Biblica

† Jan Heller

Johannes B. Brantschen OP

Benedict T. Viviano OP

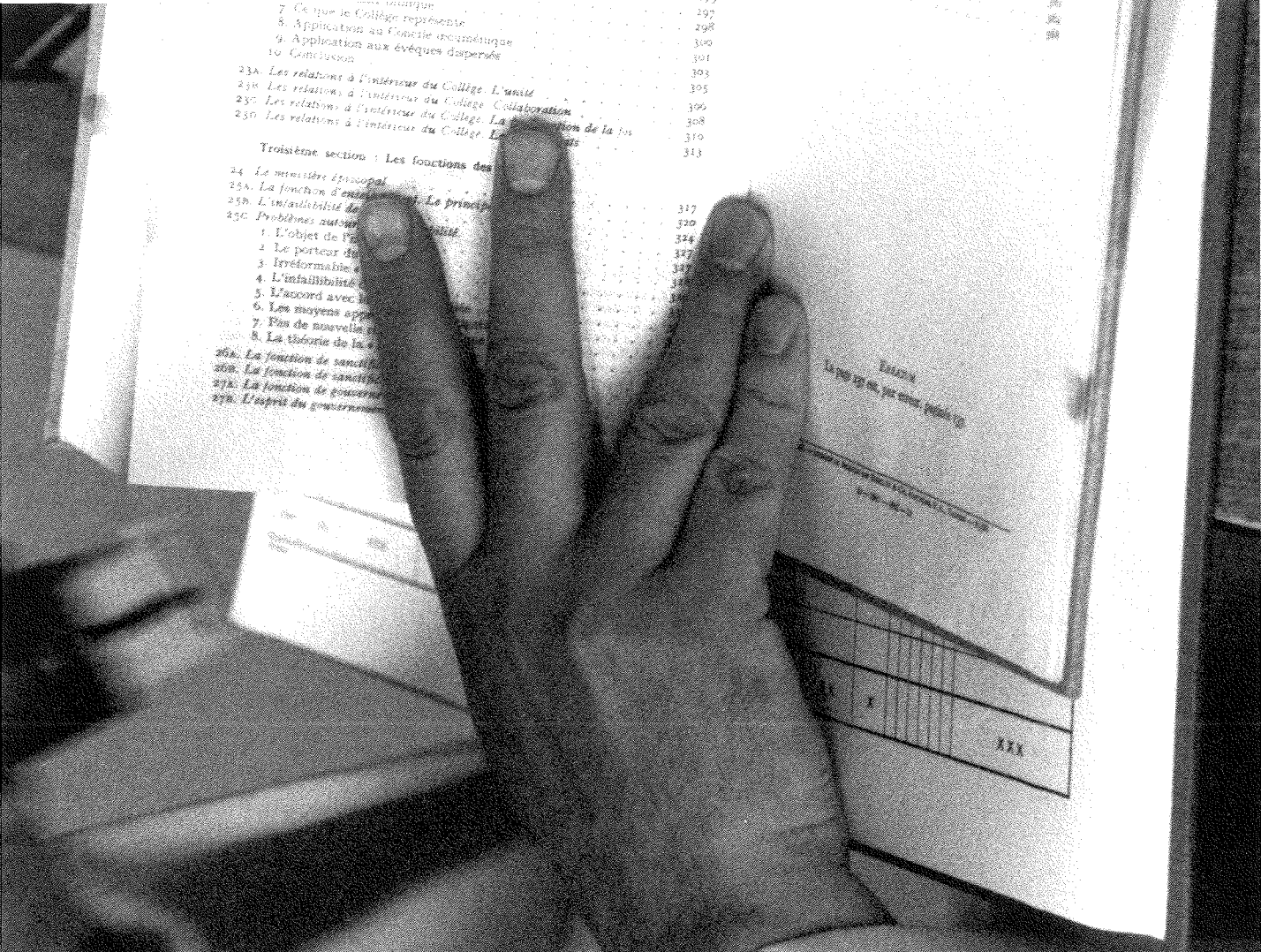
Benedikt R. Hajas OP

Josef Bartoň

Pavel Jäger

David Bouma

Otec Jeroným



Jan Heller

Vyučující ledví (Ž 16,7)
Mons. Dominiku Dukovi OP k narozeninám

Začnu osobní vzpomínkou: Za komunismu byla knihovna tehdejší Komenského fakulty poměrně obstojně doplňována novou teologickou literaturou, samozřejmě z různých zdrojů a různými způsoby. Tak k nám do knihovny chodili i někteří katoličtí přátelé. A my jsme byli rádi, že jim můžeme trochu posloužit. Mezi nimi byl i mladý a pilný plzeňský kaplan P. Duka. Zaujal mne jak svou zdrženlivou ztišeností, tak i svým soustředěným zájmem o biblickou teologii. Tak jsem s ním rád hovoříval. Pak přišla zpráva, že byl uvězněn. Zasáhlo nás to, ale zcela překvapivé to nebylo. Byl svou věrohodností i vzdělaností pro tehdejší režim nebezpečnější než mnozí jiní. Vzpomínali jsme na něho. Po delší době věznění byl propuštěn, přišel na fakultu a donesl kdysi vypůjčené knihy, o nichž jsme mysleli, že mu je StB zabavila a zničila. Pro mne to bylo vzácné znamení, že Bůh může zítra obrátit k dobrému i to, co se dnes jeví jako zlé. Tak jsem ho tehdy – vězně svědomí – srdečně uvítal. Když u nás komunismus skončil a obnovovala se olomoucká teologická fakulta, bylo mi milé, že mám v Olomouci známého a zdatného kolegu starozákonníka. Když pak byl provinciálem dominikánů, pozval mne k nim několikrát na přednášku. Pak se stal hradeckým biskupem. To bylo pěkné! Ale trochu jsem