z r. 367, který je nejstarším známým dokladem novozákonního kánonu s 27 knihami. Obsahuje i seznam starozákonních knih, v němž (ve srovnání s dnešním katolickým kánodem) chybí Mdr, Sír, Est, Júd a Tób, které považuje za vhodné k četbě, nikoli však za součást Písma (tzv. *anaginóskomena*). K těmto spisům řadí i *Didaskalii apoštolů* a *Hermova pastýře*.⁷⁸

Přibližně z roku 380 pochází spis **Apoštolské konstituce**. Na jejich konci se nachází seznam 85 kánonů, z nichž poslední obsahuje seznam knih Starého i Nového zákona.

„Následující knihy ať jsou ctěny jako svaté vámi všemi, knězi i laiky. Ze Starého zákona: pět knih Možíšových (Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri a Deuteronomium), jedna kniha Jozua, syna Nunova, jedna Soudců, jedna Rút, čtyři Králů, dvě Kronik, dvě Ezdrášovy, jedna Ester, jedna Júdit, tři Makabejské, jedna Jóbova, sto padesát žalmů, tři knihy Šalomounovy (Příslloví, Kazatel a Píseň písní), šestnáct proroků. Kromě těchto knih se postarej, aby se mladí naučili Moudrosti velevzdělaného Síracha. Avšak naše posvátné knihy, tj. knihy Nového zákona, jsou tyto: čtyři evangelia (Matoušovo, Markovo, Lukášovo a Janovo), čtrnáct listů Pavlových, dva listy Petrovy, tři listy Janovy, jeden Jakubův, jeden Judův a konstituce, které jsem já, Klement, věnoval vám, biskupům, v osmi knihách... a Skutky nás, apoštolů...“⁷⁹

⁷⁷ V českém překladu EUSEBIUS PAMPHILI. *Církevní dějiny* 3,26, s. 54.

⁷⁸ Srov. *Enchiridion Biblicum*, 14–15.

⁷⁹ „The Apostolic Canons (about A.D. 380)“. Dostupné na www.bible-researcher.com/apostolic.html.

Z dalších seznamů se dochovaly např. kánon Laodicejského koncilu (asi 360), kánon Cyrila Jeruzalémského (348 nebo 350) a další.⁸⁰

5.4.2 Ustálení kánonu

Nejstarší dochovaná zmínka o kánonu obsahující všechny, tedy i „deuterokanonické“ novozákonní spisy, se nachází v **Atanášově svátečním listě** z roku **367**. Tento kánon obsahuje všech 27 knih, jak jsou přijímány západními křesťanskými církvemi dnes. Přibližně tímto v rámci egyptské církve autoritativním seznamem začíná období stabilizace kánonu.

K ustálení kánonu došlo až v průběhu 4. a 5. století po Kr. Z této doby existuje několik místních koncilních či jinak autoritativních vyjádření, např. africké koncily v Hippo (393) nebo v Kartágu (397). Tyto koncily a jejich volba širšího starozákonního kánonu byly posléze potvrzeny papežem Inocencem I. v dopisu biskupovi v Toulouse, 20. února 405. Přesto se nejednalo o univerzální vyjádření platné a závazné pro celou církev. Novozákonní kánon v těchto textech se shoduje s Atanášovým a s dnešním kánonem rozšířeným ve většině křesťanských církví.

„Zalíbilo se, aby se v církvi pod jménem božských písem nečetlo nic kromě kánonických Písem. Kanonická Písma jsou pak tato: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Jozue Nunův, Soudců, Rút, čtyři Knihy království, dvě knihy Paralipomenon, Jób, Davidovský žaltář, pět knih Šalomounových, dvanáct knih prorockých, Izaiáš, Jeremjáš, Daniel, Ezechiel, Tobiaš, Júdit, Ester, dvě knihy Ezdrášovy, dvě knihy Makabejské.

(Knihy) Nového zákona (jsou): čtyři knihy evangelíí, jedna kniha Skutků apoštolů, třináct listů apoštola Pavla, téhož jeden list Židům, Petrovy dva, Janovy tři, Jakubův jeden, Judův jeden, Zjevení Janovo.

Má být ohledně stvrzení tohoto kánonu dotázána zámořská církev. Ať je též dovoleno číst utrpení mučedníků, když se slaví den jejich výročí.“ (Koncil v Hippo)⁸¹

„... Krátký dodatek ukazuje, jaké knihy jsou přijímány do kánonu [písem]. Je to to, o čem jsi toužebně chtěl být poučen. Mojžíšových knih pět, tj. Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium a Jozua Nunova jedna (kniha), Soudců jedna, (knihy) Království čtyři a s nimi i Rút. Prorockých knih šestnáct, Šalomounových knih

⁸⁰ Srov. ve stejném pořadí: *Enchiridion Biblicum*, 11–13; 8–10.

⁸¹ *Enchiridion Biblicum*, 16–18.

pět, žaltář. Též (knihy) dějepisné, kniha Jobova jedna, Tobiášova kniha jedna, Ester kniha jedna, Júdit kniha jedna, Makabejců knihy dvě, Ezdrášovy knihy dvě, Paraly-pomenon knihy dvě.

Též novozákonní (knihy): evangelií knihy čtyři, apoštola Pavla listů čtrnáct, Janovy listy tři, Petrovy listy dva, Judův list jeden, Jakubův list jeden, Skutky apoštolů, Zjevení Janovo.

Ostatní, které buď pod jménem Matěje nebo Jakuba Mladšího nebo pod jménem Petra a Jana, které napsal jakýsi Leucius [nebo pod jménem Ondřeje, které (pocházejí) od filosofů Xenocarida a Leonida], nebo pod jménem Tomáše a jsou-li jaké ještě nějaké další, jsou nejen hodny odmítnutí, ale víš, že mají být i odsouzeny.“ (Dopis Inocence I.)⁸²

5.4.3 Doba reformace

Po prvních staletích sporů a diskuzí se kánon v jednotlivých církvích ustálil. Další dokumenty a vyjádření týkající se kánonu se objevují opět s příchodem reformace v 16. století. Vznikající reformované církve se začaly přiklánět k *hebraica veritas* a ze Starého zákona vyloučily ty knihy, které se nenacházely v židovském kánonu, tj. knihy Sixtem ze Sieny označené za deuterokanonické. V případě Nového zákona se o některých knihách také diskutovalo, nakonec ale všechny zůstaly součástí kánonu. Zpochybněné či vyloučené knihy nebyly zcela zavrženy (jako by byly heretické); byly sice odmítnuty jako zdroj zjevení a pramen pro věrouku, byly však současně doporučeny k soukromé četbě jako knihy povzbuzující k dobrému křesťanskému životu. Luther umístil List Židům, List Jakubův a Judův a Zjevení sv. Jana na konec kánonu až za ty, které označil za „pravé, jisté a nejdůležitější knihy Nového zákona“.⁸³ Důvodem pro revizi a zúžení především kánonu nebylo jen přiklonění se ke kritériu *hebraica veritas* (v případě Starého zákona), nýbrž i zájem dogmatický. Právě v deuterokanonických spisech se nachází zmínky např. o modlitbě za mrtvé (2Mak 12,46) apod. a List Jakubův obsahuje větu „víra bez skutků je mrtvá“ (Jk 2,20.26). Přesto Luther žádný z těchto spisů z kánonu Starého či Nového zákona nevyloučil; dokonce si naopak oblíbil i apokryfní Menašeho modlitbu.

V prostředí katolické církve se ke kánonu Starého zákona vyjádřil ještě před příchodem reformace **Florentský koncil** v roce 1442 v dekretu pro Jakobity *Cantate Domino*; tento spis vznikl v rámci ekumenického úsilí a rozhovorů mezi římskokatolickou a syrskou jakobitskou církví:

⁸² *Enchiridion Biblicum*, 21–22.

⁸³ Srov. BROWN, R. E. – COLLINS, R. F. „Canonicity“, s. 1051.

„... Jejich [tj. Starého a Nového zákona] knihy přijímá a ctí, jak jsou obsaženy podle následujících titulů: Pět Mojžišových, tj. Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Jozue, Soudců, Rút, čtyři Královské, dvě Paralipomenon, Ezdráš, Nehemjáš, Tobijáš, Júdit, Ester, Jób, Davidovy žalmy, Přísloví, Kazatel, Píseň písní, Moudrost, Sírachovec, Izaiáš, Jeremjáš, Báruk, Ezechiel, Daniel, dvanáct menších proroků, tj. Ozeáš, Jóel, Ámos, Abdiáš, Jonáš, Micheáš, Nahum, Abakuk, Sofoniáš, Ageus, Zachariáš, Malachiáš, dvě Makabejské, čtyři evangelia: Matoušovo, Markovo, Lukášovo, Janovo, čtrnáct listů Pavlových: Římanům, dva Korintským, Galaťanům, Efezanům, Filipanům, Kolosským, dva Soluňanům, dva Timotejovi, Titovi, Filemonovi, Židům, dva Petrovy, tři Janovy, jeden Jakubův, jeden Judův, Skutky apoštolů a Janovo Zjevení.

Kromě toho odsuzuje (*anathematizat*) pomýlení Manichejců, kteří vyznávají (*posuerunt*) dva první principy, jeden viditelný, druhý neviditelný, a říkají, že je jeden Bůh Nového zákona a jiný Bůh Starého zákona...

Pevně věří, vyznává a učí, že jelikož zákony Starého neboli Mojžíšova zákona, které se dělí na slavnosti, posvátné předpisy (*sacra*), oběti a tajemství (*sacramenta*), byly ustanoveny jako předobraz něčeho jiného a budoucího – i když v onom čase byly k bohoslužbě vhodné –, tak při příchodu toho, co předznamenávaly, tj. našeho Pána Ježíše Krista, přestaly (platit) a započala tajemství (*sacramenta*) Nového zákona.⁸⁴

Toto konstatující vyjádření nebylo stále dogmatického charakteru. Konečné vyjádření, tentokrát přímo ovlivněné reformací, padlo až v roce **1546** na **Tridentském sněmu** v dekretu *Sacrosancta*, kde bylo po dlouhých diskuzích přijato usnesení Florentského sněmu a bylo slavnostně a závazně vyhlášeno. Tridentský sněm označil za pravé a kanonické „všechny celé knihy se všemi jejich částmi, jak je obvyklé je číst ve všeobecné církvi a jako se nacházejí v prastaré latinské Vulgátě“. Označení „se všemi jejich částmi“ reaguje na snahu zpochybnit autentičnost a kanonicitu některých pasáží, např. delšího Markova závěru (Mk 16,9–20), zmínky o pocení krví (L 22,43–44) či příběh o smilné ženě (J 7,53–8,11).

„(Posvátný ekumenický a všeobecný tridentský sněm) uznal za vhodné, aby k tomuto dekretu byl připojen seznam posvátných knih, které jsou tímto sněmem přijímány, aby nikdo nemohl zapochybovat, které to jsou.

Jsou to tedy níže uvedené. Starého zákona: Pět knih Mojžíšových, tj. Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium; Jozue, Soudců, Rút, čtyři Králů, dvě Paralipomenon, první a druhá Ezdrášova (druhé se říká Nehemjášova), Tobijáš, Júdit, Ester, Jób, Davidovský žaltář sto padesát žalmů, Přísloví, Kazatel, Píseň písní, Moud-

⁸⁴ *Enchiridion Biblicum*, 47–49.

rost, Sírachovec, Izaiáš, Jeremjáš s Bárukem, Ezechiel, Daniel, dvanáct menších proroků, tj. Ozeáš, Jóel, Ámos, Abdijáš, Jonáš, Micheáš, Nahum, Abakuk, Sofoniáš, Ageus, Zachariáš, Malachiáš; dvě Makabejských, první a druhá.

Nového zákona: Čtyři evangelia, podle Matouše, Marka, Lukáše, Jana; Skutky apoštolů napsané evangelistou Lukášem, čtrnáct listů apoštola Pavla, Římanům, dva Korintským, Galatským, Efezským, Filipským, Kolosským, dva Soluňským, dva Timotejovi, Titovi, Filemonovi, Židům; apoštola Petra dva, apoštola Jana tři, apoštola Jakuba jeden, apoštola Judy jeden; a Zjevení apoštola Jana.

Jestliže někdo nepřijímá za posvátné a kanonické celé tyto knihy se všemi jejich částmi tak, jak jsou podle zvyku ve všeobecné církvi čteny a jak jsou obsaženy v latinském vydání vulgáty, a vědomě a s úvahou zavrhuje výše zmíněné tradice, ať je odsouzen (*anathema sit*).⁸⁵

I přes toto dogmatické vyjádření byly i nadále často součástí katolických biblických tisků i apokryfní knihy jako 3. či 4. Ezdráš, Modlitba Menašeho, 151. žalm aj.

Katolická církev nebyla jediná, která se k biblickému kánonu vyjádřila. V následujících letech tak (a také v reakci na ni) učinily i další, nové církve, když definovaly své učení a vymezovaly se vůči ostatním církvím. Kánon reformovaných církví se objevuje např. ve **Francouzském vyznání víry** (1559, čl. 3), na jehož vznik měl vliv Kalvín, dále v **Belgickém vyznání víry** (1561, čl. 4, autorem byl Guido de Brès) a konečně ve **Westminsterském vyznání víry** (1646, čl. 2, vyznání později přijaté např. presbyteriány). Tyto seznamy obsahují užší starozákonní kánon podle židovského vzoru a úplný kánon novozákonní. **Anglikánská církev** definovala svůj biblický kánon v roce **1563** v čl. 6 takzvaných **39 článků víry**. I zde je starozákonní kánon užší. Přesto v praxi bývaly „apokryfy“ (tj. deuterokanonické knihy a některé další) považovány za knihy užitečné k četbě a i nadále tištěny jako součást nových biblí. Příkladem jsou např. anglikánská Bible krále Jakuba („King James Version“, 1611) či česká Bible kralická (1579–1594), které obsahují „apokryfy“ vsunuté mezi Starý a Nový zákon.⁸⁶ Ačkoli mnoho reformátorů považovalo apokryfní knihy (především starozákonní) za knihy „méně důležité“, přesto je doporučovali k četbě jakožto knihy „církevní“. Dnes často vnímané rozlišení dvou proti sobě stojících a jasně vymezených kánonů, tj. širšího katolického a užšího protestantského, vznikalo dlouho a postupně.⁸⁷

⁸⁵ *Enchiridion Biblicum*, 57–60.

⁸⁶ Bliže k praxi reformovaných církví vzhledem k apokryfům v zahraničí a zvláště v Čechách srov. DITTMANN, R. „Deuterokanonické knihy“.

⁸⁷ Srov. WERNISCH, M. „Problematika biblického kánonu“, s. 107.

5.5 Kánony východních církví

Vývoj kánonu východních církví se ubíral částečně po jiných kolejích. Důvodem bylo rané oddělení některých východních církví od církví západních i od ostatních církví východních.

Ve východních církvích lze spatřovat silnou vazbu jak na **Septuagintu**, tak na syrskou **Pešittu** (viz 6.3.2.2). Spor mezi „hebrejskou“ a „řeckou“ pravdou v případě Starého zákona zde nebyl zdaleka tak silný a východní církve setrvaly u Septuaginty i s jejím kánonem. Proto je starozákonní kánon východních církví často širší než kánon katolických církví.

Zatímco většina církví přijímala a přijímá standardní novozákonní kánon o 27 knihách, **syrské církve** používaly dlouho užší novozákonní kánon. Nejstarší dochovaný svědek syrského kánonu, **Učení Addajovo** (4. století), obsahuje zmínku o 17 novozákonních knihách – Diatessaron (spojení všech čtyř evangelií, viz 6.3.2.1), Skutky apoštolů a 15 Pavlových listů (včetně 3. Korintským). Později byl Diatessaron nahrazen čtyřmi kanonickými evangelií, avšak do Nového zákona se nedostal žádný z dalších spisů. Problém představoval i Pavlův list Filemonovi.

Pešitta (viz 6.3.2.2), formující se do své konečné podoby v 5. století, obsahovala navíc již bez problémů List Filemonovi, ale i listy Jakubův, 1 Petřův a 1 Janův. Po christologických sporech a Efezském koncilu (431) se východní syrské církve od západních oddělily a jejich kánon zůstal v této „užší“ podobě s 22 knihami.

Pro **pravoslavné** východní církve je důležitý **Jeruzalémský koncil** z roku **1672**, na němž byl stanoven kánon obou zákonů. Podobně jako Tridentický koncil, i tento reagoval na příchod reformace a zvláště na spisy Cyrila Lutarise:

„Které knihy se nazývají Svatým Písmem? – Podle pravidla všeobecné církve nazýváme Svatým Písmem všechny knihy, které Cyril (tj. Lutaris) sesbíral a vypočetl z Laodicejského synodu, a připojujeme ty, které on pošetile a nemoudře, nebo spíše zlomyslně nazval apokryfy: Moudrost Šalomounovu, Júdit, Tóbita, Příběh o drakovi, Příběh o Zuzaně, Maka-bejské a Moudrost Sírachovu. Soudíme totiž, že tyto knihy jsou součástí Svatého Písma právě tak jako ostatní pravé knihy Posvátného Písma.“ (Dositejovo vyznání víry, otázka 3.)

Přesto ve východních pravoslavných církvích panuje jistá volnost, která se pohybuje přibližně mezi pozicí katolickou a reformovanou.

Zvláštní kapitolu by si zasloužil **koptský kánon**, zahrnující i 1.–2. list Klementův, a **etiopský kánon**, obsahující mj. Synod (sbírku modliteb a dalších textů připisovaných Klementovi Římskému), Oktateuch (spis, který měl napsat apoštol Petr Klementovi Římskému), Knihu smlouvy a Didaskalii apoštolů.

5.6 Kritéria kanonicity

Kritéria, podle kterých se obvykle posuzovala kanonicita jednotlivých spisů, byla především tři:

1. **Apoštolský původ** byl pro zařazení knihy do kánonu rozhodující. Apoštolský původ neznamená totéž co nutnost literárního autorství apoštolova. Apoštolské autorství některých spisů bylo zpochybňováno již ve starověku (Žd, 2Pt, Zj). Toto kritérium přikládá zásadní význam omezené době, v níž první rozvoj církve stál na autoritě a učení apoštolů a jejich přímých spolupracovníků.
2. **Shoda s pravidly apoštolské víry.** Právě toto kritérium vedlo k odmítnutí především gnostických a markionských spisů. Na základě tohoto kritéria též některé církve zpochybňovaly kanonicitu např. listu Jakubova („víra bez skutků je mrtvá“; srov. Jk 2,14–26) či Judova (citace 1. Henocha). Milenaristický výklad 20. kapitoly Zjevení vedl k častému odmítnutí kanonicity celé knihy.
3. **Užití knihy při liturgii** velmi napomohlo přijetí knihy do kánonu. Na druhé straně ovšem existovaly i spisy, které byly v některých církvích užívány při liturgii, a přesto se do kánonu nedostaly (1. list Klementův, Hermův pastýř, Diatessaron aj.).

5.7 Dnešní situace

V principu platí, že každá církev používá vlastní kánon písem. **Katolické církve** používají tzv. širší starozákonní kánon a novozákonní kánon o 27 knihách. **Protestantské církve** dnes přijímají novozákonní kánon stejný jako církve katolická, ovšem liší se v kánonu starozákonním, neboť se přiklánějí k židovské praxi a používají tedy tzv. užší kánon. Některé **východní církve** naopak starozákonní kánon ještě rozšiřují, obvykle pod vlivem Septuaginty, kterou stále používají. Některé církve přijímají ještě další spisy.

5.8 Apokryfy (pseudepigrafy)

Apokryfem se v katolickém prostředí označuje kniha, jež nějakým způsobem vykazuje podobnost s biblickými knihami a někdy i „snahu“ zařadit se do kánonu, která tam však z nějakého důvodu nebyla přijata. Termín je řeckého původu, kde ἀπόκρυφος (*apokryfos*) označuje něco utajeného, skrytého. V protes-

tantském prostředí termín apokryf označuje *deuterokanonické* knihy, zatímco pro mimobiblické spisy (katolíky označované za apokryfy) používají termín *pseudoepigraf* (viz 5.1).

Apokryfy se obvykle dělí na novozákonní a starozákonní, ovšem toto dělení je nepřesné, neboť v některých případech lze jen těžko určit, kam vlastně spadají (viz např. 4. Ezdráš aj.). Proto se někdy hovoří o židovských a křesťanských apokryfech, čímž se označuje jejich náboženská příslušnost a nikoli domnělá příslušnost kanonická. I v tomto případě je však někdy těžké od sebe obě skupiny odlišit.

Přesto je dobré mezi židovskými a křesťanskými apokryfy rozlišovat, a to z důvodu jejich vztahu ke kánonu a jeho vzniku. Židovské (či starozákonní) apokryfy vznikaly v době, kdy idea kánonu neexistovala, takže se jednalo o spisy, které byly přijímány nějakou skupinou židovstva za autoritativní, ale později při ustálení kánonu po r. 100 po Kr. nebyly do kánonu přijaty. Jedná se tedy o spisy typické pro různé židovské skupiny, které nám umožňují poznávat vývoj a povahu židovské víry, zbožnost a chápání Písma v průběhu 3. stol. př. Kr. – 2. stol. po Kr. Mnohé tendence vyskytující se v těchto spisech také objasňují jinak nejasná místa v biblických spisech. U křesťanských apokryfů tomu bylo (většinou) jinak. Mnoho z křesťansky inspirovaných spisů vznikalo v době, kdy se již idea kánonu vytvářela, a můžeme tedy tyto apokryfy vzhlédem ke kánonu rozdělit do čtyř skupin:⁸⁸

1. Spisy, které vznikly před rozvinutím ideje kánonu a které do něj později nebyly přijaty (podobně jako apokryfy židovské).
2. Často rané spisy, které při vzniku ideje kánonu kandidovaly na místo v něm, ovšem nebyly tam přijaty (především pro svůj obsah).
3. Spisy vzniklé jako součást alternativního kánonu.
4. Spisy vzniklé jako doplnění informací v kánonu chybějících.

5.8.1 Některé židovské apokryfy

Nejnámějšími židovskými, tj. „starozákonními“ apokryfy jsou:⁸⁹

- **1. kniha Henochova** (též Etiopský Henoch) – soubor asi 5 samostatných spisů z různých dob, jejichž hlavním protagonistou je starozákonní Henoch, jenž je příjemcem různých zjevení. Tato zjevení jsou různého charakteru: odhalují tajemství zla ve světě a jeho původ (tzv. „Kniha strážců“);

⁸⁸ Srov. DUS, J. – POKORNÝ, P. (ed.). *Novozákonní apokryfy*. Sv. I., s. 31.

⁸⁹ Srov. české vydání nejvýznamnějších židovských apokryfů SOUŠEK, Zdeněk (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Sv. I-III. Praha: Vyšehrad, 1998, 1998, 1999.

popisují a vysvětlují běh vesmírných těles (tzv. „Astronomická kniha“), odpovídají na otázku konce světa a závěrečného soudu (mj. „Kniha podobenství“); 1. Henoch obsahuje též různé apokalypsy (Apokalypsu zvířat či Apokalypsu týdnů).

- **Kniha jubileí** – převypravuje starozákonní dějiny obsažené v Genesis a polovině Exodu z hlediska zákonického židovství posledních staletí př. Kr. Je krásným příkladem interpretace a chápání židovských Písem v této době.
- **Závěť dvanácti patriarchů** – jedná se o formu závěti dvanácti Jákobových synů, kteří odkazují při své smrti mravní ponaučení svým potomkům.
- **List Aristeův** – tento text (srov. 6.1.1.1) obsahuje jak legendu o vzniku Septuaginty a průběh překladu, tak vypovídá o způsobu interpretace Písem v židovské diaspoře.
- **Josef a Asenat** – příběh, jenž zaplňuje prázdné místo v příběhu o Josefu Egyptském a vypráví o jeho sňatku s Egyptankou Asenatou. Vyjadřuje priority a hodnoty židovství na přelomu letopočtu.

5.8.2 Některé křesťanské apokryfy

„Novozákonní“ apokryfy lze dělit buď podle výše zmíněného vztahu ke kánonu, nebo podle literárního druhu. Literární druhy jsou obvykle stejné jako u kanonických knih, tedy evangelia, skutky, listy a zjevení.⁹⁰

- **Evangelia** – apoštolu Tomášovi se připisuje tzv. Tomášovo evangelium dětství popisující některé události z Ježíšova dětského období. Dále je známé Protoevangelium Jakubovo hovořící o dětství a mládí Panny Marie a o narození a mládí Ježíše. Toto evangelium bylo ve středověku pramenem pro mnoho legend a vyprávění a též předlohou mnoha uměleckým dílům. Známe z něj např. jména rodičů Panny Marie. Z gnostických evangelíí je možné zmínit evangelium Mariino, evangelium Filipovo aj., z židovských evangelium Hebrejů, evangelium Ebionitů aj. K apokryfním evangelíím se řadí i další texty, byť se svým literárním druhem od kanonických evangelíí značně liší, neboť se obvykle jedná o Ježíšovy výroky nebo rozhovory s učedníky. Z nich je snad nejznámější evangelium Tomášovo, nalezené v plném znění v koptštině v Egyptě. Jedná se o 114 výroků připisovaných Ježíšovi a z apokryfních evangelíí je patrně nejstarší.

⁹⁰ Srov. české vydání nejdůležitějších a nejznámějších novozákonních apokryfů Dus, J. A. (ed.). *Novozákonní apokryfy*. Sv. I: Neznámá evangelia. Sv. II: Příběhy apoštolů. Sv. III: Prorocství a apokalypsy. Praha: Vyšehrad, 2001, 2003, 2007.

- **Skutky** – tyto texty popisují osudy jednotlivých apoštolů a jejich misionářskou činnost. Existují např. skutky Petrovy, Pavlovy, Ondřejovy, Tomášovy aj. Jednotlivé epizody z nich jsou též často známé a byly předlohou pro mnohá umělecká ztvárnění. Např. z Tomášových skutků pochází atribut apoštola Tomáše pravítka a kružítko, neboť se v nich vydává za stavitele, který postaví vládci nepomíjející a slavný palác.
- **Listy** – apokryfních listů je celkem málo, zato se hodně dlouho držely na kraji kánonu a např. Pavlův list Laodicejským se objevuje ještě v prvních českých biblických tiscích.
- **Zjevení** – ze zjevení jsou neznámější Zjevení Petrovo nebo Zjevení Pavlovo. Většinou se jedná o popis soudu a budoucích dober či trestů, čili o texty eschatologické, po vzoru židovských apokalyps.

ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. Praha : Prostor, 2001. ISBN 80-7260-051-6. S. 79–113.

[pojednání o kánonu z hlediska obecně kulturního]

BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. Sv. 2. Praha : Kalich, 1986. S. 495–504 [dějiny kánonu Starého zákona]

DITTMANN, Robert. „Deuterokanonické knihy v protestantské tradici“. In *Salve*, 2/2013, s. 127–141.

DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*.

Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-874-7. S. 181–198: „Bible Izraele v raném křesťanství“.

DUS, Jan A. (ed.). *Novozákonní apokryfy*. Sv. I: Neznámá evangelia. Sv. II: Příběhy apoštolů. Sv. III: Proroctví a apokalypsy. Praha : Vyšehrad, 2001, 2003, 2007. ISBN 80-7021-406-6, 80-7021-593-3, 978-80-7021-814-3. Zvláště sv. I., s. 17–34 („Novozákonní kánon a apokryfy“).

EUSEBIUS PAMPHILI. *Církevní dějiny*. Praha : Česká katolická charita, 1988. [překlad je někdy nepřesný a číslování kapitol je velmi nestandardní, nicméně je to dosud jediný překlad tohoto díla do češtiny]

KOREČKOVÁ, Andrea. „Formovanie biblického kánonu“. In *Teologická reflexe* 2004.

KROVINA, Michal. *Všebecný úvod do Písma svätého*. Bratislava : Spolok svätého Vojtecha, 1981. S. 36–58.

PAPOUŠEK, Dalibor. „Pella a Javne. Dvě legendy o kontinuitě“. In *Religio* 1998. S. 167–188.

PAVLÍK, Jiří. „Starozákonní kánon ve starověké církvi“. In *Salve*, 2/2013, s. 79–90.

PETRÁČEK, Tomáš. „Kánon víry a kánon mravů aneb jeden, nebo dva kánony? K otázce definování kánonu na Tridentském koncilu“. In *Salve* 2/2013, s. 111–125.

PLÁTOVÁ, Jana. „Taková tajemství, jako je Bůh, lze svěřit Slovu, nikoli spisům. Novozákonní kánon a apokryfy podle svědectví Klementa z Alexandrie“. In *Studia theologica* 2/2006, 1–15.

POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4. S. 269–280.

- SEGERT, Stanislav. „Synové světla a synové tmy“. In *Rukopisy od Mrtvého moře*. Praha : OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-108-3. S. 14–223.
- SOUŠEK, Zdeněk (ed.). *Knihy tajemství a moudrostí. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Sv. I-III. Praha : Vyšehrad, 1998, 1998, 1999. ISBN 80-7021-257-8, 80-7021-244-6, 80-7021-300-0.
- VLKOVÁ, Gabriela Ivana. *Slovo Boží a slovo lidské: všeobecný úvod do písmo svatého*. Olomouc : Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, 2004. ISBN 80-244-0786-8. S. 75–99.
- WERNISCH, Martin. „Problematika biblického kánonu v uvažování evropské reformace, především u Martina Luthera“. In *Salve* 2/2013, s. 93–108.

6 Starověké překlady

K prvním překladům biblického textu došlo ještě před vznikem Nového zákona. Ve 3. století př. Kr. někteří Židé přeložili své spisy do řečtiny a současně vznikaly překlady do aramejštiny. V novozákonní době byly texty Starého i Nového zákona přeloženy do latiny a dalších jazyků tehdejšího světa: koptštiny, arménštiny, gruzinštiny aj. Tyto překlady jsou velice důležité např. proto, že pomáhají rekonstruovat text Starého a Nového zákona (viz kap. 4), ovšem (a především) to byly právě tyto překlady, nikoli původní texty, které ovlivnily kulturu, pro niž byly vytvořeny. Samotné křesťanství vyrostlo především na řeckém překladu Starého zákona; celá západní Evropa po mnoho staletí žila a čerpala z latinského překladu atd. Z těchto a dalších důvodů je nutné těmto překladům a jejich povaze věnovat patřičnou pozornost. Zde se budeme zabývat překlady do tří nejdůležitějších starověkých jazyků: překlady do řečtiny, aramejštiny (syřštiny) a latiny.

6.1 Řecké překlady a verze

6.1.1 Septuaginta

Nejstarším známým překladem Starého zákona do řečtiny je tzv. Septuaginta. Po svém vzniku se zejména na přelomu letopočtu a v době apoštolské stala nejrozšířenějším překladem. Kromě diasporních Židů, pro něž byla původně určena, byla po celá staletí až do dnešní doby používána většinou křesťanů východních církví. Septuaginta vznikla pro Židy mimo Palestinu, konkrétně v Alexandrii, v době ještě neuzavřeného kánonu Starého zákona. Kodexy obsahující septuagintální překlad zahrnují obvykle všechny proto- i deuterokanonické knihy Starého zákona a mnoho dalších, apokryfních knih, dokonce víc, než je knih deuterokanonických. Ještě ve starověku byly vedeny spory o to, zda je Septuaginta přímo inspirovaná či nikoliv, a to i mezi křesťany. Názor, že je inspirovaná přímo a ve svém celku, zastával například velký židovský alexandrijský filosof Filó. Někteří tvrdili, že je inspirovaná alespoň v těch částech, jež byly k originálnímu textu při překládání přidány. Katoličtí křesťané jí dnes inspiraci nepřiznávají.

6.1.1.1 Název a legendární vznik

První zdroj informací o Septuagintě nalzáme v díle alexandrijského filosofa Aristobúla (asi 170 př. Kr.). Původně název Septuaginta, „sedmdesátka“, platil pouze pro řecký Pentateuch, později byl ovšem přenesen na překlad celého Starého zákona. Jméno Septuaginta je zkráceninou z latinského názvu *Interpretatio secundum (iuxta) septuaginta seniores* („Překlad podle sedmdesáti starších“). Někteří autoři dávají tento název do souvislosti se starověkou tradicí z Ex 24,1.9 (70, případně 72 starších Izraele, jež Mojžíš shromáždil na hoře). Tato souvislost je pouze zdánlivá a hodí se pro odpovídající počet starců. Obvykle je však název spojován s legendou o vzniku tohoto překladu. Nejznámější verze této legendy je popsána v apokryfním **dopisu Aristeia** Filokratovi datovaném do poloviny druhého století před Kristem. Ve zkratce je obsah dopisu popisem toho, jak Demetrios z Falerontu, knihovník **Ptolemaia II. Filadelfa** (285–247/6 př. Kr.), chtěl pořídit opis židovského Zákona do slavné alexandrijské královské knihovny. Na knihovnickovo naléhání poslal Filadelfos žádost veleknězi Eleazarovi do Jeruzaléma, aby mu do Egypta poslal 72 starších Izraele (72 = šest z každého z dvanácti izraelských kmenů), kteří měli Zákon přeložit.

List Aristeův⁹¹

List Aristeův nebo také jen *Aristeas* nese název podle jména (fiktivního?) autora, který tento spis napsal. Jedná se o židovský apokryfní (pseudoepigrafní) spis vyprávějící o vzniku řeckého překladu židovských písem, Septuaginty, přesněji o vzniku překladu Pentateuchu. Autor je neznámý, jméno Aristeas může být jak skutečné, tak fiktivní. Sám autor se prezentuje spíše jako pohan silně sympatizující s židovstvím, ale jeho podrobná znalost zákona hovoří spíše pro židovský původ. Problematická je i datace. Známe jen *terminus a quo*, kterým je samotný překlad Septuaginty (3. stol. př. Kr.), a *terminus ad quem*, kterým jsou zřejmě citace tohoto spisu u Filóna Alexandrijského a Josefa Flavia (začátek našeho letopočtu). Místem sepsání je téměř jistě egyptská Alexandrie, hlavní město ptolemaiovské říše.

List Aristeův není ve skutečnosti dopisem adresovaným Filokratovi, nýbrž vyprávěním o vzniku překladu. Zahrnuje v sobě kromě samotného klíčového vyprávění i několik rozsáhlých odboček, kterými jsou vyprávění o propuštění všech židovských otroků v Egyptě za Ptolemaia II. Filadelfa (285–247/6 př. Kr.), popis Ptolemaiových darů židovskému veleknězi Eleazarovi, popis Jeruzaléma a Palestiny, Eleazarova dlouhá odpověď o smyslu židovských zákonů a sedm dní rozhovorů mezi Ptolemaiem a židovskými překladateli.

⁹¹ České vydání srov. SOUŠEK, Z. (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti*. Sv. I., s. 25–77.

Samotná legenda o vzniku překladu Septuaginty byla později rozšířena, jak vysvítá ze zprávy Filónovy. Zatímco podle Aristeova listu na překladu pracovalo 72 učenců vyslaných z Jeruzaléma (po 6 z každého kmene), kteří každý den svou práci konfrontovali a zapisovali to, na čem se shodlo nejvíce překladatelů, až po 72 dnech svou práci dokončili, podle Filona Alexandrijského pracovali všichni po 72 dní v naprostém odloučení, a když po 72 dnech své dílo porovnali, zjistili, že se ve všech detailech shoduje. Tato legenda dala též řeckému překladu jméno. Septuaginta znamená latinsky „sedmdesát“, což pochází ze (zaokrouhleného) počtu překladatelů (72). Prvořadým účelem spisu je zdůraznit kvalitu a autoritu septuagintálního překladu Tóry (či později v případech křesťanů Starého zákona), potlačit pozdější korekce a opravy v překladu (jak činili v 2. století po Kr. např. Aquila nebo Symmachos). Současně s tím však Aristeův list prezentuje židovské Písmo a zákon pohanskému okolí a zdůrazňuje, že židovství se svou psanou tradicí, která se nyní nachází i v jazyce vzdělanců (tj. řečtině), není v ničem pozadu za řeckou kulturou, ba naopak vyniká a je hodno stát se její významnou součástí. Vyplývá to především z toho, že spis kromě samotné obhajoby překladu (a zákazem jakýchkoli budoucích změn) zdůrazňuje v dlouhých, ryze sapienciálních pasážích (viz sedmidenní rozhovory) všeobecnou moudrost židovských učenců, která se týká běžného života a nad kterou žasnou všichni přítomní pohanští filozofové. Zajímavý je též symbolický výklad židovských zákonů o pokrmech (Eleazarova odpověď na Aristeovu otázku o smyslu těchto zákonů).

Z hlediska stylu je spis čtivý, neboť používá mnoha literárních prvků a nástrojů: fiktivní dopisy, výtahy a opisy z egyptských análů, opisy královských výnosů, rozhovory při hostině, dialogy v přímé řeči atd.

Další, podobné verze legendy lze najít u Aristobula,⁹² u Filona Alexandrijského (*Vita Mosis* 2,25–44) či u Josefa Flavia (*Židovské starožitnosti*, 12,12–118).

6.1.1.2 Doba vzniku, styl překladu

Jako první byla v letech 280–250 př. Kr. do řečtiny přeložena Tóra a po ní následovaly další biblické knihy. Z prologu ke knize Sírachovcově lze dovozovat, že ke konci 2. století př. Kr. byl přeložen již celý Starý zákon nebo přinejmenším jeho základní části.

Legendární počet překladatelů pravděpodobně neodpovídá skutečnosti. Pravdou ovšem je, že Septuaginta je dílem mnoha lidí. Také přesnost překladu má velkou škálu stupňů od doslovnosti po naprostou volnost (zejmém-

⁹² Citováno v Eusebiově díle *Praeparatio evangelica* 13,12,1 či u Klementa Alexandrijského, *Stromata* 1,22,148.

na v Žalmech a nejvíce v Příslovích je patrný vliv řecké moudrosti a tím i velká volnost překladu). Některé knihy jsou v Septuagintě již revidovány, někdy i vícekrát, některé naopak vůbec a je nutno dodat, že také obsahy jednotlivých nám dochovaných kodexů a rukopisů se v obsahu a celkovém počtu knih liší.

6.1.1.3 Historie překladu

U alexandrijských Židů byl tento překlad po svém vzniku ve velké úctě a dosáhl oficiálního uznání. V židovské diaspoře byl řecký text Zákona brán jako autoritativní a plnohodnotný. Svědčí o tom např. již zmíněný Aristeův list nebo skutečnost, že Filó Alexandrijský vycházel při výkladu Písma právě z řeckého textu. Užíval ho – pokud ne výhradně, tak alespoň převážně – i Josef Flavius. Významnou úlohu měl při obraně judaismu před okolními náboženstvími v diaspoře a v neposlední řadě i při šíření křesťanství. Židům v diaspoře se kvůli vzdálenosti od vlasti jejich předků a kvůli mnohým jazykovým odlišnostem prostředí, ve kterém žili, hebrejšтина, jazyk svatých spisů, stále více vzdalovala. Překlad do řečtiny jim umožnil věrné zachování Zákona a studium důležitých textů. Rovněž významný byl pro nežidovské učence, jimž umožnil nahlédnout do židovských svatých knih a do jejich moudrosti.

Septuaginta připravila cestu křesťanské misii v tom smyslu, že jednak byly nejranější křesťanské komunity formovány židovským prostředím, a tudíž i na přelomu letopočtu velmi rozšířeným a známým řeckým překladem Zákona, jež přijaly za svůj, a jednak proto, že apoštolové mohli navázat svým poselstvím o splnění příslibů Starého zákona všude tam, kde byl tento – právě v řeckém překladu – znám. V neposlední řadě řečtina Septuaginty ovlivnila i novozákonní řečtinu a je prakticky původem veškerých hebraismů v Novém zákoně. Výborně znal Septuagintu např. apoštol Pavel. Septuaginta se stala též předlohou pro mnoho překladů do národních jazyků, mj. i pro *Vetus latinu* (první latinský překlad) a latinský překlad jejího Žaltáře se jako součást *Vulgáty* v Evropě udržel po mnohá další staletí.

Převzetí Septuaginty křesťany bylo jedním z důvodů, proč Židé od jejího užívání postupně upustili. Křesťané a Židé vedli mnoho disputací nad místy textu, která chápali dosti odlišným způsobem (křesťané často značně protižidovsky), což septuagintální překlad mnohdy umožňoval (např. Iz 7,14). Dalšími důvody, proč Židé upustili od používání Septuaginty, byl „návrát“ k hebrejskému textu po První a Druhé židovské válce a způsob výkladu posvátného textu. V Talmudu lze najít obě tendence, jak počáteční velmi kladné přijetí, tak i pozdější nepřátelský postoj k tomuto překladu.

6.1.1.4 Rukopisy

Téměř celý text Septuaginty obsahují staré kodexy ze 4. a 5. století – *Codex Vaticanus*, *Codex Sinaiticus* a *Codex Alexandrinus*. Tyto rukopisy jsou nejstaršími dochovanými víceméně úplnými texty řeckého Starého zákona a všechny jsou křesťanského původu.

6.1.1.5 Septuaginta, její „kánón“ a masoretský text

V okamžiku, kdy začaly vznikat objemné kodexy, vznikla i otázka přesného obsahu těchto kodexů a řazení a seskupování jednotlivých knih. Jelikož jsou již nejstarší dochované kodexy Septuaginty křesťanského původu, kánón v nich obsažený ukazuje na křesťanské chápání starozákonních knih a je proto neopatrné tento kánón spojovat s nějakou židovskou tradicí.

Septuagintální kodexy mají vůči standardním hebrejským verzím biblického textu i vůči řazení, jak je dosvědčené u některých židovských autorů (Josepha Flavia aj.), jisté zvláštnosti. Místo pozdějšího klasického dělení hebrejské Bible na Tóru, Proroky a Spisy (známý Tenak), které se ustálilo v židovských komunitách, nalézáme v Septuagintě rozdělení na dvě základní části – Pentateuch a historické knihy na začátku a následně knihy poetické a prorocké řazené až na konci. Kánón Septuaginty se od kánónu přijatého později židovskou obcí liší i tím, že má o několik knih navíc.

Obsah a řazení knih Septuaginty (dle stuttgartského vydání):⁹³

1) Pentateuch a historické:

Gn, Ex, Nu, Lv, Dt, Joz, Sd, Rt, 1Kr, 2Kr (= 1. a 2. Samuelova), 3Kr, 4Kr (= 1. a 2. Královská), 1Pa, 2Pa, 1 Ezd**, 2 Ezd (= Ezd + Neh), Est, Júd*, Tób*, 1Mak*, 2Mak*, 3Mak**, 4Mak**. Důraz je kladen na dějinný charakter těchto knih. Do této skupiny se tak z židovského pojetí kánónu dostávají jak Přední proroci, tak i některé Spisy, a všechny jsou řazeny striktně chronologicky.

2) **poetické a prorocké:** Ž, Kniha ód (s Modlitbou Menaševou), Př, Kaz, Pís, Jb, Mdr*, Sír*, Žalmy Šalamounovy**, Oz, Am, Mi, Jl, Abd, Jon, Na, Abk, Sf, Ag, Za, Mal, Iz, Jr, Bár*, Pl, List Jeremjášův*, Ez, Zuzana*, Daniel (i s přídávky*), Běl a drak*. Prorocké knihy se dostávají na samotný konec kánónu, mezi proroky je zařazen Daniel a odlišné je i pořadí Malých proroků (to však kolísalo i v některých kumránských rukopisech).

* jsou označeny knihy deuterokanonické;

** jsou označeny knihy, jež v katolických a protestantských Biblích nejsou vůbec.

⁹³ Srov. RAHLFS, A. *Septuaginta*. K detailnějšímu popisu odlišností mezi knihami v Septuagintě a masoretském textu, co se týká obsahu i místa v kánónu, viz DINES, J. M. *The Septuagint*, s. 11–25.

Septuaginta vykazuje i velké odlišnosti od masoretského textu. Do objevů svitků v Kumránu v 40. a 50. letech 20. století se badatelé nezřídka domnívali, že překladatelé text záměrně upravovali. Kumránské svitky však ukázaly, že se překladatelé Septuaginty spíše drželi jiné hebrejské předlohy, než jaká se nám dochovala ve formě masoretského textu. Například kniha Ester má v Septuagintě dvě stě sedmdesát veršů, zatímco hebrejský text jich má pouze sto šedesát tři. V knize proroka Jeremjáše naopak chybí asi 3097 slov masoretského textu. Kratší je např. i Ezechiel. Faktem ovšem je, že jindy překladatelé a korektoři prováděli spíše sekundární exegezi hebrejského textu, čímž vznikala přeskupení a různé reinterpretace. Kupříkladu v Septuagintě byla Kniha Samuelova rozdělena kvůli rozsahu na dvě části – První a Druhou knihu Království. Dále je v Septuagintě patrně obráceno pořadí kapitol 1Kr 20 a 1Kr 21, žalmy 9 a 10 jsou spojeny v jeden abecední akrostich aj.

Z textového hlediska je tedy Septuaginta významným svědkem existence několika verzí biblického textu na konci 1. tisíciletí př. Kr.

Po stránce jazykové není bez zajímavosti, že z řečtiny Septuaginty pocházejí názvy jako *Leviticus*, *žalmy* (hebrejské slovo מִזְמוֹר *mizmor* bylo přeloženo jako ψαλμός *psalmos*) nebo *Deuteronomium*. Prorokovo jméno Malacháš překladatel v Septuagintě překládá zásadně jako „jeho anděl“, nikoli jako vlastní jméno. Ze Septuaginty pochází i samotné slovo *diaspora* – řeckým slovem διασπορά *diaspora* byl překládán výraz rozptýlení Izraele.

6.1.2 Židovské revize Septuaginty

Septuaginta byla, přes snahu chápat ji jako autoritativní a konečnou, častěji upravována a nahrazována jinými překlady. Zda se v jednotlivých případech jedná o revize septuagintálního textu, nebo o samostatné nové překlady, je otázkou.

První známou revizí Septuaginty byla tzv. **Kaige**. Vznikla na přelomu letopočtu buď v Alexandrii, nebo v Palestině. Nejedná se o práci jednoho autora, nýbrž spíše o skupinu textů se společnou tendencí. Usilovala především o přesnější překlad, kterého chtěla dosáhnout tím, že ujednotí způsob překladu jednotlivých hebrejských slov do řečtiny v celém Starém zákoně. Tím na mnoha místech došlo k porušení smyslu textu. Jméno „Kaige“ vzniklo podle jednoho z těchto charakteristických překladů: řeckým termínem καί γε (*kai ge*) se překládá hebrejské וְגַם (*wegam*). Kaige ovlivňovala i další revize a překlady Písma do řečtiny.

Další revize či překlady židovského původu jsou známé pod jménem „**Tří**“ a jejich autory jsou Aquila, Theodotia a Symmachos.

Aquila, pontský proselyta a nějakou dobu snad i křesťan, který nakonec přešel k židovství, je autorem první recenze řeckého textu. Vznikla pravděpodobně v letech 128–129 po Kr. Jeho snahou byla přesnost překladu a text je natolik věrný originálu, že jeho řečtinu často může pochopit jen ten, kdo je obeznán s hebrejštinou. Jako příklad poslouží jeho časté použití řecké předložky *σύν* (*syn*), která znamená „s“, pro hebrejské **אִתּ** (*et*), a to i v případech, kdy se v hebrejštině nejedná o předložku „s“, nýbrž o předložku uvozující čtvrtý pád. V důsledku se jedná o pokračování v tendencích započatých už v recenzi *Kaige*. U Židů byl Aquila až do příchodu Arabů v 7. a 8. století ve velké oblibě.

Symmachos, údajně ebionita, překládal též v 2.–3. století po Kr. Jeho revizní práce patrně navazuje na nějaké starší texty a odráží i znalost soudobé exegetické praxe. Byl oblíbený často u křesťanů. Jeho text je spíše samostatným překladem než revizí staršího textu, i když s nějakými existujícími předlohami pravděpodobně pracoval.

Theodotion, patrně efezský proselyta a možná nejstarší ze *Tří* (2. století?), má strážlivý styl, jeho revize však vychází nikoli přímo ze Septuaginty, nýbrž z již revidovaného textu, patrně z nějaké revize *Kaige*. Barthélemy jeho existenci celkově zpochybňuje a Tov se raději vyjadřuje o jediné společné recenzi „*Kaige*-*Theodotion*“.⁹⁴

6.1.3 Křesťanské revize a recenze Septuaginty

Jeroným se v Prologu ke knihám Paralipomenon⁹⁵ zmiňuje o mnoha verzích Septuaginty, které dělí na tři skupiny.

První z nich, které si Jeroným také nejvíce vážil, byla verze „západní“, tj. vyskytující se v Palestině. Jeroným ji připisuje Pamphilovi, a jelikož se nacházela i v Órigenově **Hexaple**, říká se jí také „hexaplární“ verze. Alexandrijský učenec Órigenés sestavil v letech 234–245 po Kr. první kritický text Starého zákona, když do šesti sloupců (proto „Hexapla“) umístil paralelně šest verzí starozákonního textu a opatřil je textově kritickými značkami.⁹⁶ V prvním sloupci byl hebrejský text, ve druhém hebrejský v řecké fonetické transkripci, v třetím Aquilův překlad, ve čtvrtém překlad Symmachův, v pátém zmíněná Órigenova verze Septuaginty a v šestém Theodotionova revize. Text *Hexaply* byl uložen v Césareji, kde se nacházel až do příchodu Arabů v roce 638. Její pozdější osudy nám nejsou známy. Text patrně nebyl nikdy v celé své šíři přepsán.

⁹⁴ Srov. Tov, E. *Textual Criticism*, s. 145.

⁹⁵ Srov. *Praefatio in librum Paralipomenon*. In *PL* 28, sl. 1323–1325.

⁹⁶ Dines hovoří o „první předelektronické databázi“. Srov. DINES, J. M. *The Septuagint*, s. 98.

Druhý, egyptský text Jeroným připisuje egyptskému biskupovi **Hesychiovi** († 311). O povaze této verze se diskutuje a chybí jasná kritéria pro to, aby bylo možné vytvořit nějaký koherentní obraz této textové recenze. Hovoří se proto někdy jen o „alexandrijské“ či „egyptské“ verzi.

Třetí text je „syrský“ a Jeroným jej spojuje se zakladatelem antiochijské školy **Lúkiánem** († 312). Revize označovaná jeho jménem (spíše se jedná o více revizních vrstev, z nichž jen ta poslední pochází snad od Lúkiána) je významná především tím, že se někdy užívá k opravám předloh s lepší kvalitou textu, než je masoretský text. Lúkiánova verze stojí v základě mnoha pozdějších křesťanských překladů. Kromě toho je nápadně shodná s citacemi Starého zákona např. u Josefa Flavia a dosvědčuje pravděpodobně verzi řeckého textu před koncem 1. století po Kr.

Dále vzniklo ještě mnoho malých a pozdějších revizí v Egyptě, Palestině i v Malé Asii. První křesťané přeložili Septuagintu i do dalších jazyků, např. latiny, syrštiny, koptštiny, arménštiny, etiopštiny, gótštiny, staroslověnštiny, gruzínštiny, arabštiny atd. Za základ pro tyto překlady do národních jazyků sloužila obvykle Lúkiánova revize. Septuaginta představuje dodnes hlavní verzi Starého zákona pro mnoho východních církví.

6.2 Latinské překlady

Latinské biblické překlady mají pro evropský prostor, a tedy i pro Čechy, zásadní důležitost, neboť zde zprostředkovávaly biblický text po jeden a půl tisíciletí. Podílely se na utváření slovní zásoby románských jazyků, ovlivnily i jazyky jiných rodin, byly inspirací poskytující nespočet uměleckých námětů apod. Latinská Vulgáta byla pro katolické církve až do poloviny 20. století také jediný oficiálně uznávaný a přijímaný překlad, takže veškerá katolická teologie či teologická argumentace vycházela z něj.

6.2.1 *Vetus latina*

Nejstarším překladem Bible do latiny, pocházejícím z konce 2. století, je tzv. *Vetus latina* (lat. *versio vetus latina* – starý latinský překlad). Místem jejího vzniku byla pravděpodobně severní Afrika. Její text je možné zrekonstruovat buď z rukopisů z doby, kdy byla *Vetus latina* nebo její části užívány (nebo alespoň z jejich fragmentů či palimpsestů), nebo z citací některých církevních otců, zvláště afrických. V případě biblických knih, které nebyly nahrazeny (alespoň zpočátku) následnými Jeronýmovými překlady, se text nachází i v pozdějších středově-

kých kodexech nebo stojí v základech jejich pozdějších, ve Vulgátě obsažených recenzí, zvláště v případě Nového zákona. *Vetus latina* byla používána přibližně od 2. do 5. století, později začala být vytlačována Jeronýmovými překlady.

Vetus latina byla vytvořena z řečtiny, tj. z originálních verzí (v případě Nového zákona), nebo ze Septuaginty (v případě Starého zákona). Novozákonní text je tzv. západního typu, použitá verze Septuaginty je ve většině případů Lúkiánova.

Vetus latina není jednotlívým překladem, ani není dílem jediného překladatele. Překlad různých knih vznikal nezávisle a v průběhu doby se měnil. Tento postupný vývoj je možné sledovat jak v použité slovní zásobě, tak v tom, že jsou jednotlivé verze revizemi latinského textu na základě různých předloh. V zásadě lze říci, že původní Lúkiánova předloha byla zaměněna za velké unciální kodexy.

Zvláště v závislosti na slovní zásobě se rozlišuje několik typů *Vetus latiny*. Metzger⁹⁷ hovoří o třech hlavních skupinách. Svědkem jedné je Cyprián (tzv. Africký text), svědkem druhé je Irenej z Lyonu (tzv. evropský text) a konečně třetí, tzv. italský text, se nachází u Augustina.

Jednou z hlavních charakteristik starolatiných překladů je jejich roztříštěnost a vzájemná rozdílnost. Neexistovalo nic, co by bylo možné nazvat původní nebo jednotnou verzí. Na tuto nejednotnost překladů si stěžují i např. Jeroným nebo Augustin. Jako příklad rozdílných verzí textu může sloužit verš L 24,4–5, kde se nachází celkem 27 různých čtení, nebo Dt 31,17 s 8 různými čteními.⁹⁸

Od začátku 5. století se začaly objevovat a kolovat překlady a revize Písma od Jeronýma a ty autoritou papeže Damasa I. *Vetus latinu* vytlačily nebo pohltily do tzv. Vulgáty. Konečné „vítězství“ Vulgáty nad *Vetus latinou* se datuje do doby karolinské reformy (9. stol.).

Z hlediska textové kritiky je *Vetus latina* velmi důležitá jako jeden z nejstarších svědků řeckých předloh (Septuaginty) v prvních staletích po Kristu.

6.2.2 Vulgáta

6.2.2.1 Jeronýmovy překlady

Papež **Damasus I.** (366–384), nespokojen se stávajícím latinským překladem Písma, pověřil jeho celkovou revizí kněze **Jeronýma** (340?-420). Jeronýmovou revizí a později samostatnými překlady vzniká základ pro sbírku latinských

⁹⁷ Srov. METZGER, B. M. *Starověké*, s. 27–28.

⁹⁸ Srov. ???

překladů Písma zvanou Vulgáta. Tento termín – původu značně pozdějšího – znamená doslova „lidový překlad“ (*versio vulgata*).

Jeroným začal v roce 383⁹⁹ revizí starolatinského překladu evangelií; jeho revize však byla hodně zběžná. Následně přešel k revizi překladu žalmů (386). Revize byla provedena na základě řecké předlohy, a jelikož se přibližně až do r. 1570 používala v římské liturgii, říká se jí obvykle *Psalterium Romanum* (římský žaltář). Když se Jeroným přesunul po roce 387 do Betléma, začal překládat Septuagintu podle Órigenovy Hexaply. Vznikla tak nová verze žaltáře, dnes známá jako *psalterium iuxta LXX* neboli **galikánský žaltář** (neboť se používal v galikánské liturgii – viz níže). Ze Septuaginty přeložil Jeroným také Jóba, Přísloví, Píseň písní, Kazatele a 1. a 2. knihu Paralipomenon. Zda ze Septuaginty přeložil více knih, není známo.

V dalších překladech pokračoval Jeroným z hebrejštiny, tj. z originálního jazyka valné většiny Starého zákona. Započal svou práci opět žaltářem (tento žaltář je znám jako *psalterium iuxta Hebraeos*), dále pokračoval proroky včetně Daniela a jeho řeckých doplňků (390–392), 1. a 2. knihou Samuelovou, 1. a 2. knihou Královskou (392 nebo 393), Jóbem (394) a knihami Ezdráš a Nehemjáš (394). Poté následovaly knihy 1. a 2. Paralipomenon (395–396), Přísloví, Kazatel, Píseň písní (398) a Pentateuch (asi 400). Svou práci zakončil překladem knihy Ester s dodatky (krátce před 404) a knihami Jozue, Soudců a Rút (405–406). Na konci tohoto období přeložil nebo zrevidoval pravděpodobně i knihy Tóbijáš a Júdit.

Vzhledem k tomu, že Jeroným považoval deuterokanonické knihy (resp. knihy nezařazené do židovského kánonu, tj. Moudrost, Sírachovce, Báruka a 1. a 2. knihu Makabejskou) za méně důležité než ostatní knihy, převzal jejich již existující překlad.

Jeroným také vynechal kromě zběžné revize evangelií celý Nový zákon.

6.2.2.2 Původ ostatních revizí a překladů

O původu Jeronýmem nepřeložených knih se vedou spory a jejich překladaatele není možno dohledat. Např. nejstarší opis knihy Báruk máme až z verze Theodulfovy. Nejstarší novozákonní texty Vulgáty jsou dochovány z doby Pelagiovy, tj. z počátku 5. století.

6.2.2.3 Formace a složení Vulgáty

Jeronýmův počín byl sice velký, neznamenal však sám o sobě nic převratného; nebyl ani prvním, ani posledním pokusem o překlad Písma do latiny. Skutečnost, že

⁹⁹ K dataci jednotlivých překladů srov. BOGAERT, P. M. „Versions, ancient (latin)“, s. 800–801. Jinou dataci srov. PARKER, D. C. „Vulgate“, s. 861.

překládal z hebrejštiny, také nebyla pro jeho současníky významná. Byla to autorita papeže Damasa I. a jeho zmínky v Jeronýmově prologu k evangeliím, které učinily z Jeronýmova překladu hlavní a nejpoužívanější překlad. Jeronýmovy překlady začaly být používány zvláště od začátku devátého století, kdy se objevily ve větším počtu jednosvazkové biblické rukopisy. V této době existovalo již několik verzí doplněného Jeronýmova překladu, např. verze Theodulfa Orleánského. Nejvíce se však prosadila verze **Alcuina z Yorku**, jako jiné doplněná o latinskou verzi zbývajících, Jeronýmem nepřeložených knih. Alcuinova Vulgáta byla základem pro tzv. **Pařížskou Vulgátu**, standardní text latinské bible používaný v 13. století v Paříži, na němž se sjednotila více méně celá západní církev. Byl to právě Alcuin, který nahradil původně obsažený Jeronýmův 3. žaltář přeložený z hebrejštiny (*iuxta Hebraeos*) jeho 2. žaltářem (*iuxta LXX*), revidovaným na základě řečtiny. Bylo to proto, že při liturgii se ve Francii (Galii) používal tento 2. žaltář, nazývaný podle toho galikánský. Vulgáta jako taková tedy existuje až od přibližně 8. století.

Od 9. století (tj. v Alcuinově verzi) obsahovala Vulgáta obvykle následující knihy a překladové verze:

- Jeronýmovy překlady z hebrejštiny včetně překladu knih Júdit a Tobiáš a s řeckými dodatky k Ester a Danielovi;
- galikánský žaltář, tj. Jeronýmův překlad žalmů z řečtiny;
- Báruk, který byl ve *Vetus latine* součástí knihy Jeremjáš, velmi často v 8.-13. století chybí;
- Některé verze (např. zmíněná a převládající pařížská) po knize Nehemjáš obsahovaly 3. knihu Ezdrášovu, pod španělským vlivem následovala i 4. kniha Ezdrášova. Po 2. knize Paralipomenon následovala obvykle Menašeho modlitba. Přestože tyto knihy nebyly uznány Tridentickým koncilem za kanonické, byly i v Sixto-klementině tištěny jako dodatky.

Nejstarším úplným kodexem vulgátního textu Písma je **Codex Amiatinus** pocházející z počátku 8. století.

Jazyk Vulgáty nebyl nijak vznešený. O vysoký styl se nesnažil ani Jeroným, a to jednak aby překlad byl srozumitelný i prostému lidu, jednak aby odpovídal řeckému či hebrejskému originálu.

6.2.2.4 Prology

Jeroným opatřil mnoho starozákonních knih a evangelia svými prology. Tyto prology tvořily často součást opisů a později tištěných vydání Bible. Ne všechny prology jsou však původem Jeronýmovy. Např. prolog k Pavlovým listům

(*Primum quaeritur*) je anonymní a pravděpodobně pochází od neznámého redaktora latinského překladu těchto novozákonních knih.

6.2.2.5 **Vulgata Sixto-Clementina**

Během středověku se nevyhnul původní Jeronýmův text či vulgátní revize starolatinských překladů běžným opisovačským chybám, a proto existovalo několik pokusů o očistu takto poškozeného textu. Mezi ně patří už zmíněný pokus Alcuina z Yorku na začátku 9. století za vlády Karla Velikého, který se stal podkladem pro Pařížské vydání Vulgáty. S příchodem knihtisku se zmenšilo i nebezpečí lidských chyb při vydávání knih a to přispělo k větší jednotnosti textu. V roce 1546 nařídil Tridentýský koncil revizi textu a překladu. První revize, provedená na základě Pařížského textu, byla vydána v roce 1590 papežem Sixtem V., další, novější vydání o dva roky později (1592) papežem Klementem VIII. Klementovo vydání se od Sixtova lišilo asi v 3000 různých textových variantách. Tento nový latinský překlad, nazývaný *Vulgata Sixto-Clementina*, nahradil v katolické církvi starší, nejednotné verze Vulgáty a byl užíván v liturgii římské církve až do poloviny 20. století.

Klementovo vydání obsahuje v dodatku kromě kanonických knih definovaných Tridentýským koncilem i modlitbu Menašeho a 3. a 4. knihu Ezdrášovu.

6.2.2.6 **Nova Vulgata**

Současným oficiálním latinským překladem římskokatolické církve je *Nova Vulgata*.¹⁰⁰ Jedná se o výsledek práce Papežské biblické komise započaté na přání Pavla VI. v roce 1965. Hlavní rozdíl mezi Sixto-klementinou a *Novou Vulgátou* spočívá ve využití moderních zásad textové kritiky a současného poznání biblistiky. *Nova Vulgata* se také liší v překladu slov na místech, kde se její překladatelé domnívají, že Jeroným špatně pochopil původní význam slov. *Nova Vulgata* neobsahuje knihy obsažené v jiných vydáních, označované jako apokryfní (protestanty jako pseudoepigrafy) – např. 3. a 4. knihu Ezdrášovu. Pravopisem se také více blíží klasické podobě latiny.

6.2.2.7 **Stuttgartské vydání**

Kritické vydání Vulgáty je prací Německé biblické společnosti (Deutsche Bibelgesellschaft) se sídlem ve Stuttgartu. Toto vydání, *Biblia Sacra Vulgata*,¹⁰¹ se snaží re-

¹⁰⁰ Srov. *Nova vulgata bibliorum sacrorum editio: sacrosancti oecumenici concilii vaticani II ratione habita iussu Pauli pp. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgata*. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 1979.

¹⁰¹ Srov. WEBER, R. (vyd.), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

produkovat původní, „čistou“ Vulgátu, v jejímž základu stojí Jeronýmovy překlady a revize provedené před zhruba 1600 lety. Jde o klasické kritické vydání, které se ale musí potýkat s neobvykle vysokým počtem dochovaných rukopisů. Základem vydání je *Codex Amiatinus*, jenž je považován za nejlepšího středověkého svědka původního Jeronýmova textu. Důležitou součástí textu jsou též Jeronýmovy úvody ke knihám. Obsahuje také 3. revizi Jeronýmova překladu Žalmů (*iuxta Hebraeos*).

6.3 Aramejské a syrské překlady

6.3.1 Targúmy

Od Babylonského exilu začali Židé používat stále častěji v běžném životě aramejštinu, zatímco hebrejšтина byla stále více odkazována do liturgické sféry. Proto se stávalo, že mnozí Židé rozuměli lépe aramejštině než hebrejštině. Aby pochopili hebrejské čtení při synagogální bohoslužbě, bývaly čtené texty vzápětí ústně překládány do aramejštiny. Těmto překladům do aramejštiny se říká aramejským slovem „targúmy“. Za nejstarší doklad překladu/výkladu textu při liturgii se tradičně považuje Neh 8,8. Tyto původně volné a stále nové ústní překlady získaly postupem doby ustálenou formu a nakonec – od 2. stol. po Kr. – byly i zapisovány. Přestože psané targúmy nemohly být použity při liturgii (byl povolen jen ústní překlad), zůstaly k dispozici pro studijní účely mimo liturgii.

Targúmy mají význam pro textovou kritiku, neboť představují překlad a současně i interpretaci biblických textů na základě hebrejského textu. Jejich problematičnost tkví v tom, že targúmy dostaly písemnou podobu hodně pozdě a i poté byly měněny v závislosti na vývoji aramejského jazyka. Jejich překlad je navíc současně výkladem a v mnoha pasážích se silně odchyľují od původního textu. Příkladem podobné interpretace textu namísto překladu může být targúm k Písni písní.

Dodnes se dochovalo mnoho targúmů, a to téměř na celý Starý zákon.

6.3.1.1 Targúmy k Pentateuchu

Targúmy k Pentateuchu se dochovaly celkem tři:¹⁰²

1. **Palestinský targúm**, známý dnes především z **Kodexu Neofiti I.**, objeveného ve Vatikánské knihovně v roce 1956. Patrně žádná jeho část není mladší než ze 3. nebo 4. století po Kr.

¹⁰² Datace a povaha jednotlivých targúmů je předmětem diskuzí. Zde uvedená data pocházejí z BUSH, F. „Targum, targumim“, s. 321–323.

2. **Jeruzalémský targúm** (I. a II.), známý též jako **Pseudo-Jonatan**. Jedná se o nejrozpracovanější ze všech známých targúmů k Pentateuchu a je přibližně dvakrát delší než hebrejská předloha. Ačkoli konečná podoba tohoto targúmu pochází ze 7. či 8. století po Kr., jedná se o přepracování textu staršího, než je Mišna (2. stol. po Kr.).
3. **Targúm Onqelos** je považován za oficiální targúm a těší se největší autoritě. Jeho palestinský základ pochází asi z 1.–2. století po Kr., následná babylonská revize z 4. až 5. stol. Je velmi doslovný, předlohou byl patrně text velmi blízký masoretskému.

6.3.1.2 Targúmy k Prorokům

Z targúmů k Prorokům je znám **Jonatan bar-Uzziel**. Podobně jako Onqelos pochází původně z Palestiny, ale poslední úpravy dostal v Babylonii. V případě Malých proroků je o mnoho přesnější než u proroků Velkých. Více pasází je interpretováno mesiánsky (např. Mi 5,1–3). Stejně jako v případě targúmu Onqelos se jedná o oficiální targúm.

6.3.1.3 Targúmy ke Spisům

Targúmy existují ke všem Spisům s výjimkou knih Ezdráš, Nehemjáš a Daniel, v některých případech jich je i několik. Jednotlivé targúmy se navzájem velmi liší co do přesnosti, slohu i jazyka.

6.3.2 Syrské překlady

Syrština představuje semitský jazyk, dědice a vývojový stupeň aramejštiny. Syrsky hovořilo obyvatelstvo Sýrie, Palestiny a přilehlých částí až do doby, kdy byl tento jazyk vytlačen arabštinou, dovezenou spolu s islámskou vírou v 7. století. Jedná se tedy o jazyk původních oblastí židovské a křesťanské víry. Překladů do syrštiny existuje několik, z nichž největší vážnosti a významu nakonec nabyla syrská Pešitta, dodnes používaná jako oficiální biblický text syrských církví.

6.3.2.1 Diatessaron

Diatessaron (z řeckého „skrze čtyři“) je označení kompilace evangelií do jednoho literárního díla. Diatessaron vznikl před rokem 256 (jeden jeho zlomek se našel v Dura Europos), pravděpodobně již okolo roku 160 v syrštině; originálním jazykem mohla však být i řečtina. Jeho autorem byl Tatianos (jindy Tatianus či Tacián). Aby Tatianos vyřešil rozpory mezi čtyřmi kanonickými

mi evangelii, sloučil je dohromady, a vytvořil tak jediné, souvislé evangelium. Nečerpal však jen z kanonických materiálů, nýbrž používal i některé apokryfní texty, zvláště pro popis Ježíšova dětství.

Úplný text se zachoval jen v arménštině; ze syrského textu se dochovaly asi jen dvě třetiny. Aby se od 4. století Diatessaron odlišil od čtyř evangelií v starosyrském překladu, nazýval se *evangelion da-mehalleté* (evangelium smíšených), zatímco čtyři evangelia se nazývala *evangelion da-mefarrese* (evangelium oddělených).

Diatessaron byl standardním evangeliijním textem syrských církví až přibližně do 5. století. Biskup Teodoret z Kyrrhu v 5. století našel ve své diecézi celkem 200 užívaných rukopisů a snažil se je vytlačit zavedením čtyř kanonických evangelií, což se mu a jeho nástupcům podařilo.

6.3.2.2 Pešitta

Pešitta (někdy Pešita či Pešitto) je syrský překlad Starého i Nového zákona dodnes používaný jako standardní a oficiální překlad v syrsky hovořících (východních) církvích. Slovo „pešitta“ znamená „jednoduchý“ a začalo se pro tento překlad používat přibližně v 9. století, aby se tento překlad odlišil od Syrské hexaply a dalších syrských překladů.

a) Starý zákon

Překlad Starého zákona vznikl pravděpodobně během 1. a 2. století po Kr. Nejedná se o překlad jednotný, ale pravděpodobně se na něm nezávisle podílelo více překladatelů, z nichž někteří byli křesťané, jiní Židé. Ve 3. století již byla většina hotová, neboť se znalost starozákonní Pešitty promítá do starosyrského překladu evangelií.

Starý zákon má v Pešittě jen malou návaznost na aramejské targúmy, v případě targúmu ke knize Přísloví vychází naopak aramejský targúm právě z Pešitty.

Překlad Pešitty vychází z hebrejštiny, někdy prosvítá znalost řecké Septuaginty. Deuterokanonické texty jsou všechny s výjimkou knihy Sírachovcovy přeloženy z řečtiny. Kromě kanonických knih obsahovala Pešitta i větší množství apokryfů: 2. knihu Bárukovu, 4. knihu Ezdrášovu, 3. a 4. knihu Makabejskou. Některé žaltáře obsahují více než 150 žalmů. Pešitta má svůj specifický a samostatný systém dělení knih na kapitoly, dosvědčený již od 8. století.

b) Nový zákon

Nový zákon Pešitty neobsahuje několik knih považovaných obvykle za kanonické, konkrétně 2. a 3. list Janův, 2. list Petřův, List Judův a Zjevení Janovo.

Tyto knihy nejsou součástí kánonu syrských církví, které používají Pešittu. Chybí též následující pasáže: Mt 27,35b; L 22,17–18; J 7,53–8,11 (tj. perikopa o prostitutce), Sk 8,37; 15,34 a 28,29. Specifikem Pešitty je i zvláštní pořadí listů: Katolické listy (tedy ty z nich, které Pešitta obsahuje) se nacházejí před listy sv. Pavla.

Z jazykového hlediska se v případě Nového zákona nejedná o zvláštní, nový překlad, ale o revizi starosyrského překladu, která se snaží o přesnější shodu s řeckým originálem. Tato revize proběhla přibližně v 5. století a nestřetla se s žádným vážnějším odporem. Dělení textu na kapitoly pochází přibližně z 6. století.

6.3.2.3 **Vetus Syriaca**

Vetus Syriaca („starosyrský překlad“) je syrský překlad čtyř evangelií pocházející přibližně z 2. století, pravděpodobně o něco mladší než Tatiánův Diatessaron. Text je zlomkovitě dochován jen ve dvou kodexech, v Sinajském a Curetonově. Curetonův obsahuje mnoho mezer v Markovi, ale především v Janovi a obsahuje zvláštní pořádek knih: Matouš, Marek, Jan, Lukáš. Sinajský rukopis je palimpsest, též s mnoha nejasnými a nečitelnými pasážemi. Na několika místech se navíc tyto dva rukopisy od sebe značně odlišují, např. v závěru Markova evangelia (delší závěr přítomný v Curetonově chybí v Sinajském). Patrně se jedná o dvě revize jedné předlohy. Jazykově svědčí tento překlad o raném stádiu syrského jazyka.

Překlady jiných novozákonních knih se v této jazykové verzi nedochovaly, nebereme-li v potaz několik citací před-pešittovského syrského textu v dílech některých církevních otců.

6.3.2.4 **Syrská hexapla**

Syrská hexapla je syrský překlad Órigenovy verze Septuaginty (nacházející se v jeho Hexaple). Překlad provedl v Enatonu biskup Pavel z Tully v letech 615–617 patrně na žádost patriarchy Atanáše. Jedná se o vynikajícího textového svědka pro text Órigenovy hexaplární Septuaginty. Pavel z Tully se navíc snažil o přizpůsobení textu hebrejštině.

Současně v témže klášteře pracoval na revizi syrského překladu Nového zákona Tomáš Harkel.

6.3.2.5 **Harkelův Nový zákon**

Harkelův Nový zákon je syrskou recenzí překladu Nového zákona. Pracoval na ní v klášteře v Enatonu Tomáš Harkel (resp. Tomáš z Hérakleie) a dokon-

čil ji v roce 616. Tento překlad či revize překladu je vrcholem dlouhodobého procesu, který přivedl syrský překlad Nového zákona do podoby velmi úzce odpovídající řeckému originálu. Technika překladu byla podobná jako u syrské Hexaply, která vznikala současně na stejném místě.

Harkelův překlad je doplněn o řadu kritických značek, jejichž smysl je však dnes neznámý.

V případě Skutků apoštolů sledoval Harkel západní text Nového zákona.

BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. Sv. 2. Praha : Kalich, 1986. S. 562–585.

DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*.

Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-874-7. S. 67–83: „Překlad jako výklad“.

DOSTÁLOVÁ, Růžena. „Překlad v antice“. In POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha : Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-779-0. S. 219–243.

HELLER, Jan. „Překladatelské postupy Septuaginty“. In MOLNÁR, A. – SMOLÍK, J. *Miscelanea*.

Praha : Kalich, 1979, s. 7–53. Srovnej též nové vydání téhož textu v HELLER, Jan. *Hlubinné vrty*.

Praha : Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-083-0. S. 80–120.

KROVINA, Michal. *Všeobecný úvod do Písma svätého*. Bratislava : Spolok svätého Vojtecha, 1981, s. 78–91.

KUBÁČ, Vladimír. *Úvod do hebrejského textu Starého zákona*. Praha : Univerzita Karlova, 1991.

ISBN 80-7066-434-7. S. 36–70.

METZGER, Bruce Manning. *Starověké a anglické překlady Bible*. Praha : Česká biblická společnost, 2010. ISBN 978-80-85810-94-3. S. 15–41.

PAVLÍK, Jiří. „Vznik Septuaginty a takzvaný ‚alexandrijský kánon‘“. In *Salve* 2/2013, s. 39–52.

PELIKAN, Jaroslav. *Komu patří Bible. Dějiny Písma v proměnách staletí*. Praha : Volvox Globator,

2009. ISBN 978-80-7207-712-0. S. 61–77: „Mojšíš mluví řecky“. [stručné a srozumitelné představení Septuaginty]

SOUŠEK, Zdeněk (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*.

Sv. I. Praha : Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-257-8. S. 19–77: „List Aristeův“.

7 České překlady

7.1 První evropské překlady do národních jazyků

Latinský Západ používal obvykle latinský vulgátní text Písma. Pro osobní potřebu vznikaly překlady do národních jazyků, přičemž jako předloha sloužila opět latinská Vulgáta. Z původních jazyků se Bible začala překládat až přibližně od 16. století.

Zlomky prvního známého **francouzského** překladu pocházejí z 12. století; v letech 1226–1250 byla v Paříži přeložena celá Bible. Ze stejné doby pochází latinsky psaná *Historia scholastica*, převyprávěná Bible, též hojně překládaná namísto komplikované a občas pro čtenáře „nezáživné“ Bible samotné. Tiskem vyšla francouzská bible (*La Grande Bible*) v roce 1487. Z dnešních francouzských překladů je významná *La Bible de Jérusalem* vydaná *École Biblique* v letech 1948–1954, vycházející převážně z masoretského textu, někdy však ze Septuaginty. V roce 1973 vyšla *La nouvelle Bible de Jérusalem*.

Ve **Španělsku** byl patrný značný vliv tamějších Židů. V roce 1553 vyšel Starý zákon přeložený do španělštiny z hebrejštiny, v roce 1543 pak Nový zákon přeložený z řečtiny. První **italská** bible přeložená z původních jazyků je *Bibbia Diodati* z roku 1607. **Portugalsko** je zajímavé tím, že jako první portugalský biblický tisk vyšla nikoli Bible nebo její část, ale harmonie čtyř evangelií.

Nejstarší zlomek **německého** biblického textu pochází z roku 738 z Monsee, později vzniklo více německých překladů. V 15. století bylo v Německu nejvíce biblických tisků v celé Evropě; když začal působit Luther, již existovalo 18 tištěných německých verzí. Lutherův význam spočíval v jeho překladu Nového zákona na základě Erasmova řeckého textu do saského dialektu. Jeho překlad pak byl základem pro překlady do dánštiny, švédštiny aj.

Nejstarší biblický text v **polském** jazyce je žaltář. V roce 1553 vyšel tiskem v Polsku Nový zákon přeložený z řečtiny, v roce 1561 vyšla tiskem Krakovská bible, přeložená pod vlivem češtiny, v roce 1563 pak tzv. Brestlitevská bible přeložená již z původních jazyků.

7.2 Staroslověnský překlad¹⁰³

Do **staroslověnské** jako jazyka Velké Moravy přeložili Bibli Konstantin s Metodějem v 2. polovině 9. století. Jako první byl přeložen evangeliář (posléze všechna čtyři evangelia), žaltář a obvyklé chvalozpěvy, apoštol a parimejník (úryvky ze Starého zákona), tj. texty používané při bohoslužbě. Teprve v druhé etapě přeložil Metoděj celou Bibli (jen knihy Makabejské přeložil až později). Metoděj překládal z řecké předlohy a práce mu trvala 8 měsíců. Celý Metodějův překlad Bible se nedochoval, ztratil se asi již záhy po jeho smrti v roce 885. Snad ani nebyl nikdy celý opsán, zvláště, když se na Velké Moravě za Svatopluka opět prosadila latina.

Staroslověnské se dále užívala v bulharském Ochridu a Přeslavi, kde byla hlaholice nahrazena cyrilicí. Z Bulharska pak pronikla staroslověnská literatura na Kijevskou Rus a do Srbska. V Charvátsku se s ní zachovalo dokonce i hlaholské písmo.

Na různých místech se z původního překladu zachovaly různé knihy: Genesis, Izajáš a Daniel (ruský typ), Rút, Jób a Menší proroci (charvátský hlaholský typ). Celé Bible nebylo třeba, neboť pro bohoslužbu stačil výběr textů a k soukromému studiu kněží se používal text řecký či latinský (v charvátském prostředí). Tím se stalo, že „přebytečné“ části nebyly opisovány. Již v 15. století novgorodský arcibiskup **Gennadij** konstatoval, že nelze najít celý staroslověnský překlad ani jej sestavit z různých útržků v rozličných kláštrech. Proto roku 1499 spojil to, co byl s to dohledat, a doplnil to vlastním, novým překladem nedochovaných částí.

Staroslověnská literatura se však udržela v Čechách i nadále, a to až do 10.-11. století. Je velmi pravděpodobné, že se staroslověnský a postupně počesťovaný překlad Bible udržel v ústní tradici českého kléru, neboť za naprosté liturgické vlády latiny bylo třeba užívat nějakého textu při základní katechezi v rodné řeči. Ke změně došlo až ve 13. století s příchodem žebřavých řádů a s jejich veřejnými kázáními v rodné řeči za účelem potírání bludů.

7.3 České rukopisné bible

7.3.1 Předchůdci rukopisných biblí

Nejstarší památky biblických textů v českém jazyce jsou překlady různých částí Bible, hlavně těch nejpoužívanějších, tj. evangelií a žaltáře. Úplně první jsou

¹⁰³ Podkapitoly 7.2-7.4 jsou zpracovány na základě knihy KYAS, V. *Česká bible v dějinách národního písemnictví*.

tzv. **staročeské glosy** pocházející z 11. a 12. století, tedy glosy vpisované mezi řádky latinské bible. Patří sem dále meziřádkové překlady (2. pol. 13. stol.) určené především pro ženské kláštery, kde byla znalost latiny omezená. Jsou zachované např. ve Wittenberském žaltáři či v tzv. Glosovaném žaltáři, obsahujících žaltář, kantika a jiné texty. V Klementinském žaltáři (pol. 14. stol.) je patrná snaha o překonání první verze překladu; překlad je tu často více doslovný, užívá neologismů a snaží se o poetičnost.

Překlady evangelií vznikaly od poloviny 14. století hlavně zásluhou žebrařských řádů (dominikánů a františkánů), které jich využívaly pro svá lidová kázání. Z přelomu 13. a 14. století pochází překlad evangeliáře, vyhotovený patrně na Břevnově pro řeholnice u sv. Jiří. Je dochován ve zlomcích pocházejících z 1. a 2. poloviny 14. století. Je to též doba prvního rozmachu psané češtiny (Alexandreidy, legendy).

Z téže doby pochází „Život Krista Pána“. Jedná se o jedním dominikánem zpracovanou prózu napsanou dle latinské předlohy *Meditationes vitae Christi* (rozjímání o Kristově životě) a pro Ježíšovo dětství používá apokryfů. Text je určen pro nižší šlechtu. Týž dominikán je i autorem Pasionálu napsaného na základě *Legenda aurea* (Zlatá legenda) od Jakuba de Voragine.

7.3.2 Rukopisné bible

České rukopisné bible vznikaly v rozmezí přibližně 100 let (1360–1450, tj. od vzniku nejstarší české bible po vynález knihtisku) a z jazykového hlediska je možné je rozdělit do 3 redakcí. V případě prvních tištěných biblí hovoříme o čtvrté jazykové redakci. Jednotlivé bible byly psány na pergamenových sešitech, jež byly následně svazovány do knih. Pokud byla kniha zapůjčována a opisována, často byly jednotlivé sešity vyňaty. Tím docházelo v kopiích k míšení jednotlivých redakcí, neboť kopie mohla být opsána současně ze sešitů dvou redakcí. Podobně se jednotlivé jazykové redakce mísily i v citacích u církevních autorů (např. v Husových dílech).

7.3.2.1 První staročeská redakce

Nejstarší známý (ovšem nedochovaný) překlad celé Bible je tzv. **Bible lesko-vecko-drážďanská** z doby okolo roku 1360. Stejnou verzi překladu najdeme i v **Bibli olomoucké** a v **Litoměřicko-třeboňské**. Kromě těchto úplných verzí překladu se nám první redakce dochovala u evangelií v **Čtenie zimmieho času** (60. léta 14. stol.), v **Prorocích krumlovských** či **Rajhradských glosách**. Do první redakce se řadí i **Matoušovo evangelium s homiliemi**.

Překlad byl vytvořen dvěma překladateli nebo skupinami překladatelů. Jeden pocházel patrně z Břevnova, druhým byl jinak neznámý pražský dominikán, autor mimo jiné i Života Krista Pána a Staročeského pasionálu. I tento překlad, podobně jako překlady předchozí, vznikl pro potřeby ženského kláštera. Na to ukazuje mimo jiné například i zmírňování popisu násilných a sexuálních scén v biblickém textu. Překlad začal vznikat pravděpodobně před rokem 1357, jeho předlohou byla Vulgáta pařížského typu.

Tato redakce měla velký vliv i na mimočeské slovanské překlady, zvláště na polský. Jeho znalost se odráží např. v polském Žaltáři Jadwigy. Verzi evangelií této redakce najdeme i v latinsko-německo-českém evangeliáři královny Anny (sestry Václava II. provdané do Anglie, kam si s sebou svůj exemplář odvezla).

I když Vulgáta měla prology, české bible této redakce jimi obvykle opatrovány nebyly, s výjimkou prologu ke Genesis, před Matoušovým evangeliem, obecného prologu k novozákonním listům a obsahů Pavlových listů. Poprvé se překlad těchto prologů objevuje v Bibli litoměřicko-třeboňské.

Bible leskovecko-drážďanská

Bible leskovecko-drážďanská (někdy též Bible leskovecká nebo Bible drážďanská) je nejstarší známá česká bible. Své jméno má podle místa, kde byla uchovávána, totiž v Drážďanech. Tato bible se datovala obvykle do roku 1360 (toto datum se zakládá na dataci iluminací, které pocházejí z dílny Breviře velmistra Lva z roku 1356). Textově se řadí do první redakce staročeského překladu Bible.

Označení „leskovecká“ má tato bible podle rodu Leskocvů, v němž se po dlouhou dobu uchovávala, než se dostala (neznámo jak) do Drážďan. Papírový list na přideštit z převazby knihy z roku 1596 (nákladem paní Anny Šlejnicové z Leskovce) praví, že „tato kniha Starého i Nového zákona, na pergameně psána, v níž se nemůže najít, kdy, kterého léta se začala psát i také dokonala; než taková zpráva a paměť ještě se mezi lidmi připomíná, že by ji jedna panna z rodu pánův Leskocvů vlastní rukou psát i měla, kteráž těch časů do kláštera se oddala, ano i v tom náboženství svůj život dokonala...“ Patrně tedy tato bible pocházela z některého z ženských klášterů a za husitských válek se dostala do vlastnictví rodu Leskocvů.

Bible drážďanská v původní podobě

Bible drážďansko-leskovecká byla psána na pergamentu, psalo ji celkem sedm písařů, jak je možno zjistit z analýzy pravopisu a paleografie. Co se týká obsahu, tak nebyla úplná ani před zničením v roce 1914, některé listy chyběly už tehdy.

Rukopis obsahoval obvyklé biblické knihy obsažené ve Vulgátě, dále na konci 2. Paralipomenon přidanou Modlitbu Menašeho, po knize Nehemjáš následovala 2. kniha

Ezdrášova (obvykle značená jako 3. kniha Ezdrášova), na konci žaltáře tři chvalozpěvy (Iz 12,1–6, Iz 38,10–20 a 1 Kr 2,1–10) s následným Atanášovým vyznáním víry. Prology byly celkem čtyři: Na začátku ke Genesis, před Matoušem předmluva ze staročeského Evangelia svatého Matouše s homiliemi, před Skutky apoštolů zvláštní předmluva překladatelova a před katolickými listy překlady jejich krátkých latinských obsahů.

Dochované fragmenty

Drážďanská bible se bohužel nedochovala, neboť shořela při invazi německých vojsk za 1. světové války v červenci 1914 v belgické Lovani. Přesto se zachovala Dobrovského studie, dále paleografický opis čtyř evangelíí, Tóbijáše, žaltáře s dodatky a úryvků epistol, Skutků apoštolů a Janova zjevení od jezuitu Josefa Vraštila. Kromě Vraštilových opisů existují i fotografie cca. třetiny bible, které Vraštilův jezuitský kolega de Ghellinck stihl pořídit těsně před tím, než rukopis shořel v lovaňské univerzitní knihovně, kam ho Vraštil vrátil ze strachu před blížící se frontou. Paradoxně, zatímco jezuitská kolej zůstala uchráněna, univerzitní knihovna vyhořela a s ní zmizela i Bible drážďanská.

Z rukopisu se zachovaly opisy a fotografie textů od žaltáře do konce knihy, z částí předcházejících jen Gn 1,1–9; chvalozpěvy z Exodu, Deuteronomia, 1 knihy Královské, celý Tóbijáš. De Ghellinckovy fotokopie začínají u Ž 37,23. Mimo evangelíí však chybí texty na rubových stránkách listů, zachovány jsou jen strany lícní.

7.3.2.2 Druhá staročeská redakce

Začátkem 15. století došlo k zásadní revizi prvního překladu Bible, čímž se objevuje tzv. 2. staročeská redakce. Zrevidován byl částečně Starý zákon (od knih Královských dále) a celý Nový zákon. Mudroslovné knihy byly původně opsány. Do této skupiny patří následující bible: **Bible boskovická** (nejstarší, s novým diakritickým pravopisem), **Bible Bočkova**, **Bible litoměřická jednosvazková**, **Bible hlaholská**, **Bible moskevská**, **Mlynářčina bible**, **Bible Duchkova** a další. První náznaky této redakce se však objevují již v Bibli olomoucké (novozákonní listy a Skutky apoštolů). Změny nastaly též v syntaxi a lexiku.

Žaltář (celkově již třetí staročeský překlad) druhé redakce se promítl opět do polštiny v Žaltáři floriánském.

Mezi biblemi druhé redakce je možné rozlišit tři fáze:

1. Střídání přepracovaných a starých částí (2. a 1. redakce);
2. Různé složení redakcí, přeloženy i knihy mudroslovné (Bible litoměřická jednosvazková);
3. Kontaminace vznikající 3. redakcí, jazykové revize.

Bible boskovická

Bible boskovická je nejstarší známou českou biblí s velkými částmi překladu tzv. 2. redakce. Pochází někdy z doby kolem roku 1415 (není datovaná), pravděpodobně z prostředí Husova. Je psána novým diakritickým pravopisem (délka samohlásek je označována čárkou, měkkost souhlásek tečkou). Zatímco první z písarů byl na tento pravopis již zvyklý, druhý (hlavní) zpočátku kolísal mezi starou předlohou a novými pravidly. Boskovická se této biblí říká proto, že na zápisu na foliu 534b stojí, že ji pan Václav Černo-horský z Boskovic v roce 1565 daroval svému úředníkovi Heinrichu Reichenbochovi. Kromě samotných biblických knih obsahuje tato bible před knihou Exodus Husův *Menší výklad na desatero* a před 1. knihou Makabejskou krátký prolog.