i zatrnul. Jeden z jeho kolegů, tehdy nových biskupů, ovšem starší věkem, mi v důvěrném rozhovoru řekl: „Ani nevíš, jak je ta biskupská berla těžká." Tuším to. Ale kteří jiní mají být v čele, ne-li ti, kdo se osvědčili až i ve vězení a kdo intenzitou nasazení i šíří svého teologického vzdělání vidí kupředu dál než druzí? – Tak je dodnes, po více než dvaceti letech, pro mne hradecký biskup příkladem toho, koho si Bůh skrze zkoušky vede k dalším a obtížnějším úkolům. To je cesta nepohodlná, ale dobrá. – Z celého srdce Jan Heller.

Jde samozřejmě o Ž 16,7. V *Bibli kralické* tu čteme: „Dobrořečiti budu Hospodinu, kterýž mi radí, [nebo] i v noci vyučují mne ledví má." Ekumenický překlad není o mnoho zřetelnější; má tu: „Dobrořečím Hospodinu, on mi radí, i v noci mě moje ledví napomíná." Jak mohou člověka – žal-

mistu a modlitebníka – vyučovat nebo napomínat jeho vlastní ledviny? To je dnešnímu člověku nesrozumitelné.

Podívejme se nejdříve na hebrejské znění. Je gramaticky i terminologicky jednoznačné, nejsou tu žádné záhadné slovní tvary. V přepisu je tu „*'ªbárék 'et-jhvh 'ªšer jᶜᶜácání 'af lélót jissᶜrúní kiljótáj*". Doslovný překlad s vysvětlivkami v závorce říká: „Dobrořečím [nebo „žehnám", hebrejština má pro obojí totéž sloveso *barak*] Hospodinu, který mi poradil [nebo „poradí", v tomto hebrejském slovesném tvaru není určen čas, ale vid, a ten je tu dokonavý], ba i [v] nocích [lze přeložit i adverbiálně: „nočně", volněji pak „v noční čas"] ukáznily [nebo „napomenuly", „pokáraly"] mne moje ledviny."