Po textové stránce se jedná o složeninu 1. a 2. redakce. Překlad 2. redakce se nachází převážně v Knihách Samuelových a Královských, v knihách Paralipomenon a v celém Novém zákoně. Je tak prvním samostatným svědkem 2. redakce překladu. To především proto, že 2. redakce českého překladu se týkala převážně Nového zákona. Významné je svědectví třetího českého překladu žaltáře a dodatků k němu. Existence tohoto nového, poetičtějšího a rytmičtějšího překladu je dosvědčena již z Žaltáře poděbradského z roku 1396. Tentýž žaltář se objevuje i v Bibli hlaholské z roku 1416, obsahuje ho Bible Mlynářčina a také Bible Bočkova.

Výzdoba této bible je velmi hodnotná, nebyla však nikdy dokončena, na některých místech zůstaly jen podkresby. K opuštění díla došlo patrně po začátku husitských bouří v roce 1419.

7.3.2.3 Třetí staročeská redakce

Třetí redakce staročeského textu byla vytvořena kvůli potřebě přetlumočení textu Starého zákona. Jedná se o úplný nový překlad Starého zákona a o revizi druhé redakce překladu Nového zákona. Tato redakce začala vznikat v okolí Husově okolo roku 1410. Překlad je založen na opraveném textu Vulgáty pařížského typu, je dílem jediného autora, vykazuje jednotnou terminologii a vykazuje značné množství latinismů a germanismů.

Nejstarším známým užitím této redakce překladu je Husova **Postilla nedělní** (1413), kde ji Hus kombinuje s druhou redakcí. Třetí redakce pronikala často formou glos. V rámci této redakce vznikly **Bible Padeřovská**, **Bible nymburská** a další.

Bible Padeřovská

Bible Padeřovská je českou rukopisnou biblí řadící se z hlediska překladu do tzv. 3. redakce a je jejím nejstarším známým opisem. Na konci Nového zákona stojí: „Tato biblí skonána jest s pomocí Pána Boha k rozšíření jeho svatého zákona z rozkáža-

nie a nákladem slovutného a opatrného muže pana Filipa z Padeřova skrze rucě Jana z Prahy Aliapars řečeného léta ot narozenie božieho tisíc čtyři sta třidcátého a pá-tého v úterý vigilie svatých Petra a Pavla, tj. 28. června 1435“. Dnes se nachází v Ra-kouské národní knihovně ve Vídni.

Místem sepsání byl hrad Ostromeč na Vltavě proti ústí sedlčanského Mastníka. Filip, původem sedlák v Padeřově, utekl do Tábora, kde vlastnil dům a kde se stal hejtmanem. Bible je psána diakritickým pravopisem, výzdobou se snaží vyrovnat předhusitským rukopisům.

V Novém zákoně se za Listem Kolosanům navíc objevuje apokryfní List Laodičanům. Rejstřík liturgických lekcí chybí.

7.4 Staré tištěné bible

7.4.1 Bible čtvrté redakce

V polovině 15. století byl vynalezen (či spíše zásadním způsobem zdokonalen) knihtisk a tato událost znamenala zlom i ve vydávání českých biblí, neboť se tis-ky mohly šířit daleko snáze a jejich verze jsou jednotnější. V tisku Bible v ná-rodním jazyce je čeština významná, neboť spolu s francouzštinou a němčinou jsou to jediné národní jazyky, v nichž vyšla Bible tiskem ještě před rokem 1501.

Za účelem vydání prvních českých tištěných biblí byla provedena nová jazyko-vá revize, označovaná jako 4. redakce. Tato poslední staročeská redakce vznikla za doby Jiřího z Poděbrad nebo Vladislava Jagellonského v 80. letech 15. století. Je revizí redakce třetí, používá však i některé prvky z prvních dvou redakcí. Překlad je nejednotný, je dílem několika autorů a více dbá na srozumitelnost než na přes-nost (oproti 3. redakci). První český biblický tisk, který vyšel jen 20 let po prvním tištěném vydání latinském (kterým byla Bible Mazarinova), byl **Dlabačův Nový zákon** (před 1487) a **Český žaltář**. Hlavní tištěné české bible jsou **Bible pražská**, **Bible kutnohorská**, první v zahraničí tištěná česká **Bible benátská**, dvě **Bible Severýnovy**, **Bible norimberská**, pět **Biblí Melantrichových** či **Bible Velesla-vínova**. Objevuje se i **Klaudýánův Nový zákon** (1518), který je významný tím, že jako bratrský tisk otevírá dlouholetou polemiku o biblický sloh a pravopis.

Bible pražská

Bible pražská je první českou a vůbec slovanskou tištěnou biblí. Vyšla v roce 1488 v menším foliu na 602 listech. Na konci jsou připojeny rejstříky epištolních a evan-gelních čtení na neděle, středy a pátky (v postní době i na všední dny) a rejstřík svá-tečních čtení pro církevní rok.

Pražská bible začíná nově přeloženými prology sv. Jeronýma, jeho listem Paulinovi rozděleným do 8 kapitol a kratším listem biskupu Desideriovi coby předmluvou k Pentateuchu. V závěru je připojena Modlitba Menašeho, navíc vůči klasickému kánonu obsahuje i Druhou knihu Ezdrášovu (v běžném značení 3. knihu Ezdrášovu).

Bible benátská

Bible benátská je první česká tištěná bible vydaná v zahraničí (v Benátkách) v roce 1506 a vyšla nákladem tří měšťanů Starého města pražského. Byla tištěna českou bastardou a zdobilo ji celkem 103 ilustrací. Obsahuje i 4. knihu Ezdrášovu, úvody do jednotlivých kapitol a konkordance biblických míst.

Její text se zakládal na české verzi Bible kutnohorské, ale přidává další novoty jak v pravopise, tak v české gramatice. Jako první česká tištěná bible udává délky samohlásek, a to buď čárkou, nebo zdvojením samohlásek. Hlavními změnami v gramatice je nahrazení imperfekta složeným préteritem, aorist byl ponechán jen ve zbytcích podobně jako v předcházejících biblích (tj. převážně u slovesa *jíti*). Jazykové novoty byly již tak silné, že vyprovokovaly značnou nelibost např. u Jednoty bratrské, která se později uchýlila k vlastnímu překladu a vydání Bible (Bible kralická). Nicméně sám Jan Blahoslav se o ní vyjadřoval s úctou. Bible benátská byla značně oblíbená a velmi se rozšířila, což byla jedna z příčin delší odmlky dalších tisků bible v českém jazyce.

7.4.2 Jednota bratrská a její první překlady

V roce 1518 vydal **Klaudyán** z Jednoty bratrské český text Nového zákona (s částečně pozměněným Lupáčovým překladem 4. redakce), kde v předmluvě otevřel **polemiku ohledně způsobu překladu Bible do češtiny**. Zastával potřebu držet se starých textů (stejně jako staré víry) a stavěl se hlavně proti Bibli benátské a jejímu odstranění imperfekt.

Na Klaudyána navázal bratr Lukáš, jenž vydal Nový zákon v roce 1525. Nebyl spokojen s užíváním imperfekt v Klaudyánově tisku a v textu i v předmluvě se snažil o mnohem doslovnější překlad latinské předlohy. Vyžadoval důsledné zachování imperfekt a jeho překlad obsahoval i jiné kalky a napodobování latinských vazeb (např. opisné participium aj.). Na okraji stránek připojoval jiné možnosti překladu a především synonyma. Tato praxe se následně ujala i v jiných vydáních a překladech.

Jak vysvítá z výše řečeného, bratrská linie překladů se snažila o uchování co možná nejpřesnějšího překladu a současně o zachování archaismů a starých vazeb použitých již v dřívějších překladech Bible, aby byla stará víra zachována beze změny.

O něco později působil v Telči utrakvistický kněz **Václav Beneš Optát**. Od roku 1520 žil a pracoval v Německu jako katolický kněz, ale záhy přestoupil k utrakvistům. Václav Meziříčský z Lomnice jej ještě před rokem 1530 povolal do Náměšti nad Oslavou jako vychovatele svých synů. Kvůli plánovanému překladu Nového zákona Václav Beneš Optát spolu s Petrem Gzelem z Prahy napsali *Ortographii*, první samostatnou část nejstarší české gramatiky, tj. **Grammatiky české v dvoji stránce** (druhou částí byla *Etymologia* Václava Filomatese). Z tohoto díla vychází jeho další spis *Isagogicon* (1535), obsahující základy fonetiky, čtení a také první českou početnici. *Grammatika* samotná je sepsaná na základě srovnání několika starších českých překladů Bible.

V roce 1533 vyšel tiskem plánovaný Optátův překlad Nového zákona **Nový Testament** založený na Erasmově řecko-latinském textu. Bohatě si také posloužil Erasmovými spisy *Annotationes* (s podrobnými výklady významů biblických výrazů) a *Paraphraseis* (volné přetlumočení novozákonních dějů a křesťanské nauky). Díky tomu mohl Optát poskytnout zcela nový překlad mnohých výrazů. Optát konzultoval současně i Lefěvrův soudobý překlad téže předlohy do francouzštiny a jeho komentáře k evangeliím a k listům. Podobně se inspiroval i německými překlady do živého jazyka. Optát sám připojuje na několika místech výklady některých pojmů („evangelium“, „úmluva“, „mistři“ apod.).

Z hlediska typografického je Optátovo dílo velmi způsobně provedeno. Má nejmenší formát ze všech tehdejších textů Nového zákona, vyznačoval básnické části odděleně po verších, používal trojího písma a dělení na odstavce. Poprvé jsou Skutky apoštolů řazeny hned za evangelium podle Jana a nikoli až za List Židům.

Význam Optátova překladu spočívá v tom, že se jedná o první překlad nepřízený na základě Vulgáty. Optát se navíc snažil o co největší věrnost Erasmovu textu, takže se nenechal omezit žádným z tehdejších překladů jako vůdčím textem. Pro překlad zvolil lidový soudobý jazyk a záměrně se odchýlil od vznešené a archaizující češtiny, která byla typická pro tradiční český biblický překlad. Tím splnil přání Lutherovo, aby byla Bible překládána do živého, lidu srozumitelného jazyka.

V 2. polovině 16. století českobratrský biskup **Jan Blahoslav** jako první navázal na erasmovskou tradici a chtěl přeložit Písmo z původních jazyků. Sám přeložil Nový zákon podle předlohy Théodora de Bèze, která byla opatřena i latinským překladem. Jan Blahoslav se řídil především Bezovým latinským textem, ale značně přihlížel i k řeckému originálu. Tento překlad Nového zákona vyšel celkem dvakrát:

1. Nový zákon (z jazyku řeckého) vnově do češtiny přeložený Léta Páně 1564 v Ivančicích
2. Nový zákon vnově do češtiny přeložený, secunda editio diligenter recognita anno 1568

Jan Blahoslav začal také používat rozsáhlé komentáře, včetně odkazů na příbuzná biblická místa a překladových variant, a někdy i přímo exegetický výklad. Sám Blahoslav měl v úmyslu přeložit i Starý zákon, ale než se tohoto úkolu stačil ujmout, zemřel.

Jan Blahoslav je také autorem **Gramatiky české**, která je rozšířením a komentářem k Optátově a Filomatesově Grammatice.

7.4.3 Bible kralická

Když se Jednota bratrská rozhodla vydat celou Bibli v překladu z původních jazyků, učinila tím zlom v české tradici neustálých revizí překladů z latinské Vulgáty.

Iniciátorem překladu byl bratrský biskup **Jan Blahoslav**, který, jak již bylo řečeno, přeložil celý Nový zákon. Jeho překlad Nového zákona byl též základem (po důkladné revizi) textu Nového zákona pro nastávající překlad celé Bible z původních jazyků, kterým se stala Bible kralická.

Jednota bratrská měla vlastní, utajenou tiskárnu, neboť se jednalo o zakázané náboženské uskupení. Tato tiskárna sídlila zprvu (od r. 1562) v **Ivančicích u Brna**. V tiscích se z důvodu utajení nepoužívalo označení místa tisku, jen krycí označení *in insula hortensi* („v zahradním ostrově“) pro své umístění v zahradách. V roce 1578 byla tiskárna přenesena na tvrz v **Kralicích** pod patronát Jana ze Žerotína, který sídlil v blízké Náměšti.

Překlad Starého zákona koordinoval a vedl Blahoslavův odchovanec, biskup Ondřej Štefan. Ve skupině překladatelů (filologů a teologů současně) se nacházeli: Mikuláš Albrecht z Kaménka (hebraista), Lukáš Helic (pokřtěný Žid), Jan Eneáš (senior Jednoty bratrské), Izaiáš Cibulka (konsenior a správce kralického sboru), Jiří Strejc (konsenior), Jan Efraim, Pavel Jessen, Jan Kapito (Hlaváč). Pro Nový zákon byl převzat podrobně zrevidovaný překlad Blahoslavův. Zrevidoval jej senior Jan Němčanský, jeho druhé vydání Zachariáš Ariston.

První vydání Kralické bible vyšlo v šesti svazcích, proto se často označuje jménem „**šestidílka**“. Rozdělení textu do šesti svazků bylo způsobeno tím, že se nejednalo jen o biblický text, ale i o rozsáhlé komentáře po stranách, díky kterým se text značně rozšířil. Komentáře a vsuvky byly následujícího druhu:

- Menším písmem slova dodaná z jiných překladů nebo nově, pro lepší srozumitelnost textu.
- Na horním okraji se nacházel název knihy, nadpisy byly velké, vybavené ozdobnou iniciálou.
- Po stranách textu se nacházel komentář, oddělený od samotného biblického textu tenkou linkou.
- Každá kniha byla opatřena sumářem, menší sumáře měly také všechny kapitoly.
- Byly připojeny odkazy na paralelní biblická místa.
- U textu se nacházel výkladový komentář obsahující více variant pocházejících z různých překladů hebrejského, řeckého či jiného, blíže neoznačeného textu. Obsahoval také reálie, užitečné k pochopení biblického textu.

V Kralické bibli se poprvé v českém prostředí objevuje dělení kapitol na verše podle vzoru Roberta Estienna z roku 1551.

Obsah zmíněných šesti svazků byl následující:

1. 5 knih Mojžíšových; vyšlo roku 1579.
2. Jozue, Soudců, Rút, 4 knihy Královské (tj. 1.–2. kniha Samuelova a 1.–2. kniha Královská), 1.–2. Paralipomenon, 1.–2. kniha Ezdrášova (tj. Ezdráš a Nehemjáš); vyšlo roku 1580.
3. Jób, Žalmy, Přísloví, Kazatel, Píseň písní; vyšlo roku 1582.
4. Prorocké knihy: Izajáš, Jeremjáš, Ezechiel, Daniel, Ozeáš, Jóel, Ámos, Abdijáš, Jonáš, Micheáš, Nahum, Abakuk, Sofonjáš, Ageus, Zacharjáš, Malachjáš; vyšlo roku 1587.
5. „Apokryfy“, tj. jak apokryfy, tak deuterokanonické knihy: Tobijáš, Modlitba Manassesova, Júdit, Báruk, přídavky k Danielovi, 1. a 2. kniha Ezdrášova (tj. 3. a 4. kniha Ezdrášova), přídavky k Ester, 3., 1. a 2. kniha Makabejská, kniha Moudrosti a Sírachovec; vyšlo roku 1588.¹⁰⁴
6. Nový zákon; vyšel v roce 1594.

V roce **1596** vyšla Kralická bible znovu, tentokrát v **jednosvazkovém vydání** bez výkladového aparátu, jen s rejstříkem starozákonních citátů v Novém zákoně, s výkladem cizích jmen a s rejstříkem liturgických čtení na celý rok. Revizi měli na starosti Samuel Sušický, Adam Felin, Mikuláš Albrecht z Ka-

¹⁰⁴ V Čechách nebyla do té doby praxe vydělovat deuterokanonické spisy Starého zákona („apokryfy“) a umisťovat je mezi Starý a Nový zákon obvyklá. Kraličtí se v tomto inspirovali u jiných, zahraničních reformovaných vydání Bible. Srov. DITTMANN, R. „Deuterokanonické knihy“; s. 132.

ménka a Jiří Strejc. Rejstříky zhotovené dříve Janem Aquinem zrevidoval Samuel Sušický a Jan Albín. V témže roce vyšel samostatně i kapesní Nový zákon. O výtvarnou stránku tohoto jednosvazkového vydání se postaral Václav Elam, který později vedl celou kralickou tiskárnu a bratrský sbor.

V roce 1613 byla jednosvazková Kralická bible vydána znovu, opět po předcházející revizi a též bez poznámkového aparátu. Byla vydána proto, že se jí již pro velký zájem o knihy z předchozího vydání nedostávalo, ale i proto, že bylo potřeba vydat bibli v poněkud větším a čitelnějším formátu, než byla předchozí jednosvazková bible.

Text v různých vydáních Kralické bible se pozvolna měnil. Bylo to mj. proto, že se neustále měnila a zdokonalovala předloha, kterou měli překladatelé a revizoři k dispozici. Své prameny a předlohy však překladatelé většinou neuvádějí. Jen u páteho dílu (apokryfů) je udána Antverpská polyglota z roku 1572 a pro knihy Ezdrášovy řecká bible vytištěná v Basileji v roce 1545.

Další vydání Kralické bible se řídila třetím autentickým vydáním z roku 1613:

- 1722 v Halle nad Sálou (za přispění pietistů);
- 1745 s mnoha tiskovými chybami;
- 1766, verze se opírá o vydání v roce 1722 a je srovnávána s první a třetí autentickou verzí;
- 1787 v exilu v Bratislavě;
- 1808 Palkovičovo bratislavské vydání, přetiskující text z roku 1766 s několika změnami;
- 1863 *Biblia sacra, to jest Biblí svaté k tisícileté jubilejní slavnosti obrácení Slovanův na víru křesťanskou* od Josefa Růžičky v Praze. Základem pro toto vydání byla Kralická bible z roku 1613.

První, šestidílná verze Kralické bible nebyla nikdy vydána podruhé. Výjimečně byl přetištěn pouze text prvního vydání.

7.4.4 Bible svatováclavská

Bible svatováclavská je katolický barokní překlad celé Bible pořízený jezuiti na základě revidované latinské Vulgáty. Vyšla v letech 1677 (Nový zákon), 1712 a 1715 (Starý zákon). Svůj název dostala díky tomu, že byla vydána nakladatelstvím Dědictví svatého Václava.

Podnětem k novému českému překladu Bible byla snaha vytvořit nový překlad revidované Vulgáty, tzv. Sixto-klementiny. Šlo o pokus prosadit trident-

ské reformní (a protireformační) smýšlení do národního prostředí, jak si to přál pražský arcibiskup Ferdinand Sobek z Bilenberka. Nový, katolický překlad Bible měl uspokojit českou katolickou potřebu tohoto textu. O překlad a vydání se postarali pražští národně smýšlející jezuité Jiří Konstanc (1607–1673), Matěj Václav Šteyer (1630–1692) a později Jan Barner (1643–1708). Šlo též o reakci na již existující bratrský překlad kralický, který jezuité po jazykové stránce sice velmi chválili, avšak nesouhlasili s mnoha překlady a hlavně komentáři, které byly poznamenány bratrskou teologií.

Stejně jako Optát a Blahoslav se i Konstanc a Šteyer na svou překladatelskou práci připravili vydáním českých gramatik. Jiří Konstanc vydal v roce 1677 spis *Lima linguae bohemicae to jest Brus jazyka českého*, Šteyer v roce 1668 *Výborně dobrý způsob, jak se má dobře po česku psáti neb tisknouti* (tzv. „Žáček“). Šteyer otevřeně vychází z jazykového úzu bratrské Bible kralické a jejich práce jdou v linii Optátovy a Blahoslavovy gramatiky.

Nový zákon byl první částí Bible, kterou jezuité přeložili a vydali (r. 1677). Překlad byl pořízen z latinské tridentické Vulgáty s přihlédnutím k Bibli benátské a k dalším předluterským českým biblím, tj. 3. či dokonce 2. redakce. Používali však vydatně i překlady poluterské, tj. Bibli Melantrichovu a Bibli kralickou.

Výchozím českým textem byl text Bible benátské (tj. 4. redakce), který byl zásadně revidován podle Sixto-klementiny. Upraven byl i český jazyk. Překladatelé buď potřebná místa nově překládali, nebo přejímali z již existujících překladů, nejčastěji z Bible kralické, méně již z Bible Melantrichovy či biblí starších.

V roce 1712 vyšel druhý díl Starého zákona (*Prorokové a knihy Machabejský*) a o tři roky později (1715) díl první (od Genesis po knihu Sírachovcovu).

Podobně jako Bible kralická i Bible svatováclavská obsahovala velké množství komentářů. Ve Starém zákoně se jedná o komentáře převážně věcné, polemika s jinými (nekatolickými) vyznáními je minimální. Naopak u Nového zákona je komentářů mnohem více, jsou delší a soustřeďují se na katolický a polemický výklad hlavně těch pasáží, které nekatolíci vykládali odlišně a z hlediska katolické věrouky hereticky. Tím se jezuité snažili dosáhnout současně s rozšířením české bible i potlačení nekatolického výkladu biblických textů.

Z hlediska jazyka je Bible svatováclavská značně archaizující, neboť se snaží o kontinuitu české biblické tradice a navazuje na starší české překlady. Navíc je archaizace částečně záměrná, aby se biblickému jazyku dodalo vážnosti a vznešenosti. Jinak překladatelé přiznávají Kralické bibli značný význam a v mnoha ohledech se jí řídí.

Svatováclavská bible hrála nesmírnou roli v katolických – to jest v hlavních a nejrozšířenějších – kruzích české společnosti, neboť právě tato bible, a niko-

li bratrská Bible kralická, byla pravidelně čtena při katolické liturgii. Proto byla z hlediska rozšířenosti znalosti biblického textu mezi lidem v 18. a 19. století významnější než Bible kralická. Z jazykového hlediska však a z hlediska překladatelského je až za Bibli kralickou, jejíž hlavní předností je překlad z původních jazyků. Tuto svou nevýhodu vyrovnávali svatováclavští překladatelé alespoň z části přebíráním nejzdařilejších pasáží právě z Bible kralické.

Bible svatováclavská byla znovu vydána v letech 1769–1771, později byla výrazně přepracována paulánskými kněžími Františkem Faustinem Procházkou a Fortunátem Durychem a vyšla jako **Císařská bible** v letech 1778 (Nový zákon) a 1780 (Starý zákon).

Kromě revize Bible svatováclavské vydal **František Faustin Procházka** i vlastní překlad Bible s přihlédnutím k původním jazykům (1786 Nový zákon, 1804 Starý zákon). První revize tohoto samostatného překladu, provedená skupinou pod vedením Jana Krbce, vedla k vydání tzv. **Konzistorní bible** (1849–1851 a znovu 1857), druhou revizi provedli František Srdíněk a Klement Borový v letech 1888–1889. V téže době vyšla i první latinkou tištěná česká bible (1860–1864) v Dědictví svatojanském. V 19. století působil i významný biblista **František Sušil**, který vydal i svůj vlastní překlad Nového zákona specifický odklonem od tradičních překladů a zavedením nezvyklých stylistických prvků.¹⁰⁵

7.5 České překlady 20. a 21. století¹⁰⁶

Ve 20. století byla Bible či její části přeloženy do češtiny mnohokrát. Zde se zmíníme jen o úplných překladech Starého nebo Nového zákona a ponecháme stranou samostatné překlady jednotlivých biblických knih, kterých také není málo.

7.5.1 Překlady jednotlivců

Katolický překlad první poloviny 20. století je charakteristický tím, že stále používá jako předlohu latinskou Vulgátu, avšak přihlíží vždy k původním zněním. Tato situace se změnila až po vydání encykliky *Divino afflante Spiritu* v roce 1943. První takový překlad Nového zákona pochází od katolického teologa **Jana Ladislava Sýkory** (1909 evangelia, 1914 apoštolář). Starý zákon přeložil v té

¹⁰⁵ Poslední odstavec, pojednávající o překladech mezi Bibli svatováclavskou a překlady 20. století, je zpracován podle MERELL, J. *Bible v českých zemích*, s. 56–59.

¹⁰⁶ Obsah této kapitoly (7.5) je převzat převážně z BARTOŇ, J. *Moderní český novozákonní překlad* a ŠKODA, M. *České biblické překlady*.

době pro katolickou potřebu **Jan Hejčl**. Vydal jej tehdy Dr. Podlaha spolu se Sýkorovým Novým zákonem v tzv. **Podlahově Bibli** (1917–1925). Tyto překlady nahradily v katolickém prostředí do té doby nejčastěji používanou Bibli svatováclavskou. Později Hejčl sám zrevidoval Sýkorův překlad Nového zákona (1933/34, naposledy vydáno 1946) a na jeho revizi navázal nakonec svým překladem **Rudolf Col** (1947, 1961 a posmrtně 1970). Zmíněné překlady představují první českou linii vzájemných revizí a přepracování novozákonního překladu.

Na evangelické straně v První republice samostatně do češtiny přeložil Nový zákon z řecké předlohy **František Žilka** (1933, sedmé a poslední vydání 1970). Jestliže katoličtí překladatelé museli respektovat vulgární předlohu, čelil v protestantském prostředí Žilkův překlad konkurenci stále vydávané a preferované Bibli kralické, kterou nikdy nenahradil.

Zvláštním a nepříliš známým počinem je překlad Starého zákona od režiséra a dramaturga **Vladimíra Šrámka**, kterému s převodem pomáhal Vladimír Kajdoš. Překlad vyšel ve 4 svazcích v letech 1947–1951.

Novověká doba se v katolickém prostředí vyznačuje především novou linií novozákonních překladů, které jsou již vypracovávány na základě původních, tj. řeckých předloh. Zahájil ji překlad dominikána **Vladimíra Pavla Škrabala** ve spolupráci se spolubratrem Ondřejem Petřem. Text vznikl současně s překladem Rudolfa Cola (byl hotový již v roce 1946), avšak vyšel se zpožděním až na podzim roku 1948. Na něj navázalo třísvazkové římské exilové **přepracování Ondřejem Petřem** z let 1951–1955. V roce 1969 vydal Petř v exilu svůj vlastní a nový překlad Nového zákona, který byl jednosvazkový a byl v průběhu zbytku komunistické vlády ilegálně dovážen do Československa. Byl celkem šestkrát dotiskován jak v Římě, tak ve Vídni. Poslední výtisk je z roku 1992 z Českého Těšína. Druhou řadu českých novozákonních překladů 20. století ukončuje překlad **Václava Bognera**, vydaný též posmrtně v roce 1989 (znovu 1998, po revizi v roce 2004). Jedná se o tzv. **liturgický překlad**, tj. o texty, které se používají při liturgii římskokatolické církve. Václav Bogner překládal i části Starého zákona určené pro liturgii (1973–1978).

Samostatně Starý zákon přeložil **Josef Heger**. Text, upravený J. Merellem a F. Kotalíkem, vyšel posmrtně ve třech svazcích v letech 1955–1958. Překlad je typický svým na některých místech spíše volnějším přístupem k hebrejské předloze.

7.5.2 Český ekumenický překlad

Český ekumenický překlad (často nazývaný pouze „ekumenický překlad“) je překlad Bible pořízený v letech 1961–1979 (a později několikrát revidovaný),

přeložený za tím účelem, aby existoval moderní biblický text uznávaný všemi křesťanskými církvemi (proto „ekumenický“).

Myšlenka společného mezikonfesního českého překladu celé Bible začala vznikat již za 2. světové války, přípravné práce trvaly až do 60. let. Iničiátory projektu byli členové Církve československé husitské a vlastní překlady byly zahájeny pod vedením profesorů Miloše Biče a J. M. Součka v roce 1961. Účastnil se jich tým odborníků, který spolupracoval i s konzultanty ze Spojených biblických společností. Překlad vznikl na základě původních jazyků, v případě Starého zákona byl použit Leningradský kodex.

V roce 1970 byla publikována první část překladu, kniha Genesis. V roce 1973 čtyři evangelia, v roce 1975 Žalmy, v roce 1978 druhá část Nového zákona a v roce 1979 konečně celá Bible (byť ještě bez deuterokanonických knih). Ekumenický překlad se prosadil velmi rychle; katolická církev jej doporučila k užívání prostřednictvím kardinála Tomáška v roce 1985. V následujících letech byl text vydán mnohokrát v různých formátech. Za zmínku stojí synoptické vydání spolu s Biblií kralickou (2008) či s řeckým textem Nového zákona (2012).

Český biblický překlad vychází z iniciativy protestantských církví, nicméně je uznáván a používán všemi křesťanskými církvemi včetně pravoslavi a římskokatolické církve, což bylo také jeho účelem. Text je tedy překládán tak, aby vyhovoval všem církvím. Překlad je pořízen metodou funkční ekvivalence, tedy nahrazováním myšlenky myšlenkou, a je tedy nezřídka velmi volný.

7.5.3 Některé okrajové překlady 20. století

Z dalších překladů této doby je třeba zmínit překlad Bible společností **Svěd-ků Jehovových**, který byl vydáván původně samizdatem, tiskem v roce 1991, kdy tato náboženská společnost již nebyla zakázaná. Překlad je vyhotoven na základě autoritativního anglického textu a vyznačuje se nejen důsledným užíváním formy *Jehova* pro hebrejský tetragram (יהוה), nýbrž i silným promítáním věrouky do samotného textu.

Příkladem extrémně doslovného překladu jsou novozákonní překlady Miloše Pavlíka a Johna Podmolika. Biolog **Miloš Pavlík** se při své práci inspiroval především Darbyho překlady do angličtiny z pol. 19. století. Jeho český překlad vyšel na Slovensku v roce 1995. M. Pavlík pracoval i na překladu Starého zákona, který by měl vyjít v roce 2013.¹⁰⁷ Grafík **John Podmolik** se pokusil

¹⁰⁷ Srov. BARTOŇ, J. „Český starozákonní překlad“, s. 150.

o velmi svérázný doslovný překlad Nového zákona, pro nějž vytvořil mnoho českých novotvarů, neboť podle něj běžná čeština nemá slova odpovídající obsahu řeckých slov. Jeho novotvary jsou obvykle anglického původu: *fleš, spirit, anointovat* aj. Jeho překlad nazvaný „Nový kovenant“ vyšel nejprve předběžně v roce 1995, poté v konečné podobě v roce 2000.

Snaží-li se Podmolik o pokud možno doslovný překlad, představuje opačnou volbu parafrázovaný text Nového zákona s názvem **Slovo na cestu** (někdy též *Průvodce životem*, poprvé 1989, celkem 4 vydání). Jména překladatelů nejsou uvedena. Podobně parafrázovaným a amplifikovaným překladem Nového zákona je i překlad **Josefa Kurze** z roku 1980 (který však vyšel až v roce 2013). Na rozdíl od *Slova na cestu* se snaží „překládat slova v kontextu věty, nikoli vět, a převažuje snaha přinést tehdejší souvislosti (zejména ty teologické) spíše než osvětlit možné dnešní významy textu“.¹⁰⁸

7.5.4 České překlady na počátku 21. století

V roce 2009 vyšly hned tři nové úplné překlady Bible.

Český studijní překlad je dílem evangelikálních křesťanů Pavla Jartyma a Antonína Zeliny a vyšel jako projekt Křesťanské misijní společnosti. Jeho přímým předchůdcem bylo vydání **Nové smlouvy** v roce 1994 (včetně několika následných přepracovaných vydání). Překlad klade důraz na důslednou konkordanci, tedy aby totéž slovní spojení bylo na všech místech překládáno stejně, pokud není nějaký zvláštní důvod pro překlad odlišný. Text je opatřen velmi bohatým poznámkovým a textovým aparátem, který sice znesnadňuje souvislé čtení, nicméně hodně pomáhá při studiu textů. Na překladu Starého zákona se kromě Antonína Zeliny podíleli i Michal Krchňák, Karel Dřízal, Dan Drápal a Jiří Hedánek.

Druhým překladem roku 2009 je tzv. **Jeruzalémská bible**. Předlohou byl francouzský překlad biblických textů vyhotovený biblisty z *École biblique de Jérusalem* doplněný o bohatý poznámkový aparát. Český překlad z francouzštiny přihlíží k původnímu znění, nicméně se snaží zachovat způsob překladu francouzské předlohy. Hlavními autory jsou manželé František Xaver a Dagmar Halasovi. Celý překlad vznikl více než třicet let a jeho úplnému jednosvazkovému vydání předcházelo vydání 17 samostatných sešitů z let 1994–2008. Na rozdíl od Českého studijního překladu a Bible 21 se jedná o překlad „katolický“, což je patrné i z rozsahu kánonu (obsahuje i knihy deuterokanonické).

¹⁰⁸ Z předmluvy Jana Valeše; *Nový zákon. Radostné zprávy pro dnešní dobu*, s. 8. K datu vydání této knihy se jedná o nejnovější vydaný český překlad Nového zákona.

Konečně třetím překladem z roku 2009 je **Bible: překlad 21. století**, zkráceně známý jako „Bible 21“ nebo jen „B21“. Hlavními autory překladu jsou Antonín Hedánek, Alexandr Flek, Pavel Hoffman, Marta Ungeroová a Věra Vitvarová. Projekt započal již dříve jako projekt Nové Bible králické. V roce 1998 vyšel novozákonní překlad, následně zrevidovaný v roce 2004. V letech 2002–2008 vyšly také čtyři svazky starozákonního překladu. Ucelené vydání z roku 2009 obsahuje mírně zrevidovaný text předchozích svazků. Jak naznačuje název projektu, mělo se jednat o revizi králického překladu, ve skutečnosti však se jedná spíše o nový překlad.¹⁰⁹ Snahou překladatelů bylo zpřístupnit biblický text modernímu čtenáři pokud možno v dnešní češtině.

Pro úplnost je třeba zmínit rodící se **Český katolický překlad**, tj. probíhající revizi a doplnění katolického liturgického biblického textu. Jedná se o revizi a doplnění překladů Václava Bognera, které se používají pro liturgii. Na projektu pracují především Josef Hřebík, Jaroslav Brož, Petr Chalupa, Pavel Jartym, Mlada Mikulicová a Ladislav Tichý. Zrevidovaný novozákonní překlad Václava Bognera byl vydán v roce 2004, první svazek Starého zákona obsahující Pentateuch vyšel v roce 2006, Žalmy v roce 2009.

BARTOŇ, Josef. „Český biblický překlad“. In *Informace královéhradecké diecéze*, 12/2006, s. 6–8.

Též na [<http://ktf.cuni.cz/~broz/distancni/CeskyBiblickyPeklad.doc>]

BARTOŇ, Josef. „Český starozákonní překlad po roce 1900. Kontexty, konfese, předloha, kánon“. In *Salve*, 2/2013, s. 143–162.

BARTOŇ, Josef. *Moderní český novozákonní překlad: Nové zákony dvacátého století před Českým ekumenickým překladem*. Praha : Česká biblická společnost, 2009. ISBN 978-80-87287-07-1.

[v této práci je k dispozici značné množství další dílčí bibliografie k jednotlivým překladům]

BARTOŇ, Josef. „Století moderního českého biblického překladu (1909–2009)“. *Listy filologické* 1–2/133 (2010), s. 53–77.

BARTOŇ, Josef. „Tři české jubilejní bible“. In *Dingir*, 1/13 (2010), 2010, s. 7–10. [představení Bible 21, Českého studijního překladu a Jeruzalémské bible]

BARTOŇ, Josef. „Proměny českého biblického stylu a extrémní polohy moderních překladů Písma“. In HANUŠ, Jiří, a kol. *Boží slovo a slovo lidské*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 9787-80-7325-289-2. S. 209–229.

BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. Sv. 2. Praha : Kalich, 1986. S. 586–603. [dějiny českého starozákonního překladu do Českého ekumenického překladu]

¹⁰⁹ Srov. hodnocení v BARTOŇ, J. „Tři české“, s. 7.

- ČAPEK, Vladimír. *Historie Bible*. Praha : Advent, 1990. ISBN 80-85002-19-1. S. 77-87: „Bible kralická“ [text je původně z r. 1952 a je v některých kapitolách silně konfesně vyhraněn]
- FABIÁNOVÁ, Jiřina. *Příběh české tištěné bible sepsaný a vytištěný podle starých tisků uložených v Muzeu regionu Valašsko ve Valašském Meziříčí a ve Vsetíně*. Valašské Meziříčí : Krajská knihovna Františka Bartoše a Muzeum regionu Valašsko ve Vsetíně a ve Valašském Meziříčí, 2007. ISBN 978-80-86886-21-3. [popis vybraných českých tištěných biblí]
- FOUILLLOUX, Danielle, a kol. *Slovník biblické kultury*. Praha : Ewa, 1992. ISBN 80-900175-7-6. S. 17-19. [stručný, avšak hutný seznam českých biblických překladů]
- HALLAS, František Xaver. *Co je Jeruzalémská bible a proč by se měl vydat její překlad do češtiny*. Brno : Petrov, 1991. [delší úvaha o povaze Jeruzalémské bible a o četbě a interpretaci Bible vůbec]
- HERVÁN, Ladislav. „Různé aspekty problematiky překladu biblických textů Nového zákona do češtiny“. In HANUŠ, Jiří, a kol. *Boží slovo a slovo lidské*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 9787-80-7325-289-2. S. 183-193.
- JÄGER, Pavel. „Spor o pravověrnost starozákonního překladu Bible české“. In HANUŠ, Jiří, a kol. *Boží slovo a slovo lidské*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 9787-80-7325-289-2. S. 170-182. [o sporu o Hejčlův překlad Starého zákona do češtiny mezi J. Hejčlem a V. Šandou]
- KROVINA, Michal. *Všeobecný úvod do Písma svätého*. Bratislava : Spolok svätého Vojtecha, 1981. S. 91-108. [český překlad v kontextu dalších slovanských překladů]
- KYAS, Vladimír. *Česká bible v dějinách národního písemnictví*. Praha : Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-105-9. [základní česká souborná publikace o dějinách českého biblického překladu, končí však 18. stoletím; zde lze také najít množství bibliografických odkazů na dílčí studie]
- MERELL, Jan. *Bible v českých zemích od nejstarších dob do současnosti*. Praha : Česká katolická charita, 1956.
- PAVLINCOVÁ, Helena – PAPOUŠEK, Dalibor (vyd.). *Česká bible v dějinách evropské kultury*. Brno : Česká společnost pro studium náboženství, 1994. ISBN 80-210-1004-5. [sborník příspěvků týkajících se různých českých biblických překladů a jejich různých aspektů]
- ŠKODA, Miroslav. *České biblické překlady od počátku 20. století do současnosti*. Diplomová práce. Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2012. [v této práci je k dispozici značné množství další dílčí bibliografie k jednotlivým překladům]
- TICHÝ, Ladislav. „Nový zákon“. *Teologické texty*, 5/4 (1993), s. 175-177. [recenze na novozákonní překlad Václava Bognera]
- TICHÝ, Ladislav. „Ondřej Maria Petru a jeho překlad Nového zákona“. *Studia theologica*, 19 (2005), s. 64-68.
- TICHÝ, Ladislav. „Škrabalův překlad Nového zákona“. *Studia theologica* 22 (2005), s. 32-37.
- VERNER, František. *Bibliografie českých překladů celé bible i jejích částí*. Praha : Česká katolická charita, 1987.

8 Inspirace

Když Katechismus Katolické církve hovoří o inspiraci, zmiňuje tyto základní prvky dogmatu: „Bůh je autorem Písma svatého“ a „inspiroval lidské autory posvátných knih“. Z toho důvodu je vše, co se tam nachází, „tvrzení Ducha svatého“ a „inspirované knihy učí pravdě“.¹¹⁰ Podobně píše i Warfield:

„O Písmech se prohlašuje, že jsou Božím slovem v tom smyslu, že Bůh je jejich autorem a ona, jelikož jsou bezprostředně inspirována Bohem, vyjadřují neomylnou pravdu a Božskou autoritu; křesťan má proto věřit, že jsou pravdivá ve všem, co je v nich zjeveno, a to pro autoritu samotného Boha, který v nich hovoří.“¹¹¹

Přesnější definici, která se vyhýbá nejasným pojmům, jako jsou „autorství“ či „neomylnost“, poskytuje Farkasfalvy:

„V technickém smyslu znamená ‚biblická inspirace‘ Boží jednání, které stimuluje lidské autory biblických knih k vytvoření svého díla, a Božské charisma udělené biblickým autorům, které je uschopňuje tato literární díla, jež tvoří část Bible, vytvořit.“¹¹²

Vysvětlit povahu inspirace, tedy Božího autorství biblických knih, znamená rozhodnout, jakým způsobem Boží slovo chápat, jak mu rozumět a jak je interpretovat. Povaha inspirace je velmi důležitou otázkou a měl by se nad ní zamyslet každý věřící čtenář dřív, než přistoupí k Písmu. Povaha inspirace totiž odpovídá na otázku: „Čím je tato kniha?“ a bude rozhodující pro to, jak ji člověk bude číst a jaké místo jí ve svém životě přisoudí. Vedle toho však také odpověď, kterou na tuto otázku dáme, ukáže, jak chápeme Boží a lidské spolupůsobení v dějinách a v životě konkrétního člověka.¹¹³

¹¹⁰ Srov. *Katechismus Katolické církve*, § 105–108, s. 42–43. Při vysvětlení těchto pojmů a obrátů Katechismus zeširoka cituje dogmatickou konstituci 2. vatikánského koncilu *Dei Verbum*.

¹¹¹ WARFIELD, B. B. *The Inspiration*, s. 111.

¹¹² FARKASFALVY, D. *Inspiration and Interpretation*, s. 211.

¹¹³ Srov. TREMBATH, K. R. *Evangelical Theories*, s. 3. Autor zde cituje dílo Burtchaell, J. T. *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810*, Cambridge : Cambridge University Press, 1969, s. 279–280.

8.1 Termín „inspirace“

Termín „inspirace“, kterým se obvykle označuje nadpřirozený či posvátný charakter Písma a skutečnost, že Bůh je jeho autorem, pochází z latinského slovesa *inspirare*, jež znamená „vdechnout“. Inspirace (lat. *inspiratio*) je tedy „vdechnutí“, je to působení Božího Ducha. Termín odpovídá řeckému θεόπνευστος (*theopneustos*, „Bohem vdechnutý, inspirovaný“), jak jej používá 2Tim 3,16 (viz níže). V celém Písmu je Duch (רוּחַ *rúach*, πνεῦμα *pneuma*) projevem Božího jednání – ať už ve stvoření, při jeho působení skrze proroky, při vyjití Izraelitů z Egypta, při ustanovování soudců aj. V Novém zákoně je hlavním aktérem mj. při Kristově křtu či při Letnicích. Duch činí z lidí charismatické osoby poslané Bohem, aby *jednaly* a *hovořily* jeho jménem, aby se staly protagonisty dějin spásy (svými činy i slovy). *Dei Verbum* 2 říká:

„Toto zjevování se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená“.

Působení Božího Ducha, objevující se přímo v termínu „inspirace“, nás upozorňuje, že musíme celou diskuzi o inspiraci zasadit hned od začátku do mnohem širšího kontextu působení Božího Ducha a do kontextu celého zjevení. Bůh se člověku zjevuje a odhaluje různými způsoby po celou dobu existence stvoření. Schökel hovoří o třech hlavních místech Božího zjevení: skrze přírodu (stvoření), skrze působení v lidských dějinách a skrze Písmo.¹¹⁴ Zjevení v Písmu je obzvlášť důležité, protože mj. interpretuje události a pomáhá je člověku vnímat právě jako Boží zjevení. Vyrcholením celého Božího zjevení člověku je Vtělení druhé Božské osoby, tedy Ježíš Kristus, a všechno ostatní zjevení k němu směřuje nebo se od něj odvíjí. Starý zákon lze vnímat jako přípravu na Vtělení, Nový zákon jako jeho prodloužení.¹¹⁵ Vtělení je proto ústředním bodem celého zjevení Boha člověku, a proto je i jeho interpretačním klíčem – včetně otázky inspirace. Důležité je, že inspirace, resp. Písmo není jediným způsobem zjevení, nýbrž jedním z mnoha jeho proudů, a že tyto různé cesty zjevení se navzájem doplňují a objasňují.

¹¹⁴ Srov. SCHÖKEL, A. *The Inspired Word*, s. 26–42. Podobně srov. BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, 7 či z evangelikální literatury DOCKERY, D. S. *Christian Scripture*, s. 15–24.

¹¹⁵ Srov. FARKASFALVY, D. *Inspiration and Interpretation*, s. 206.

8.2 Autorita a inspirace Bible v Novém zákoně

Vědomí toho, že některé knihy jsou svou povahou odlišné od jiných, že nějakým způsobem vynikají a vymykají se ostatním knihám, se vyvíjelo postupně. V rámci Izraele byla tradičně (a snad i jako první) za autoritativní považována Tóra, po ní (alespoň někteří) Proroci a některé Spisy. Mišna označuje posvátné spisy za spisy „znečišťující ruce“, tj. posvátné (v traktátu ידאימ *jadajim* „ruce“). O výjimečné autoritě Písem (tj. Starého zákona) mezi Židy se názorně vyjadřuje Josef Flavius ve spisu *Proti Apiónovi* 1,42:

„Je tedy naprosto jasné, jak přistupujeme ke svým knihám. Ačkoli od jejich vzniku uplynula tak dlouhá doba, neodvážil se ještě nikdo k nim něco přidat nebo z nich něco vyloučit či v nich provést nějakou změnu. Už od narození je pro každého Žida samozřejmé považovat tyto knihy za projev boží vůle, držet se jich a v případě nutnosti podstoupit za ně i smrt.“¹¹⁶

V církvi se autorita Starého zákona projevuje ve formulacích „stojí psáno“ (jen v evangeliích více než dvacetkrát, např. Mt 4,46.7.10 aj.), „Písmo nemůže být zrušeno“ (J 10,35), „naplnit Písmo“ (Mk 14,19 aj.) apod.

Nový zákon označuje na některých svých místech za Boží slovo a za „Písmo“ nejen Starý zákon („Písma“), ale i některé vlastní části. Evangelium jako dobrá zvěst o Kristu je označováno za „Boží slovo“ v 1T 2,13. Nejdůležitější jsou však tři novozákonní texty potvrzující autoritu jiných novozákonních textů. **2Pt 3,16** řadí mezi ostatní Písma Pavlovy listy:

„Mluvil tak o tom ve všech svých listech. Některá místa jsou v nich těžko srozumitelná a neučení a neutvrzení lidé je překrucují, jako i ostatní Písmo, k vlastní záhubě.“

Podobně **1Tm 5,18** cituje vedle sebe Dt 25,4 a L 10,7 a obojí považuje za Písmo.

„Neboť Písmo praví: ‚Nedáš náhubek dobytčeti, když mlátí obilí, a jinde: ‚Dělník si zaslouží svou mzdu““

Konečně i Zjevení sv. Jana (**Zj 22,18–19**) samo sebe považuje za autoritativní a posvátný spis:

¹¹⁶ JOSEPHUS FLAVIUS. *O starobylosti*, s. 274.

„Já dosvědčuji každému, kdo slyší slova proroctví této knihy: Kdo k nim něco přidá, tomu přidá Bůh ran popsanych v této knize. A jestliže kdo ubere ze slov knihy tohoto proroctví, tomu Bůh odejme podíl na stromu života a místo ve svatém městě, jak se o nich píše v této knize.“

Hovoří-li se těmito termíny o Písmu jako o něčem autoritativním a závazném, je to proto, že existuje vědomí o kvalitativní odlišnosti těchto textů od ostatních, „profánních“ textů.

Chápeme-li inspiraci nikoli jen jako něco, co odlišuje „posvátné“ spisy od „profánních“, nýbrž újeji jako Boží autorství těchto textů, můžeme využít jiných textů Nového zákona. V Novém zákoně se o inspiraci či o inspirované povaze Písem v tomto smyslu hovoří na dvou místech: **2Tim 3,14–17** a **2Pt 1,16–21**. V těchto textech je Bůh označen přímo za autora nebo původce posvátných textů Starého zákona.

„¹⁴ Ty však setrvávej v tom, čemu ses naučil a o čem jsi přesvědčen. Víš, od koho ses tomu naučil. ¹⁵ Od dětství znáš svatá Písma, která ti mohou dát moudrost ke spasení, a to vírou v Krista Ježíše. ¹⁶ **Veškeré Písmo pochází z Božího Ducha** a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti, ¹⁷ aby Boží člověk byl náležitě připraven ke každému dobrému činu.“ (2Tim 14–17)

„¹⁶ Nedali jsme se vést vymyšlenými bájemi, ale zvěstovali jsme vám slavný příchod našeho Pána Ježíše Krista jako očití svědkové jeho velebnosti. ¹⁷ On přijal od Boha Otce čest i slávu, když k němu ze svrchované slávy zazněl hlas: Toto jest můj milovaný Syn, v něm jsem našel zalíbení. ¹⁸ A tento hlas, který vyšel z nebe, jsme my slyšeli, když jsme s ním byli na svaté hoře. ¹⁹ Tím se nám potvrzuje prorocké slovo, a činíte dobře, že se ho držíte; je jako svíce, svítící v temném místě, dokud se nerozbrěskne den a jitřenka vám nevzejde v srdci. ²⁰ Toho si buďte především vědomi, že žádné proroctví v Písmu nevzniká z vlastního pochopení skutečnosti. ²¹ **Nikdy totiž nebylo vyřčeno proroctví z lidské vůle, nýbrž z popudu Ducha svatého mluvili lidé, poslaní od Boha.**“ (2Pt 1,16–21)

8.3 Dogma o inspiraci

Skutečnost, že Bible je inspirovaná, tj. že je Božím slovem, je dogmatem katolické církve. Formulace tohoto dogmatu se vyvíjela postupně a skládá se z několika vyjádření, pozitivních i negativních.

8.3.1 Bůh je autorem Písma

První formulací je, že „jeden a týž Bůh je autorem Starého i Nového zákona“. Tato formulace vznikla v boji proti gnozi, neboť ta popírala pozitivní hodnotu Starého zákona. V rámci dualistického náboženského myšlení zaznívaly názory, že Starý zákon je dílem jiného Boha než Nový zákon, resp. že Bůh ve Starém zákoně je odlišný (ne-li přímo protikladný a nepřátelský) od novozákonního Boha Ježíšova. Formulace, že „jeden a týž Bůh je autorem obou zákonů“, zdůrazňuje jedinstvo Boží a současně totožnost autora Nového i Starého zákona. Znamená to, že dějiny spásy, jak jsou popsány ve Starém zákoně, jsou dílem téhož dobrého a milujícího Boha jako Bůh Ježíšův a že Nový zákon je naplněním Starého. V rámci tohoto vyjádření se objevuje, ovšem do jisté míry nepřímě, i označení Boha za autora Písma ve smyslu jeho původce (nikoli literárního autora).

Z nejstarších dokumentů se tyto formulace nacházejí na **Toledském koncilu** z přelomu 4. a 5. století a ve **Statuta Ecclesiae Antiqua** z 5. století a jsou pak přejímány do všech pozdějších dokumentů jako jisté tvrzení.

Kánon 8: Jestliže někdo říká a věří, že jeden je Bůh staršího zákona (*priscae legis*) a jiný Bůh evangelií, ať je odsouzen (*anathema sit*)!

Kánon 12: Jestliže někdo věří, že je třeba považovat za autoritativní jiná Písma, než která přijala všeobecná (*catholica*) církev, nebo by je ctil, ať je odsouzen (*anathema sit*)! (Toledský koncil)¹¹⁷

Je třeba se ho (tj. kandidáta na biskupský úřad) optat, zda věří, že je (jen) jeden a týž autor Nového a Starého zákona, tj. zákona, proroků a apoštolů.

(Statuta Ecclesiae Antiqua)¹¹⁸

8.3.2 Písmo je inspirováno

Termín „inspirace“ se pro vyjádření Božího autorství v dokumentech objevuje poprvé na **Florentském koncilu** v dokumentu *Cantate Domino* (4. února 1442), kde koncilní otcové prohlašují, že autoři obou zákonů hovořili „pod inspirací téhož Ducha svatého“. Toto vyjádření v zásadě říká totéž, co vyjádření předchozí:

¹¹⁷ *Enchiridion Biblicum*, 28–29.

¹¹⁸ *Enchiridion Biblicum*, 30.

„(Sněm) vyznává jednoho a téhož Boha Starého a Nového zákona (*testamenti*), tj. zákona (*legis*), proroků a evangelií, neboť pod inspirací téhož Ducha svatého (*eodem Spiritu Sancto inspirante*) svatí obou zákonů hovořili.“¹¹⁹

Když přibližně o 100 let později hovoří **Tridentský koncil** v dekretu *Sacro-sancta* (8. dubna 1546) o psané a nepsané tradici, přidává formulaci, že tyto tradice „apoštolové přijali buď z úst samotného Krista, nebo byly od apoštolů pod diktátem Ducha svatého předávány...“ Tridentský koncil opakuje tvrzení koncilu Florentského a používá navíc termín „diktát“. Tím se ovšem nevyjadřuje ke způsobu inspirace, neboť jej používá jak pro psanou tradici (Písmo), tak pro tradici nepsanou, pro niž je „teorie diktátu“, jak byla někdy používána pro Písmo (viz 8.4.1), nemyslitelná. Termínem „diktát“ se tu tedy myslí Boží přímé působení a autorství obou tradic, nikoli způsob jeho provedení.

„Přesvatý ekumenický a všeobecný tridentský sněm, legitimně shromážděný v Duchu svatém, za předsednictví týchž tří legátů apoštolského stolce, si neustále klade za svůj cíl, aby byly odstraněny omyly a aby byla v církvi zachována čistota evangelia: To, co bylo zaslíbeno dříve skrze proroky v posvátných písmech, náš Pán Ježíš Kristus, Boží Syn, nejprve vlastními ústy vyhlásil a potom přikázal apoštolům kázat coby pramen veškeré spásné pravdy a disciplíny mravů. Tento sněm si uvědomuje, že tato pravda a disciplína je obsažena v psaných knihách a v nepsaných tradicích, které buď apoštolové přijali z úst samotného Krista, nebo byly od apoštolů pod diktátem Ducha svatého (*Spiritu Sancto dictante*) předávány jakoby skrze ruce a dostaly se až k nám. Dále tento sněm, věren příkladu pravověrných otců se stejným zbožným citem a úctou přijímá a ctí všechny knihy jak Starého, tak Nového zákona, neboť autorem obou je jeden Bůh, a taktéž i tradice týkající se jak víry, tak mravů, jako pocházející (*dictatas*) ústně od Krista nebo Ducha svatého a uchovávané neustálým předáváním ve všeobecné (*catholica*) církvi.“¹²⁰

8.3.3 Dva omyly chápání inspirace

První vatikánský koncil v konstituci *Dei Filius* (24. dubna 1870) opakuje předchozí pozitivní tvrzení a navíc negativní formulací opravuje dva omyly, k nimž došlo při snaze o vysvětlení inspirace.

¹¹⁹ *Enchiridion Biblicum*, 47.

¹²⁰ *Enchiridion Biblicum*, 57.

„... Toto nadpřirozené zjevení je, podle víry univerzální církve vyhlášené Tridentským sněmem, obsaženo v napsaných knihách a v nepsaných tradicích. Ty buď apoštolové přijali z úst samotného Krista, nebo byly od apoštolů pod diktátem Ducha svatého (*Spiritu Sancto dictante*) předávané jakoby skrze ruce a dostaly se až k nám. A proto tyto knihy Starého a Nového zákona, celé a se všemi svými částmi, tak jak byly označeny v dokumentu téhož koncilu a jak se nacházejí v starém latinském vulgátním vydání (*in veteri vulgata latina editione*), se mají přijímat za kanonické. Církev je považuje za posvátné a kanonické nikoli proto, že by byly sepsány pouhou lidskou snahou a potom teprve schváleny její autoritou, ani proto pouze, že by obsahovaly zjevení bez omylu, ale proto, že byly napsány pod inspirací Ducha svatého (*Spiritu Sancto inspirante*) a mají Boha za autora a jako takové byly předány církvi.“¹²¹

Koncil se tímto způsobem vyjadřuje k několika mylným výkladům a chápáním inspirace:

- Formulace, že „církev je považuje za posvátné a kanonické nikoli proto, že by byly sepsány pouhou lidskou snahou a potom teprve schváleny její autoritou“, znamená, že Boží působení, jež činí posvátné spisy Božím slovem, se týká vzniku Písem a jejich „ontologické“ povahy. Koncil tak zamítl některé pokusy považovat posvátné knihy za inspirované proto, že ač byly původně lidskými literárními díly, církev je za inspirované prohlásila.
- Obdobně věta „ani proto pouze, že by obsahovaly zjevení bez omylu“ popírá jiné nepřijatelné tvrzení. „Písma obsahují zjevení bez omylu“ totiž neříká, že obsahují „pouze zjevení bez omylu“; mohla by tak totiž kromě zjevení bez omylu obsahovat i jiné, nedůležité věci, v nichž by se omyl nacházet mohl. Závažnější však je, že to není jejich pravdivý obsah, který činí knihy posvátnými, ale jejich původ a autor. Sebelepší sbírka dogmatických vyjádření církve by také obsahovala pravdivé a neomylné zjevení, přesto však by nebyla považována za inspirovanou, protože Boží Duch nepůsobil při jejím vzniku.
- Konečně závěr „ale proto, že byly sepsány pod inspirací Ducha svatého a mají Boha za autora a jako takové byly předány církvi“ je pozitivní formulací opakující to, co bylo řečeno výše. Důvod, proč církev Písmo považuje za inspirované a za Boží slovo, spočívá v jeho původu a v jeho autorovi. Koncil však opět neříká nic o způsobu, jakým se Bůh či lidé na autorství a na vzniku knih podíleli.

¹²¹ *Enchiridion Biblicum*, 77.

8.3.4 Dvoji autorství Písma

Posledním církevním dokumentem, který se vyjádřil k inspiraci Písma, byla dogmatická konstituce **Druhého vatikánského koncilu** *Dei Verbum* (1965). K vyjádřením předchozích koncilů přidává formulaci:

„K sepsání posvátných knih si však Bůh vybral lidi a použil jich s jejich schopnostmi a silami, působil v nich a skrze ně, aby jako praví autoři zapsali všechno to a pouze to, co on chtěl.“ (*Dei Verbum*, 11)

Tato věta zdůrazňuje skutečnost, že Písmo obsahuje všechno a pouze to, co Bůh chtěl, tedy je v něm vše potřebné a současně nic navíc. Důležitější a zásadní je však označení lidských „svatopisců“ za „pravé autory“. Dokument tedy nehovoří již o Bohu jako autoru a svatopiscích coby jeho nástrojích, nýbrž o dvojm autorství, kde Bůh i člověk jsou pravými autory posvátného textu. Dokument však již více nespecifikuje, jakým způsobem se toto autorství uskutečňuje. Nakonec v článku 13 opakuje velmi zajímavé a důležité srovnání mezi Vtělením Božího Slova a inspirací, které se nachází již v encyklice *Divino afflante Spiritu* Pia XII. z roku 1943:¹²²

„Boží slova totiž, vyjádřená lidskými jazyky, se připodobnila lidské mluvě, jako se kdy si Slovo věčného Otce stalo podobným lidem, když na sebe vzalo slabé lidské tělo.“

Tímto tvrzením dokument též nic přímo nevysvětluje, jen odkazuje křesťana do sféry tajemství, neboť právě jednota božství a lidství v Ježíši Kristu je sice zásadní pravdou naší víry, ale zůstává současně tajemstvím.

8.3.5 Shrnutí dogmatu

Ohledně inspirace Písma tedy dogmatická vyjádření vypovídají následující:

- Autorem obou částí Písma, tj. Starého i Nového zákona, je týž Bůh;
- Písmo bylo napsáno pod inspirací Ducha svatého, a z toho důvodu je církví přijímáno a uznáváno za slovo Boží;
- jako je autorem Písma Bůh, jsou pravými autory současně i jejich lidsští pisatelé; Boží autorství tedy nevylučuje autorství lidské a naopak.

¹²² *Dei Verbum* však vynechává dodatek o neomylnosti, obsažený v *Divino afflante Spiritu*, totiž že „jako se Slovo Boží stalo podobným lidem ve všem kromě hříchu, tak i Boží slova, vyjádřená lidským jazykem, se stala podobnými lidské mluvě ve všem kromě chyby“.

O tom, co to přesně inspirace je a jak ji chápat, se žádné dogmatické vyjádření nevyslovuje a zůstává to otevřeným polem pro různá vysvětlení, která ovšem musejí zachovat dogmatická vyjádření a povahu křesťanské víry.

8.4 Teorie inspirace

Dosud byla řeč o tom, jak zní různá dogmatická a autoritativní vyjádření katolické církve ohledně inspirace. Jako každé dogma, i toto jen stanovuje hranice, v nichž se má křesťan a teolog pohybovat, aniž by však přitom nějakým vyčerpávajícím způsobem otázku zodpovědělo nebo vysvětlilo. V dějinách se objevily různé způsoby, jak inspiraci chápat, z nichž několik se nachází níže.¹²³

8.4.1 Teorie diktátu

Jedním z častých řešení otázky inspirace je teorie diktátu. Slovo „diktát“ je zde použito v dnešním smyslu. Teorie říká, že svatopisci byli pouhými nástroji, kteří zapisovali to, co jim vnukl Duch svatý. Autorem myšlenek i slov je tedy Bůh, pisatelé jsou autory jen v tom smyslu, že jich Bůh využil pro to, aby vnuknutý text zapsali a předali společenství. Klasickým příkladem této teorie je islámské pojetí inspirace Koránu; podle islámu anděl Gabriel nadiktoval znění posvátného textu proroku Mohamedovi, který jej předal dál. Proto je text dokonalý, po všech stránkách bezchybný a pravdivý.

S tímto pojetím se setkáme v historii na více místech. Ve starověku nalezneme vyjádření, která podobnou interpretaci umožňují. Někteří církevní otcové zdůrazňují, že každá sebemenší čárka je v Písmu napsána proto, že to tak Bůh chtěl, a nemůže být proto opomenuta nebo vymazána, a že cokoli v Písmu stojí psáno, je řečeno Duchem svatým. Řehoř Veliký († 604) napsal, že „kdo text nadiktoval, aby byl napsán, sám jej napsal“.¹²⁴ Jiní církevní otcové užívali přirovnání hudebního nástroje, na který Bůh hraje.¹²⁵ Tato terminologie a pojetí byly pak zvláště v období protestantské ortodoxie v 17. století roz-

¹²³ V seznamu nejdůležitějších teorií inspirace chybí jméno Alonsa Schökela, spolu s Karlem Rahnerem nejvýznamnějšího katolického autora 20. století zabývajících se touto otázkou. Je to proto, že z Schökela vychází koncepce inspirace rozvedená v části 8.5 (Pokus o systematický pohled).

¹²⁴ *Ipsę igitur haec scripsit, qui scribenda ditavit (Moralium libri, Praefatio, I, 2, sl. 517)*. Řehoř tuto větu uvádí, když se zabývá autorem knihy Jób a tvrdí, že není třeba se po něm ptát, neboť autorem je v první řadě Bůh.

¹²⁵ Srov. např. ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *Legatio pro Christianis*, 7 a 9. In *PG* 6, sl. 903–908; JUSTIN, *Cohortatio ad Graecos*, 8. In *PG* 6, sl. 255–258. Jedná se o výběr z autorů uvedených v BARTH, K. *Church Dogmatics*, sv. 1., část 2., s. 518.

vedeny *ad absurdum*. Bůh je primárním autorem Bible, ze svatopisců se stali *amanuenses, actuarii* či *librarii* (sekretáři), Boží slovo bylo sesláno, inspirováno, nadiktováno apod. Božím „impulsem“ aj.¹²⁶

Přímo termín „diktát“ používají např. sv. Augustin či sv. Jeroným.¹²⁷ Toto chápání inspirace je také spojeno s jejím prorockým vnímáním, které popisuje inspiraci biblických autorů podobně jako inspiraci proroků, ať už je prorocké charisma chápáno jako *habitus*, tj. stálý dar či schopnost, nebo jako *motio*, jednorázové a dočasné uschopnění k pronesení Božího slova. Typickým rysem tohoto (a nejen tohoto) pojetí je silný psychologický aspekt, který se zaměřuje na interakci mezi Bohem a prorokem/pisatelem a snaží se na psychologické rovině popsat proces přijetí a vnímání inspirovaného slova. Toto pojetí přejala od katolicismu i reformace, a najdeme je proto i např. u Kalvína aj. Přesto i Kalvín na některých místech připouští, že bibličtí autoři „byli ovlivnění temnotou své doby“ apod.¹²⁸

Je pravda, že slovo „diktát“ používá pro inspiraci i Tridentský koncil, ovšem, jak již bylo řečeno, tentýž koncil používá tento výraz i pro inspiraci nepsaných tradic, a je třeba jej proto chápat v daleko širším smyslu; nelze se tedy při hájení této teorie o koncilní text opírat.¹²⁹

Slabinou této teorie je skutečnost, že neposkytuje možnost skutečného lidského autorství. Jediným skutečným autorem zde zůstává Bůh. Druhou slabinou je z této teorie vyplývající pojetí pravdivosti Písma, neboť by pravdivé bylo vše a ze všech hledisek a bez možnosti jakéhokoli omylu, neboť Bůh jakožto jediný autor se nemůže mýlit. Tak se dostaneme do sporů např. ohledně Joz 10,12–13, kde se na základě biblické formulace textu tvrdilo, že Slunce obíhá okolo Země, protože to bylo Slunce, které se zastavilo, nikoli Země. Funkce jazyka by byla jen informativní. Jestliže však hovoříme o skutečném lidském slovu, musíme vzít v potaz i další funkce lidského jazyka a s nimi spojené pojetí pravdivosti: funkci výrazovou či výzovou.¹³⁰ Dalším závažným důsledkem teorie diktátu je skutečnost, že se z Bible stává souhrn pravdivostních výpovědí a ztrácí se rozměr osobního zjevení vyžadující právě tak osobní zaangażovanou odpověď člověka-čtenáře.

¹²⁶ Srov. BARTH, K. *Church Dogmatics*, sv. 1., část 2., s. 523.

¹²⁷ Srov. AUGUSTIN, *Enarratio in psalmos* 62,1. In *PL* 36, sl. 748; JERONÝM, *Epistola* 120,10. In *PL* 22, sl. 997.

¹²⁸ Srov. k tomu COLLINS, R. F. „Inspiration“, s. 1027.

¹²⁹ SCHÖKEL, A. *The Inspired Word*, s. 71 připomíná, když hovoří o významu latinského slovesa *dictare*, že z něj pochází jak slovo „diktátor“ či „diktovat“, tak např. německé termíny „dichten“ či „Gedicht“, tedy „skládat verše“ či „báseň“. Latinské sloveso v sobě zahrnuje všechny tyto významy.

¹³⁰ Srov. SCHÖKEL, A. *The Inspired Word*, s. 134–150.

8.4.2 Model příčin podle Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský na inspiraci aplikoval aristotelské kategorie příčin. Spolu s Aristotelem rozlišuje čtyři příčiny: materiální, účinnou, formální a účelovou. Inspirace spadá do oblasti příčiny účinné (*causa efficiens*) a dělí se na dva další typy příčin: na hlavní (*causa principalis*) a nástrojovou (*causa instrumentalis*). Dle Tomáše Akvinského byl Bůh příčinou hlavní, člověk oproti tomu příčinou nástrojovou.¹³¹ V závislosti na tom, jak budeme chápat tento „nástroj“, můžeme hovořit opět o teorii diktátu (je-li člověk nástrojem tak, jako jím je pero v ruce písaře nebo lyra v rukou hudebníka), ale i o volnějším vztahu mezi Bohem a člověkem, pokud nástroj budeme chápat obecněji jako prostřednictví.

8.4.3 Reálná a slovní inspirace

Od 17. století se kvůli stále větším rozporům mezi obsahem Bible a výsledky vědeckého bádání jak v přírodních, tak v humanitních vědách objevuje diskuze ohledně reálné a slovní inspirace. Slovo „reálný“ je odvozeno od latinského *res*, jež znamená „věc“. Teorie **reálné** inspirace tvrdí, že Bůh inspiroval věci, jež měly být zapsány, ovšem to, jak mají být napsány, rozhodl jednotlivý lidský autor. Na druhé straně podle teorie **slovní** inspirace Bůh inspiroval nejen věci, jež měly být napsány, ale i formu, jakou měly být zapsány, tedy samotná slova.

Reálná inspirace (katolickou církví nakonec zamítnutá) se snažila vážně zohlednit lidského autora a přisoudit mu aktivní roli při psaní posvátného textu. Nicméně rozděluje Písmo na slova, jež jsou výplodem lidským a jsou kulturně a dobově podmíněna, a myšlenky, jež pocházejí od Boha. V tom případě by bylo lze nahradit slova Písma jakýmikoli jinými, podstatné by bylo zachovat původní myšlenku. Ze zřetele se však ztrácí skutečnost, že Boží slovo je vyjádřeno slovem lidským právě v jeho dobově a kulturně podmíněné formě, a oddělování formy od obsahu je proto v tomto případě nepřijatelné.

Tyto různé později nepřijaté teze ohledně inspirace jsou spojeny především s postavou jezuita **L. Lessia** (1554–1623). Ten tvrdil, že není nutné, aby byla inspirována všechna slova Písma, že není nutné, aby byly inspirovány přímo jednotlivé pravdy nebo tvrzení, a že je možné, aby nějaká kniha byla přijata za inspirovanou, aniž by při jejím vzniku asistoval Duch svatý, neboť k tomu, aby se kniha stala inspirovanou, stačí následné vyjádření církevní autority. S od-

¹³¹ Srov. *Quaestiones quodlibetales*, q. 6, a. 1, resp. ad 5: „...auctor principalis sacrae scripturae est spiritus sanctus... homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae...“

kazem na Lessia se zvláště v 19. století hovořilo o „negativní inspiraci“, která měla spočívat v tom, že Bůh uchránil biblické autory před omylem, aniž by jim však říkal, co přesně mají psát. Tyto teze byly následně odmítnuty na 1. vatikánském koncilu v konstituci *Dei Filius* (1870). Doceňují totiž lidské autorství, nicméně na úkor skutečného autorství Božího.

8.4.4 Model Lva XIII.

Proti předchozím modelům, které (příliš) zdůrazňovaly lidský prvek při vzniku biblického textu, se Lev XIII. v encyklice *Providentissimus Deus* z roku 1893 vyjádřil takto:

„Nelze zcela tvrdit, že Duch svatý vzal lidi jako nástroje k psaní, jako by mohla nějaká chyba uniknout jistě ne hlavnímu autoru, ale inspirovaným pisatelům. Neboť on sám (tj. Bůh) je nadpřirozenou mocí tak podnítl a pohnul k psaní a tak jim při psaní pomáhal, aby všechno to a pouze to, co on sám přikázal, správně v mysli pochopili, věrně chtěli sepsat a přiměřeně to vyjádřili s neomylnou pravdou. Vždyť jinak by nebyl on sám autorem celého Písma svatého.“¹³²

Model Lva XIII. rozkládá autorství na tři logické fáze: rozumové poznání předmětu, svobodné rozhodnutí pro literární zaznamenání a provedení. Bůh, je-li skutečným autorem, musí vstupovat do všech těchto tří fází. Lev XIII. podobně jako 1. vatikánský koncil píše v době, kdy je ohroženo Boží autorství Písma, a proto zdůrazňuje, že má-li být Bůh skutečným autorem Písma, musí mít rozhodující roli ve všech fázích vývoje a vzniku biblického textu. I když toto tvrzení svádí k chápání Boha jako „literárního autora“ a k vyloučení jakékoli skutečné role autora lidského,¹³³ není to nutný důsledek obsahu encykliky.

8.4.5 Model Karla Rahnera

Karl Rahner (1904–1984)¹³⁴ vychází ze skutečnosti, že pokud jsou Bůh i člověk autory Písma, pak není možné na oba současně aplikovat tentýž druh autorství. Buď je literárním autorem Bůh, a pak je člověk jen jeho nástrojem, nebo je literárním autorem člověk a Bůh se stává jen druhotným kontrolorem a ga-

¹³² *Enchiridion Biblicum*, 125.

¹³³ Srov. FABRIS, R. *Introduzione*, s. 411.

¹³⁴ Svůj koncept vyjádřil v roce 1958 Karl Rahner v knize *Über die Schriftinspiration*. Srov. přehledné shrnutí v KERN, W. – NIEMAN, F.-J. *Gnoseologia teologica*, s. 58–63.

rantem správnosti. Proto je potřeba pojímat Boží a lidské autorství jinak. Člověk je podle Rahnera autorem literárním (*Verfasser*), tedy autorem v klasickém smyslu. Bůh je autorem posvátných knih proto, že je autorem-původcem (*Urheber*) církve.¹³⁵ Když Bůh založil církev, opatřil ji vším potřebným. Jedním z prvků, který činí církev církví, je Písmo. Bůh dal církvi schopnost vyjádřit a ztvárnit autenticky a bez omylu svou podstatu. Nový zákon je tedy historicky privilegovaný způsob (ovšem nikoli jediný, neboť je tu ještě ústní tradice), jímž Bohem chtěná apoštolská církev vyjadřuje a zpředměťňuje svou podstatu a svou víru. A autorem této víry i schopnosti ji vyjádřit je Bůh, který je rovněž autorem církve jakožto normy objektivní víry skrze psané svědectví. To, co je rozhodující, je „počáteční“ církev, která je ve stádiu formace. Po smrti posledního apoštola se charisma církve mění z „psaní“ inspirovaných a kanonických textů na jejich interpretaci.

Toto vysvětlení inspirace spadá do tzv. „sociálních teorií“,¹³⁶ které berou vážně zásadní vliv prostředí na autora a snaží se jej zohlednit i v teorii inspirace.

8.4.6 Model Karla Bartha

Karl Barth (1886–1968) je jedním z nejnámějších evangelických reformovaných teologů 20. století. Svůj pohled na inspiraci předložil v druhém svazku své *Církevní dogmatiky* (*Kirchliche Dogmatik*).¹³⁷ Ještě více než jiní teologové klade důraz na chápání inspirace a Písma v rámci celého zjevení. Hlavní zjevení Boha člověku se odehrálo při Vtělení, na konkrétním místě a čase. Starý zákon (proroci) k němu směřuje jako očekávání, Nový zákon (apoštolové) o něm svědčí jakožto vzpomínka. Termín „svědectví“ je pro Bartha klíčový, neboť toto slovo vystihuje hlavní povahu a funkci Písma, kterou je svědčit o zjevení v Ježíši Kristu. Písmo samo tedy zjevením v pravém slova smyslu není. Ve své funkci svědka zjevení si Písmo uchovává svůj ryze lidský charakter, a to včetně své zranitelnosti (a tedy i zásadní omylnosti, která je pro vše lidské typická). A přesto právě tohoto zranitelného a omezeného lidského slova svědectví využívá Boží Duch, aby skrze ně hovořil k těm, kteří již nemají možnost být přímými svědky Vtělení (skutečného zjevení) jako apoštolové. Inspirace, tj. zázrak, při němž se lidské slovo stává slovem Božím, není atributem Písma, nějakou jeho vlastností,

¹³⁵ Rozlišení „typu“ autora na „literárního autora“ a „původce“ se nachází už v řeckém vyznání víry pro byzantského císaře Michaela III. Palaiologa z roku 1274. Řecký text hovoří o Bohu nikoli jako o συγγραφέας (*syngrafeus*, literární autor), nýbrž jako o ἀρχηγός (*archégos*, původce) posvátného textu. Srov. SCHÖKEL, A. *The Inspired Word*, s. 80.

¹³⁶ Srov. COLLINS, R. F. „Inspiration“, s. 1032.

¹³⁷ Srov. BARTH, K. *Church Dogmatics*, sv. 1., část 2., § 19; s. 457–537.

nýbrž odehrává se pokaždé, když se Boží Duch rozhodne promlouvat skrze slovo Písma k člověku, tedy odehrává se v okamžiku recepcce a četby textu.

Barthův pohled na inspiraci v sobě zahrnuje jak aspekt vzniku (texty vznikají jako aktivní vyjádření pasivně přijatého osobního svědectví Vtělení, ať už ve formě očekávání [proroci, Starý zákon] nebo vzpomínky [apoštolové, Nový zákon]), tak aspekt četby textu, která musí probíhat za asistence téhož Božího Duha, s nímž byly texty psány. Texty přitom stále zůstávají po své formální stránce texty zcela lidskými se vším, co k lidskému textu patří. Barth se snaží vyhnout redukci inspirovanosti na jednu z kvalit textu, která z ní činí něco objektivně zkoumatelného a predikovatelného o textu jako takovém bez ohledu na existenciální aspekt, který je zásadní a neodmyslitelný, totiž že slova Písma jsou Božím slovem proto, že Bůh se tak svobodně rozhoduje a následně zázračně činí.

8.5 Pokus o systematický pohled

Jak je vidět ze skutečně stručného přehledu několika interpretací inspirace, všechny tyto pokusy se soustřeďují na to, aby vysvětlily současně božskou i lidskou stránku Božího slova v Bibli a jejich vzájemný vztah. S tímto fenoménem se v dějinách křesťanské církve setkáváme ještě na jiném místě, totiž při objasňování dvou přirozeností v osobě Ježíše z Nazareta. V patristické době se tak setkáme s bludy ebionitů (popírání Ježíšova božství), doketismu a gnoze (popírání jeho skutečného lidství), ale i s jemnějším rozlišením jako se subordinacionismem, apollinarismem, monofyzitismem, monoenergetismem a monotheismem.¹³⁸ Klíčový byl v tomto ohledu Chalcedonský koncil (451), který hovořil o „jednom a téžže Kristu, Synu, Pánovi, Jednorozeném ve dvou přirozenostech bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení“.¹³⁹ Podle Chalcedonského koncilu je Kristus „pravý Bůh“ a současně „pravý člověk“ a nelze rozlišovat, co v něm je lidského a co božského. Je skutečným Bohem ve všech svých aspektech a současně je dokonalým a úplným člověkem se vším, co k tomu náleží.

Snahy vysvětlit inspiraci Božího slova v Bibli jsou podobné povahy,¹⁴⁰ a proto i řešení může být obdobné. Nejsou to jen tyto pokusy, které ukazují jis-

¹³⁸ Pro podrobný popis jednotlivých christologických směrů odkazují na publikaci POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta*, zvláště s. 111–166.

¹³⁹ Citace chalcedonského dokumentu *Horos pisteos* převzata z POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta*, s. 145.

¹⁴⁰ Analogii dogmatu o dvoji přirozenosti Ježíše Krista včetně herezí, které jsou s ním spojené, použil pro objasnění inspirace už SCHÖKEL, A. *The Inspired Word*, zvláště s. 49–53. Z nekatolických (evangelikálních) autorů, kteří na této analogii staví své chápání inspirace, srov. DOCKERY, D. S. *Christian Scripture*, zvláště s. 37–56.

tý vztah mezi inspirací a Vtělením. Jan Zlatoušský († 407) hovořil často o Boží „blahosklonnosti“ (συγκατάβασις, *synkatabasis*), která se projevuje v tom, že Bůh se sklání k člověku, vychází mu vstříc a přizpůsobuje se mu. Zvláště v komentáři na J 1,18 hovoří tímto způsobem jak o Vtělení druhé Božské osoby, tak o starozákonním zjevování Izraeli. Ve všech případech člověk neviděl Boha takového, jaký je, ale Bůh se mu představil tak, aby mu člověk mohl porozumět:

„Proč tedy říká Jan, že Boha nikdo nikdy neviděl? Tvrdí tak, že ve všech těchto případech se jednalo o projev [Boží] blahosklonnosti, nikoli o to, že by viděli samotnou [jeho] odhalenou podstatu. Kdyby totiž viděli samotnou [jeho] přirozenost, nespátřili by ji v různých formách, neboť ta je jednoduchá, bez formy, částí nebo okrajů. Nesedí, nestojí, nechodí; tyto věci se týkají těl. Avšak tak, jak je, tak i poznává. A to vyhlásil ústy jednoho proroka: Mluvím k prorokům a dávám mnohá vidění, skrze proroky předkládám podobnosti. To znamená: ve své blahosklonnosti jsem se k nim sklonil a neukázal jsem se jim, jak jsem ve skutečnosti. Jelikož se totiž jeho Syn měl zjevit v těle, připravoval je od pradávna k tomu, aby spatřili Boží podstatu, nalikolik bylo pro ně možné, aby ji viděli. Jaký je však Bůh ve skutečnosti, nejen že neviděl žádný prorok, avšak ani anděl a archanděl ... Bůh se zjevil v těle, protože toto zjevení se odehrálo v těle, nikoli podle [jeho] podstaty.“¹⁴¹

Explicitní přirovnání inspirace Písma k Vtělení druhé Božské osoby používá v encyklice *Divino afflante Spiritu* (1943) papež Pius XII., když hovoří o literárních druzích v Písmu, zvláště u dějepisných knih, a *Dei Verbum* 2. vatikánského koncilu (1965). Tato vyjádření poskytují možný interpretační klíč k vysvětlení inspirace. Analogicky ke Vtělení je možné říci, že Písmo je celé Božím slovem, a to ve všech svých aspektech, tedy že „inspirované“ je každé jedno slovo v tom tvaru a podobě a místě, na kterém se nachází. Máme tedy před sebou jistou radikální formu teorie slovní inspirace. Současně je ovšem každé toto slovo i plně lidské ve všech svých aspektech. To znamená, že každá biblická kniha je lidským výtvozem, má své dějiny vzniku, je historicky podmíněná, čerpá z jiných, „profánních“ pramenů a zcela vychází z myslí svého lidského autora. Není nic v Písmu, co by jednoznačně říkalo, že se jedná o Boží slovo, o něco, co je nějakým způsobem „nadlidské“ či „ne-lidské“, stejně jako nic takového neexistovalo v Ježíši z Nazareta.¹⁴² Tato analogie znamená, že

¹⁴¹ *In Ioannem*, 1,18. In *PG* 59, sl. 97n.

¹⁴² S opačným tvrzením, totiž s rozlišováním mezi tím, co je v textu Božské, a co lidské, s tvrzením, že je-li Bible slovem Božím, nemůže být slovem lidským, a v návaznosti na to s různými formami teorie diktátu se lze setkat často i dnes, zvláště v evangelikálních církvích. Např. HEASTER, D. *Biblické*

„jejich (tj. vtěleného Slova a Božího slova v Písmu) struktury se navzájem podobají, nakoľik je v obou případech lidský prvek spojen s rolí nástroje a s úkolem vnést do prostředí smyslového vnímání to, co smysly přesahuje. Smysly, zvláště zrak a sluch, přistupují k oběma. Oba případy vyžadují lidské komunikační nástroje, oba musí být zkoumány vírou hledající porozumění (*fides quaerens intellectum*). Na povrchu může vtělené Slovo vést ke zklamání nebo pohoršení. Ve své hloubce však umožňuje zjevující setkání s Bohem na rovině lidské existence: fyzické, intelektuální, emoční, morální a ontologické.“¹⁴³

Proto vše, co je vlastní lidskému jazyku, je bytostnou součástí inspirovaného textu. Co to znamená v praxi, je názorně vidět na některých stránkách Schökelovy knihy *The Inspired Word*. Schökel cituje Bühlera a hovoří o třech funkcích jazyka: o funkci informativní (sdělovací), výzvolové (příkazovací) a výrazové (sebevyjadřovací), a tvrdí, že stejně tak i v Bibli má použitý jazyk na různých místech všechny tři tyto funkce. Jednou se snaží spíše sdělit informaci (dějepisné knihy), jindy přimět čtenáře k nějakému jednání (zákoníky) nebo pomáhá k sebevyjádření (žalmy). Jestliže můžeme hovořit o třech hlavních rovinách lidského jazyka (o rovině každodenní komunikace, o rovině technické a literární), pak najdeme všechny tyto tři roviny i v Písmu. To má bezprostřední důsledek pro vnímání pravdivosti textu, neboť pravdivost každé z těchto jazykových rovin spočívá v něčem odlišném.¹⁴⁴

Dosud jsme hovořili o objektivním aspektu inspirace, tj. o inspirovaném textu. Co si však počít s otázkou po inspirovaných autorech a jak si představit vznik takového textu? Zde se otvírá otázka po subjektivním aspektu inspirace, tedy inspiraci jako charismatu autora.

Lohfink¹⁴⁵ se v tomto kontextu zabývá krátce pojetím autorství ve starověku a v dnešní době. Ve starověku a ve středověku (a až do pozdní moderní doby) převažovalo pojetí biblického autora jako jednotlivce, jenž psal text „jedním dechem“. Proto hovořit o inspiraci v jakémkoli psychologickém smyslu či o úmyslu autora bylo snadné. Sem se také řadí např. pojetí v *Providentissimus Deus*. Dnes je však stále zřejmější, že takovéto pojetí autorství biblických textů je neudržitelné. Téměř na každém biblickém textu pracovalo více

základy, s. 24 na závěr své úvahy o inspiraci Písma píše: „Jestliže to, co napsali, je skutečně Boží slovo, pak z toho vyplývá, že muselo být kompletně převzato během fáze inspirace skrze Božího ducha – jinak by nemohlo jít o Boží slovo v čisté podobě... A tak jsou jednotlivé knihy Bible výsledkem Boží aktivity skrze jeho ducha – spíše než literárním dílem lidí.“ Srov. též videopřednášku D. Heastera na toto téma v <http://biblebasiconline.com/bb2vid.htm>, 12:21-17:40.

¹⁴³ FARKASFALVY, D. „Inspiration and Incarnation“, s. 5–6.

¹⁴⁴ K třem funkcím jazyka srov. SCHÖKEL, A. *The Inspired Word*, s. 134–150; ke třem rovinám jazyka srov. *tamtéž*, s. 151–173.

¹⁴⁵ Srov. LOHFINK, N. „Neomylnost“, s. 165n.

autorů, někteří více, někteří méně. Nejsložitější je asi případ Pentateuchu pro Starý zákon a evangelií pro Nový zákon, kde nejsme s to rozhodnout ani počet zasahujících osob a často ani jejich podíl na vzniku textu. Hovoříme-li tedy o inspirovanosti autora, co máme na mysli? Inspirovanost (a tím i „neomylnost“) každého jednotlivce, který přispěl k podobě textu, nebo jen toho posledního? A co když ten poslední přidal pouze jednu větu? Co máme na mysli „úmyslem autora“? Kterého autora máme na mysli? Posledního? Všechny? Proto Lohfink navrhuje hovořit o inspiraci jako o vlastnosti textu, nikoli jako o charismatu autora. Charisma inspirace náleží všem přispěvatelům ke konečné podobě textu v té míře, v jaké k této podobě přispěli, v jaké si je Bůh vedl a použil pro svůj cíl. Jejich neomylnost se tedy týká nikoli jejich vlastního textu, ale je přijatelná pouze v míře a ve vztahu ke konečné podobě textu, neboť jen ta je skutečně inspirovaná, a tím neomylná. Dovedeme-li tuto Lohfinkovu myšlenku do důsledku, pak se takto chápaná inspirace může týkat nejen těch, kteří přispěli ke vzniku biblického textu přímo, nýbrž i těch, kteří psali texty, kterými se bibličtí autoři inspirovali, a tak dále. V důsledku by bylo možné říci, že si Bůh od počátku vedl (světovou) literaturu a různé autority a události, které je inspirovaly, tak, aby na konci celého procesu vznikla Bible. Z téhož důvodu (tj. s ohledem na pluralitu možných autorů textu) Farkasfalvy upravuje svou „definici“ inspirace do následující podoby:

„Biblickou inspiraci je třeba chápat jako Boží milost, která vede všechny jednotlivce zapojené do procesu na jehož konci se jako její konečný produkt nachází kanonický text jedné každé knihy.“¹⁴⁶

Dále se Lohfink ptá, co máme na mysli poslední podobou textu, zda lze hovořit o jednotlivých knihách, nebo zda je poslední a závěrečnou podobou textu až Bible jako celek, tedy úplný kánon. Lze hovořit o biblických knihách jako o uzavřených a soběstačných jednotkách, nebo je nutné je chápat v kontextu celého kánonu? Jinými slovy, jaký je rozdíl mezi vzájemným vztahem jednotlivých pramenů Pentateuchu (jahvista, elohista ad.) či vztahem např. deuteronomistických dějin a kronikářova díla?

Jednotlivé knihy Starého zákona nelze považovat za neomylné samy o sobě ve své prvotní historické výpovědi; stačí si pořádně pročíst knihu Kazatel a její naprostou skepsi ohledně posmrtného života. Původní smysl knih Starého i Nového zákona je neustále měněn každou knihou, která je ke kánonu připojena.

¹⁴⁶ FARKASFALVY, D. *Inspiration and Interpretation*, s. 211.

Každé připojení nové knihy je totéž co připojení glosy nebo většího textu ke knize samé: novým (inspirovaným) autorským zásahem, jenž mění smysl výpovědi textu, neboť se mění celkový interpretační kontext. Posledním svatopiscem Starého zákona je v tomto ohledu církev, která připojením Nového zákona ke Starému (či Starého k Novému) provedla poslední a zásadní rozšíření kontextu starozákonních (i novozákonních) knih, a dala tak všem textům nový a konečný význam. Zde se ke slovu dostává i Rahnerův důraz kladený na společenství prvotní církve. Proto je třeba výpovědi všech částí celého Písma číst vždy v kontextu celé Bible. A teprve potom lze říci, že každá jedna výpověď Písma je neomylná – nakolik je čtená v kontextu celého Písma, tedy na úrovni biblické teologie. Historická exegeze, která usiluje o zjištění původního smyslu biblického textu v okamžiku jeho zapsání či zveřejnění, je tedy sice nutná a nezbytná, nicméně je v tomto ohledu pouze předstupněm a je nedostatečná pro pochopení Božího slova a jeho smyslu pro víru, neboť se zabývá jedním z předstupňů, zabývá se dočasným významem textu v jedné etapě dějin jeho vzniku.

Inspirace je tedy procesem, který se začíná hluboko v dějinách starověkého Izraele, ne-li v dějinách lidstva, a pokračuje po celou dobu tvorby knih až po vznik celého kánonu, kdy Písmo získává svou konečnou, uzavřenou podobu a každý text svůj definitivní interpretační kontext. „Slovo stávající se tělem a Slovo stávající se Tradicí a Písmem jsou součástí jediného procesu, v němž Bůh přichází do světa za účelem naší spásy.“¹⁴⁷

Stejně jako má Ježíš v Novém zákoně svůj rodokmen, jednou sahající k Abrahámovi (Mt 1,1–17), v druhém případě až k Adamovi (L 2,23–38), má i Písmo svůj „lidský rodokmen“, své dějiny vzniku, kterými se nijak neliší od ostatních knih a literárních děl. Avšak stejně jako v případě Ježíše, je i v tomto konkrétním literárním díle něco víc než jen lidské slovo; je zde dokonalé spojení Božího a lidského slova, aniž by jedno vylučovalo druhé.¹⁴⁸

Za povšimnutí stojí, že se v tomto diskurzu nehovořilo o psychologických aspektech vzniku biblických textů, tj. nehovořilo se o konkrétním způsobu, jakým Bůh působil na jednotlivé autory či přispěvatele k biblickému textu. Přijmeme-li výše uvedený pohled na inspiraci, můžeme jistě opustit myšlenku extáze, vytržení autora či jeho uvědomování si, že právě v tomto okamžiku je autorem něčeho jiného než prostého lidského textu. V tom případě by byl narušen princip,

¹⁴⁷ FARKASFALVY, D. „Inspiration and Incarnation“, s. 4.