První půle verše je poměrně jasná. Že nám Bůh radí různými způsoby a stále, to známe z vlastní zkušenosti, a také mu za to děkujeme a dobrořečíme, alespoň někdy. Ale s druhou půlí verše, konkrétně s ledvinami, je potíž. Dnes víme, že myslíme mozkem, kdežto ledviny jsou orgán, kde se filtrací krve tvoří moč, kterou odcházejí z těla škodliviny. My ovšem tento nynější pohled podvědomě promítáme i do biblického textu. A právě proto mu nerozumíme. Písmák ovšem tuší, že v pozadí výroku je jakási symbolika, kterou je však třeba rozplést.

Když hledá výklad, podívá se obvykle do biblických komentářů. Český čtenář sáhne asi nejdřív po *Překladu s výkladem* (sv. 9 – „Žalmy", s. 79), ale nenajde tam k neprůhlednému verši vůbec nic. Má-li po ruce knihovnu, rozhlédne se po komentářích cizojazyčných.

Nejpodrobnější výklad žalmů ve dvou tlustých svazcích vydal H. J. Kraus.[1] K Ž 16,7 tu má sice menší odstavec, ale daleko se s ním v našem hledání nedostaneme. Shrnu, co říká: Ledviny prý jsou ve Starém zákoně sídlem duševních, tedy vnitřních hnutí. Ale neprozradí, v čem se liší od jiných orgánů, o nichž se říká totéž, totiž o srdci (hebr. *léb*), vnitřnostech či nitru (hebr. *mᵉᶜím*). Jako doklad uvádí Kraus Ž 73,21 a Jer 17,10. Odvolává se i na známou autoritu: tentýž názor prý zastává Gerhard von Rad ve své *Theologii Starého zákona*.

Tím se z biologie dostáváme zatím alespoň do psychologie. Ale stačí to? Jsou hlubiny lidského nitra opravdu tak směrodatné? Mystici všech časů i směrů to tvrdí. Příkladů by bylo možno snést mnoho, podívejme se proto na jeden zvlášť názorný. Je jím Goethe a jeho *Faust*. Hned v prv-

ním dějství v rozhovoru s Wagnerem říká Faust: „Což v pergamenu jsou ty svaté zdroje, z nichž doušek věčný mír ti dá? Ne, navždy zbudeš bez úkoje, když z tebe, z tebe netryská." A už o dvě strany před tím říká Faust Wagnerovi: „Co není v citu, marně se to shání. Z duše se vám to musí drát, by z nadšení a rozkochání posluchač byl jat."[2] To pak bylo heslo romantiků.

Ale v Písmu je to jinak. Ježíš varuje před tím, co vychází jen z lidského nitra či srdce (Mt 15,19). Ví o temných hlubinách, které se tam skrývají. Řečeno moderně: Co když to, co tryská z nitra, jsou jen průměty našich tužeb a představ, třeba všelijak vytlačených z vědomí? A už jsme u Freuda. To byl sice originální myslitel, ale jeho kvalifikace byla po výtce neteologická. Takže tudy cesta biblické exegeze nevede.

Podívejme se raději na neprůhledné půlverší slovo po slovu. Začneme od příslovečného určení času: [v] nocích. Množné číslo napovídá, že to nebylo jen jednou, ale vícekrát, možná často. Noc v Písmu však není jen časem spánku a odpočinku, ale také časem modlitby (Ž 22,3; 42,9; 119,55). Rozhodně tu nejde o sny, pro ty má hebrejština jiný výraz, totiž *chálóm*, a ten zde v textu není.

Nejdůležitějším výrazem jsou tu ledviny, hebrejsky *kelájót* nebo se zkrácenými samohláskami ve statu constructu *kiljót*. Důkladný slovník nás poučí,[3] že podle semitské etymologie obsahuje tento hebrejský výraz dvojsouhláskový základ *kl*, jehož odvozeniny vesměs označují něco kulatého (J. Botterweck), kruh, kolo, kouli atd. Ledviny jsou opravdu ve srovnání s jinými vnitřními orgány kulaté.