¹⁴⁸ Podobně srov. DOCKERY, D. S. *Christian Scripture*, s. 38: „Jako Ježíšovo početí nastalo zázračným zastíněním Duchem svatým (L 1,35), tak i Písmo je produktem inspirace Duchem (2Tim 3,16). Stejně jako Ježíš přijal na sebe lidskou podobu skrze lidskou matku, tak i Bible k nám přišla v lidském jazyce skrze lidské autory. Výsledkem je, že Ježíš je žijícím Božím Slovem, Bohočlověkem, a Bible je psaným Božím slovem, boholidským Písmem.“

že toto slovo je „pravým lidským slovem“, bylo by v něm něco, co se vymyká pravému a úplnému lidskému autorství, jak je vyžaduje *Dei Verbum*. Těžko si také představit „extatické“ autorství v případě, že se autor podílí na textu jednou jedinou větou nebo tím, že použije obrat či obraz, který někdo jiný později zahrne do biblického textu. Povaha Boží interakce a jeho podílu na vzniku biblického textu zůstává tajemstvím, stejně jako zůstává skryto Boží působení ve světě, v němž jsme schopni a ochotni vše popsat přírodními zákony, a současně hovoříme o zázracích, aniž bychom se proto domnívali, že si protiřečíme. Působení Boží Prozřetelnosti nemusí kráčet nutně oblastí nadpřirozena.

Warfield rozlišuje co do povahy celkem tři způsoby zjevení:¹⁴⁹ teofanii (čili vnější zjevení), proroctví (čili vnitřní vjem) a to, čemu říká „souběžná činnost“ (*concurrent operation*). Právě jeho popis této souběžné činnosti velmi dobře vystihuje onu podstatu současného plného lidského i Božího autorství, i když Warfield sám ji považoval jen za jeden ze způsobů zjevení.

„Duch svatý nesmí být považován za někoho, kdo stojí mimo lidské síly, použité za účelem dosažení cíle, za někoho připraveného nahradit všechny možné nedostatky, které by se mohly vyskytnout, a vykompenzovat všechny defekty, které by se mohly projevit; nýbrž jako někdo, kdo spolupracuje v nich, s nimi a vedle nich, kdo je vyzdvihuje, vede je, kontroluje je a dodává jim sílu, aby jako Jeho nástroje překonaly sebe samé a pod Jeho inspirací vykonaly Jeho dílo a dosáhly Jeho cíle. Výsledný produkt, který je jejich prostřednictvím dosažen, je Jeho výsledným produktem skrze ně. Právě tato skutečnost dává procesu právo se nazývat aktivně, a výslednému produktu právo se nazývat pasivně zjevením. Ačkoli okolnost, že to, co je vykonáno, je vykonáno spolu a skrze jednání lidských sil, dává výslednému produktu podobu a kvalitu v pravém slova smyslu lidskou, současná činnost Ducha svatého skrze celý proces vyzdvihuje celý výsledek nad to, čeho by mohlo být jakkoli dosaženo pouhými lidskými silami, a výslovně z něj činí nadpřirozený výsledný produkt. Lidské prvky je možno zaznamenat v jeho celém rozsahu, avšak v základu se jedná o Boží dar...“¹⁵⁰

2. Vatikánský koncil. *Dogmatická konstituce o Zjevení „Dei Verbum“*.

COL, Rudolf. *Biblická inspirace: studie o podstatě, rozsahu a důsledku biblické inspirace*. Přerov :

Společenské podniky v Přerově, 1939, s. 13–36.

KROVINA, Michal. *Všebecný úvod do Písma svätého*. Bratislava : Spolok svätého Vojtecha, 1981. S. 22–35.

¹⁴⁹ Srov. WARFIELD, B. B. *The Inspiration*, s. 83–96.

¹⁵⁰ WARFIELD, B. B. *The Inspiration*, s. 95.

- LOHFINK, Norbert. *Jak porozumět Písmu svatému*. Roma : Křesťanská akademie, 1979, zvláště s. 7–27. [krátký a srozumitelný text představující některé základní otázky inspirace Písma]
- LOHFINK, Norbert. „Neomylnost a jednota Písma“. In BRAULIK, Georg (vyd.). *Rozumieť Starému zákonu*. KBD Svit, 2002. ISBN 80-968345-9-2. S. 163–184. Tentýž text vyšel v jiném překladu pod názvem „Neomylnost Bible“ v LOHFINK, Norbert – BRAULIK, Georg. *Kde sú dnes proroci?* Katolícké biblické dielo, 1997, s. 113–132. ISBN 80-7165-078-1. [text hovoří jak o inspiraci, tak o s ní spojené pravdivosti, resp. neomylnosti]
- VLKOVÁ, Gabriela Ivana. *Slovo Boží a slovo lidské: všeobecný úvod do písma svatého*. Olomouc : Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, 2004. ISBN 80-244-0786-8. S. 100–115.

9 Pravdivost písma

9.1 Neomylnost versus pravdivost

Skutečnost, že Písmo je **neomylné**, je důsledkem jeho inspirované povahy. Je-li jeho skutečným a plným autorem Bůh, pak se nemůže mýlit v žádné své části. Záleží nyní ovšem na povaze inspirace a tedy na povaze vztahu mezi Božím a lidským autorstvím, jak bude tato neomylnost vypadat. V každém případě pojem neomylnost je negativní formulací dané pravdy.

Druhou možností je hovořit o **pravdivosti** Písma. Vychází ze stejných předpokladů jako neomylnost, totiž z Božího autorství. Bůh se v Písmu zjevuje a jeho zjevení je pravdivé. Kromě toho, že se jedná o pozitivní formulaci dané pravdy, je snazší zkoumat, v čem či v jakém smyslu je Písmo pravdivé, než v jakém smyslu je neomylné. Dockery, byť zastává faktickou neomylnost Bible jakožto důsledek inspirace, považuje za vhodnější hovořit o její „naprosto **důvěryhodnosti**“ či „**spolehlivosti**“.¹⁵¹

S nutností rozhodnout, v čem (v jakém smyslu) je před námi ležící text pravdivý, se setkáváme častěji. Jak učebnice matematiky, tak učebnice dějepisu, denní tisk či sbírka básní mohou být pravdivé. Ovšem pravdivost matematických výpovědí ($1 + 1 = 2$) je jiná než pravdivost popisu dějinných událostí („bitva na Vítkově mezi husity a křižáckými vojsky se odehrála v roce 1420“) a než výpověď básníka („hrdliččin zval ku lásce hlas...“). V případě biblických textů je to obdobné, mj. už proto, že zde najdeme jak dějepisné texty, tak novely, poezii nebo zákoníky. Odhalení povahy biblické pravdivosti je úkolem hermeneutiky.

9.2 Dogma o pravdivosti Písma

Jako první na otázku neomylnosti Písma reagoval 1. vatikánský koncil a zvláště encyklika Lva XIII. *Providentissimus Deus* z roku 1893, neboť především

¹⁵¹ Srov. DOCKERY, D. S. *Christian Scripture*, s. 67.

v 19. století se zdály výsledky bádání přírodních i humanitních věd v rozporu s údaji v Bibli. Zdálo se, že do Písma pronikly v profánních oblastech skrze jeho lidské autory chyby. V této době byly rozluštny jak egyptské hieroglyfy, tak mezopotamský klínopis a badatelé získali přístup k textům straším, než jsou texty biblické. Současně se stále více zdůrazňovaly rozpory mezi biblickými texty a výsledkem bádání přírodních věd, např. názor, že lidé posedlí démonem v Novém zákoně byli ve skutečnosti „pouze“ nemocní a že tato nemoc neměla nic společného s posedlostí apod. Všechny tyto okolnosti vedly často ke zpochybnění pravdivosti Bible, a tedy i k revizi teorie inspirace (viz výše). Proto se také autoritativní vyjádření týkající se pravdivosti Bible začaly objevovat především v 19. století.

9.2.1 *Dei Filius*

První vatikánský koncil v konstituci *Dei Filius* (1870) zamítl tvrzení, že „Písmo obsahuje zjevení bez omylu“, neboť toto tvrzení je sice pravdivé, ale nikoli dostačující. Ponechává totiž možnost, že kromě zjevení bez omylu obsahuje Písmo i jiné, druhotné výpovědi, jež proto nejsou pod vlivem inspirace, a tedy nejsou nutně pravdivé. Koncil proto považuje neomylnost za kvalitu pozitivní události Zjevení.

9.2.2 *Providentissimus Deus*

Jedním z pokusů řešení problému pravdivosti Písma byl návrh Maurice D’Hulsta. D’Hulst se odvolával na nedávnou definici papežské neomylnosti 1. vatikánského koncilu a navrhoval tvrzení, že analogicky inspirace zaručuje neomylnost v otázkách víry a mravů, ale nikoli jinde. *Providentissimus Deus* (1893) toto řešení odmítá, neboť svatopisec se nemohl mýlit v ničem a kromě toho není možné omezovat neomylnost Písma jen na nějaké části nebo na tematickou část obsahu. Inspirované byly totiž všechny knihy Písma ve všech svých částech.¹⁵²

Ohledně vztahu mezi přírodními vědami a pravdivostí Písma praví encyklika totéž, co tvrdil již Augustin či Tomáš Akvinský, totiž že svatopisci

„popisují věci nebo výrazy v jistém smyslu obrazně nebo tak, jak se vyjadřovali běžné lidé v jejich době, jak ostatně se děje běžně i dnes mezi lidmi vyšší kultury“.¹⁵³

¹⁵² Srov. *Enchiridion Biblicum*, 124.

¹⁵³ *Enchiridion Biblicum*, 121.

9.2.3 *Divino afflante Spiritu*

Samotnou povahou pravdivosti se podrobněji zabývá až encyklika *Divino afflante Spiritu* Pia XII. z roku 1943. Navazuje na zmíněné tvrzení *Providentissimus Deus* a rozvádí je do důsledků. Zdůrazňuje časovou a kulturní podmíněnost biblických výpovědí. Užívá přitom termínů „způsob vyjádření“ (*forma dicendi*) a „literární druh“ (*litterarum genus*). Tyto faktory mohou způsobit, že se zdá, že se svatopisci odchylojí od historické pravdivosti (*historica fides*), a tedy že se mýlí. Případný (zdanlivý) omyl Písma tedy spočívá v nepochopném způsobu vyjádření, jenž je dobově a kulturně podmíněn.

„Proto katolický exegeta, aby plně uspokojil dnešní potřeby biblických věd, musí při výkladu Písma svatého, o němž musí prokázat, že je prosto všeho omylu, používat moudře takových prostředků, aby zjistil, jaká forma vyjádření (*dicendi forma*) nebo literární druh (*litterarum genus*) byly svatopiscem použity a vedou k správnému a čistému výkladu. A ať je přesvědčen, že tato část jeho služby nemůže být opomíjena, aniž by přitom značně poškodil katolickou exegezi. Neboť nezřídka – abychom zmínili jen tolik – když mnozí předhazují, že se svatí autoři odchylojí od historické pravdy (*ab historica fide*) nebo že o věcech zpravují méně přesným způsobem, je zřejmé, že se nejedná o nic jiného než o ony původní a staré způsoby vyjadřování a vyprávění, které lidé při vzájemném styku mezi sebou obvykle užívali a které jsou (i dnes) po právu a obecně užívány. Neboť zdravý rozum vyžaduje, aby to, co se nachází v Boží řeči, která je vyjádřena kvůli lidem lidskými slovy, nebylo obviňováno z nepravdy více, než když se totéž použije v každodenním životě. Když tedy (exegeté) poznají a dostatečně ocení staré způsoby a umění vyjadřování a psaní, budou moci vyřešit mnohé (námitky), které se kladou proti historické pravdě a důvěryhodnosti božských Písem. Navíc toto studium pomůže vést k plnějšímu a jasnějšímu pochopení úmyslu posvátného autora.“¹⁵⁴

9.2.4 *Dei Verbum*

Konstituce 2. vatikánského koncilu *Dei Verbum* (1965) přechází k vysloveně pozitivním formulacím ohledně pravdivosti Písma: „Knihy Písma svatého učí spolehlivě, věrně a bez omylu pravdu, kterou chtěl Bůh mít zaznamenanou v Písmě svatém pro naši spásu“ (čl. 11). Následně rozvíjí to, co již zmínil Pius XII. v *Divino afflante Spiritu*, totiž dobovou podmíněnost biblických výpovědí. Kromě toho zdůrazňuje nutnost snažit se zjistit, co chtěl au-

¹⁵⁴ *Enchiridion Biblicum*, 560.

tor svým textem vyjádřit, a to jak autor lidský, tak autor Božský. Přitom je třeba přihlídnout jak k literárním druhům (tj. k již zmíněné dobové a kulturní podmíněnosti vyjadřování), tak k celkovému kontextu Písma, k tradici církve a k analogii víry.

9.2.5 *Sancta Mater Ecclesia*

V roce 1964 vydala Papežská biblická komise dokument *O historické pravdivosti evangelíí*, začínající slovy *Sancta Mater Ecclesia* (Svatá matka církev). Zabývá se v něm otázkou historické pravdivosti evangelíí – nakolik jsou historicky pravdivá, v čem spočívá jejich pravdivost a jak je vyjádřena. Dokument rekapituluje nejvýznamnější pasáže z *Divino afflante Spiritu* a poté se zabývá procesem vzniku evangelíí.

Dokument rozděluje proces vzniku evangelíí do tří stádií. **(a)** Prvním stádiem je to, co Ježíš skutečně činil a učil a co jeho učedníci viděli a slyšeli. K této fázi nemá dnešní čtenář bezprostřední přístup a jakákoli rekonstrukce bude vždy hypotetická, protože všechny zprávy o těchto událostech jsou nám zprostředkovány následujícími fázemi. **(b)** Po vzkříšení a seslání Ducha svatého získali apoštolové nové, hlubší poznání minulých událostí. Proto Ježíšovo učení předávali dále tak, jak mu pod vlivem Ducha svatého porozuměli – některá slova vyložili, jiná zkrátili, shrnuli nebo přeformulovali. Nejedná se však o změnu nebo znehodnocení původního Ježíšova slova, nýbrž o jeho pochopení a nové předání. Prvotní církev používala toto učení k hlásání, ke katechezi a k upevňování víry. Zasadila tak původní a hlouběji pochopená Ježíšova slova a vyprávění o jeho činech do nových literárních druhů, které odpovídaly novým podmínkám, v nichž se církev ocitla: hymny, modlitby, katecheze, kázání aj. **(c)** Třetí fází je shromáždění ústního tradovaného materiálu, jeho seřazení a zapsání do podoby dnešního evangelia. Tohoto úkolu se ujali celkem čtyři autoři, z nichž každý měl k dispozici jiný materiál a jinak s ním pracoval. Rozdíly mezi evangelisty, jiná formulace Ježíšových slov či jiné řazení Ježíšových činů a jejich odlišný popis nejsou na újmu pravdivosti; jsou naopak důkazem pro to, že Ježíšova slova a činy nebyly tradovány jako historická památka, nýbrž jako slovo, které je pro věřící neustále aktuální a má jim co říci.¹⁵⁵ Proto i když je změněna forma vyprávění či slov, je zachován jejich pravý smysl. Evangelia jsou dokumenty víry, nikoli historickými záznamy.

¹⁵⁵ DOCKERY, D. S. *Christian Scripture*, s. 22 hovoří o tom, že „Bůh v Písmu poskytl interpretační vzpomínky na to, co udělal pro vykoupení lidí“. Toto vyjádření názorně shrnuje povahu obsahu evangelíí a jejich vztah k historii, jak o tom hovoří dokument *Sancta Mater Ecclesia*.

9.3 Pokus o systematický pohled

Písmo je Boží slovo a jako takové je neomylné. Nelze říci, že se nemýlí jen v tom, co se týká „víry a mravů“, na způsob pravdivosti církevního magisteria. Písmo je slovo Boží a Bůh se nemůže mylit nebo lhát. A přesto najdeme v Písmu spoustu „lží“, omylů, věčně nepravdivých informací, nebo prostě jen rozporů mezi různými texty Písma navzájem. O množství textů, kdyby se jednalo o profánní literaturu, bychom řekli, že jsou to vymyšlené příběhy, smyšlené a vyprávěné s určitým záměrem. Jelikož se však jedná o Písmo, je často možné sledovat nerozhodnost a jistý strach říci: „Je to smyšlený příběh“, protože Písmo je přece pravdivé.

Řešení tohoto problému tkví opět v pojetí Písma. Chápeme-li např. Starý zákon jako nadčasové Boží slovo, vyřčené a platné jednou provždy ve své ideální formě, pak jistě musí být toto Boží slovo právě v této nadčasové a ideální formě pravdivé. Jestliže tedy v Genesis stojí, že Bůh seslal na svět potopu, pak to znamená, že ji na svět seslal a týkala se celé země a nejen, jak by chtěli někteří naturalisté, jen povodí Eufratu a Tigridu. Jestliže se píše, že Jonáš na cestě do Taršíše byl hosen do vody a strávil v břiše velké ryby tři dny a tři noci, pak je to pravda. A to proto, že slovo Boží je nadčasové, tedy není vázáno na čas a není jím ani podmíněno. Do třetice, i když se o tom v knize Abakukově nehovoří, dozvídáme se z knihy Danielovy (Da 14,33n.), že Abakuk přinesl Danielovi zázračně potravu do lví jámy. Je toto vyprávění pravdivé? Stalo se to skutečně?

Možná nemáme (snad jaksi intuitivně) pochybnosti v případech vyložené „pohádkových“ příběhů, jakým je např. Jonáš. Ale co říci o méně „nápadných“ textech, jako je například trojí opakování sporu patriarchy (dvakrát Abraháma a jednou Izáka) s místním vládcem o vlastní ženu (Gn 12,10–20; 20,1–18; 26,1–14), co říci o Lotově ženě a solném sloupu (Gn 19,26) či o deseti egyptských ranách (Ex 7,14–12,42)?

Znovu si zformulujeme otázku: V čem jsou tyto příběhy pravdivé? Jsou pravdivé historicky, tj. jsou to přesné zprávy o událostech, nebo jejich pravdivost spočívá jinde?

Vše, jak již bylo několikrát zmíněno, spočívá v pojetí Písma. Jedná-li se o nadčasové Boží slovo, pak je pravdivé ve všech detailech, tedy i ve své „historii“. Pak ovšem nastává problém, jak skloubit mimobiblické prameny a poznatky s biblickými zprávami, nebo ještě závažnější problém, totiž jak skloubit vzájemně si odporující zprávy uvnitř Bible. Jak dlouho trvala potopa? Jak dlouho vlastně žil Daniel a jaká byla sekvence tehdejších panovníků? Z Nového zákona: Jaký Ježíšův zázrak byl první? Jaký byl Ježíšův rodokmen? Kdy Ježíš vyčistil chrám? S podobnými otázkami bychom mohli pokračovat na mnoho stran.

Vše se usnadní, když si uvědomíme, že Písmo je Boží slovo, jež Bůh zjevuje lidem v čase. Je vázáno svým obsahem i svou formou na dobu, v níž bylo zjeveno. Svým obsahem proto, že je určeno konkrétním lidem z konkrétní doby a odráží tehdejší situaci Božího lidu a odpovídá na ni. Svou formou proto, že kvůli srozumitelnosti muselo respektovat způsoby vyjadřování a uvažování tehdejších lidí. „Bůh mluví v Písmě svatém prostřednictvím lidí lidským způsobem.“¹⁵⁶ Tato skutečnost začíná už u samotného „výběru jazyka“. Je psáno hebrejsky, aramejsky a řecky nikoli proto, že by se jednalo o „posvátné“ či „dokonalé“ jazyky, nýbrž proto, že Boží lid v patřičné době těmito jazyky hovořil, a proto se jim Boží slovo zjevilo v tomto jazyce – aby mu porozuměli. Ovšem jazyk jako komunikační prostředek není jen slovní zásoba a gramatika, ale i komplexnější způsoby vyjadřování: přísloví, přirovnání, poezie, metafory, vzorové příběhy... Velmi srozumitelně o tom hovoří encyklika *Divino Afflante Spiritu* Pia XII.: jedná se o

„ony původní a staré způsoby vyjadřování a vyprávění, které lidé při vzájemném styku mezi sebou obvykle užívali a které jsou (i dnes) po právu a obecně užívány. Neboť zdravý rozum vyžaduje, aby to, co se nachází v Boží řeči, která je vyjádřena kvůli lidem lidskými slovy, nebylo obviňováno z nepravdy více, než když se totéž použije v každodenním životě.“¹⁵⁷

Jak zdůrazňuje Pius XII., každá generace má své způsoby vyjadřování, které nejsou doslovně pravdivé, přesto však jim všichni rozumí a přijímají je v jejich obrazném smyslu. Jako příklad stačí uvést „až naprší a uschne“, „visí nad ním Damoklův meč“, „danajský dar“ aj. Nikdo netvrdí, že „až naprší a uschne, udělá to“, že „nad někým visel zavěšen meč, jehož majitelem je nějaký pan Damokles“, ani že „ten dar pochází od nějakých Danajů“. Podobně když hovoříme o titánské vzpouře nebo o Odysseově cestě, netvrdíme, že věříme v existenci Titánů či Odyssea. Analogicky to platí i o Písmu. Když Ježíš hovořil o Jonášově znamení, neznamená to ještě, že Jonáš musel existovat. Podobně jako my se zajímal o Jonáše coby literární postavu, vzor, příklad, který všichni znali, a který byl tedy velmi názorný.¹⁵⁸

Těmto „způsobům vyjadřování“ se v biblistice obvykle říká literární druhy. Tento termín sice má sám o sobě přesnější a mnohem užší význam, ale

¹⁵⁶ *Dei Verbum*, 12.

¹⁵⁷ *Enchiridion Biblicum*, 560.

¹⁵⁸ Jistěže by na otázku po historické existenci Jonáše Ježíšovi současníci odpověděli kladně. Nicméně jejich přesvědčení o historické existenci této postavy je ve všech výpovědích, jež jsou o něm zapísány např. v Novém zákoně, naprosto druhotné a nepodstatné. Zůstává faktem, že se zde na Jonáše odkazuje jako na literární postavu.

když jej používají církevní dokumenty, mají tento široký význam coby „dobové způsoby vyjadřování“.

Je-li tedy Písmo Božím slovem „vtěleným“ do lidského slova v čase a prostoru, pak se vtělilo do konkrétního, časem omezeného slova se vším, co k němu náleží, tedy včetně „literárních druhů“. Zajímá-li nás nikoli slovo samotné, ale to, co nám chce říci Hovořící, tj. Bůh, pak se musíme snažit o „dešifraci“ jeho slova. Ve své době bylo zřejmé a snadno pochopitelné, my však jsme časově, prostorově, kulturně i jazykově od prvních adresátů Božího slova vzdáleni a máme jiné způsoby vyjadřování. Musíme se proto dobovým způsobům vyjadřování („literárním druhům“) učit, studovat je, abychom slovo Boží, které je jimi vyjádřeno a které je v ně vtěleno, pochopili a porozuměli mu. Proto Pius XII. i Druhý vatikánský koncil nabádají biblisty ke studiu literárních druhů. Tím neříkají nic jiného než to, že Boží slovo je časové, nikoli svou formou nadčasové, je vtělené do časem a kulturou vymezené (a omezené) formy, má svou konkrétní tvář a my tuto konkrétní lidskou tvář musíme respektovat, přijmout a ocenit. Aplikováno na Nový zákon slovy Instrukce o historické pravdivosti evangelií:

„Je však nutno rozlišovat a mít na paměti tyto způsoby mluvy, jimiž hlasatelé zvěstovali Krista: katechese, vyprávění, svědectví, hymny, doxologie, modlitby a jiné literární formy, které byly běžné v Písmu svatém a u lidí tehdejší doby.“¹⁵⁹

Jestliže tedy anonymita nebo pseudoepigrafie ve starověku byly běžným literárním prvkem, nesmí nás pohoršovat jako „lež“ ani je nesmíme odmítat jako „nepravdivé“. Naopak je musíme přijmout a snažit se je pochopit. Jestliže se i my dnes při vysvětlování či výchově uchylujeme k názorným, ovšem smyšleným příběhům, proč by to nemohl učinit Bůh, který chtěl, aby jeho slovo přijalo plnou tvář slova lidského? *Divino afflante Spiritu* pokračuje slovy:

„Když tedy (exegeté) poznají a dostatečně ocení staré způsoby a umění vyjadřování a psaní, budou moci vyřešit mnohé (námitky), které se kladou proti historické pravdě a důvěryhodnosti Božských Písem. Navíc toto studium pomůže vést k plnějšímu a jasnějšímu pochopení úmyslu posvátného autora.“¹⁶⁰

Tím se vrací k tomu, co jsme řekli již výše, že stěžejní je pro biblistu „úmysl posvátného autora“, tj. svatopisce. Tím Pius XII. říká opět tolik, že dobový smysl

¹⁵⁹ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Instrukce o historické pravdivosti evangelií (Sancta Mater Ecclesia)*, 8, s. 155.

¹⁶⁰ PIUS XII. *Divino afflante Spiritu*, in *Enchiridion Biblicum*, 560.

textu je primární a stěžejní, že Boží slovo je slovem „na cestu“, slovem, jež provází Boží lid cestami dějin, že není abstraktní. A tak, slovy konstituce *Dei Verbum*,

„je třeba, aby vykladač pátral po smyslu, jaký v daných okolnostech a v dobové i kulturní situaci chtěl svatopisec vyjádřit a vyjádřil pomocí literárních druhů v té době užívaných. Abychom totiž správně pochopili, co chtěl autor posvátného textu písemně vyjádřit, je třeba pozorně přihlížet k tehdejším vžitým způsobům myšlení, řeči a vyprávění, jaké byly běžné v jeho době, i ke způsobům, kterých se tehdy obvykle užívalo při vzájemném styku mezi lidmi.“¹⁶¹

Co tedy znamenají následující slova?

„...protože tedy všechno, co tvrdí inspirovaní autoři neboli svatopisci, se musí považovat za tvrzení Ducha svatého, je třeba uznat, že knihy Písma svatého učí spolehlivě, věrně a bez omylu pravdu, kterou chtěl mít Bůh zaznamenanou v Písmě svatém pro naši spásu.“¹⁶²

Zdá se, že vymezují pravdivost Písma na to, co Písmo tvrdí o naší spásě, tedy o věrouce a mravech. Pravda je však jiná. V tomto vyjádření je třeba číst nikoli „vymezení“ pravdivosti na některé texty nebo jen některé výpovědi v Písmu. Vše, co je v Písmu, je napsáno pro naši spásu. Pokud řekneme, že naším úkolem je odhalit, co autor, který tento text pro naši spásu psal, či „redaktor“, jenž tento text pro naši spásu mezi Písma zařadil, případně zpracoval, měl v úmyslu nám sdělit, pak je to tvrzení pravdivé, ovšem musíme si uvědomit, že posledním redaktorem, který do textu zasáhl a dal mu konečnou podobu, byla křesťanská komunita stanovující (či přesněji „rozpoznávající“) kánon, tj. konečný kontext pro jednotlivé texty Starého a Nového zákona. Jinými slovy, každý text je třeba interpretovat, jak již bylo řečeno, v kontextu celého Písma. Každý dílčí text, byť by to byla třeba celá jedna kniha nebo celý Starý zákon, je třeba číst ve vztahu k tomuto celku zjevení. Máme tu tedy dva prvky: dobově podmíněnou výpověď autora dílčího textu, a celkový kontext Božího zjevení (kterým v důsledku není ani celá Bible, nýbrž je do ní třeba zahrnout i Tradici).

Máme-li tedy odpovědět na otázku, kterou jsme si položili na počátku, bude znít odpověď následovně: Písmo je pravdivé v tom, co jeho autoři pro naši spásu chtěli svým adresátům sdělit. To nás vede k tomu, abychom se jim

¹⁶¹ *Dei Verbum*, 12.

¹⁶² *Dei Verbum*, 11.

snažili porozumět, abychom se – je-li to možné – naučili jejich jazyku, jejich vyjadřování, pochopili jejich dobu, jejich obavy, radosti i starosti, vcítili se do jejich myšlení a citění. Pak teprve jim porozumíme, pak teprve budeme blíže porozumění Božímu slovu. Pravdivá tedy nejsou samotná slova, nýbrž výpověď mluvčího, která je v těchto (a právě v těchto) slovech ukryta. Není možné se proto vázat na absolutní význam jednotlivých slov bez pochopení dobového kontextu v nejširším smyslu, ovšem na druhé straně nelze ani říci, že důležité je poselství, které když pochopím, mohu je formulovat vhodnějšími výrazy, než jakých užili dávní svatopisci. To proto, že Boží slovo se vtělilo právě do těch slov, která máme v Písmu, a tuto moudrou Boží volbu musíme respektovat. Na druhé straně je třeba ty dílčí, dobově podmíněné významy a výpovědi dávat do kontextu celého zjevení, tj. přihlédnout k výpovědi „druhého“ autora, tj. Boha.

Odvážným a současně značně osvobozujícím tvrzením jsou slova Karla Bartha, podle nějž Boží Duch hovoří skrze lidská slova, která jsou jakožto ryze lidský text „zranitelná“ a „omylná“, protože jsou to slova lidí s omezenými znalostmi a schopnostmi:

„Slovní inspirace neznamená neomylnost biblického slova v jeho jazykové, historické a teologické povaze jakožto lidského slova. Znamená, že omylné a chybné lidské slovo je jako takové použito Duchem a musí být přijato a slyšeno přes svou lidskou omylnost.“¹⁶³

„Nepřesnost“ textu se tu netýká jen způsobů vyjadřování v úzkém slova smyslu, nýbrž i vnímání reality, vědomostí a všeho, co vstupuje do procesu vzniku textu. Můžeme říci, že se týká i následných dějin a tradování textu s množícími se chybami, takže ani u toho „posvátného“ textu nemáme neporušený originál, což je obvyklý osud lidských textů. Veskrze lidské slovo se díky zázraku působení Božího Ducha stává věrohodným svědkem Božího zjevení a jeho spásy. Historická či přírodovědecká, ale i logická či jakákoli jiná výpovědní věrohodnost v dalších oblastech s tím nemá nic společného.¹⁶⁴ Důraz se tak posouvá s konečnou platností z neomylnosti na věrohodnost.

¹⁶³ BARTH, K. *Church Dogmatics*, sv. 1., část 2., s. 533.

¹⁶⁴ Dockeryho opatrná a dlouhá definice pravdivosti Písma snažící se uhájit věcnou pravdivost biblického textu se tak stává zbytečnou: „Až budou poznána všechna fakta a Bible (v jejím originálním znění) bude správně interpretována ve světle toho, jaká kultura a jaké komunikační prostředky se vyvinuly v době jejího sepsání, ukáže se, že je zcela pravdivá (a tedy ne-lživá) ve všem, co tvrdí, v míře přesnosti zamýšlené jejím autorem a ve všem, co se týká Boha a jeho stvoření“ (DOCKERY, D. S. *Christian Scripture*, s. 64).

9.4 Řecká a semitská pravda

Otázka inspirace a pravdivosti Písma je součástí události Božího zjevení člověku a je třeba ji chápat vždy v tomto značně širším kontextu. Jakmile tento kontext ztratíme ze zřetele, otázku inspirace a pravdivosti Božího slova nevyřešíme.

V dějinách křesťanství se vždy vyskytovaly dva myšlenkové světy, jež spolu zápolily a doplňovaly se. Jeden je svět semitský, druhý řecký. Každý z nich má i svůj pojem pravdy; můžeme hovořit o pravdě semitské i o pravdě řecké, a pokaždé se jedná o něco jiného. Řecká pravda (ἀλήθεια *alétheia*) je odhalením skutečnosti, kdy naše poznání věci odpovídá věci samé. Jedná se o pravdu intelektuální, „vědeckou“. Semitská pravda (אמת *emet*) je pravdivost, věrnost, stálost. Zatímco řecká pravda vypovídá v zásadě o věcech, semitská pravda se týká osob (opět se vrací téma „věrohodnosti“).¹⁶⁵

Křesťanské zjevení, jehož je Písmo součástí, je zjevení Boha člověku, tj. osoby osobě. Nejde o zjevení pravd o Bohu, kterých by se lidský rozum nebyl s to sám dobrat, takže by je nám Bůh musel zjevit. Jedná se o zjevení osoby za účelem setkání a vytvoření společenství. Proto musíme vždy dávat pozor, o jaké pravdivosti či pravdě hovoříme, když se zabýváme Písmem: o technické pravdivosti (neomylnosti) intelektuálního poznání (Boha, člověka, stvořené přírody aj.), nebo o poznání živé osoby, která se s námi chce setkat a přebývat (a my s ní)?

Ačkoli protiklad semitské a řecké pravdy nelze vyhrocovat, neboť jednak v takto čisté formě neexistují, jednak ani v Bibli nenajdeme „pouze semitskou“ pravdu,¹⁶⁶ může přesto čtenáři pomoci zajistit si patřičný odstup od redukce pravdivosti Bible na jednotlivé pravdivostní výpovědi o Bohu a o člověku a naopak uchovat si jistý existenciální přístup k Božím slovu. Boží slovo má totiž bytostně dialogický charakter; jeho úkolem není poskytnout informaci, nýbrž otevřít vztah mezi Bohem a člověkem, kdy člověk je vyzván k tomu, aby na Boží slovo odpověděl celým svým životem.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Protiklad semitské a řecké pravdy jako návrh řešení otázky pravdivosti Bible nadnesl v roce 1964 Oswald Loretz v knize *Die Wahrheit der Bibel*.

¹⁶⁶ Stručně k problematice srov. FABRIS, R. *Introduzione*, s. 420–421, včetně další literatury.

¹⁶⁷ Srov. zdůraznění dialogické povahy Božího slova a vůbec celého křesťanského zjevení v exhortaci Benedikta XVI. *Verbum Domini*, 24.

- COL, Rudolf. *Biblická inspirace: studie o podstatě, rozsahu a důsledku biblické inspirace*. Přerov : Společenské podniky v Přerově, 1939, s. 37–103.
- CHALUPA, Petr. „Nový zákon (DV 17–20)“. In TYROL, Anton (ed.). *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu*. Katolícka univerzita v Ružomberoku, 2003. ISBN 80-89039-22-7. S. 94–103.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. Dokument o historické pravdivosti evangelií „Sancta Mater Ecclesia“. In FITZMEYR, Joseph A. *Co říká Nový zákon o Kristu : otázky a odpovědi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-454-7. S. 124–159.
- PIUS XII. *Okružní list o časovém podporování biblických studií (Divino afflante Spiritu)*. In MERELL, Jan. *Úvod do četby Nového zákona*. Praha : Česká katolická charita, 1952, s. 201–271. [český překlad celé encykliky včetně poznámek]
- RINDOŠ, Jaroslav. „Starý zákon (DV 14–16)“. In TYROL, Anton (ed.). *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu*. Katolícka univerzita v Ružomberoku, 2003. ISBN 80-89039-22-7. S. 82–93.
- ŠROBÁR, Štefan. „Biblické pojetí pravdy“. *Perspektívy*, 12 / 2010 (Katolický týdeník 23/2010).
- VLKOVÁ, Gabriela Ivana. *Slovo Boží a slovo lidské: všeobecný úvod do písma svatého*. Olomouc : Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, 2004. ISBN 80-244-0786-8. S. 116–127.

10 Nástin dějin exegeze

Text je interpretován pokaždé, když je čten. Explicitní interpretace je však třeba především tam, kde je text považován za aktuální a normativní (autoritativní), nicméně z nějakého důvodu nesrozumitelný nebo v prvotním významu nepřijatelný. V případě biblických (a též jiných náboženských textů) se nesrozumitelnost textu objevuje především s měnícím se kulturním, jazykovým i náboženským pozadím čtenářů, kteří jsou s textem konfrontováni. Tato kapitola¹⁶⁸ je proto věnována stručnému dějinnému přehledu různých interpretačních směrů, které se v židovství a zvláště v křesťanství v průběhu času vyskytly, a seznamuje čtenáře s hlavními způsoby interpretace, kterými byl biblický text vykládán a chápán. Přehled ústí do dnešní doby, kde na něj navazuje 11. kapitola pojednávající o hermeneutice.

10.1 Židovská exegeze

10.1.1 Exegeze uvnitř samotného Starého zákona

Bible se skládá z mnoha různých spisů, které vznikaly v různých dobách, přičemž pozdější spisy znají a reflektují spisy starší a na základě nových zkušeností v dějinách spásy je interpretují, přehodnocují a dávají jim nový význam. Tak například proroci a mudroslovná literatura často interpretují starší události (Izajáš a exodus – Iz 43,16–21; Sírachovec a stvoření a hřích – Sír 15,11–20; 17,1–12; chvála otců – Sír 44–50; Moudrost a exodus – Mdr 10–19). Ukázkovým příkladem je též přehodnocení proroctví Jr 25,11 v textu Da 9,24n.

¹⁶⁸ Jelikož je obtížné shrnout dějiny výkladu Písma do jediné krátké kapitoly, použil jsem jako základní osnovu slovníková hesla ROGERSON, J. W. „Interpretation, History of“, část „History of OT Interpretation“, a JEANROND, W. G. „Interpretation, History of“, část „History of Biblical Hermeneutics“ a knihu FARKASFALVY, D. *Inspiration and Interpretation*.

10.1.2 Exegeze v překladech

Dalším významným vykladačským počinem jsou starověké překlady podle pravidla, že každý překlad je již výkladem (srov. 11.1). Nejdůležitějším je pro pochopení dějin exegeze **Septuaginta**. Její autoři volbou řeckých termínů a gramatiky vykládali biblický text jistým způsobem. Vsouvali například do textu řecké myšlenkové kategorie, což je nejpatrnější na překladu Ex 3,14 („já jsem, který jsem“) jako ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, tedy „já jsem jsoucí“ či překladem תורה *tóra* jako νόμος *nomos*, „zákon“. Posvátnému Božímu jménu יהוה *yhvh* se vyhnuli překladem Κύριος *kyrios*, tedy „Pán“.¹⁶⁹ Mimo jiné i proti těmto interpretačním tendencím, které byly později převzaty a využity křesťany, vznikly překlady Aquily či Theodotia (srov. 6.1.2).

Co se týká aramejských targumů (blíže viz 6.3.1), je v nich vykladačský aspekt daleko silnější než v Septuagintě. Nejtypičtější a současně nejkrainější je v tomto smyslu targum k Písni písní.

10.1.3 Diasporní exegeze a alegorie

Nejvýznamnějším židovským exegetou přelomu letopočtu byl **Filó Alexandrijský** (20 př. Kr. – 45 po Kr.). Napsal přibližně 36 děl, z nichž dnes existují jen fragmenty exegezí na Pentateuch. Po vzoru Žida Aristobula (2. stol. př. Kr.), který převzal z řecké kultury alegorii jako interpretační model starých textů, se i Filo pokusil interpretovat židovské posvátné texty alegoricky. Filo řešil svou exegetickou prací otázku, jak zpřístupnit židovskou moudrost, moudrost zákona, vzdělaným Židům a pohanům, což byl typický problém židovských diaspor v helénistickém světě. Tentýž problém se odráží v knize Sírachovcově. Co znamená tento alegorický exegetický postup v praxi, je velmi názorně vidět např. v apokryfním **Listu Aristeově** (viz 6.1.1.1). Alegorický výklad posvátných či tradičních textů nebyl židovskou novinkou. Židé jej převzali od Řeků, kteří tímto způsobem interpretovali své texty, zvláště Homéra. Ve všech případech se jedná o snahu aktualizovat starý text, který ve svém literárním, doslovném významu nemá novému čtenáři co říci nebo jej dokonce pohoršuje. Alegorický přístup k textu půjde od této doby vždy ruku v ruce se zájmem filologicko-lingvistickým.

¹⁶⁹ K těmto a mnoha dalším interpretačním postupům Septuaginty srov. HELLER, J. „Překladatelský postup Septuaginty“, s. 38–46 (v novém vydání v HELLER, J. *Hlubinné vrty*, s. 107–114).

10.1.4 Židovská palestinská exegeze

Oproti diaspoře neřešili obvykle palestiniští Židé tak ožehavě otázku střetu s helénistickou kulturou. Současně je potřeba rozlišit situaci v Palestině před a po roce 70.

Před rokem 70, tj. před pádem chrámu, existovaly v rámci židovství různé „seky“. **Saduceové** se ve svém přístupu k Písmu drželi litery a doslovné interpretace, což bylo spojeno s jejich vazbou na kult a chrám. Oproti tomu **farizeové** se snažili přenést chrámový kult do každodenního života, proto musela jejich exegeze používat analogické výklady. Kumránská komunita znala ještě jiný typ výkladu, kterým je tzv. *pešer*. **Pešer** je aramejský výraz značící „význam“ a objevuje se v komentářích na biblické texty, kde toto slovo odděluje samotný citovaný text od jeho výkladu. Pešery se soustřeďují na aktualizaci starozákonního textu v nynější době, tj. chápou biblické texty jako předpovědi pro svou dobu.

Po roce 70 přežili z mnoha židovských skupin jen farizeové a s nimi i jejich výklad Písma. Centrum jejich studií se přesunulo nejprve do městečka Jabne, poté do Galileje (po r. 135), posléze do Bet Šearu a nakonec do Tiberiady. Židovstvo bylo vedeno v této době knížetem (*násí*). Vznikaly **midráše**, což jsou aktualizací výklady textu homiletického charakteru vykládající jeden verš nebo jednu perikopu. Midráše jsou dvojího typu, halakické a hagadické. **Halakické** (od slovesa הלך *hlk*, „kráčet“, „chodit“) jsou ty, které objasňují zákonné texty, **hagadické** (od slovesa נגד *ngd*, „vyprávět“) jsou ty, které objasňují smysl textů výpravných. Farizeové a jejich nástupci též rozvinuli teorii pravidel pro výklad textů Písma a pro jejich aplikaci na každodenní život. Těmto pravidlům se říká *middót* a židovský rabi Hillel jich znal 7, Jišmael 13, Eliezer 32.¹⁷⁰ K dobovému židovskému způsobu výkladu Písma se uchýloval v praxi např. i Pavel z Tarsu.

10.2 Křesťanská exegeze

10.2.1 Exegeze starozákonních textů v Novém zákoně

„Ať už je křesťanství cokoli jiného, je to především specifický výklad Starého zákona.“¹⁷¹ Křesťanství si přivlastňuje starozákonní židovskou tradici a vykládá ji ve světle událostí spojených s osobou Ježíše z Nazareta, stejně jako tyto

¹⁷⁰ Srov. DOHMEN, Ch. – STEMBERGER, G. *Hermeneutika židovské Bible*, s. 109–133.

¹⁷¹ ROGERSON, J. W. „Interpretation“, s. 425.

události interpretuje pomocí starozákonních textů a tradic. Tato skutečnost je patrná již (a především) v samotných novozákonních textech, jejichž autoři znali a používali starozákonní texty. Tím se zapojili do interpretačního procesu v Bibli a nejsou ničím jiným než další reinterpretací vrstvou v celém kánonu. Najdeme zde také snad všechny hlavní tehdejší židovské interpretační směry. Samotné Pavlovy texty obsahují celkem 76 citací Starého zákona. Pavel postupuje při výkladu starozákonních textů podobně jako Hillel a cituje obvykle podle Septuaginty. Interpretační typ pešeru se odráží v Matoušově evangeliu, kde autor na více místech zdůrazňuje, že zmiňovaná událost je naplněním starozákonních proroctví: útěk do Egypta a návrat z něj – Mt 2,15; Oz 11,1; vraždění malých dětí v Betlémě – Mt 2,6; Mi 5,2; aj. V Lukášově evangeliu je interpretem tohoto stylu sám Ježíš. Snad nejvýznamnějším a nejnázornějším textem obsahujícím rozsáhlý výklad starozákonních textů ve světle Ježíšovy osoby je List Židům, kde se nachází především typologická exegeze (srov. 11.4.1).

10.2.2 Křesťanská antika (1.–2. století)

V prvních letech křesťanské existence (tj. především u apoštolských otců, tj. domnělých či skutečných učedníků apoštolů) jsou patrné tři hlavní interpretační postupy: zřeknutí se židovství ve smyslu odmítnutí starozákonních pasáží obsahující legislativní texty, dále christologická četba Starého zákona a konečně využívání starozákonních postav jako vzorů pro ctnostný život.

Velmi brzy však přicházejí apogeté, tedy církevní otcové bránící svými texty křesťanskou víru před útoky zvenčí. V tomto raném období křesťanské teologie se rozvíjí z exegetických metod především **typologie**, a to v boji na dvou frontách: proti gnozi a proti Židům. Typologický výklad Starého zákona (viz též 11.4.1) totiž zdůrazňuje jak pozitivní význam Starého zákona (proti gnozi), tak návaznost Nového na Starý a naplnění starozákonních obrazů v Novém zákoně (proti Židům). Z exegetických spisů **proti Židům** je znám hlavně *Rozhovor s Židem Triphonem* od **Justina Mučedníka** († 165). Jedná se o typologický výklad, obsahující celý seznam typů (*Dialog* 42,4). **Proti gnozi** psal např. **Irenej z Lyonu** († 202), jenž kladl důraz na novozákonní stvrzení starozákonních událostí a předpovědí, na návaznost Starého a Nového zákona, na dějinné a doslovné čtení Starého zákona a užíval též typologie. Důležitými tématy jeho teologie jsou dějiny spásy a pedagogika Božího zjevení. Je zároveň prvním známým autorem, který vytvořil křesťanské systematické pojednání založené na výkladu Písma.

10.2.3 Křesťanská východní exegeze (3.–4. století)

Řecký křesťanský Východ znal především dvě významné teologické a exegetické školy, jednu v Alexandrii, druhou v Antiochii. Každá z nich se inspirovala jinou starou interpretační praxí. Zatímco Alexandrie přijala za svou alegorii (po vzoru Filóna Alexandrijského, viz 7.1.3), Antiochie interpretovala texty spíše filologicko-lingvisticky.

Nejvýznamnějším představitelem **alexandrijské školy** byl **Órigenés** (185–253). V prvé řadě je znám jako autor **Hexaply**, tj. první textové kritiky Starého zákona. Čtenář tak mohl vzájemně porovnávat jednotlivé verze. Z teorie exegeze je významná čtvrtá kniha jeho spisu *De principiis* (řecky *Περὶ ἀρχῶν περὶ ἀρχόν*), v níž Órigenés bojuje proti Židům i gnozi, neboť ani jedni, ani druzí nechápou pravý, duchovní smysl Písma. Smysl Písma je totiž trojí, stejně jako existují tři složky člověka (tělo, duše a duch), a to smysl tělesný, duševní a duchovní. V praxi se však obvykle omezuje na dva smysly (tělesný a duchovní). Text má podle Órigena duchovní smysl vždy, tělesný někdy chybí.

Alexandrijská alegorie vnímala starozákonní texty jako integrální součást jediného kánonu Písma. V případě alegorie bylo (a je) potřeba stanovit interpretační klíč, neboť ten se v tomto případě nenachází přímo v Písmu. Pro alexandrijskou školu je třeba Písmo alegoricky vykládat „uvnitř církve“, tedy v souladu s ní.

Antiochie znala dějinně gramatickou tradici, typickou pro syropalestinskou oblast, kde bylo semitské kulturní podhoubí. Tato škola se kloní při výkladu Písma k literárnímu, tj. doslovnému smyslu. *Θεωρία* (*theória*) neboli prorocký, kontemplativní výklad Písma přistupuje někdy po doslovném a je obdobou alexandrijské alegorie. Teorie označuje náhled, v němž starozákonní proroci mohli spatřit budoucí události v událostech současných. Jejich slova jsou zapsána tak, že v nich je zachyceno obojí. Z tohoto hlediska je antiochijská *theória* mnohem silněji než alegorie vázána na původní smysl textu a neobejde se bez něj. Antiochijské otcové přiznávají možnost typologického čtení, ale podle přesně daných kritérií. K jednotlivým biblickým spisům přistupovali obvykle jako k samostatným spisům a takto je také interpretovali.

Známým představitelem antiochijské školy je **Theodor z Mopsuestie** (350–428), který jako jediný ve starověku napsal doslovný výklad Písne písni. Lze jej srovnat s výkladem Órigenovým, který je naopak ryze alegorický.

10.2.4 Křesťanská západní exegeze ve středověku

Kromě typologie, která křesťanský způsob výkladu Písma nikdy neopustila, začala na křesťanský Západ pronikat především Órigenova exegeze, a to zá-

sluhou překladů z pera Jeronýmova a Rufinova či skrze otce inspirované přímou četbou Řígenových řeckých děl (např. Ambrože Milánského). Přesto zná Západ i vlastní autory, kteří se věnovali teorii výkladu posvátných textů.

10.2.4.1 Jeroným a Augustin

Na přelomu 4. a 5. století žili dva velcí západní teologové, Jeroným a Augustin.

Jeronýmův přínos k interpretaci Písma spočíval jednak v novém překladu Bible do latiny či v revizi stávajících překladů (viz 6.2.2.1), jednak ve psaní celé řady komentářů na biblické texty a také filologických prací (např. *Quaestiones hebraicae in Genesim*), které se až do 16. století staly téměř jediným zdrojem vědění křesťanského Západu o hebrejštině a hebrejském textu Starého zákona. Jeroným sám byl žákem antiochijské školy a s postupujícím věkem se stále více klonil k doslovnému filologickému výkladu posvátného textu.

Hipponský biskup **Aurelius Augustinus** se vykládání Písem věnoval velmi často a věnoval se i teorii exegeze. Kromě obecného zdůrazňování kontinuity mezi Starým a Novým zákonem napsal i spis *De doctrina christiana*,¹⁷² spolu s Tichoniovým spisem *Liber regularum* první latinský traktát biblické hermeneutiky. Augustin byl velmi zapáleným biskupem a jeho cíl nebyl akademický, nýbrž teologicko-pastorální, tedy interpretovat Písma a zpřístupnit jejich obsah věřícím. Konečným cílem není totiž intelektuální poznání, nýbrž láska k Bohu a k bližnímu. Ve svém spisu se věnuje tématu jazyka a komunikace, vztahu mezi znamením a označovanou věcí a mezi znamením a slovem. Následně se věnuje nesnadným a obtížným pasážím Písma. Podle něj je třeba je číst se znalostí Písma jako celku a objasňovat méně zřejmé oddíly na základě oddílů srozumitelných. K pochopení biblického textu je zapotřebí znalost biblického vyjadřování (vlastního i metaforického), studium původních jazyků (Augustinus sám však hebrejsky neuměl a s řečtinou měl problémy), ověřování překladů a kodexů (tj. textová kritika), znalost filologie a historie a obecně profánních věd, mj. rétoriky a dialektiky. Konečným kritériem, které rozhoduje dvojznačnost některých pasáží, je kritérium, jež Augustinus nazývá *regula fidei*, „pravidlo víry“, založené na jasných pasážích Písma a na autoritě církve.

V některých případech jsou však i všechna tato kritéria marná a nestačí, zvláště tam, kde se ospravedlňuje násilí aj. V tom případě, kde se řeší problém literárního nebo duchovního smyslu, je hlavním kritériem láska. Tento koneč-

¹⁷² České vydání v překladu J. Nechutové viz AURELIUS AUGUSTINUS. *Křesťanská vzdělanost. De doctrina christiana*. Praha: Vyšehrad, 2004.

ný smysl pak nesmí odporovat víře ani pravdě. Interpretační klíč proto leží mimo interpretovaný text.

Nakonec Augustinus zmiňuje **sedm Tichoniových pravidel** pro výklad tropů (tj. obrazné mluvy) v Písmu. Jedná se o pravidla, která ve svém spisu *Liber regularum* („Kniha pravidel“) vypočítává donatista Tichonius. Základním kritériem mu je skutečnost, že Zjevení se týká Krista a církve. Toto kritérium je následně rozpracováno do sedmi konkrétních pravidel, jež sám Tichonius aplikuje na svůj výklad Zjevení sv. Jana. Augustinus tato pravidla s malými opravami přebírá a též používá.

10.2.4.2 Středověká exegeze do 11. století

Od počátku období středověké exegeze (cca 650, pro naše účely), stejně jako tomu bylo v patristické době, bylo Písmo hlavním a primárním pramenem teologie a teologie nebyla nic jiného než výklad Písma. Podle slov svatého Tomáše Akvinského platí, že *haec est theologia quae sacra scriptura dicitur* (to je teologie, co se nazývá Svaté Písmo). V podstatě platila zásada „*sola Scriptura*“ („jen Písmo“), ovšem *Scriptura* čtená spolu s církví a chápaná tak, jak ji chápala církev. Chceme-li proniknout do tajů středověké exegeze, musíme vzít v potaz několik základních činitelů. V prvé řadě od 8. století ze Západu vymizela znalost řeckého jazyka, znalost hebrejštiny pak byla zcela nulová; četl se zásadně Jeronýmův překlad Písma. Tak tomu bylo například i v Irsku, kde přetrvala antiošská tradice a kde se kladl značný důraz na přírodní vědy a na filologii. Jediným skotským znalcem řečtiny byl Jan Scotus Eriugena. Pokud někdo chtěl nahlédnout do hebrejského pozadí Bible, byl odkázán na Jeronýmovy *Quaestiones hebraicae in Genesim* či jiná jeho díla.¹⁷³ Druhým rozhodujícím činitelem ve středověké exegezi/teologii byla tradice Otců, a to především latinských. Největší autoritu měla čtveřice **Ambrož, Jeroným, Augustin, Řehoř**. Vznikala *florilegia*, biblické *catenae*, sbírky citátů nebo sentence. Bible v latinském znění a výbory z děl Otců tak byly hlavními prameny teologie a exegeze. Od 10. století proniká teologie z klášterů na půdu katedrálních škol a teologové dostávají k dispozici logiku, filologii (gramatiku) a kritiku (hermeneutiku). Kolem roku 1100 založil Anselm z Laonu tzv. **Laonskou školu**. Tato škola se snažila o vědecký a systematický přístup k teologii/exegezi. Odtud vzešel např. i Petr Lombardský, autor proslulých a velmi často komentovaných *Sentencí*. Zde také vznikla tzv. *Glossa ordinaria*, Bible komentovaná výroky z patristických děl, která je z větší části dílem

¹⁷³ Srov. JERONÝM. *Liber hebraicarum questionum in Genesim*. In PL 23, sl. 935–1010.

samotného Anselma. Stala se hlavní pomůckou při exegezi a zůstala jí též po celé 13. a 14. století.

Exegeze je ve středověku totéž co teologie. Veškerá teologická pojednání se zakládají na textu Písma, především na jeho alegorickém výkladu. Již od dob Órigenových se v církvi prosadilo vícevrstevné čtení Písma. Órigenés hovořil o dvou, případně o třech smyslech Písma (doslovný a duchovní, resp. doslovný, duševní a duchovní, viz 7.2.3). Tato triáda, obvykle rozdělovaná na historický, alegorický a tropologický smysl, se stala téměř kanonickým pojetím a používali ji snad všichni církevní Otcové. Vedle ní se můžeme setkat se **čtverým rozlišením významu** textu: **historický** (t.j. literní), **alegorický**, **tropologický** a **anagogický**. Poprvé se toto čtveré rozlišení vyskytuje ve spisech Jana Kassiána († asi 430)¹⁷⁴ a jeho patrně nejvýznamnějším představitelem byl Řehoř Veliký. Jeho již klasickým vyjádřením je známé středověké **dvouverší**:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

„Litera učí, co se událo; co máš věřit, (učí) alegorie;
morální (mysl učí), co máš činit; kam máš směřovat, (učí) anagogie“.

Každý text tedy může mít až čtyři smysly: historický neboli literní; alegorický, jenž vypovídá o tajemství církve a Krista; morální (tropologický) vypovídající o tom, jak se má křesťan chovat; anagogický (eschatologický) vypovídající o posledních věcech (blíže viz 11.4.2).

Duchovní významy (alegorický, tropologický a anagogický) jsou, zjednodušeně řečeno, teologickými vývody z Písma. Neexistuje nic, co by se blížilo čisté spekulativní teologii. Samostatná spekulativní a spirituální teologie se vyvine až o něco později, s nástupem scholastiky. V době, která nás zajímá, však byla teologie provozována nad stránkami Písma.

10.2.4.3 Laonská škola a Glossa Ordinaria

Glosa (z řeckého γλῶσσα *glossa* „jazyk“) je v exegezi poznámka na okraji nebo uvnitř textu, jejímž úkolem je blíže objasnit nebo upřesnit význam nesusnadno pochopitelné pasáže či slova. Glosami byly ve velké míře opatrovány biblické texty, neboť se jednalo o texty staré, jejichž zřejmý smysl se se změnou doby, kultury a jazyka pomalu začínal vytrácet. Předpokládá se, že glosami opatro-

¹⁷⁴ Srov. JAN KASSIÁN. *Collationum XXIV Collectio*, 14,8. In PL 49, sl. 962–965.

vali biblický text ještě před jeho fixací a kanonizací samotní židovští písaři a že mnoho takových glos a vysvětlivek napsaných na okraji textu bylo při (nepozorném?) opisování svitků zahrnuto do samotného textu.

Biblické glosy jsou však známé především z křesťanského středověku. Původně chaotické a neuspořádané krátké glosy se rozšiřovaly, až se z nich vyvinul pravidelný a uspořádaný systém komentáře na posvátný text. Glosované rukopisy Bible existovaly již od dob Karla Velikého, ale první opravdu systematickou úplnou glosu vytvořil Anselm z Laonu († 1117) a jeho bratr Radulf († 1131/1133). Jejich dílo se nazývá obvykle *Glossa ordinaria* a mělo velký vliv na veškerou pozdější exegezi Bible. Velmi často byla tato glosa tištěna spolu s Vulgátou.

Anselmův komentář bývá nazýván také *Glossatura minor* („menší glosatura“) neboť byl později rozšířen magistrem a Anselmovým spolupracovníkem Gilbertem Porretánským (tzv. *Glossatura media*, „střední glosatura“) a nakonec Petrem Lombardským (*Glossatura maior*, „větší glosatura“). Od 16. století bylo toto dílo omylem připisováno nikoli Anselmovi z Laonu, ale Walafridu Strabonovi (11. století), opatovi z Reichenau.¹⁷⁵

Glosy uvnitř biblického textu se podle svého typu a obsahu dělí několika způsoby.

- *Glossa interlinearis* je glosa vpisovaná do textu mezi řádky. Většinou obsahuje údaje o významu slov, další možné významy nebo překlady, výklad jmen, parafráze textu apod.
- *Glossa marginalis* je glosa psaná na okraj textu. Obsahuje většinou komentáře církevních otců, tedy starší tradicí uznávané výklady textu.
- *Glossa authentica* je glosa, která obsahuje komentáře církevních Otců, zatímco *glossa magistralis* obsahuje i komentáře pozdějších teologů (magistrů).

Někdy docházelo i k tomu, že byla glosami opatřována samotná již existující a ustálená glosa.

Komentování biblického textu pomocí glos začalo ustupovat s nástupem nové scholastiky a osamostatňováním teologických diskuzí od biblického textu koncem 12. století. Bible sice i nadále zůstávala hlavním pramenem teologického poznání, ale začal se měnit postup: zatímco původně se komentoval biblický text a teologické otázky se řešily, když se přišlo na nějaké obtížné

¹⁷⁵ Walafridu Strabonovi je toto dílo připisováno i v Migneho *Patrologii* (PL 113 a 114).

nebo teologicky významné místo v textu, nyní se kladly teologické otázky a řešily se za pomoci biblických textů. Z glos se začalo přecházet na sentence a *quaestiones* („otázky“). Významnou osobou v tomto ohledu byl **Petr Lombardský** († 1160) a jeho **Čtyři knihy sentencí**. Přesto se již existující glosy, zvláště Anselmova *Glossa ordinaria*, i nadále hojně používaly.

Na úrovni komentářů byly glosy nahrazeny postilami, souvislými komentáři.

10.2.4.4 Svatoviktorská škola a Hugonův Didascalicon

Do značné míry konkurentem Laonské školy byla škola kanovníků z **klášte-ra Sv. Viktora**. Pocházeli z ní významní teologové jako Hugo, Richard či Ondřej. Všichni byli současně teologové i exegeté a působili na konci 12. století.

Dějiny opatství Svatého Viktora

Zakladatelem opatství Svatého Viktora byl Vilém z Champeaux, žák Anselma z Laonu, který se v roce 1108 zřekl veřejného a školního života a stáhl se do poustevny v lesích pod horou sv. Jenovéfy poblíž Notre-Dame. Zanedlouho se za ním dostavili společníci, s nimiž v roce 1113 založil nové opatství. Dal se svými přáteli i žáky přemluvit, aby se opět vrátil k vyučování, nicméně opatství se nikdy nestalo velkým centrem veřejné výuky a tamější mistři se omezovali na učení svých vlastních členů. Klášter víc odpovídal benediktinskému kontemplativnímu vzoru než augustinánskému standardu oné doby.

Vilém byl v roce založení opatství jmenován biskupem v Chalons a vedení komunity přešlo do rukou jejího nového opata, dřívějšího převora Gilduina. Klášter udržoval úzké styky jak s Bernardem a jeho cisterciáky, tak s Anglií. Na mnoha místech ve Francii i Anglii vznikla samostatná opatství, vázaná ke svému mateřskému domu dceřinnou úctou. Čilá korespondence putovala mezi Anglií a Svatým Viktor-em i za sporu mezi anglickým králem a Tomášem Becketem, v němž kanovníci ze Svatého Viktora hájili práva canterburského arcibiskupa. V roce 1162, kdy se převorem stal druhý nejznámější z kanovníků od Svatého Viktora Richard, byl současně opatem zvolen Ernisius. Ten přivedl opatství na pokraj finanční zkázy a jeho neblahé působení zasáhlo i vnitřní život komunity. Opatství bylo zachráněno až při druhém zásahu papeže Alexandra III. v roce 1172. Konečný a stálý řád života získalo opatství až za Jana Teutona na počátku 13. století. Zánik opatství spadá do let Francouzské revoluce.

Osoby, které představují tzv. školu ze Svatého Viktora a o nichž chceme krátce pojednat, spadají do prvních dvou či tří generací od vzniku opatství. Jsou to především Hugo († 1140), přední z prvních kanovníků zabývajících se teologií a exegezí a zakla-

datel této školy. Na jeho základech pak stavěli jeho následovníci, z nichž nejnámější jsou Richard (+ 1173), Ondřej (+ 1175?), básník Adam (+ 1192?) či Gottfried (+ 1194). Ne všichni plně sdíleli nebo následovali Hugovy principy a přesvědčení, nicméně všichni na nich nějakým způsobem stavěli. Kromě samotných kanovníků opatství existovala skupina teologů, především pařížských mistrů, kteří byli s opatstvím spojeni a byli poznačeni jeho duchovním a intelektuálním dědictvím. K nim patří z těch nejnámějších především biskup z Chartres Jan ze Salisbury (+ 1180), Petr Comestor (+ 1178), Petr Cantor (+ 1197) a canterburský arcibiskup Štěpán Langton (+ 1228).

Nás zajímá především **Hugo**, neboť právě on je autorem díla s názvem *Didascalicon de studio legendi* neboli středověké příručky, jak číst a interpretovat Písmo.

Hugo dělí čtení a chápání Písma do tří sfér: historie, alegorie a tropologie, čímž přijímá již etablované trojí rozlišení smyslu Písma. Nejdříve se zabývá historií a zdůrazňuje, že dříve, než se čtenář pustí do interpretace textu, musí znát dobře jeho vlastní, dnes bychom řekli doslovný smysl, nebo jak říká Hugo, *littera*. Tak jako student musí znát nejdříve písmena, aby mohl číst, musí čtenář Písma znát nejdříve historii, o níž text vypovídá. Druhým, široce rozvedeným příměrem je stavba domu. Než začne někdo stavět dům, musí vyhloubit základy, kterými je opět *littera*, vlastní smysl textu. Na druhém místě hovoří Hugo o alegorii. Navazuje přitom na předešlý příměr a říká, že alegorie je samotný dům, který na základech stavíme. Opět však zdůrazňuje, že jako musí stát dům pevně na hlubokých základech, musí stát alegorie na správném pochopení „lity“. Na třetím místě zmiňuje Hugo tropologii, čili morální/praktický význam, který ve zkratce definuje slovy, že když vidíme, co činí Bůh, poznáváme z toho, jak máme jednat my.

Občas se hovoří o tom, že se Hugo a jeho žáci významným způsobem zasadili o větší docenění historického smyslu biblického textu v exegezi. Když si však odmyslíme případ kanovníka Ondřeje, je toto tvrzení mylné. Hugo sice ve svém *Didascalicu* klade silný důraz na historii, ale chápe ji jen jako výchozí bod pro alegorii. Význam má pro něj právě alegorie, historie je jen branou, která k ní přivádí. Historie sama o sobě nemá žádnou hodnotu. Snad nejzřejměji to vyjadřuje Pavlovou větou *littera occidit, spiritus autem vivificat* („littera zabíjí, duch však oživuje“). Příměrů však najdeme více: jako se ze včelích pláství mačká med, tak se z historie získává alegorie; historie je jen abeceda, která nám umožňuje číst text, alegorii; historie je stínem, kterým přicházíme k tělu, je předobrazem vedoucím k pravdě, je základem k domu. Cílem exegetického úsilí je alegorie, duchovní výklad. Podobné služebné postavení má *lit-*

tera i v rozdělení interpretace na *littera*, *sensus* a *sententia*. *Littera* slouží jen jako nosný materiál pro zřejmý *sensus* nebo pro skrytou *sententia*, nebo pro obojí současně.

Hugo doporučuje čtenáři Písma, aby se dříve, než začne z textu vyvozovat alegorii, dobře informoval o „*sacramenta*“ neboli „*ordines*“, totiž o **osmi základních pravdách**, které jsou v Bibli ukryty: tajemství Trojice, stvoření z ničeho, hřích, přirozený zákon, první (Starý) zákon, vtělení Slova, svátosti Nového zákona, Kristovo vzkříšení. Když je bude znát, bude vědět, co má v textu hledat, a má se přitom držet učení Otců, aby na cestách alegorie nezbloudil. V případě, že mu text přesto nebude jasný, že se mu bude zdát, že v něm nenachází to, co by měl, má text raději opustit, aby nesešel na scestí. Hugo tedy předpokládá značné předpochopení textu a učení Otců a víra církve jsou mu právě tak důležitými vůdci ke správné alegorii jako historický význam textu, ne-li ještě důležitější, protože jasnější. Tento princip odpovídá tomu, co jsme již řekli ohledně středověké exegeze: Bible je jediným zdrojem poznání víry, ale je třeba ji číst s církví, ne samostatně. Interpretační klíč k Bibli se nachází opět mimo text samotný.

Jinde v *Didascalicu* a v jiných spisech brojí Hugo proti dvěma typům teologů: jednak proti „literátům“, jednak proti těm, kdo se příliš brzy vrhají do alegorie, aniž by předtím řádně vzali v úvahu vlastní text, historii. Přehnaným alegoristům v souladu s církevní tradicí vytýká, že „příliš tisknou prsy“ a že z nich „dojí krev“. Na druhé straně se staví proti těm, kdo příliš setrvávají na „liteře“ a nejsou schopni se povznést k pravému pokladu Písma, k alegorii. V tomto ohledu jsou Hugo a jeho žáci strážci církevní tradice, která má své kořeny až u Řehoře Velikého, Jeronýma či dokonce Órigena.

To, o čem jsme dosud hovořili, byla Hugonova teorie. Hugo sám však se jí v praxi řídil jen někdy.

Hugonova interpretace Noemovy archy

Přímo Noemově arše věnuje Hugo dva spisy, *De archa Noe mystica* a *De archa Noe morali*. Nejedná se o souvislý výklad textu o potopě. Hugo používá pouze obraz archy s mírami a popisem, jak je nacházíme v Genesisi. K údajům, které našel v Písmu, přidává sám barvitý popis a spekulace o formě a podobě archy. Zajímá ho přednostně archa jako taková, ne dějinný kontext nebo události s ní spojené. Pouští se dokonce do polemiky s Órigenem ohledně podoby archy; jeho zájem je zde ryze technický, neboť považuje archu, jak ji popsal Órigenés, za nefunkční. Nezůstává však u výpovědi Písma. Přidává sám popis barev a celé vnitřní rozčlenění lodi. V tomto postupu se neliší od svých předchůdců, neboť se tím zabýval už např. Órigenés. Můžeme

to považovat za Hugonem prosazované zdůraznění „literary“? Není to tak samozřejmé. Hugo věnuje tomuto popisu jen mizivou část traktátu, aby se ve zbylé, daleko obsáhlejší části věnoval alegorickému výkladu, který je jeho hlavním cílem. Všechny osobní „zásahy“ do vzhledu a struktury archy činí tak, aby odpovídaly jeho alegorickému výkladu. Například hovoří o pěti patrech v arše, protože to odpovídá pěti stádiím duchovního postupu člověka. Hugo udává také výšku každého patra: 4, 5, 6, 7 a 8 loktů, což odpovídá čtyřem elementům, pěti smyslům, dokonalosti smyslů (6), odpočinku sedmého dne a osmému dni, totiž dni vzkříšení. Jen stěží můžeme tento traktát považovat za snahu o výklad biblického textu. Hugo využívá biblický obraz archy za účelem vlastního teologického systému a tomuto předem promyšlenému systému obraz archy přizpůsobuje. Celé dílo tak stojí na zjevném předpochození obrazu archy. Po exegetické stránce mu postačuje, že nic z toho, co o arše vypovídá, neodporuje údajům v Genesi.

Že Hugo obraz archy využívá za zcela „osobními“ účely, je zřejmé i z toho, že alegorie archy nemá pro něj jen jeden význam, nýbrž více. Archa znázorňuje jak výpověď o stvoření, tak jindy popis dějin spásy, církev či lidskou duši. Práce s biblickým textem má tedy u Hugona zcela jiný charakter, než na jaký jsme zvyklí dnes, a má daleko i k většímu důrazu a ocenění biblického textu v jeho doslovném znění. Biblický text slouží prvořadně jako pomůcka k objasnění pravd víry, ne k tomu, aby se z něj tyto pravdy vyvozovaly. Tento přístup jsme mohli vidět vyjádřený i na teoretické rovině v Hugonově *Didascalicu*. To, co doboví teologové představují jako výklad textu, je ve skutečnosti výklad pravd víry za pomoci biblických obrazů či textů.

10.2.5 Konec středověku a příchod reformace

S nástupem scholastiky a především se znovuoživením Aristotela bude biblická exegeze nadále stále více upřednostňovat literární, historický smysl textu, přinejmenším opět alespoň v teorii. **Tomáš Akvinský** († 1274) se věnuje rozlišení čtvera smyslů v Písmu na začátku své Teologické sumy (I^a, 1, a. 10). Přiřazuje existenci čtyř smyslů, přičemž rozlišuje smysly literární a duchovní a duchovní dále dělí na alegorický, morální a anagogický. Legitimita duchovních smyslů spočívá v tom, že zatímco v lidské mluvě jsou slova znaky, které označují věci, tak v Boží mluvě je možné i to, aby samy věci byly znaky, které označují jiné znaky. Duchovní smysly se nacházejí na této rovině „věcných znaků“ a jsou proto typické jen pro Boží slovo (tj. pro Bibli). Ke všem duchovním smyslům však vždy vede smysl literární, na kterém tyto musí stát, a navíc, což je velice důležité, „nic se přitom ze svatého Písma neztrácí, protože pod duchovním smyslem se nenachází nic, co by bylo nutné pro víru a co by Písmo pod li-

terním smyslem neříkalo otevřeně jinde.¹⁷⁶ Z Tomášových slov je patrný zásadní příklon k literárnímu smyslu.

Písmo začalo opouštět mnišské prostředí a začalo se usazovat více na vznikajících univerzitách. Přechod Písma (a teologie) na akademickou půdu znamenal pomalé, ale jisté opuštění duchovních smyslů a přiklonění se k smyslu literárnímu, alespoň na zmíněné akademické půdě. Obsáhlé teologické sumy byly postaveny více na logickém rozlišení než na biblickém podkladu. I to znamenalo oddělení literárního smyslu od smyslů duchovních.

Příchod **reformace** změnil přístup k Písmu a jeho vnímání hned v několika aspektech. Zaprvé zcela změnil základní pojetí role Písma v rámci církve, zvláště v období protestantské ortodoxie. Písmo se stalo jediným pramenem víry. Toto pojetí vyjadřuje i sousloví *sola Scriptura* („jen Písmo“). Duchovní smysly vyžadují vnější interpretační klíč, kterým je křesťanská víra. Jestliže však má být Písmo jediným základem pro křesťanskou víru a život, musí si vystačit samo. Proto protestantská ortodoxie téměř zcela opustila duchovní smysly a soustředila se na smysl literární, tedy na smysl bezprostředně přítomný v textu. Zatímco Martin Luther († 1546) sám ještě počítal s vnějším interpretačním klíčem (kterým pro něj byla nauka o ospravedlnění či vyznání víry, resp. hlásání Krista), pozdější autoři již s něčím takovým nepočítají. Písmo je kromě toho „průzračné“, tj. jeho literární smysl je srozumitelný bezprostředně každému čtenáři. K tomu přistupuje navíc Kalvínova teze o „vnitřním svědectví“ Ducha svatého. Duch svatý je považován nejen za autora posvátného textu, nýbrž i za interpreta, který význam textu odhaluje každému jednomu věřícímu bez nutného vnějšího zprostředkování. V katolické církvi je naproti tomu dar správného chápání Písma zprostředkováván (i) skrze učitelský úřad církve.

Na rodící se protestantské hnutí reagoval Tridentský koncil (1545–1563), když hovořil o tom, že Zjevení je obsaženo nejen v Písmu, ale i v ústní tradici, která je následně interpretačním kontextem pro výklad biblických textů (viz 8.3.2).

Vliv humanismu a důraz na filologii a na návrat k pramenům vedl zvláště v protestantském prostředí k zdůrazňování a prosazování překladů do národních jazyků, a to jak z latiny, tak ještě lépe z originálů. V o něco menší míře se zájem o původní znění biblických textů a o práci s ním prosadila i v katolické církvi.

Jeden z prvních pokusů shrnout protestantskou hermeneutiku lze najít ve spise *Clavis scripturae sacrae* od Matěje Flacia Illyrika († 1575).

¹⁷⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa Theologica*, I^a, a. 10, ad 1.

Od 16. století se při interpretaci textů, včetně textů biblických, stále více zvyšoval zájem o historii a filologii. Ve spojení se zdůrazněním historického či doslovného smyslu a množícími se objevy z oblasti filologie, historie, archeologie, ale i přírodních věd aj., tato situace vedla k tomu, že staré otázky byly zodpovídaný novým způsobem. Starověk, který stejně jako pozdější doby si byl dobře vědom nesrovnalostí a nepřesností vyjadřování v Písmu, hledal odpovědi v alegorickém výkladu. Jestliže byl alegorický smysl odmítnut jako možné naleziště odpovědí, musely být hledány v oblasti humanitních a přírodních věd. Dochází tak mj. k rozvázání pout pojících Starý a Nový zákon, neboť Nový zákon již více neposkytuje teologické interpretační klíče k interpretaci Starého zákona. S tím roste i vědomí, že z hlediska humanitních i přírodních věd se Bible může mýlit. Na tuto situaci reagují i rodící se teorie inspirace. Na jedné straně se objevuje teorie verbální inspirace (zvláště v období ortodoxie, ovšem nejen mezi reformovanými církvemi), na druhé straně úzké vymezení inspirace připouštějící možnost omylů ze strany lidských pisatelů (např. tzv. reálná inspirace aj., srov. 8.4.3). Jako společný nepřítel, s nímž musely zápasit jak církev katolická, tak církve reformované, byl racionalismus a názor, že rozum je hlavním a nejvyšším kritériem pro posouzení pravdy a poznání, nikoli zjevení, a že rozum je nejvyšším kritériem i pro hodnocení obsahu Bible a víry.

V této situaci se (z nemalé části i zásluhou rozšíření knihtisku) zvláště v reformaci v prostředí pietismu objevuje stále častější soukromá četba Písma a potřeba nové, samostatné hermeneutiky právě pro tuto potřebu, neboť Písmo má sloužit i (ne-li především) jako průvodce člověka na cestě k Bohu, nikoli jako vědecký traktát obsahující pravdy o tomto světě. Opět se to týká především reformovaného prostředí, kde je Písmo hlavním zdrojem i soukromé zbožnosti.

10.2.6 Historická kritika

Vyplývající snaha oprostít se při četbě a výkladu Bible od dogmatických předpokladů a soustředit se na gramatiku, lingvistiku, rétoriku, historii a další vědy je patrná ve významném díle zakladatele moderní biblické kritiky **Richarda Simona** († 1712, jeho *Histoire critique du Vieux Testament* a *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* vyšly v letech 1678 a 1689), ve spisech **J. D. Michalise** († 1791) nebo **Johanna Salomo Semlera** († 1791), jenž zdůrazňoval hledání literárního, historického smyslu (*sensus litteralis historicus*) a toho, co chtěl autor svým textem vyjádřit. Dalším důležitým autorem byl **Friedrich Schleier-**

macher († 1834).¹⁷⁷ Tento autor je jistým mezníkem v dějinách interpretace biblického textu. Schleiermacher v první řadě pojal hermeneutiku jako obecnou teorii porozumění, nejen jako interpretaci konkrétního díla. Současně odmítl zacházet s biblickým textem jinak než s jakýmkoli jiným (starověkým) textem a zasazoval se o vytvoření univerzální hermeneutiky, neboť ta je vědou o porozumění, a to je zase společné všem textům; Bible v tomto ohledu není a nemůže být výjimkou. Hermeneutika je pro něj uměním, jak skloubit gramatický (tj. jazykový) a psychologický (tj. s ohledem na úmysl autora) výklad textu.

V tomto období se plně rozvíjí historicko-kritické zkoumání biblických textů, k nimž přistupuje jako k literárním svědkům minulé doby. Teologie biblických textů je vnímána značně historicky. Je třeba zmínit **H. F. W. Gesenia** († 1842), biblistu a orientalistu, autora hebrejské gramatiky a slovníku, které se v přepracované a doplněné verzi používají dodnes; **W. M. L. de Wetteho** († 1849) a **J. Wellhausena** († 1918), kteří se vyznamenali nejen v oblasti studia Pentateuchu, nýbrž rozvrhli koncepci dějiny Izraelského národa a vývoj starozákonní teologie a náboženství; **B. Duhma** († 1928), který se zabýval především prorockou literaturou Starého zákona; dále **G. H. A. Ewald** († 1875), autora prvních moderních dějin Izraele, a mnoho dalších. Z katolické strany se vyznamenal především **M.-J. Lagrange** († 1938), zakladatel *Biblické školy* v Jeruzalémě.¹⁷⁸ V rámci novozákonního bádání byla otevřena otázka historického Ježíše, vztahu mezi historickým Ježíšem a Ježíšem, jak jej popisují a představují evangelia, a vůbec vztahu mezi Ježíšem a prvotní církví; s tímto tématem jsou spojeni především **H. S. Reimarus** († 1768), **D. Strauss** (1874) a **F. C. Baur** († 1860). Pozornost se zaměřila i na synoptickou otázku (tj. na vzájemný vztah evangelia podle Matouše, Marka a Lukáše) a díla K. Lachmanna († 1851) a C. H. Weisse († 1866) položila základ pro tzv. „teorii dvou pramenů“.¹⁷⁹

Historicko-kritické zkoumání Bible naráželo na častý odpor, neboť se zdálo zpochybňovat (a nezdřídkda vědomě zpochybňovalo) pravdy víry a pravdivost posvátných textů. Otázka historicko-kritického přístupu k Písmu se stala v katolické církvi součástí též tzv. modernistické krize a reakce na ni lze sledovat např. i ve vyjádřeních Papežské biblické komise z počátku 20. století.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Stručně k Schleiermacherovi v češtině srov. KLIKOVÁ, A. „Friedrich Schleiermacher“.

¹⁷⁸ K jednotlivým a dalším jménům spojeným s moderní kritikou Starého zákona viz SUELZER, A. – KSELMAN, J. S. „Modern Old Testament Criticism“, zvláště s. 1117–1122.

¹⁷⁹ Podrobněji k moderní kritice Nového zákona viz KSELMAN, J. S. – WITHERUP, R. D. „Modern New Testament Criticism“.

¹⁸⁰ Srov. množství vyjádření této komise z let 1905–1914, které tvoří převážnou část *Enchiridion Biblicum*, 160–416 včetně dekretu *Lamentabili* (1907) a encykliky *Pia X. Pascendi Dominici gregis* (1907). K dané problematice srov. též PETRÁČEK, T. *Bible a moderní kritika*.

10.2.7 Dnešní stav

Významným počinem výše popsaného období je důraz, který badatelé kladli na dějinný charakter textu a na jeho spojitost s dobovými událostmi a myšlením, a také aplikace obecně filosoficko-hermeneutických pravidel, která nebyla primárně teologická. Nicméně Písmo není primárně literární výtvor nebo dokonce pramen pro poznání dějin – fyzických či myšlenkových – nějakého národa, nýbrž posvátným textem. K relativizaci historicko-kritického bádání přispěla i relativizace významu autora textu a možnosti odhalení věcného, objektivního smyslu textu či autorova záměru. Zásahu na tom mají v neposlední řadě existencialismus (M. Heidegger, v teologii a bibliotice K. Barth a R. Bultmann), strukturalismus, zdůrazňující nezávislost textu na autorovi (R. Barthes), či pragmatika. Historicko-kritické zkoumání textu, byť stále praktikované a důležité, ustoupilo částečně do pozadí a vedle něj se objevila řada dalších přístupů, které je doplňují. Vedle stále existující fundamentalistické četby, která relativizuje dějinnou povahu textu a její kulturní podmíněnost, se objevily mnohé další způsoby četby a rozboru textu: narativní, rétorický, kulturně-antropologický, sociologický, psychologický aj.; návrat k tradičním čtením (starověkým, židovským či středověkým), feministický, a další.¹⁸¹ Jejich přínos pro porozumění textu závisí na povaze metody a na její aplikaci.¹⁸²

AURELIUS AUGUSTINUS. *Křesťanská vzdělanost. De doctrina christiana*. Praha : Vyšehrad, 2004.

Překlad Jana Nechutová. ISBN 80-7021-740-5. [klasický text, jedna z prvních systematických křesťanských hermeneutik vůbec]

BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. Sv. 2. Praha : Kalich, 1986. S. 693–721. [dějiny výkladu Starého zákona ve starověku a středověku. Autor pokračuje až do současnosti (do s. 746)]

DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*.

Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-874-7. S. 31–167: „Hermeneutika židovské Bible“.

KARFÍKOVÁ, Lenka. „Patristická exegeze: Órigenés a Augustin“ In POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha : Vyšehrad, 2005.

ISBN 80-7021-779-0. S. 244–267.

¹⁸¹ Seznam vypočtených přístupů je inspirován PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Výklad Bible v církvi*, s. 31–60; detailnější a názornější přehled možných přístupů lze nalézt i v OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*.

¹⁸² Jisté vypořádání se s množstvím různých metod výkladu a zkoumání textu a jejich relativní hodnotou pro teologii a zvláště pastoraci podává DREYFUS, F. „Exegeze na Sorbonně, exegeze v církvi“, kde se zabývá jak otázkami obecnými, tak konkrétně hodnocením přínosu strukturalismu pro pochopení biblického textu.

- KARFÍKOVÁ, Lenka: „Celé pole rozmanitých bylin – Origenova biblická hermeneutika podle Peri archón IV,1–3“. In KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha : Oikumené, 1997. ISBN 80-86005-32-1. S. 9–37.
- PETRÁČEK, Tomáš. *Bible a moderní kritika: česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-) modernistické krize*. Praha : Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-248-4.
- VLKOVÁ, Gabriela Ivana. *Slovo Boží a slovo lidské: všeobecný úvod do písmo svatého*. Olomouc : Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, 2004. ISBN 80-244-0786-8. S. 132–150.

11 Biblická hermeneutika

11.1 Pojem „hermeneutika“

Slovo „hermeneutika“ pochází z řeckého slovesa ἐρμηνεύω (*herméneuó*), které znamená interpretaci, výklad či objasnění. V zásadě může znamenat tři věci:

- hovor či jazyk, který vyjadřuje názor, úmysl nebo mysl člověka;
- překlad z jednoho jazyka do druhého;
- komentář a výklad.

Většinou se chápě hermeneutika v úzkém smyslu třetího významu jako teoretická úvaha o významu, který je odlišný od exegeze, jež je praktickou aplikací hermeneutických pravidel na konkrétní text. V minulých staletích se hovořilo o hermeneutice více jako o vědě interpretační, v posledních letech se hermeneutika chápe více jako věda o porozumění obecně.

Potřeba výkladu textu vzniká tam, kde čtenář textu nerozumí. K nedorozumění dochází, když čtenář nerozumí způsobu vyjadřování autora: ať už je to pro neznalost jazyka, kultury, narážek a odkazů, dobových a místních reálií, z neznalosti „věcí“, o níž je řeč, apod. Výklad je tedy „pokus o vyjádření toho, oč v textu jde, pomocí odlišných znaků a struktur“,¹⁸³ tj. v takové řeči a takovým jazykem, aby to čtenář pochopil. Výklad je v důsledku vždy *překlad* ze způsobu vyjadřování autora do způsobu vyjadřování čtenáře. Latinský termín *interpretatio* (interpretace) označuje nerozlišeně český koncept *překladu* i *výkladu* a shodnou ambivalenci významu má i řecký termín ἐρμηνεία (*herméneia*). V důsledku tedy platí nikoli, že každý překlad je již výkladem, ale že každý výklad je svou povahou překladem.

Pojednání o hermeneutice se dělí tradičně na tři sektory:

¹⁸³ POKORNÝ, P. *Hermeneutika*, s. 32.

1. **noematika** (νόημα *noéma*, smysl) zkoumá různé smysly textu;
2. **heuristika** (εὐρίσκω *heuriskó*, nacházet) zkoumá nástroje a metody, jak odhalit smysl textu;
3. **proforistika** (προφέρω *proferó*, hlásat) se zabývá pravidly, jak zjištěný smysl textu předat dál. Tradičními prostředky jsou překlady, komentáře, scholia, parafráze aj.

Toto trojí dělení se odráží v mnoha příručkách hermeneutiky: po úvodním pojednání o různých smyslech biblického textu následuje popis interpretačních nástrojů a metod a na závěr se objevuje pojednání o formách předání zjištěného. Klasickým příkladem je jak starověký text Aurelia Augustina *De doctrina Christiana*, tak např. česká hermeneutika od R. Cola z roku 1938.¹⁸⁴

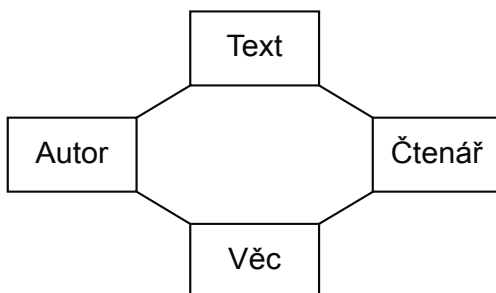
11.2 Hermeneutický čtyřúhelník

Stručně řečeno se hermeneutika snaží odpovědět na otázku, „co text znamená“. Avšak i v případě této otázky se můžeme optat stejně: „Co tato otázka znamená?“ Text totiž může říkat více věcí, které si nemusejí vzájemně odporovat. Lépe položenou otázkou proto může být, „co mě na textu zajímá?“ nebo „proč tento text čtu?“ Máchův Máj mohu číst jako historik a zabývat se dějem na pozadí a jeho historicitou a věrohodností; mohu ho číst jako psycholog a provést hlubinný psychologický rozbor básnickovy osobnosti; mohu ho číst jako botanik a zabývat se věrohodností popisované přírody; mohu ho číst jako bohemista a zabývat se vlivem jiných básní na Máchu či naopak vlivem Máchy na jiné autory a díla; může mě zajímat jazyk, který Máchu používá; mohu se snažit zjistit, co mi svou básní autor sděluje; mohu se zabývat pocity a dojmy, které ve mně báseň vzbuzuje a zanechává... Žádný z těchto přístupů není sám o sobě zcestný a všechny jsou v pořádku. Proto, když se ptáme, „co text znamená“, musíme nejprve objasnit, co máme svou otázkou na mysli, a co tedy chceme přesně vědět.

Tradičně se hovoří o hermeneutickém čtyřúhelníku, čili o čtyřech základních aspektech každého textu.¹⁸⁵

¹⁸⁴ COL, R. *Biblická hermeneutika : pravidla k správnému výkladu bible*. Olomouc : Lidové knihkupectví, 1938.

¹⁸⁵ Srov. OEMING, M. *Úvod*, s. 17.



11.2.1 Text

Text samotný je prvním a výchozím aspektem. Text sám o sobě žádný význam nemá. Jedná se o strukturu znaků, která nějaké významy umožňuje a jiné nepřipouští. Hovoříme tedy o **potencialitě významů**, které každý konkrétní text nese. Který z možných významů si čtenář zvolí, záleží na jiných kritériích, nikoli na textu samém.¹⁸⁶

Příkladem výše řečeného je práce ekumenické skupiny autorů, kteří zpracovávali téma Marie v Novém zákoně. Komise se snažila mít pokud možno objektivní a nekonfesní přístup. V případě otázky, zda Ježíš měl, či neměl sourozence, došli autoři k závěru, že text v literárním smyslu ukazuje spíše na to, že Ježíš sourozence měl, nicméně že katolická pozice (tj. že Ježíš neměl sourozence) je možná a text lze tímto způsobem také vykládat. To znamená, že samotné znění textu umožňuje obě interpretace a konečná interpretace je „ideologická“, tj. závisí na dogmatickém předpochopení textu. Text sám zůstává otevřen oběma možnostem.¹⁸⁷

Pro pochopení smyslů, které může text obsahovat, je klíčová dobrá znalost jazyka, kterým je napsán. Jazykem máme na mysli nejen gramatiku a slovní zásobu v úzkém slova smyslu, ale vůbec způsob myšlení a vyjadřování, který je s jazykem nerozlučně spojen. V roce 1809 J. Jahn napsal:

„Je nutné, aby byly svaté knihy správně chápány, tj. aby byl ke všem slovům a větám přiřčen ten význam, který jim byl připsán posvátnými autory a jejich současníky, neboli – což jest totéž – aby všechna slova a věty byly uchopeny v tom smyslu, v jakém je přijímal způsob mluvy daného kraje, národa a doby. A tak všechno odkazuje na onen obvyklý způsob mluvy oné doby, národa a kraje, a to, co ať přímo či nepřímo z tohoto způsobu mluvy vyvozeno není, musí nutně kolísat a padat. Způsob mlu-

¹⁸⁶ Srov. UTZSCHNEIDER, H. – NITSCHKE, A. *Arbeitsbuch*, s. 64.