Symbolika ledvin nejen ve Starém zákoně, ale vůbec ve starém Orientu vychází z toho, že lidé tehdy neměli přesnou představu o funkcích vnitřních orgánů, i když jejich tvar a umístění znali dobře – především díky porcování obětovaných zvířat, nejčastěji ovcí. Tak považovali ledviny omylem za orgán rozplozovací, tedy místo, kde vzniká a je uloženo sperma. To pak podle oněch starověkých představ sestupuje močovodem do pohlavních orgánů. Měli představu, že jde o jakési docela maličké mužíčky či lidičky, takže budoucí generace už jsou tu, ale zatím skryty v ledvinách otce.

Žena byla považována jen za jakousi obdobu země – tedy ve starých bájích „Matky země" –, která dává vyrůst tomu, co do ní bylo zasazeno,

ale sama k tomu nic nepřidává. My dnes víme, že je tomu jinak. Dědičnost funguje tak, že novorozenec má půl chromozomů od otce a půl do matky. Máme tedy genetickou rovnoprávnost. Celý patriarchální systém, nadřazující muže, spočíval na genetickém omylu. Ale Písmo ovšem není příručkou biologie, takže v mnoha věcech prostě přejímá názory doby podle toho, kdy která jeho část vznikla. Zřejmě dobový pohled na ledviny a jejich symboliku ovlivnilo i to, že tvar ledviny vzdáleně připomíná vzhled embrya.

Takže podle představ staré doby jsou v ledvinách uloženy příští generace. Proto se např. při přísaze vkládala ruka na bedra – boky, kde jsou ledviny umístěny. Přísaha je vlastně sebeprokletí v tom případě, že nebude dodržena. A ruka vložená při přísaze na bedra znamená, že je přísaha závazná i pro další generace, a když ty ji nedodrží, budou postiženy, i když jsou zatím ukryty v ledví otce.

Lidé starých časů ovšem znali ledvinovou koliku, záchvat prudké bodavé bolesti, jako by někdo neviditelný probodával ledviny nemocného šípem, mečem nebo kopím. Takové bodání ovšem připomínalo, že se z ledvin obětí také věštilo. Poražené obětní zvíře bylo vyvrženo a jeho vnitřnosti zkoumal kněz, zvláště k tomu vyškolený. Latinsky se nazýval haruspex, v překladu ten, kdo hledí do jater. Játra byla při věštbě to nejdůležitější. Ale hned na druhém místě přicházely v úvahu ledviny. Prakticky se to provádělo tak, že kněz jednotlivé vnitřnosti oddělovat a zkoumal jakýmsi bodcem, připomínajícím malé kopí nebo šíp. Věštilo se z tvaru vnitřností, jejich uložení, barvy atd. To bylo zvykem zvláště v Mezopotámii. Ve Starém zákoně byly ovšem podobné pohanské způsoby věštby odmítány (Lv 19,31; 20,6; Dt 18,10–14; 1S 23,3; 2K 23,24; Iz 8,10; Mi 3,7). Zůstaly v něm jen malé zbytky nebo náznaky. Asi nejzřetelnější je Ez 21,21 (nebo podle odchylného číslování v. 26): „Babylonský král se zastaví na křižovatce, na rozcestí obou cest, aby si vyžádal věštbu. Bude potřásat šípy, bude se doptávat domácích bůžků a nahlížet do jater." S haruspiciemi čili drobopravectvím se podrobně zabýval profesor Miloš Bič ve své dizertaci z roku 1936, kterou později ve zkrácené podobě vydal i knižně pod názvem *Stopy po drobopravectví v Jisráeli* (1947).

Tak není divu, že si lidé starověku vysvětlovali ledvinovou koliku tak, že jim někdo, ať už trestající Hospodin (Ž 73,21), nebo nějaký démon bodá do jater jako haruspex při věštbě. Žalmista i proroci ovšem vědí, že démoni

nad nimi moc nemají, ale Hospodin sám někdy zkoumá nitro člověka a hluboce jej zasahuje. Dnes bychom asi řekli: zneklidňuje jeho svědomí, když ho zkouší tím, že mu dočasně dává okusit bolest a úzkost.