¹⁸⁷ Srov. BROWN, R. E. *Mary*, s. 292.

vy spočívá v historické skutečnosti. V prvé řadě se tedy zkoumá, jaký význam dávali slovům a jaký smysl větám ve svém jazyce Hebrejové.¹⁸⁸

Velmi podobná slova najdeme např. i v mnohem pozdější encyklice Pia XII. *Divino Afflante Spiritu* (1943). Jahn opakovaně odkazuje na způsob mluvy kraje, národa a doby. Zdůrazňuje tím, že jazyk a jeho užití na těchto veličinách závisí a mění se s nimi. Proto i pochopení výpovědi v českém jazyce nezřídka závisí na tom, kde bylo řečeno (Morava, Čechy, Slezsko, Spojené státy americké aj.), kdy bylo řečeno (přelom 20. a 21. století, konec 18. století, 13. století aj.) a v jakém kulturním kontextu. Všechny tyto aspekty ovlivňují smysl, který může nést.

V případě soudobých textů psaných v našem rodném jazyce tento problém příliš nepocítujeme, neboť rozumíme (obvykle) širšímu kontextu jazyka. Jakmile však sáhneme po textech starších nebo psaných v jiném jazyce, situace se komplikuje, a chceme-li textu porozumět, je nutná jistá snaha a úsilí – tedy **studium** (latinský termín *studium* znamená „snahu“, „úsilí“). Bezprostřední četba starověkého textu s přímým pochopením není bohužel možná. Biblický text, stejně jako každý jiný text, který je od čtenáře kulturně, časově či prostorově vzdálen, vyžaduje od člověka snahu mu porozumět a jistou cestu, námahu a rozvahu. Ve skutečnosti není bez studia (jistého intelektuálního úsilí) možné ani bezprostřední pochopení českého soudobého textu – na počátku stojí vůbec nutnost naučit se číst a získat potřebnou slovní zásobu a praxi v četbě. Běžný český čtenář biblického textu může mít dojem, že textu rozumí i bez nějakého zvláštního studia, ovšem musí si uvědomit, že většinu této námahy (*studia*) za něj již udělali překladatelé, kteří mu biblický (jazykově, kulturně, prostorově i časově vzdálený) text překladem do dnešní češtiny přiblížili.

11.2.2 Autor

V běžné mezilidské komunikaci bývá **úmysl autora** stěžejním a nejdůležitějším prvkem. Když s někým rozmlouváme, snažíme se za jeho slovy pochytit, co nám chce sdělit, resp. k čemu nás chce přimět. V tomto případě je zde použitelný klasický model komunikace. Autor chce něco sdělit; své poselství zakóduje do jazyka (v širším slova smyslu) a vyšle ho; adresát (posluchač, čtenář) obdrží zakódovanou zprávu a na základě svých znalostí kódu (jazyka apod.) ji dekoduje. Text (sdělení) zde představuje prostředníka, který umožňuje předání myšlenky či zprávy od člověka (autora) k člověku (posluchači, čtenáři).

¹⁸⁸ JAHN, J. *Grammatica*, s. xx.



Probral se Pán
jako spáč
podnapilý vínem
(Ž 77,65)

Lví mládě je Juda,
můj syn
(Gn 49,9)

Samson
(Sd 16,3)

VZKŘÍŠENÍ KRISTA

Jonáš
(Jon 2,11)

Třetího dne nás vzkřísí,
budeme ho znát
a následovat
(Oz 6,3)

V den svého
vzkříšení
shromáždím
národy
(Sf 3,8)

Hlavním problémem psaných textů je, že pokud není k dispozici autor, jejich význam je neověřitelný. Teoreticky tedy není možné stoprocentně a bezpečně zjistit, co chtěl autor čtenáři sdělit (to je ostatně příčinou i občasných nedorozumění v běžné mezilidské a nejen psané komunikaci). A to vše za předpokladu, že autor něco sdělit *chtěl* a že se mu to *podařilo*. Literární věda se v případě krásné literatury snahy o pochopení úmyslu autora (aspoň teoreticky) převážně zříká, neboť tento úmysl je jen těžko definovatelný a ještě méně prakticky zjistitelný, a raději hovoří o tom, co znamená daný text (viz předchozí bod).

Přesto pokud čteme nějaký text proto, že je pro nás důležitý nikoli text, nýbrž osoba autora, který s námi prostřednictvím textu hovoří, úmysl autora pro nás bude stěžejní. Jestliže čteme Písmo, čteme ho právě jako Boží slovo, tedy jako poselství, které k nám směřuje od jiné Osoby. A proto máme před sebou „text s poselstvím“ a úmysl autora nás zajímá.¹⁸⁹

Postmoderna, resp. dekonstrukční směr v literatuře tvrdí, že autor není rozhodujícím měřítkem pro určení smyslu textu. Výstižný je v tomto smyslu krátký článek od R. Barthes *Smrt autora*.¹⁹⁰ Barthes tvrdí, že za znaky (slovy) nestojí žádný pevný, objektivní smysl a že text nás k žádnému smyslu nevede, protože žádný objektivní smysl za textem neexistuje. Sám Barthes dovádí toto tvrzení dál a zbavuje i veškeré stvoření hodnoty znaku, který by odkazoval k něčemu za sebou. Tím ukazuje, že tento přístup je sice zajímavý, ale jen velmi obtížně spojitelný s křesťanským pohledem na svět.

Existují samozřejmě i texty bez autora. Nejtypičtějším příkladem jsou pohádky, kde nemá cenu ptát se po úmyslu autora. Tyto texty jsou tak vystaveny nejrůznějším interpretacím a jediným klíčem k výkladu a pochopení je text samotný (viz předchozí bod). Druhým příkladem jsou starověké mýty, kde za autora můžeme v jistém smyslu považovat pouze komunitu, která texty v nějakém smyslu používá, tj. čte je proto, že v nich něco konkrétního spatřuje.

V případě Bible přistupuje ještě jeden problém, a to ten, že je nemožné přesně definovat, koho máme na mysli autorem textu. Je jím lidský autor psaného textu? Pokud ano, který z více autorů? Na každém biblickém textu se spolupodílelo mnoho rukou – která z nich je ta, která nás zajímá? Je-li jím Bůh, jak zjistit přesně jeho úmysl? Bůh navíc použil k předání svých slov lidských autorů, a proto není možné od sebe lidské autory a Božího autora oddělit. Autorů může být více v tom smyslu, že text procházel různými etapami vývoje, byl rozšiřován, komentován, upravován aj. V tomto případě

¹⁸⁹ Srov. DREYFUS, F. „Exegeze“, s. 264–269.

¹⁹⁰ Český překlad srov. BARTHES, R. „Smrt autora“, in *Aluze*, 3/10 (2006), s. 75–77.

je za autora považován každý, kdo přispěl ke konečné podobě textu, a každé jednotlivé stádium vývoje je možné zkoumat zvlášť (nakolik je dohledatelná jeho podoba). Každý z autorů měl své poselství, které chtěl předat, a to se může ve všech případech lišit.¹⁹¹ Pro výklad textu však má největší význam jeho konečná podoba, a tedy ti autoři, kteří k ní přispěli nejvýznamněji. Koncept autorství se však netýká jen jednotlivých biblických knih, ale i celku Bible. Jednotlivé knihy jsou si navzájem kontextem a navzájem ovlivňují svůj význam. Proto je nutné ptát se i po autorech celé Bible, a v tom případě máme před sebou církevní komunitu a její víru, v jejichž kontextu je třeba texty číst. Církevní kontext proto pro četbu a interpretaci biblických knih hraje nemalou roli. Tento rozměr má co do činění i s hledáním úmyslu „Božského autora“, který se vyjadřuje právě i k víře a Tradici církve. Proto Benedikt XVI. hovoří o třech základních kritériích výkladu, které tento aspekt zohledňují: o jednotě celého Písma, o živé Tradici celé církve a konečně o analogii víry.¹⁹²

11.2.3 Čtenář

Zvláště v poslední době se často hovoří o tom, že jediné, co je na textu jisté, je čtenář. Text sám o sobě neznamená nic, dokud není čten a dokud neožije v mysli čtenáře. Tuto pozici zastává např. již citovaný Barthes. Podle tohoto názoru je to čtenář, který dává textu smysl, a z mnoha hledisek je to pravda. Každý čtenář vnímá text svým způsobem podle svých vlastních vědomých či nevědomých kritérií. Studium textu z úhlu pohledu čtenáře je však mnohem spíše studiem psychologie čtenáře než studiem textu. Studovat dějiny výkladu a působení textu neznamená porozumět textu, nýbrž studovat vývoj společnosti a lidského myšlení. O textu se však mnoho nedozvíme.

Tomu, jak byl text vnímán v dějinách své existence, se říká německým termínem *Wirkungsgeschichte*, čili „dějiny působení“. Na jedné straně tyto *Wirkungsgeschichte* ukazují spíše na proměny myšlení církve a křesťanů, na druhé straně ovšem (a z teologického hlediska) je církev (společenství věřících) jedním z autorů Písma. Proto způsob, jak text vykládá, je do značné míry autoritativní. Čteme Písmo, neboť nám církev říká, že v něm nacházíme Boží slovo. Písmo je jedním z proudů, kterým k nám teče Boží Slovo v řečišti Tradice.¹⁹³ Způsob, jakým Tradice toto Boží slovo v Písmu interpretuje, je tedy důležitý.

¹⁹¹ Opět zde můžeme uvést příklad různých verzí *Eposu o Gilgamešovi* (viz úvod do kap. 4).

¹⁹² Srov. *Verbum Domini*, 34.

¹⁹³ Srov. *Verbum Domini*, 7.

11.2.4 Věc

Zaměření na text znamená zaměření na obsah výpovědi, čili na věc či na předmět, o kterém je řeč. Cílem je porozumět tomuto předmětu. Návod na použití pračky má za předmět „pračku a její funkčnost“, a proto je také čten – čtenář chce porozumět pračce, aby ji mohl plně využívat. U tohoto úhlu pohledu je důležitý zájem autora i čtenáře na společném předmětu. Právě tento aspekt máme na mysli, když říkáme, že Písmo je text *zainteresaného autora zainteresanému čtenáři*. P. Pokorný dokonce dodává, že „bez životní souvislosti s věcí, o kterou v textu jde, nelze interpretovat“.¹⁹⁴ Nečteme text proto, že se nám líbí, nebo jako příležitost k interpretačním hrátkám, nýbrž proto, že spolu s autorem nás zajímá to, o čem je celou dobu řeč. V případě Písma je to otázka Boha a jeho Zjevení. Oeming do této skupiny přístupů radí např. dogmatický přístup, ale i přístup fundamentalistický – všem těmto přístupům jde o „pravdy“, které stojí za textem a které text odhaluje.¹⁹⁵

11.3 Literní smysl

Dreyfus ve své stati rozlišuje dvojí přístup k biblickému textu.¹⁹⁶ Prvním je přístup Sorbonny, tedy přístup vědecký a profánní. Ten je dle Dreyfuse zcela v pořádku, ale patří na Sorbonnu, tj. na akademickou půdu. Do církve patří to, co nám pomáhá číst biblický text jako Boží slovo, tedy jako **text s poselstvím** osoby, která stojí za textem. Právě v tomto kontextu je třeba chápat tzv. **literní smysl** textu, který musí nějakým způsobem navazovat na autora a musí brát v potaz dějinnou povahu textu (tedy jeho závislost na době, místu a kultuře). To je důležité i proto, že Zjevení je dějinné a nikdy nemá abstraktní, nadčasovou povahu (jak by naopak chtěl fundamentalismus).¹⁹⁷ A to přes všechny nesnáze, které jsou s tím spojeny. Vycházíme z předpokladu, že biblický text je text, který **zainteresaný autor** píše **zainteresanému čtenáři**, aby mu něco sdělil, přiměl jej k úvaze či k nějakému jednání. Na tomto literním smyslu pak obvykle staví další smysly, které čtenáři pomáhají na daný text přiměřeně odpovědět.

Literní smysl lze definovat různými způsoby. Podle Browna a Schneiderové je to „mysl, který lidský autor přímo zamýšlel a který zapsaná slova zpro-

¹⁹⁴ POKORNÝ, P. „Povaha exegetické práce“, s. 102.

¹⁹⁵ Srov. OEMING, M. *Úvod*, s. 161–184.

¹⁹⁶ Srov. DREYFUS, F. *Exegeze*, s. 258–260.

¹⁹⁷ Bytostně dějinný charakter Písma jako i celého Zjevení zdůrazňuje i Benedikt XVI. ve své exhortaci *Verbum Domini*, 44.

středkovávají“.¹⁹⁸ Jahn jej formuluje podobně jako „to, co autor zamýšlí a co slovy vyjádřil, aby to čtenáři, kterým psal, pochopili“.¹⁹⁹

Nejde zde přímo o úmysl autora, který je principiálně nezjistitelný, zvláště u textů, kde je autor tak diskutabilní veličinou. Hovoří se o dvou překrývajících se smyslech – o *intenci autora* a o *tom, jak text chápali jeho současníci*, respektive adresáti, pro které autor psal. To znamená význam, jaký nesou slova a celý text v dobovém kontextu vzniku textu. „To, jak byl text vnímán autorovými adresáty či současníky“ je korekce, která odkazuje právě na dobové chápání řeči a použitých obrátů v textu.

„Svatopisci i profánní autoři psali jazykem lidí své doby a chtěli, aby jim soudobí lidé rozuměli. Proto nemohli nerespektovat zákony mluvy, které v té době platily, a museli se slovy spojovat ty významy, které schvaloval zvyk té doby a lidí. To platí i pro tropické smysly...“²⁰⁰

Jahn hovoří o *usus loquendi*, o „**způsobu mluvy**“. Tento koncept je širší než „jazyk“ pojímaný v úzkém slova smyslu jako souhrn gramatiky a slovní zásoby. Tento způsob mluvy se mění s časem, s místem, s náboženstvím, se společenským a náboženským zřízením, způsobem života, zvyky aj.²⁰¹ Ti, kdo hledají tento význam textu, zacházejí s biblickým (a jakýmkoli jiným) textem jako se svědkem doby minulé, jako s prostředníkem, jenž čtenáři umožňuje nahlédnout do světa a myšlení autora. V zásadě tedy nerozlišuje mezi biblickým textem a jinými starověkými texty. Hledat literární smysl biblického textu nemá nic nutně společného s osobním přesvědčením či náboženskou angažovaností vykladače. Není to však něco, co by se s „náboženskou četbou“ vylučovalo. Naopak, dějinná povaha Zjevení vyžaduje, aby Boží slovo bylo „vtěleno“ do slova lidského se vši nahodilostí a konkrétností, která k tomu náleží.

Z definice literárního smyslu, kterou jsme poskytli výše, je třeba objasnit ještě jeden prvek. Je důležité rozlišit mezi zaznamenanými fakty (událostmi) a textem (slovy), který o těchto faktech zpravuje. Z hlediska literárního významu textu je důležité to, co je zapsáno, že se stalo, tedy výpověď textu, nikoli událost sama. Převedeno na Nový zákon to znamená, že je zajisté velmi důležité, co Ježíš řekl, ale on není pisatelem evangelia.²⁰² Z hlediska hledání literárního smy-

¹⁹⁸ BROWN, R. E. – SCHNEIDERS, M. *Hermeneutics*, s. 1148.

¹⁹⁹ JAHN, J. *Enchiridion*, s. 21.

²⁰⁰ JAHN, J. *Enchiridion*, s. 22.

²⁰¹ Srov. JAHN, J. *Enchiridion*, s. 23–32.

²⁰² Srov. BROWN, R. E. – SCHNEIDERS, M. „Hermeneutics“, s. 1149. Z tohoto hlediska se stává problematickým například tvrzení, že „máme-li vedle sebe několik výroků Písma, má přednost hlas

slu textu je naopak důležité, co o něm evangelisté píší, že řekl (věříme ostatně, že se tu liší evangelisté od Ježíše ve formulacích, nikoli však v zásadním smyslu jeho učení). Ježíšova slova byla poselstvím Božího Syna pro své současníky; evangelium je poselství Božího Ducha pro nás. Neznamená to, že by události nebyly významné. Boží Duch působí jak v událostech, tak v textech, které o těchto událostech pojednávají. Ovšem hovoříme-li o výkladu textu, pak nás zajímá primárně text a jeho význam.

11.4 Více-než-literární smysly

Literární význam textu je důležitý, nicméně od prvních staletí křesťané hovoří i o dalších smyslech. Jedná se o tzv. „duchovní smysly“, tedy o smysly, které se neomezují na to, co lidský autor textu přímo zamýšlel a sdělil formou psaného textu. O těchto smyslech se hovoří z více důvodů.

1. Autor nepočítal s budoucími čtenáři, ale jeho slova přesahují dál a čelí stále novým výzvám a situacím. To platí pro všechna významná díla světové literatury.
2. V případě Bible navíc vstupuje do hry uspořádání kánonu. Autor jedné biblické knihy nepočítal s tím, že se jeho kniha ocitne a bude čtena v kontextu pevně stanoveného kánonu, a neznal často většinu jeho knih (nebo vůbec ještě ani neexistovaly).
3. Kromě toho, že se jednotlivé biblické knihy v rámci Bible ocitly v novém literárním kontextu, i celé Písmo je pouze jedním proudem v rámci Tradice. Je součástí pokladu víry a tato víra je také jeho interpretačním kontextem, s nímž původní (lidský) autor často nepočítal.
4. V případě Bible je tu i otázka Božího autorství. Bůh je pravým autorem textu, a tedy snaha dopátrat se „úmyslu Božského autora“ je zcela legitimní a nutná.

Jinak řečeno, chceme-li, aby biblický text měl nějaký smysl i pro nás a oslovil nás v naší situaci, je třeba jeho smysl přesunout, „přeložit“ tak, aby odpovídal

Kristův, ve Starém zákoně pak hlas proroků“ (ŠOUREK, M. (ed.). *Hovory s Biblií*, s. 288), a to proto, že to, co dosvědčuje Krista, je důležitější. Znamenalo by to, že některé biblické pasáže, totiž ty, v nichž Kristus hovoří přímo, jej dosvědčují více než jiné. Ovšem vzhledem k tomu, že Písmo je Božím slovem nikoli proto, že věrně cituje Kristova slova, nýbrž proto, že je celé inspirováno Duchem svatým, je toto rozlišení nepatřičné. Boží vtělení v osobě Ježíše Krista zůstává jakožto vrchol Božího zjevení člověku hlavním interpretačním klíčem, nikoli však měřítkem pro porovnávání důležitosti textů uvnitř Bible.

naší době. Nemůžeme se v tom případě spokojit s pouhým literním významem. Tyto nové, víc-než-literní smysly však vytvářejí problém kontroly – kdy ještě hovoříme o smyslu textu a kdy již jsme to my, kdo vnáší svůj smysl do textu?

Snaha nalézt ne-literní, přesahující a aktuální smysl v biblickém textu je přítomna již v Písmu samém, např. Mdr 11–19 (reinterpretace exodu) nebo je patrná na způsobu, jakým události exodu interpretuje Deuteroizajáš. Lze zmínit i předpokládaný přechod z chápání proroků coby ohlašovatelů Boží vůle (a kritiků) pro současníky na ohlašovatele budoucích událostí. Totéž lze najít v Novém zákoně. Starověk se přel o alegorii a typologii, středověk znal čtyři smysly Písma.

Jak hovořit o více-než-literních smyslech a zachovat přitom objektivitu interpretace dnes? Existuje stále několik modelů, jak chápat a interpretovat biblický text jako text živý, stále aktuální, jako Boží slovo. Podotkněme, že velká část problematiky se zabývá aktualizací textů Starého zákona a že někdy víc-než-literní interpretační modely splývají s otázkou vztahu Starého a Nového zákona.

11.4.1 Návrat k typologii

Jedná se o starověký interpretační model. V jeho základu stojí dvojice *typ* a *antityp* (τύπος a ἀντίτυπος). **Typ** je předobraz ve Starém zákoně, **antityp** je jeho (uskutečněný, naplněný) protějšek v Novém zákoně. Jedná se o stejnou terminologii, jaká se používá v tisku. „Typ“ je kovová litera (razítko aj.), která má zrcadlově převrácený obraz či text, zatímco to, co je vytištěno („antityp“), je to, kvůli čemu zde „typ“ je, proč byl vytvořen a co již obsahoval, byť v nejasné, zrcadlové podobě. Typologie je založena na historických spojitostech, nikoli na imaginaci jako alegorie. Typický smysl je hlubší význam „věcí“, o nichž se píše v Bibli, když jsou chápány jako předznamenání budoucích věcí v Božím díle spásy.

- Typický smysl se týká věcí, nikoli slov. Věc je tu ve smyslu latinského *res* – osoba, místo, věc samotná aj.
- Týká se věcí, ale nositelem či zprostředkovatelem více-než-literního smyslu jsou slova. Proto je např. Melchizedech typem Krista, protože se o něm praví, že neměl rodiče, i když jako historická osoba patrně rodiče měl.
- Typický smysl je viditelný a zřejmý, až když se objeví antityp. Typ je „stínem“, je nedokonalý, a proto je jeho uskutečnění vždy vázáno na překva-

pení. Dobrá typologie nikdy příliš nezdůrazňuje kontinuitu mezi zákony (či mezi jednotlivými texty obecně) za cenu ztráty smyslu pro patřičnou diskontinuitu.

- Předznamenávání je vázáno na Boží plán spásy. Tím vstupuje do hry problém kritérií. Těmi jsou/mohou být:
 1. Boží úmysl, plán spásy nebo schéma Božího zaslíbení-naplnění;
 2. shoda církevních otců;
 3. liturgie, církevní učení aj.

Interpretační schéma je někdy vysloveno přímo v Bibli, např. davidovská typologie pro Ježíše; exodovská typologie pro křesťanská tajemství spásy; Melchizedechova oběť pro Ježíšovu smrt aj. Jindy závisí více či méně na myšlení vykladače.

Biblia pauperum

Známým a velmi názorným příkladem typologie je tzv. *Biblia pauperum* (Bible chudých). Jedná se o velmi bohatě ilustrované bible, v nichž každému novozákonnímu vyobrazení odpovídají obvykle dvě vyobrazení starozákonní; všechna tři vyobrazení jsou spojena poutem typ-antityp. Kromě toho se objevují i čtyři proroci se svými výroky týkajícími se daného tajemství (jako proroci jsou chápány i neprorocké osoby, např. David aj., protože celý Starý zákon je chápán především ve svém prorockém rozměru). *Biblia pauperum* tak není „obrázkovou biblí pro negramotné“, nýbrž bohatou učebnicí typologie a „obrázkovým teologickým traktátem“. Na zde uvedeném příkladu je stránka znázorňující Kristovo vzkříšení z mrtvých. Ve středu se nachází znázornění Krista vystupujícího z hrobu, jediný novozákonní motiv. Ostatní motivy jsou starozákonní a jsou vztahy k němu. Napravo je vyobrazení Jonáše vystupujícího po třech dnech a třech nocích z břicha velké ryby (Jon 2,11; symbolizuje Krista, který byl tři dny v hrobě), nalevo Samson vycházející z Gatu a nesoucí na svých ramenou bránu tohoto města vysazené z pantů (Sd 16,3; představuje Krista, kterého síly smrti nebyly s to uvěznit). Ve čtyřech menších medailonech jsou čtyři starozákonní proroci označující Kristovo vzkříšení: David (Ž 77,65), Jákob (Gn 49,9), Ozeáš (6,3) a Sofoniáš (3,8).

Typologie však často vede k pojetí Starého zákona jako „pouhého“ předobrazu Nového zákona, a tím může Starý zákon ztratit svou samostatnou hodnotu a stát se interpretovatelným jen ve vztahu k Novému zákonu, což je nepřijatelné.²⁰³ Vyloučili bychom tím totiž možnost židovského chápání těchto textů.

²⁰³ Srov. ZENGER, E. *První zákon*, s. 92–98.

11.4.2 Návrat ke třem duchovním smyslům

Ve středověku se v latinském světě rozšířilo pojetí trojího, častěji pak čtverého smyslu Písma. Nejtypičtější vyjádření toto pojetí dostalo v klasickém dvojverší:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

„Litera učí, co se událo; co máš věřit, (učí) alegorie;
morální (smysl učí), co máš činit; kam máš směřovat, (učí) anagogie“.

Podle klasického pojetí v základu četby stál vždy **literní** smysl („*littera gesta docet*“). Často sice četba a výklad textu vypadaly jinak, ale v teorii se obecně uznávalo za nutné vyjít vždy z *historie*, tedy z doslovného původního textu. Hugo od Svatého Viktora popisoval ve svém *Didascaliku* význam historického smyslu Písma jako základ, který je třeba vykopat před stavbou domu. Jiným průměrem byla škola čtení: žák se nejprve musí naučit jednotlivá písmenka, než se pustí do samotné četby knih. Jedná se o nejpůvodnější smysl: Co říká text ve svém prvotním významu? Není zde sice ještě onen důraz na kritickou četbu a analýzu literárních druhů apod., ale princip tázání zůstává stejný: Jaký je bezprostřední význam textu jako takového? Dokud se nestanoví tento bezprostřední význam, není možné se pustit do stavby domu, tedy do dalších, od tohoto prvotního smyslu odvozených smyslů. Historický smysl má však význam nejen jako základ, na němž se budují další skutečně důležité smysly, ale je primární i co do významu sám o sobě. Zpravuje totiž čtenáře o tom, jakými způsoby Bůh zasahoval do dějin člověka, zvláště vyvoleného národa (Starý zákon), a o vyvrcholení veškerého zjevení ve Vtělení (Nový zákon). Tato skutečnost sama o sobě dostačuje. Historický smysl je nejen první co do pořadí zkoumání, nýbrž i co do významu. Přesto je možné jednotlivé texty rozvést dál a ptát se po případných dalších smyslech. I v tomto případě však historický smysl stále hraje klíčovou roli. Pokud se v něm zmýlíme, budeme riskovat, že vneseme do výkladu textu příliš subjektivního a že v textu budeme číst to, co tam číst chceme, to, co již známe, a nic nového; text nás neosloví, nezmění, nevyvede ven z nás samých. Budeme to my, kteří si přizpůsobíme Boží slovo sami sobě, nebude to Boží slovo, které ke svému obrazu přetvoří nás.

Ono již zmíněné latinské dvojverší odvozuje od historického smyslu další tři „duchovní“ smysly: alegorický, morální (tj. tropologický) a anagogický. Spíše než o samostatné smysly v pravém slova smyslu nám mohou být nápo-

vědou, jaké otázky si máme či můžeme tváří v tvář textu klást. **Alegorický** smysl aplikuje biblické texty na tajemství víry, především na tajemství Krista, církve a dalších stěžejních pravd křesťanské víry.²⁰⁴ Noemova archa se tak stává předobrazem církve, obětování Izáka je obětí Krista za lidstvo, aj. Jelikož Nový zákon hovoří o Kristu a církvi značně otevřeně, týká se tento alegorický smysl především Starého zákona, který je tak čten v prvé řadě jako předobraz plného novozákonního Zjevení. Alegorický smysl odpovídá na otázku: Co za zjevenou pravdu nám Bůh v daném textu chce sdělit? Co tento text vypovídá o Bohu a o člověku?

Morální smysl aplikuje text na život jednoho každého křesťana a snaží se odpovědět na otázku: Co tento text znamená pro můj osobní život? Jak jej mám uskutečnit ve svém každodenním životě? Zatímco obětování Izáka v alegorii znamená Kristovu oběť, v morálním smyslu vybízí křesťana, aby se připodobnil Abrahámovi a odevzdal Bohu to, co má nejcennějšího, vybízí k naprosté důvěře v Boha. Právě v tomto smyslu si křesťan může brát vzor z jednotlivých postav Písma, Starého i Nového zákona, vcítit se do nich, uvědomit si, v čem se jeho život podobá jejich a jak je může dnes napodobit. Morální smysl ve zkratce znamená smysl textu pro konkrétní existenci člověka v daném okamžiku a situaci.

Poslední ze čtyř klasických smyslů Písma je smysl **anagogický**. Tento smysl odhaluje, co text odkrývá o posledních věcech, které nastanou. Odhaluje tedy pravdy eschatologické, ať už eschatologie osobní nebo všeobecné. V příslibech budoucích naplnění můžeme vždy spatřovat ukryté náznaky jejich plnosti, která teprve přijde. Nejedná se o pouhou zvědavost nebo akademickou diskuzi. Anagogický smysl je smysl existenciální, tj. vypovídá o cíli našeho života a celého našeho jednání.

Tyto různé smysly biblického textu jsou často považovány za překonané, přesto si zaslouží podrobnějšího pojednání, neboť nejsou plodem nahodilé snahy hledat za textem násilně duchovní smysl, nýbrž vyplývají ze samotné povahy biblického textu jako Božího slova.

Alegorický smysl má svůj kořen a opodstatnění v dynamickém vztahu kontinuity a diskontinuity mezi Starým a Novým zákonem v postupném Božím zjevení, tj. v pokroku či směřování k naplnění. Nelze říct, že Starý zákon „fotograficky předpovídá“ novozákonní události nebo již obsahuje plně veš-

²⁰⁴ Hovoříme zde o alegorii v užším smyslu jako o alegorické interpretaci Starého zákona ve světle kristovských událostí Nového zákona. Nemáme naopak na mysli alegorii jako takovou (či přesněji alegorezi), která je jistě použitelná na Starý zákon i bez vztahu k Novému (Filo Alexandrijský) nebo obecně na libovolný text.

keré zjevení. Proto nelze hledat ve Starém zákoně např. přímé zjevení Trojice nebo Kristova vtělení a jeho vykupitelského díla. Natolik alegorie vyrůstá z diskontinuity. Na druhé straně, znajíce Nový zákon, můžeme ve Starém zákoně spatřit cestu, která k novozákonnímu zjevení vede. Jinými slovy, znajíce cíl Božího zjevení v Kristu, lépe rozumíme cestě Božího zjevení. Zpětně jsme tedy schopni lépe rozumět Boží pedagogice, kontinuitě a pokroku, které se táhnou celými dějinami zjevení. Z tohoto hlediska můžeme interpretovat některé starozákonní pasáže „christologicky“ nebo „novozákonně“, avšak nesmíme zapomenout, že se jedná o křesťanskou zpětnou projekci a že původní text ani původní lidský autor tento smysl neznali, nezamýšleli a ani o jeho případné možnosti netušili. I pro správnou aplikaci tohoto smyslu je nutné velmi pečlivě a pozorně zkoumat původní smysl starozákonních textů; v opačném případě riskujeme, že nalezneme analogie s Novým zákonem zcela scestné či neexistující, nebo nám naopak podstatné prvky uniknou. Alegorii tedy můžeme obecně nazvat četbou biblických textů v širším kontextu celého zjevení, a právě ona umožňuje a legitimizuje např. křesťanskou četbu starozákonních textů. Kdybychom měli použít velmi moderního a „světského“ příkladu, můžeme říct, že „alegorická“ četba starozákonního textu je, jako když se díváme na nějaký zajímavý film po druhé či vícekrát. Jelikož známe vyústění filmu a jeho pointu, vnímáme spoustu detailů již v průběhu filmu ve světle jeho vyústění a dokážeme ocenit i drobnosti a náznaky, které divák, jenž film vidí poprvé, nemůže při sebezpozornějším sledování děje vnímat či pochopit. A nikdy nelze říci – a sami to víme z vlastní zkušenosti, když jsme film viděli poprvé –, že by bylo z průběhu děje a ze všech těch náznaků jasné, kam děj filmu dospěje.

Morální, tj. tropologický smysl, staví přímo na literním smyslu textu. Jak naznačuje již *Lumen Gentium* (§ 9), dějiny židovského národa jsou předobrazem dějin církve, a můžeme dodat, (před)obrazem života každého věřícího člověka, který prožívá svůj život jako postupné sblížení s Bohem, jako cestu k němu. Proto Boží slovo určené jeho lidu v různých etapách jeho dějin platí i pro konkrétního věřícího jako jednotlivce i jako člena či úd církve. Avšak tento přesun významu z historického na „morální“, tj. jeho praktická aktualizace, je možný jen tehdy, když se nám podaří dobře objasnit tehdejší situaci a význam Božího slova řečeného v té době, tehdejším jazykem a způsobem vyjádření. Jestliže odmítneme chápat Boží slovo jako slovo určené konkrétním lidem v přesně dané dějinné situaci, pak zcela ztratíme možnost znovu aplikovat text na nové, analogické situace, v nichž se nachází církev či jednotliví věřící.

Konečně třetí duchovní smysl, smysl **anagogický**, staví též na dynamické povaze Božího zjevení, zvláště na jeho kontinuitě, kterou dovádí, v rámci možností a vždy s přihlédnutím k nepředvídatelnosti Božího jednání, do konce. Boží zjevení je sice v Kristu úplné, avšak svého dovršení dosáhne až při Kristově parusii na konci času. Až potom se skutečně naplní všechna očekávání a Boží plány. Když sledujeme Boží zjevení v dějinách Starého i Nového zákona, můžeme vytušit, kam směřují a k jakému naplnění míří. Můžeme proto hovořit o nebeském Jeruzalému, o konečném Božím království apod. Nesmíme však zapomenout, že Boží pedagogika je nepředvídatelná, jak se ukázalo vícekrát v průběhu dějin spásy, a že Boží naplnění vždy překonává lidská očekávání. I zde špatná interpretace historického, tj. literárního smyslu textu může svést čtenáře z cesty a přivést jej k mylným závěrům.

Tropologický smysl je tedy logickým důsledkem skutečnosti, že Písmo je Božím zjevením v konkrétních dějinách, smysly alegorický a anagogický staví na dynamice Božího zjevení, jeden spíše retrospektivně, druhý perspektivně. Všechny tři tedy patří svou povahou bytostně k Písmu.

11.4.3 Sensus plenior

V roce 1925 navrhl Španěl A. Fernández exegetický přístup zvaný *sensus plenior* (plnější smysl). Jedná se o smysl, který je přítomen v doslovném textu, ale který nebyl záměrem původního autora. Objevuje se až při zkoumání biblického textu ve světle jiných biblických textů nebo v rámci vývoje zjevení jako takového. Tento smysl nebyl součástí intence původních (lidských) autorů, ale byl a zůstává intencí Božího autora. Problém zde představují kritéria, která spočívají více v magisteriu či v tradici, tedy v teologii, nikoli v Písmu samém.

11.4.4 Kanonický výklad

Jak tvrdí Lohfink, konečnou a závaznou podobou textu není konečná podoba jednotlivé knihy, ale konečná podoba Bible jako celku (viz 8.5). To znamená, že když hodnotíme a interpretujeme text, interpretujeme ho v kontextu, a kontextem je z teologického hlediska celá Bible. Každá kniha tím, že je zasazena do kontextu celé Bible, získává jiný nebo pozměněný smysl. Zde lze snadno spatřit důvod odlišného výkladu starozákonních textů u Židů a u křesťanů: důvodem je v prvé řadě odlišný kánon, tedy odlišný interpretační kontext. Kánon definuje porozumění textu na základě jeho umístění v rámci kánonu konkrétního věřícího společenství.

Kanonický výklad či kanonická kritika textu jsou spojeny především se jmény Brevarda Childse a Jamese A. Sanderse a promítají se do tří základních rovin:²⁰⁵

- 1) je třeba zkoumat text tradovaný, v té podobě, v jaké se nám dochoval, nikoli text rekonstruovaný;
- 2) jednotlivé knihy je třeba číst v jejich konečné podobě, nikoli jejich různá rekonstruovaná stádia (tedy Pentateuch v jeho konečné podobě, nikoli předpokládané prameny jako Kněžský kodex nebo Jahvistu);
- 3) důležitý je i kánon a samotné řazení knih v něm, neboť i to ovlivňuje konečný význam textu.

Výhodou kanonického výkladu je jeho vázanost na věřící společenství, které v souboru kanonických textů formuluje a rozpoznává svou víru. Text není chápán jako svědek minulých časů, ale jako živoucí a formující norma pro víru věřících. Dobová podmíněnost textů, která zůstává (a tím zůstává i povinnost historicko-kritického bádání), je zmírněna a upravena kontextem kánonu, tj. kontextem vyznávané víry náboženského společenství.

11.4.5 Intertextuální četba

Intertextuální četba (a výklad) Písma spočívá v tom, že čtenář čte a interpretuje jeden text ve vztahu k textu druhému. Jsou-li dva texty položeny vedle sebe a čteny v souvislosti jednoho k druhému, tedy jeden se stává interpretací druhého, stávají se oba texty sobě navzájem kontextem. Tento způsob četby a výkladu textu je velmi blízký výkladu kanonickému, zvláště pokud jsou všechny texty vybírány z kánonu.

Typickým příkladem intertextuální četby Písma je římskokatolická liturgie. Jeden text je čten kontinuálně (např. nedělní evangelia) a k tomuto textu jsou vybírány takové pasáže ze Starého i Nového zákona, které blíže osvětlují evangelijní události. Současně však i evangelijní úryvek se stává interpretací starozákonního textu. Podobně se interpretačním prvkem může stát nejen text, čtený při stejné příležitosti, ale i sám svátek nebo příležitost, při níž je text čten. Čtení úryvku o Ježíšově prvním znamení v Káně Galilejské (J 2,1–11) při svatbě je sice zapříčiněno použitými motivy, nicméně přispívá k interpretaci textu: Ježíš žehná svou přítomností na svatbě manželskému svazku a poskytuje jim svou milost. Tento význam se může velmi vzdálit od původní-

²⁰⁵ Srov. BROWN, R. E. – SCHNEIDERS, M. „Hermeneutics“, s. 1160–1161.

ho významu textu v kontextu evangelia. Na druhé straně však může i význam textu v kontextu evangelia poskytnout nové světlo na slavené tajemství: manželský svazek a láska dvou lidí se stává účastí na přicházejícím mesiášském čase, je obrazem svazku Boha/Mesiáše a jeho lidu.

Podobně k textu přistupuje i židovská synagogální četba. V ročním (někdy a dříve v tříletém) cyklu se čte o sobotách a svátcích celá Tóra. Pasáž z Tóry (*paraša*) se čte kontinuálně a jako první. Po ní následuje *haftara* neboli čtení z prorockých knih. To je spojeno s *parašou* obvykle obsahovou nebo slovní souvislostí a pomáhá čtenáři pochopit čtení z Tóry. *Haftara* má obecně silnou typologickou tendenci.

Paraša a haftara

Po čtvrté *paraše* (Gn 18,1–22,24) následuje *haftara* z 2Kr 4,1–37. *Paraša* popisuje mj. svázání a obětování Izáka na hoře Moria, *haftara* narození syna Šunamítce a jejímu starému manželovi, smrt jejich syna a jeho vzkříšení. *Haftara* umožňuje interpretovat příběh o svázání Izáka jako příběh o vzkříšení. Takto tento text chápe např. i list Židům (11,17–19) nebo Římanům (4,17).

Šestnáctá *paraša* (Ex 13,17–17,16) obsahuje vyprávění o přechodu Rudým mořem a vítěznou píseň, kterou zazpívala Mirjam. Odpovídající *haftara* (Sd 4,4–5,31) popisuje vítězství Bárika nad Síserou a Debořinu vítěznou píseň. *Haftara* aplikuje typologicky příběh o přechodu Rudým mořem na vítězství nad Síserou. Shodné jsou zde i formální znaky, např. vyprávění samotné následované vítěznou písní. Existuje však i vnitřní spojitost obou čtení, která toto překrytí dvou událostí umožňuje: Debora i Mirjam jsou ženy; v obou písničkách se hovoří o válečných vozech a o koních nepřítelů; Píseň u Rudého moře předpovídá dobytí Kenaánu, ke kterému Síserovo vítězství přispívá. Z paralelního čtení obou úryvků vyplývá, že Bůh, který vyvedl Izraelce z Egypta, je stále činný. Třicátá třetí *paraša* (Nu 1,1–4,20) je spojena s *haftarou* Oz 2,1–22. *Paraša* popisuje situaci v poušti, Ozeáš předpovídá nový odchod do pouště za účelem obrácení a nového začátku. Minulost se stává obrazem toho, co Bůh učiní v budoucnu, Boží věrnosti a možnosti nového začátku.

Otázkou zůstává autorita a legitimita přiřazení dvou různých textů k sobě tak, že tvoří interpretační celek. V obou uvedených případech se jedná o tradiční chápání textů zakotvené v liturgii a stvrzené nějakou náboženskou autoritou, v jiných případech je třeba užít nějakého jasně stanoveného pravidla, jinak dochází k riziku svévolného propojování textů, které mohou ve dvojici vytvářet neočekávané kombinace a vést sice k novým interpretacím, ovšem bez záruky objektivit; v některých případech jde spíše o interpretační hrátky.

- BARTHES, Roland. „Smrt autora“. In *Aluze*, 3/10 (2006), s. 75–77.
- BENEDIKT XVI. *Verbum Domini*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011.
- COL, Rudolf. *Biblická hermeneutika: pravidla k správnému výkladu bible*. Olomouc : Lidové knihkupectví, 1938.
- ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*. Jihlava : Mlýn, 2005. ISBN 80-86498-14-X.
- DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-874-7. S. 207–229: „Koncepty smyslu Starého zákona“.
- DOHMEN, Christoph. „Aj rozumieš, čo čítaš? Druhy výkladu u Starého zákona.“ In BRAULIK, Georg (vyd.). *Rozumieť Starému zákonu*. KBD Svit, 2002. ISBN 80-968345-9-2. S. 222–234.
- DREYFUS, François. „Exegeze na Sorbonně, exegeze v církvi“. In *Fórum pastorálnych teológů VII.*, Olomouc : Refugium, 2008. ISBN 978-80-7421-002-2. S. 239–285. [problematika vhodnosti různých literárních interpretačních metod pro výklad Bible]
- GRÜN, Anselm. *Hlubinně psychologický výklad Písma*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-05-1. Zvláště s. 7–21. [autor představuje povahu a principy hlubinně psychologického výkladu Bible]
- KONEČNÁ, Magdalena. „Výklad Bible v kontextu filosofické hermeneutiky“. In HANUŠ, Jiří, a kol. *Boží slovo a slovo lidské*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 9787-80-7325-289-2. S. 102–126. [výklad Bible v kontextu Heideggerovy a především Gadamerovy hermeneutiky]
- KROVINA, Michal. *Všeobecný úvod do Písma svätého*. Bratislava : Spolok svätého Vojtecha, 1981. S. 109–181. [hermeneutika klasického stylu dělená na noematiku, heuristiku a proforistiku]
- LOHFINK, Norbert. „Historický a křesťanský výklad Starého zákona“. In LOHFINK, N., BRAULIK, G. *Kde sú dnes proroci?* Katolícké biblické dielo, 1997, s. 95–110. ISBN 80-7165-078-1.
- LOHFINK, Norbert. *Jak porozumieť Písmu svätému*. Roma : Křesťanská akademie, 1979, zvláště s. 28–58. [autor hovoří převážně o otázce a významu literárních druhů a o vědeckém výkladu Písma]
- LOHFINK, Norbert. „Starý zákon vyložený křesťansky. Reflexia v spojení s veľ'konočnou vigíliou“. In BRAULIK, Georg (vyd.). *Rozumieť Starému zákonu*. KBD Svit, 2002. ISBN 80-968345-9-2. S. 185–197.
- OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha : Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-518-6. [přehled základních literárních interpretačních metod a zvážení jejich aplikací na výklad Bible]
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Výklad Bible v církvi*. Praha : Zvon, 1996. ISBN 80-7113-156-3. [hodnocení různých exegetických metod pro výklad Bible. Spíše přehledové]
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004. ISBN 80-7192-900-X. [vztah Starého a Nového zákona a otázka biblické teologie]

POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha : Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-779-0. S. 15–215.

VOKOUN, Jaroslav. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*. České Budějovice : Jihočeská univerzita, 2008. ISBN 978-80-7394-080-5. S. 110–185: „Obnovená četba Písma svatého“.
[kritická reflexe krize četby Písma v protestantském prostředí]

Závěr

Prošli jsme několika tématy, která se přímo dotýkají Bible, její podoby, vzniku a interpretace. Na závěr si dovolueme jednu krátkou úvahu spojenou s výzvou. Stoický filosof Epiktétos směřuje na adresu filosofů následující slova:

První a nejpotřebnější oddíl ve filosofii je ten, který se týká užívání zásad, jako například zásady: Nelži! Druhý oddíl je ten, který se týká důkazů, jako například: Z jakého důvodu se nemá lhát? Třetí oddíl je ten, který právě tyto důkazy potvrzuje a rozlišuje, jako například: Z jakého důvodu je tohle důkaz? Co je vůbec důkaz? Co je logický důsledek? Co je rozpor? Co je pravda, co lež? Tedy třetí oddíl je potřebný pro druhý a druhý pro první, ale nejpotřebnější ze všech, u kterého máme setrvat, je první. Jenže my to děláme naopak, neboť třetím oddílem se zabýváme a kolem něho se točí všechno naše úsilí, ale prvního naprosto nedbáme. Proto sice lžeme, ale jsme si dobře vědomi toho, jak se dokazuje, že se lhát nemá.²⁰⁶

Nešvar, na který Epiktétos poukazuje, se vyskytuje nejen ve filosofii, ale i mezi mnoha jinými lidskými profesemi, včetně teologie a biblistiky. Jinými slovy a převedeno na studium Písma – jsme ochotni nastudovat množství literatury o Bibli a načíst mnoho komentářů na různé biblické knihy; jsme dokonce schopni a ochotni kritizovat autory těchto publikací ohledně způsobu, jak se takový komentář má psát, ale už si nenajdeme čas na to, abychom si přečetli samotnou Bibli. A tak se za tím vším může zcela vytratit to, oč tu celou dobu jde: porozumění konkrétním slovům, která se v této knize nacházejí. Proto nakonec možná vůbec nevíme, co se v Bibli nachází a co se tam píše, ale velmi dobře víme, jak se má psát správný biblický komentář nebo odborná monografie o Bibli.

Byl bych velice nerad, kdyby tato kniha měla vyznít podobným způsobem. Obsah této knihy má posloužit čtenáři k tomu, aby lépe porozuměl biblickému textu – ať už jej čte jako odkaz svých předků, kulturní dědictví, zajímavou

²⁰⁶ ΕΠΙΚΤΕΤΟΣ. *Rukojeť*, 52; s. 48.

literaturu nebo jako Boží slovo. Zvláště v tomto posledním případě je četba biblického textu klíčová: jestliže tvrdíme, že Bible je Božím slovem, a přitom jsme ji ani jednou nepřečetli, je na místě položit si otázku, jak je to s naší žitou vírou a jak vážně to se svým vztahem k Bohu myslíme. A tak je na čase opět otevřít Bibli a začít v ní číst.

Dovolím si ještě jeden, poslední příměr – je zajímavé si přečíst knihy o tom, jak se má vařit, jak se má servírovat, jak stolovat; jaké jídlo je zdravé, jaké chutné, jaké jedovaté. Ale dokud nezačneme jíst, je nám to k ničemu; ba co víc, nezačneme-li zavčasu jíst, zemřeme hladu. Tato kniha je o tom, jak je Bible uvařena a jak je dobré ji trávit. Je třeba ji však v první řadě jíst.

Before You Start Reading the Bible for the Second Time

This long title of the book tries to characterize its content. It is addressed to those readers, who have already had the Bible in their hands and have read its part, and who want to read it „second time“ and understand it more deeply. The book does not contain exegesis or interpretation of selected biblical passages; it would be too thin for that purpose. Instead, it presents to the reader some themes and topics, which are closely related to each other and intertwined and which are important for a proper understanding of the biblical texts. Nonetheless, it is very difficult to find their presentation and explication in commentaries or other introductory books. At the same time, the authors of the commentaries to biblical texts usually rely on previous knowledge of these themes and topics.

After a general introduction to geography, languages, and basic terminology, the aforementioned themes are the following ones: Ancient history of Israel concentrated on the problems of the beginning and on its periodization; form and history of the biblical text and canon (both Old and New Testaments); ancient translations, especially those which had a large cultural impact; Czech translations from the beginning up to now; largely discussed terms “inspiration” and “truth” related to the biblical writings and their impact on their interpretation; and finally a short history of interpretation and a comprehensive systematic discussion of interpretation and hermeneutics.

Seznam zkratek

Zkratky biblických knih

Názvy biblických knih a jejich zkratky jsou převzaty z Českého ekumenického překladu.

Starý zákon

Gn	Genesis
Ex	Exodus
Lv	Levitikus
Nu	Numeri
Dt	Deuteronomium
Joz	Jozue
Sd	Soudců
Rt	Rút
1S	První Samuelova
2S	Druhá Samuelova
1Kr	První Královská
2Kr	Druhá Královská
1Pa	První Paralipomenon
2Pa	Druhá Paralipomenon
Ezd	Ezdráš
Neh	Nehemjáš
Tób	Tóbit
Júd	Júdit
Est	Ester
1Mak	První Makabejská
2Mak	Druhá Makabejská
Jb	Jób
Ž	Žalmy
Př	Příslloví
Kaz	Kazatel
Pís	Píseň písní
Mdr	Kniha Moudrosti
Sír	Sírachovec
Iz	Izajáš
Jr	Jeremjáš
Pl	Pláč

Bár	Báruc
Ez	Ezechiel
Da	Daniel
Oz	Ozeáš
Jl	Jóel
Am	Ámos
Abd	Abdijáš
Jon	Jonáš
Mi	Micheáš
Na	Nahum
Abk	Abakuk
Sf	Sofonjáš
Ag	Ageus
Za	Zacharjáš
Mal	Malachiáš

Nový zákon

Mt	Evangelium podle Matouše
Mk	Evangelium podle Marka
L	Evangelium podle Lukáše
J	Evangelium podle Jana
Sk	Skutky apoštolské
Ř	List Římanům
1K	1. list Korintským
2K	2. list Korintským
Ga	List Galatským
Ef	List Efezským
Fp	List Filipským
Ko	List Koloským
1T	1. list Tesalonickým
2T	2. list Tesalonickým
1Tm	1. list Timoteovi

2Tm	2. list Timoteovi	2Pt	2. list Petrův
Tt	List Titovi	1J	1. list Janův
Fm	List Filemonovi	2J	2. list Janův
Žd	List Židům	3J	3. list Janův
Jk	List Jakubův	Ju	List Judův
1Pt	1. list Petrův	Zj	Zjevení Janovo

Další použité zkratky

ABD – FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Sv. 1–6. New Haven, London : Yale University Press, 2008.

BKR – Bible kralická

ČEP – Český ekumenický překlad

IDB – BUTTRICK, George Arthur (ed.). *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Sv. 1–4. Nashville : Abingdon Press, 1991–1992.

NJBC – BROWN, Raymond E. – FITZMYER, Joseph A. – MURPHY, Roland E. (ed.). *The New Jerome Biblical Commentary*. New Jersey : Prentice Hall, 1990. ISBN 0-13-614934-0.

LXX – Septuaginta

MT – masoretský text

PG – MIGNE, Jacques Paul. *Patrologiae graecae cursus completus*

PL – MIGNE, Jacques Paul. *Patrologiae latinae cursus completus*

SSV – *Písmo sväté*, slovenský překlad vydaný Spolkem svatého Vojtěcha.

TRE – MÜLLER, Gerhard – KRAUSE, Gerhard (ed.). *Theologische Realenzyklopädie*. Sv. 1–36.

Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1977–2004.

Použitá a citovaná literatura

2. Vatikánský koncil. *Dogmatická konstituce o Zjevení „Dei Verbum“*. Dostupné na http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_cs.html.
- ABC biblický atlas. Praha : Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-34-7.
- ALAND, Barbara. „Marcion / Marcioniten“. In *TRE*, sv. 22, s. 89–101. s. 9
- ALAND, Kurt – HANNICK, Christian – JUNACK, Klaus. „Bibelhandschriften II – Neues Testament“. In KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard – BALZ, Horst. *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 6, Berlin : Walter de Gruyter, 1980. ISBN 3-11-008115-6. S. 114–131.
- ALLEGRO, John. *Rukopisy od Mrtvého moře*. Praha : Mladá fronta, 1969.
- ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. Praha : Prostor, 2001. ISBN 80-7260-051-6.
- ATHENAGORAS ATHENIENSIS. *Legatio pro Christianis*. In *PG* 6, sl. 889–972.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Křesťanská vzdělanost. De doctrina christiana*. Praha : Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-740-5.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Enarrationes in psalmos*. In *PL* 36–37, sl. 67–1028 a 1033–1968.
- BALABÁN, Milan – NYTROVÁ, Olga. *Ohlasy Starého zákona v české literatuře 19. a 20. století*. Praha : OIKOYMENH, 1999. ISBN 8086005410.
- BÁNDY, Juraj. *Úvod do exegézy Staré zmluvy*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2002. ISBN 80-223-1693-8.
- BARDTKE, Hans. *Příběhy ze starověké Palestiny. Tradice, archeologie, dějiny*. Praha : Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-026-5.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*, část 1., sv. 2. Edinburgh : T&T Clark, 1970. ISBN 0-567-09012-4.
- BARTHES, Roland. „Smrt autora“. In *Aluze*, 3/10 (2006), s. 75–77.
- BARTON, John. *Oracles of God*. New York – Oxford : Oxford University Press, 1986. ISBN 0-19-520714-9.
- BARTOŇ, Josef. „Český biblický překlad“. In *Informace královehradecké diecéze*, 12/2006, s. 6–8. Těž na [<http://ktf.cuni.cz/~broz/distancni/CeskyBiblickyPeklad.doc>].
- BARTOŇ, Josef. „Český starozákonní překlad po roce 1900. Kontexty, konfese, předloha, kánon“. In *Salve*, 2/2013, s. 143–162.
- BARTOŇ, Josef. *Moderní český novozákonní překlad: Nové zákony dvacátého století před Českým ekumenickým překladem*. Praha : Česká biblická společnost, 2009. ISBN 978-80-87287-07-1.
- BARTOŇ, Josef. „Století moderního českého biblického překladu (1909–2009)“. *Listy filologické* 1–2/133 (2010), s. 53–77.
- BARTOŇ, Josef. „Tři české jubilejní bible“. In *Dingir*, 1/13 (2010), 2010, s. 7–10.
- BARTOŇ, Josef. „Proměny českého biblického stylu a extrémní polohy moderních překladů Písma“. In HANUŠ, Jiří, a kol. *Boží slovo a slovo lidské*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 9787-80-7325-289-2. S. 209–229.
- BENEDIKT XVI. *Verbum Domini*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011.

- BIČ, Miloš. *Palestina od pravěku ke křesťanství*. Sv. III. *Řeč a písemnosti*, Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1950.
- BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků. Mezi Nílem a Tigridem*. Praha : Vyšehrad, 1979.
- BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona*. 2 sv. Praha : Kalich, 1986.
- BLANKENBAKER, Frances – YASUDA, Chizuko. *O čem všem je Bible: encyklopedické vydání*. Bratislava : Pokoj, 1992. ISBN 80-85747-01-4.
- BOGAERT, P. M. „Versions, ancient (latin)“. In *ABD*, sv. 6, s. 799–802.
- BOUMA, David. „Několik fundamentálně-teologických poznámek k biblickému a zejména starozákonnímu kánonu“, in *Salve* 2/2013, s. 9–19.
- BROWN, Raymond E. DONFRIED, Karl P. – FITZMYER, Joseph A. – REUMANN, John (ed.). *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*. New York : Mahwah (Paulist Press), 1978.
- BROWN, Raymond E. – SCHNEIDERS, M. „Hermeneutics“. In *NJBC*, s. 1146–1165.
- BROWN, Raymond E. – PERKINS, PHEME – SALDARINI, Anthony J. „Apocrypha; Dead Sea Scrolls; Other Jewish Literature“. In *NJBC*, s. 1055–1082.
- BROWN, Raymond E. – JOHNSON, D. W. – O'CONNELL, Kevin G. „Texts and Versions“. In *NJBC*, s. 1083–1112.
- BROWN, Raymond E. – COLLINS, Raymond F. „Canonicity“. In *NJBC*, s. 1034–1054.
- BURIAN, Jan – OLIVA, Pavel. *Civilizace starověkého středomoří*. Praha : Svoboda, 1984.
- BUSH, Frederic. „Targum, targumim“. In *ABD*, sv. 6, s. 320–331.
- CICERO, Marcus Tullius. *Listy přátelům*, sv. I. Baset, Arista, 2001. ISBN 80-86410-03-X
- COL, Rudolf. *Biblická inspirace: studie o podstatě, rozsahu a důsledku biblické inspirace*. Přerov : Společenské podniky v Přerově, 1939.
- COL, Rudolf. *Biblická hermeneutika: pravidla k správnému výkladu bible*. Olomouc : Lidové knihkupectví, 1938.
- COLLINS, Raymond F. „Inspiration“. In *NJBC*, s. 1023–1033.
- CROSS, Frank Moore. „The Text Behind the Text of the Hebrew Bible“. In SHANKS, Hershel. *Understanding the Dead Sea Scrolls*. New York : Random House, 1992. ISBN 0-679-41448-7. S. 139–155.
- ČAPEK, Filip. „Archeologie a bible“. In *Universum* 1/20 (2010), s. 22–25.
- ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*. Jihlava : Mlýn, 2005. ISBN .80-86498-14-X.
- ČAPEK, Vladimír. *Historie Bible*. Praha : Advent, 1990. ISBN 80-85002-19-1.
- ROGERSON, John – DAVIES, Philip. *The Old Testament World*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989. ISBN 0521340063.
- DEVER, William G. *Kdo byli první Izraelci a odkud přišli?* Praha : Volvox Globator, 2001. ISBN 978-80-7207-767-0.
- DINES, Jennifer M. *The Septuagint*. London, New York : T&T Clark, 2005. ISBN 0-567-08464-7.
- DITTMANN, Robert. „Deuterokanonické knihy v protestantské tradici“. In *Salve*, 2/2013, s. 127–141.

- DOCKERY, David S. *Christian Scripture. An Evangelical Perspective on Inspiration, Authority and Interpretation*. Nashville : Broadman & Holman, 1995. ISBN 0-8054-1040-6.
- DOHMEN, Christoph – STEMBERGER, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-874-7.
- DOHMEN, Christoph. „Aj rozumieš, čo čítaš? Druhy výkladu u Starého zákona.“ In BRAULIK, Georg (vyd.). *Rozumieť Starému zákonu*. KBD Svit, 2002. ISBN 80-968345-9-2. S. 222–234.
- DREYFUS, François. „Exegeze na Sorbonně, exegeze v cirkvi.“ In *Fórum pastorálnych teológů VII.*, Olomouc : Refugium, 2008. ISBN 978-80-7421-002-2. S. 239–285.
- DUS, Jan A. (ed.). *Novozákonní apokryfy*. Sv. I: Neznámá evangelia. Sv. II: Příběhy apoštolů. Sv. III: Proctví a apokalypsy. Praha : Vyšehrad, 2001, 2003, 2007. ISBN 80-7021-406-6, 80-7021-593-3, 978-80-7021-814-3.
- DUŠEK, Jan. „Správní, ekonomické a náboženské instituce v Samaří v době perské.“ In *Studie a texty*, 13 (2/2008) s. 91–111.
- EHRMAN, Bart D. *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*. Leiden : Brill, 2006. ISBN 30-04-15032-3.
- Enchiridion biblicum*. Neapoli-Romae : Casa Editrice d'Auria, 1961.
- ENSLIN, M. S. „Marcion, Gospel of“. In *IDB*, sv. 3, s. 262–263.
- EPIKTÉTOS. *Rukojeť. Rozpravy*. Praha : Svoboda, 1972.
- Epos o Gilgamešovi*, Praha : Mladá Fronta, 1971.
- EUSEBIUS PAMPHILI. *Církevní dějiny*. Praha : Česká katolická charita, 1988.
- FABIÁNOVÁ, Jiřina. *Příběh české tištěné bible sepsaný a vytištěný podle starých tisků uložených v Muzeu regionu Valašsko ve Valašském Meziříčí a ve Vsetíně*. Valašské Meziříčí : Krajská knihovna Františka Bartoše a Muzeum regionu Valašsko ve Vsetíně a ve Valašském Meziříčí, 2007. ISBN 978-80-86886-21-3.
- FABRIS, Rinaldo, a kol. *Introduzione generale alla Bibbia*. Torino : Elle Di Ci, 1994. ISBN 88-01-10334-4.
- FARKASFALVY, Denis. „Inspiration and Incarnation“. In „<http://www.stthomas.edu/spssod/pdf/articles/inspirationandincarn.pdf>“.
- FARKASFALVY, Denis. *Inspiration and Interpretation*. Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2010. ISBN 978-0-8132-1746-8.
- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher. *David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*. Praha : Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-016-9.
- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher. *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*. Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-869-3.
- FLAVIUS, Josephus. *Válka židovská*. Sv. I-II. Praha : Academia, 2004. ISBN 80-200-1172-2, 80-200-1173-0.
- FLAVIUS, Josephus. *O starobylosti Židů. Můj život*. Praha : Arista – Baset – Maitrea, 2006. ISBN 80-86410-53-6.
- FOUILLOUX, Danielle, a kol. *Slovník biblické kultury*. Praha : Ewa, 1992. ISBN 80-900175-7-6.

- GRÜN, Anselm. *Hlubinně psychologický výklad Písma*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-05-1. Zvláště s. 7–21.
- HALDAR, A. „Canaanites“, in *IDB*, sv. 1., s. 494–498.
- HALAS, František Xaver. *Co je Jeruzalémská bible a proč by se měl vydat její překlad do češtiny*. Brno : Petrov, 1991.
- HEASTER, Duncan. *Biblické základy. Studijní příručka odkrývající radostný a pokojný charakter pravého křesťanství*. Birmingham : Christadelphian Bible Mission, 2002. ISBN 81-7887-025-8. Dostupné též v přednáškové podobě na <http://biblebasicsonline.com/>.
- HELLER, Jan. „Překladatelské postupy Septuaginty“. In MOLNÁR, A. – SMOLÍK, J. *Miscelanea*. Praha : Kalich, s. 7–53. Srovnej též nové vydání téhož textu v HELLER, J. *Hlubinné vrty*. Praha : Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-083-0. S. 80–129.
- HENDEL, Ronald. *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Oxford : Oxford University Press, 2005. ISBN 0-19-517796-7.
- HENDEL, Ronald. „The Oxford Hebrew Bible: Prologue to a New Critical Edition“, in *Vetus Testamentum* 58 (2008), s. 324–351.
- HERIBAN, Jozef. *Příručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994. ISBN 80-85405-13-X.
- HÉRODOTOS. *Dějiny*, 1,105. Praha : Academia, 2003. ISBN 80-200-1192-7.
- HERVÁN, Ladislav. „Různé aspekty problematiky překladu biblických textů Nového zákona do češtiny“. In HANUŠ, Jiří, a kol. *Boží slovo a slovo lidské*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 9787-80-7325-289-2. S. 183–193.
- CHALUPA, Petr. „Nový zákon (DV 17–20)“. In TYROL, Anton (ed.). *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánského koncilu*. Katolícka univerzita v Ružomberoku, 2003. ISBN 80-89039-22-7. S. 94–103.
- IOANNES CHRYSOSTOMUS. In *Ioannem*. In *PG* 59, sl. 23–482.
- IRENEJ Z LYONU. *Adversus haereses*, in *PG* 7, sl. 433–1224.
- JÄGER, Pavel. „Spor o pravověrnost starozákonního překladu Bible české“. In HANUŠ, Jiří, a kol. *Boží slovo a slovo lidské*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 9787-80-7325-289-2. S. 170–182.
- JAHN, Joannes. *Enchiridion hermeneuticae generalis*. Viennae : Libreria comesinae, 1812.
- JAHN, Joannes. *Grammatica linguae hebraicae*. Viennae : Carolus Ferdinandus Beck, 1809.
- JAN KASSIÁN. *Collationum XXIV Collectio*. In *PL* 49, sl. 477–1328.
- JEANROND, Werner G. „Interpretation, History of“, část „History of Biblical Hermeneutics“. In *ABD*, sv. 3, s. 433–443.
- JEPSEN, Alfred. *Královská tažení ve starém Orientu: od Sinuheta k Nabukadnezaroví*. Praha : Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-213-6.
- JERONÝM. *Praefatio in libros Samuel et Malachim*. In *PL* 28, sl. 547–558.
- JERONÝM. *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*. in *PL* 23, sl. 935–1010.

- JERONÝM, *Epistolae*. In *PL* 22, sl. 325–1224.
- JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Praha : Rozmluvy, 1995. ISBN 80-85336-31-6.
- JUSTIN. *Cohortatio ad Graecos*. In *PG* 6, sl. 241–312.
- KAHLE, Paul. „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes“. In *Theologische Studien und Kritiken* 88 (1915), s. 399–439.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. „Celé pole rozmanitých bylin – Origenova biblická hermeneutika podle Peri archón IV,1–3“. In KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha : Oikumené, 1997. ISBN 80-86005-32-1. S. 9–37.
- Katechismus Katolické církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-488-1.
- KENNICOTT, B. *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, 2 sv., Oxford 1776–1780.
- KERN, Walter – NIEMANN, Franz-Josef. *Gnoseologia theologica*. Brescia : Queriniana, 1980. ISBN 88-399-0651-7.
- KITCHEN, K. A. *The Intermediate Period in Egypt (1100–650 B.C.)*. Warminster : Aris & Phillips LTD, 1973. ISBN 0-85668-001-X.
- KLÍMA, Josef. *Zákony Asýrie a Chaldeje: pokračovatelé Chammurapiho*. Praha : Academia, 1985.
- KONEČNÁ, Magdalena. „Výklad Bible v kontextu filosofické hermeneutiky“. In HANUŠ, Jiří, a kol. *Boží slovo a slovo lidské*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 9787-80-7325-289-2. S. 102–126.
- KOREČKOVÁ, Andrea. „Formovanie biblického kánonu“. In *Teologická reflexe* 1/2004, s. 82–90.
- KROVINA, Michal. *Všeobecný úvod do Písma svätého*. Bratislava : Spolok svätého Vojtecha, 1981.
- KSELMAN, J. S. – WITHERUP, R. D. „Modern New Testament Criticism“. In *NJBC*, s. 1130–1145.
- KUBÁČ, Vladimír. *Úvod do hebrejského textu Starého zákona*. Praha : Univerzita Karlova, 1991. ISBN 80-7066-434-7.
- KYAS, Vladimír. *Česká bible v dějinách národního písemnictví*. Praha : Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-105-9.
- LEMAIRE, André. *Dějiny hebrejského národa*. Praha : ERM, 1992. ISBN 80-901477-6-3.
- LOHFINK, Norbert. „Jedna Biblia / dve zmluvy“. In BRAULIK, Georg (vyd.). *Rozumieť Starému zákonu*. KBD Svät, 2002. ISBN 80-968345-9-2.
- LOHFINK, Norbert. *Jak porozumieť Písmu svätému*. Roma : Křesťanská akademie, 1979.
- LOHFINK, Norbert. „Neomylnosť a jednota Písma“. In BRAULIK, Georg (vyd.). *Rozumieť Starému zákonu*. KBD Svät, 2002. ISBN 80-968345-9-2. S. 163–184. Tentýž text vyšel v jiném překladu pod názvem „Neomylnosť Biblie“ v LOHFINK, Norbert – BRAULIK, Georg. *Kde sú dnes proroci?* Katolícké biblické dielo, 1997, s. 113–132. ISBN 80-7165-078-1.
- LOHFINK, Norbert. „Historický a křesťanský výklad Starého zákona“. In LOHFINK, N., BRAULIK, G. *Kde sú dnes proroci?* Katolícké biblické dielo, 1997, s. 95–110. ISBN 80-7165-078-1.
- LOHFINK, Norbert. „Starý zákon vyložený křesťansky. Reflexia v spojení s veľkonočnou vigíliou“. In BRAULIK, Georg (vyd.). *Rozumieť Starému zákonu*. KBD Svät, 2002. ISBN 80-968345-9-2. S. 185–197.
- LORETZ, Oswald. *Die Wahrheit der Bibel*, Freiburg : Herder, 1964.

- MACKERLE, Adam. *Bible: Mnoho hlasů, jedno slovo*. Brno : Cesta, 2008. ISBN 978-80-7295-107-9.
- MACKERLE, Adam. „Možnosti a úskalí práce s hebrejským textem“. In BIELA, Adriána – SCHÖN, Richard – BADURA, Ján. *Jednota v mnohosti*, Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2012. ISBN 978-80-88827-43-6, s. 30–48.
- MACKERLE, Adam. „Text Starého zákona a Kumrán“. In *Salve* 2/2013, s. 55–69.
- MACKERLE, Adam – KUČEROVÁ, Veronika. „Co mají společného Měšova stéla a 2 Král 3?“ In *Studia theologica* 46 (4/2011), s. 1–24.
- MENDENHALL, George E. „The Hebrew Conquest of Palestine“. In *Biblical Archeologist* 25 (1962), s. 66–87.
- MERELL, Jan. *Bible v českých zemích od nejstarších dob do současnosti*. Praha : Česká katolická charita, 1956.
- MERELL, Jan. *Papyry a kritika novozákonního textu*. Praha : Dědictví sv. Prokopa, 1939.
- MERELL, Jan. *Úvod do četby Nového zákona*. Praha : Česká katolická charita, 1952.
- METZGER, Bruce Manning. *Starověké a anglické překlady Bible*. Praha : Česká biblická společnost, 2010. ISBN 978-80-85810-94-3.
- METZGER, Bruce Manning. – EHRMAN, Bart D. *The text of the New Testament*. New York : Oxford University Press, 2005. ISBN 978-019-516122-9.
- MYNÁŘOVÁ, Jana – DUŠEK, Jan – ČECH, Pavel – ANTALÍK, Dalibor. *Pisemnictví starého Předního východu*. Praha : OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-442-8.
- Mýty staré Mezopotámie*. Praha : Odeon, 1977.
- NOSEK, Bedřich – DAMOHORSKÁ, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*. Praha : Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0986-X.
- Nový zákon. Radostné zprávy pro dnešní dobu*. Praha : Margita Michalková, 2013. ISBN 978-80-260-3524-4.
- Nova vulgata bibliorum sacrorum editio: sacrosancti oecumenici concilii vaticani II ratione habita iussu Pauli pp. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgata*. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 1979.
- OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha : Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-518-6.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Výklad Bible v církví*. Praha : Zvon, 1996. ISBN 80-7113-156-3. [hodnocení různých exegetických metod pro výklad Bible; spíše přehledové]
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Pisma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004. ISBN 80-7192-900-X.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. Dokument o historické pravdivosti evangelií „Sancta Mater Ecclesia“. In FITZMEYR, Joseph A. *Co říká Nový zákon o Kristu: otázky a odpovědi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-454-7. S. 124–159.
- PAPOUŠEK, Dalibor. „Pella a Javne. Dvě legendy o kontinuitě“. In *Religio* 2/6 (1998), s. 167–188.
- PARKER, D. C. „Vulgate“. In *ABD*, sv. 6, s. 860–862.

- PAVELČÍK, Július. *Pisárske omyly a zmeny a ich príčiny pri prepisovaní kníh v staroveku*. Výcho-dokresťanská studia 2/2004, Olomouc 2004.
- PAVLÍK, Jiří. „Starozákonní kánon ve starověké církvi“. In *Salve*, 2/2013, s. 79–90.
- PAVLÍK, Jiří. „Vznik Septuaginty a takzvaný ‚alexandrijský kánon‘“. In *Salve*, 2/2013, s. 39–52.
- PAVLINCOVÁ, Helena – PAPOUŠEK, Dalibor (vyd.). *Česká bible v dějinách evropské kultury*. Brno : Česká společnost pro studium náboženství, 1994. ISBN 80-210-1004-5.
- PELIKAN, Jaroslav. *Komu patří Bible. Dějiny Písma v proměnách staletí*. Praha : Volvox Globator, 2009. ISBN 978-80-7207-712-0.
- PETRÁČEK, Tomáš. „Kánon víry a kánon mravů aneb jeden, nebo dva kánony? K otázce definování kánonu na Tridentském koncilu“. In *Salve* 2/2013, s. 111–125.
- PETRÁČEK, Tomáš. *Bible a moderní kritika: česká a světová progresivní exezeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha : Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-248-4.
- PLÁTOVÁ, Jana. „Taková tajemství, jako je Bůh, lze svěřit Slovu, nikoli spisům. Novozákonní kánon a apokryfy podle svědectví Klementa z Alexandrie“. In *Studia theologica* 2/2006, 1–15.
- PLÚTARCHOS. *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, 2 sv., Praha : Odeon, 1967.
- POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4.
- POKORNÝ, Petr (vyd.). *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha : Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-779-0.
- POKORNÝ, Petr. *Řecké dědictví v Orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii*. Praha : OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-50-1.
- POKORNÝ, Petr. *Piseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha : Vyšehrad, 1986.
- POKORNÝ, Petr. „Povaha exegetické práce“. In *Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty*, sv. 8, Praha : Kalich 1987, s. 97–109.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Krystal, 2002. ISBN 80-85929-53-8.
- PRITCHARD, James Bennet. *Biblický atlas*. Praha : Česká biblická společnost, 1996. ISBN 80-85810-09-3.
- PROSECKÝ, Jiří. *Prameny moudrosti*, Praha: ISE, 1995.
- PROSECKÝ, Jiří. – HRUŠKA, Blahoslav – RYCHTAŘÍK, Marek. *Epos o Gilgamešovi*, Praha : Lidové noviny, 2003. ISBN 80-7106-517-X.
- PRUDKÝ, Martin. „Biblia Hebraica quinta editione: Nová řešení starých problémů v kritické edici textu hebrejské bible“. In *Studie a Texty*, 13 (2/2008), s. 131–158.
- RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. ISBN 3-438-05121-4.
- RAHNER, Karl. *Über die Schriftinspiration*. Freiburg : Herder, 1958.
- RINDOŠ, Jaroslav. „Starý zákon (DV 14–16)“. In TYROL, Anton (ed.). *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu*. Katolícka univerzita v Ružomberoku, 2003. ISBN 80-89039-22-7. S. 82–93.
- ROGERSON, John William. „Interpretation, history of“. Část „History of interpretation“. In *ABD*, sv. 3, s. 425–433.

- ROGERSON, John William. *Svět Bible*. Praha : Knižní klub, 1996. ISBN 80-7176-283-0.
- DE ROSSI, Giovanni Battista. *Variae lectiones Veteris Testamenti*, 4 sv., Parma 1784–1788.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského. Historicko-teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1465-6.
- ŘEHOŘ VELIKÝ. *Moralium libri sive expositio in librum Beati Job*. In *PL* 75, sl. 509–1162.
- SEGERT, Stanislav. *Starověké dějiny Židů*. Praha : Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0304-8.
- SEGERT, Stanislav. „Synové světla a synové tmy“. In *Rukopisy od Mrtvého moře*. Praha : OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-108-3. S. 14–223.
- SHAW, Ian (ed.). *Dějiny starověkého Egypta*. Praha : BB art, 2003. ISBN 80-7257-975-4.
- SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Praha : Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-633-6.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. *The Inspired Word. Scripture in the Light of Language and Literature*. London : Burns and Oates, 1967.
- SLÁMA, Petr. „Starý zákon“. In MYNÁŘOVÁ, Jana – DUŠEK, Jan – ČECH, Pavel – ANTALÍK, Dalibor. *Písemnictví starého Předního východu*. Praha : OIKOYMENH, 2011, zvláště s. 366–395.
- SOGGIN, Alberto. *An Introduction to the History of Israel and Judah*. Valley Forge : Trinity Press International, 1993. ISBN 1-56338-073-0.
- Spisy apoštolských otců*. Praha : Kalich, 2004. ISBN 80-7017-003-4.
- SOUŠEK, Zdeněk (ed.). *Knihy tajemství a moudrostí. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Sv. I–III. Praha : Vyšehrad, 1998, 1998, 1999. ISBN 80-7021-257-8, 80-7021-244-6, 80-7021-300-0.
- SUELZER, Alexa – KSELMAN, John S. „Modern Old Testament Criticism“, in *NJBC*, s. 1113–1129.
- ŠKODA, Miroslav. *České biblické překlady od počátku 20. století do současnosti*. Diplomová práce. Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2012.
- ŠOUREK, Miloš (ed.). *Hovory s Biblií. Za poznáním knihy knih a jejího významu*. Kalich, 1991. ISBN 80-7017-348-3.
- ŠROBÁR, Štefan. „Biblické pojetí pravdy“. *Perspektivy*, 12/2010 (Katolický týdeník 23/2010).
- TICHÝ, Ladislav. *Úvod do Nového zákona*. Svitavy : Trinitas, 2003. ISBN 80-86036-79-0.
- TICHÝ, Ladislav. „Nový zákon“. *Teologické texty*, 5/4 (1993), s. 175–177.
- TICHÝ, Ladislav. „Ondřej Maria Petru a jeho překlad Nového zákona“. *Studia theologica* 19 (2005), s. 64–68.
- TICHÝ, Ladislav. „Škrabalův překlad Nového zákona“. *Studia theologica* 22 (2005), s. 32–37.
- TRSTENSKÝ, František. *Kumrán a jeho zvitky*. Katolícke biblické dielo : Svit, 2009. ISBN 978-80-89120-18-5.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa Theologica*. Dostupné na <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>.
- TOV, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis : Fortress Press, 2001. ISBN 0-8006-3429-2.
- TREMBATH, Kern Robert. *Evangelical Theories of Biblical Inspiration. A Riview And Proposal*. Oxford : Oxford University Press, 1987. ISBN 0-19-504911-X.

- UTZSCHNEIDER, H. – NITSCHKE, A. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung*. Gütersloh 2001, ISBN 3-579-00409-3.
- VACHALA, Břetislav. „Pobyt a odchod Izraelců z Egypta“. In *Vesmír* 83 (leden 2004), s. 19–24.
- VANDERKAM, James C. *The Dead Sea Scrolls Today*. Michigan : Grand Rapids, 1994. ISBN 0-281-04774-X.
- VERNER, František. *Bibliografie českých překladů celé bible i jejích částí*. Praha : Česká katolická charita, 1987.
- VLKOVÁ, Gabriela Ivana. *Slovo Boží a slovo lidské: všeobecný úvod do písma svatého*. Olomouc : Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého, 2004. ISBN 80-244-0786-8.
- VOKOUN, Jaroslav. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*. České Budějovice : Jihočeská univerzita, 2008. ISBN 978-80-7394-080-5.
- WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *The Inspiration and Authority of the Bible*. Philadelphia : The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948.
- WEBER, Robert (vyd.). *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. ISBN 3-438-05303-9.
- WERNISCH, Martin. „Problematika biblického kánonu v uvažování evropské reformace, především u Martina Luthera“. In *Salve* 2/2013, s. 93–108.
- WRIGHT, A. G. – MURPHY, R. E. – FITZMYER, J. A. „A History of Israel“. In *NJBC*, s. 1219–1252.
- WÜRTHWEIN, E. *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica von Rudolf Kittel*. Stuttgart : Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1952.
- ZENGER, Erich. *První zákon: židovská bible a křesťané*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-401-6.

OBSAH

	Předmluva	7
1	Základní údaje a terminologie	9
1.1	Název	9
1.2	Co je to Bible?	9
1.2.1	Bible je literatura	9
1.2.2	Bible je posvátný spis	10
1.2.3	Bible je kulturní fenomén	11
1.3	Dělení Bible	13
1.3.1	Starý zákon	13
1.3.1.1	Židovské dělení Starého zákona	13
1.3.1.2	Křesťanské dělení Starého zákona	14
1.3.1.3	Rozdíl v koncepci Starého zákona a Tenaku	14
1.3.2	Nový zákon	16
1.4	Kapitoly a verše	18
1.5	Biblické jazyky	19
1.5.1	Semitské jazyky	19
1.5.1.1	Hebrejština	20
1.5.1.2	Aramejština	21
1.5.2	Řečtina	21
1.5.3	Písma a abecedy	22
1.5.4	Psací potřeby a podoba „knihy“	24
1.6	Geografie	25
2	Přehled dějin Izraele	29
2.1	Problém počátků dějin Izraele	29
2.2	Období prvního chrámu	34
2.2.1	Spojené království	35
2.2.2	Rozdělené království (asi 929–587/6 př. Kr.)	36
2.2.2.1	Do pádu Samaří (722 př. Kr.)	36
2.2.2.2	Judsko po zániku Izraele (722–587/6 př. Kr.)	38
2.2.3	Babylonský exil	40
2.3	Období druhého chrámu (515 př. Kr. – 70 po Kr.)	41
2.3.1	Perské období (asi 550–331 př. Kr.)	41
2.3.2	Alexandr Makedonský a diadochové (331–167 př. Kr.)	43

2.3.3	Makabejské povstání a hasmonejská vláda (167–40 př. Kr.)	44
2.3.4	Římské období (63 př. Kr. – 135 po Kr.)	45
3	Seznam biblických knih a jejich obsah	49
3.1	Starý zákon	49
3.1.1	Pentateuch	49
3.1.2	Ostatní dějepisné knihy	50
3.1.3	Mudroslovné a poetické knihy	52
3.1.4	Prorocké knihy	53
3.2	Nový zákon	55
3.2.1	Evangelia a Skutky	55
3.2.2	Pavlovy listy	56
3.2.3	Katolické listy	58
3.2.4	Zjevení sv. Jana	58
4	Text Starého a Nového zákona	60
4.1	Dějiny textu Starého zákona	62
4.1.1	Teorie vývoje textu	63
4.1.1.1	Stav před objevy v Kumránu	63
4.1.1.2	Stav po objevech v Kumránu	65
4.1.2	Stanovení závazné verze	67
4.1.3	Ujednocení a vokalizace masoretského textu	67
4.2	Dějiny textu Nového zákona	68
4.2.1	Standardní text	68
4.2.2	Textoví svědci	69
4.2.2.1	Přímí svědci textu Nového zákona	70
4.2.2.2	Nepřímí svědci textu Nového zákona	73
4.2.3	Rodiny rukopisů	74
4.3	Textová kritika	76
4.3.1	Některé prvky písařské praxe	76
4.3.1.1	Scriptio continua	76
4.3.1.2	Zkratky a kontrakce	76
4.3.2	Písařské chyby	77
4.3.2.1	Neúmyslné chyby	77
4.3.2.2	Úmyslné „chyby“ a změny	78
5	Dějiny kánonu	80
5.1	Terminologie	80

5.2	Kánon v židovství	81
5.2.1	Variace v kánonu	81
5.2.2	„Kumránský kánon“	83
5.2.3	Tzv. alexandrijský a palestínský kánon a pluralita kánonů	84
5.2.4	Ustálení židovského kánonu	85
5.3	Křesťanský kánon	85
5.3.1	Povaha sporů o kánon Starého zákona	85
5.3.2	Povaha sporů o kánon Nového zákona	87
5.4	Seznamy a vyjádření ke kánonu	88
5.4.1	Některé starověké seznamy	88
5.4.2	Ustálení kánonu	91
5.4.3	Doba reformace	92
5.5	Kánony východních církví	95
5.6	Kritéria kanonicity	96
5.7	Dnešní situace	96
5.8	Apokryfy (pseudoepigrafy)	96
5.8.1	Některé židovské apokryfy	97
5.8.2	Některé křesťanské apokryfy	98
6	Starověké překlady	101
6.1	Řecké překlady a verze	101
6.1.1	Septuaginta	101
6.1.1.1	Název a legendární vznik	102
6.1.1.2	Doba vzniku, styl překladu	103
6.1.1.3	Historie překladu	104
6.1.1.4	Rukopisy	105
6.1.1.5	Septuaginta, její „kánon“ a masoretský text	105
6.1.2	Židovské revize Septuaginty	106
6.1.3	Křesťanské revize a recenze Septuaginty	107
6.2	Latinské překlady	108
6.2.1	Vetus latina	108
6.2.2	Vulgáta	109
6.2.2.1	Jeronýmovy překlady	109
6.2.2.2	Původ ostatních revizí a překladů	110
6.2.2.3	Formace a složení Vulgáty	110
6.2.2.4	Prology	111
6.2.2.5	Vulgata Sixto-Clementina	112
6.2.2.6	Nova Vulgata	112

6.2.2.7	Stuttgartské vydání	112
6.3	Aramejské a syrské překlady	113
6.3.1	Targúmy	113
6.3.1.1	Targúmy k Pentateuchu	113
6.3.1.2	Targúmy k Prorokům	114
6.3.1.3	Targúmy ke Spisům	114
6.3.2	Syrské překlady	114
6.3.2.1	Diatessaron	114
6.3.2.2	Pešitta	115
6.3.2.3	Vetus Syriaca	116
6.3.2.4	Syrská hexapla	116
6.3.2.5	Harkelův Nový zákon	116
7	České překlady	118
7.1	První evropské překlady do národních jazyků	118
7.2	Staroslověnský překlad	119
7.3	České rukopisné bible	119
7.3.1	Předchůdci rukopisných biblí	119
7.3.2	Rukopisné bible	120
7.3.2.1	První staročeská redakce	120
7.3.2.2	Druhá staročeská redakce	122
7.3.2.3	Třetí staročeská redakce	123
7.4	Staré tištěné bible	124
7.4.1	Bible čtvrté redakce	124
7.4.2	Jednota bratrská a její první překlady	125
7.4.3	Bible kralická	127
7.4.4	Bible svatováclavská	129
7.5	České překlady 20. a 21. století	131
7.5.1	Překlady jednotlivců	131
7.5.2	Český ekumenický překlad	132
7.5.3	Některé okrajové překlady 20. století	133
7.5.4	České překlady na počátku 21. století	134
8	Inspirace	137
8.1	Termín „inspirace“	138
8.2	Autorita a inspirace Bible v Novém zákoně	139
8.3	Dogma o inspiraci	140
8.3.1	Bůh je autorem Písma	141

8.3.2	Písmo je inspirováno	141
8.3.3	Dva omyly chápání inspirace	142
8.3.4	Dvojit autorství Písma	144
8.3.5	Shrnutí dogmatu	144
8.4	Teorie inspirace	145
8.4.1	Teorie diktátu	145
8.4.2	Model příčin podle Tomáše Akvinského	147
8.4.3	Reálná a slovní inspirace	147
8.4.4	Model Lva XIII.	148
8.4.5	Model Karla Rahnera	148
8.4.6	Model Karla Bartha	149
8.5	Pokus o systematický pohled	150
9	Pravdivost písma	157
9.1	Neomylnost versus pravdivost	157
9.2	Dogma o pravdivosti Písma	157
9.2.1	Dei Filius	158
9.2.2	Providentissimus Deus	158
9.2.3	Divino afflante Spiritu	159
9.2.4	Dei Verbum	159
9.2.5	Sancta Mater Ecclesia	160
9.3	Pokus o systematický pohled	161
9.4	Řecká a semitská pravda	166
10	Nástin dějin exegeze	168
10.1	Židovská exegeze	168
10.1.1	Exegeze uvnitř samotného Starého zákona	168
10.1.2	Exegeze v překladech	169
10.1.3	Diasporní exegeze a alegorie	169
10.1.4	Židovská palestinská exegeze	170
10.2	Křesťanská exegeze	170
10.2.1	Exegeze starozákonních textů v Novém zákoně	170
10.2.2	Křesťanská antika (1.–2. století)	171
10.2.3	Křesťanská východní exegeze (3.–4. století)	172
10.2.4	Křesťanská západní exegeze ve středověku	172
10.2.4.1	Jeroným a Augustin	173
10.2.4.2	Středověká exegeze do 11. století	174
10.2.4.3	Laonská škola a Glossa Ordinaria	175

10.2.4.4	Svatoviktorská škola a Hugonův Didascalicon	177
10.2.5	Konec středověku a příchod reformace	180
10.2.6	Historická kritika	182
10.2.7	Dnešní stav	184
11	Biblická hermeneutika	186
11.1	Pojem „hermeneutika“	186
11.2	Hermeneutický čtyřúhelník	187
11.2.1	Text	188
11.2.2	Autor	189
11.2.3	Čtenář	192
11.2.4	Věc	193
11.3	Literní smysl	193
11.4	Více-než-literní smysly	195
11.4.1	Návrat k typologii	196
11.4.2	Návrat ke třem duchovním smyslům	198
11.4.3	Sensus plenior	201
11.4.4	Kanonický výklad	201
11.4.5	Intertextuální četba	202
Závěr		206
	Zkratky biblických knih	208
	Starý zákon	208
	Další použité zkratky	209

Adam Mackerle

Než budete číst Bibli podruhé

Vybraná témata o Bibli

Vydavatel: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích (www.jcu.cz)

Rok vydání: 2014

Vydání: první

Odpovědný redaktor: Tomáš Veber

Fotografie na obalce: Freska Alegorie zákona a milosti z Mázhausu pardubického zámku

Obálka, grafická úprava a sazba: Studio Lacerta (www.sazba.cz)

ISBN 978-80-7394-450-6

ISBN 978-80-7394-451-3 (eBook)

Poněkud dlouhý název knihy se snaží vystihnout její obsah. Kniha je určena čtenářům, kteří mají zájem o hlubší porozumění Bibli, tj. už ji někdy měli v ruce (už ji „jednou četli“) a nyní chtějí hlouběji proniknout do jejích tajů. Kniha neobsahuje výklady jednotlivých částí Bible; na to by byla příliš tenká. Představuje však čtenáři několik vzájemně úzce propojených témat, která jsou pro porozumění Bibli důležitá a často klíčová, ale jejichž objasnění ve standardních komentářích k biblickým textům nenajde.

Naopak, komentáře k biblickým textům obvykle počítají s tím, že je čtenář s těmito tématy obeznámen. Jedná se o (po obecných úvodních informacích) dějiny izraelského národa, obsah a dělení Bible, dějiny kánonu a dějiny textu Starého i Nového zákona, pojednání o starověkých překladech a o překladech do českého jazyka, otázka inspirace a s tím související otázka pravdivosti Bible a konečně dějiny výkladu Bible a vysvětlení základních principů a pravidel interpretace. Text knihy je pravidelně doplněn odkazy na českou literaturu, aby čtenář mohl dále své znalosti prohlubovat. Snad se této knize podaří alespoň částečně přispět k lepšímu porozumění této prastaré a stále aktuální knize.