Zajímavý – i když samozřejmě legendární – výklad najdeme v rabínské literatuře. *Midraš Tehillim* k žalmům[4] vypráví, že tu jde o Abrahama. Ten neměl takového otce či učitele, který by ho učil Božímu zákonu – Tóře. Proto mu dal Bůh dvě ledviny, skrze které by k němu přicházela moudrost a známost Boží. Podle *Talmudu* (b. Berakot) nám pravá ledvina radí k dobrému, levá ke zlému. Také bolest, vyvolaná hněvem, se prý projevuje právě v ledvinách. Dokládají to citátem z 1Mak 2,24 – když kněz Matitjáš uviděl žida, jak obětoval podle královského nařízení pohanským bohům (překládám doslova z řeckého znění, ekumenický překlad je tu příliš volný), „otřáslo to jeho ledvinami a obětníka zabil".

Z nekanonických knih je o ledvinách zmínka v *Závětích patriarchů*,[5] a to v závěti Neftalímově 2,8, kde se popisuje funkce jednotlivých orgánů: „Bůh stvořil všechno dobré, pět smyslů v hlavě, hlavu na krku a vlasy k sličnosti, též srdce k chápání, břicho k uložení žaludku, dýchadla ke zdraví, játra k hněvu, žluč k hořkosti, slezinu k smíchu, ledviny ke lsti, bedra k síle, plíce k naplnění vzduchem [nebo k nadechnutí], boky pro sílu" a tak dále. – To je zajímavá ilustrace ukazující tehdejší chápání životních funkcí.

Zbývá nám poslední, třetí výraz, který je třeba si vyložit, a to je napomínání či vyučování. Hebrejské sloveso zní *jásár*, zde v intenzivním tvaru čili *Pi'elu*. Slovníky říkají, že znamená „(u)káznit" (to je jeho základní význam), pak i „pokárat", „napomenout", až i „potrestat". Obsažný rozbor slovesa předložil americký starozákoník R. D. Bransen.[6] Příznačný je Ž 94,10–11: „Neumí snad trestat ten, jenž kárá pronárody, ten, jenž učí člověka, co by měl vědět? Hospodin zná smýšlení lidí, jsou pouhý vánek." – Jde tedy o takové počínání ze strany Boží, které by mělo káraného napravit a přivést na Boží cestu.

Jak Bůh kárá? Často tak, že dopouští na svůj lid leccos těžkého a neblahého, aby se odvrátil od svých zlých cest a navrátil se k Bohu. A podobně to bývá i s jednotlivcem. Pak je důležité takové Boží kárání v pokoře přijímat a Bohu se nevzpírat, viz Př 3,11: „Neodvrhuj, synu můj, Hospodinovo kárání, neprotiv se jeho domlouvání, vždyť Hospodin domlouvá tomu, koho miluje, jako otec synu, v němž nalezl zalíbení." – Základním význa-

mem slova je tedy to, co se děje i v každé nebo skoro každé lidské rodině: Otec dbá na to, aby jeho syn šel dobrou cestou. Když ji syn opouští, otec jej kárá, napomíná a různě kázní. Není tedy divu, že *Septuaginta*, řecké znění Starého zákona, překládá hebrejské *jásar* vesměs řeckým *paideuó* – vychovávám. Někdy bychom mohli přeložit i „korigovat". Zmíněná stať o slovesu *jásar* v ThWzAT sv. 3, sl. 687 také říká, že toto sloveso se zvláště často objevuje v syntetickém paralelismu. To je útvar semitské poezie, vlastně dvojverší, ve kterém je druhý verš pokračováním prvního, tedy rozvádí dále předchozí řádek. To výrazně osvětluje formu Ž 16,7: Znamená to, že druhá půle verše je odpovědí na první půli: Jak mi Hospodin poradil či poradí? Odpověď zní: Kázněním ledví. Boží rada může mít různý charakter. Ale může to také být zkouška, podobná věštbě z vnitřností, tedy haruspiciu. Samozřejmě v obrazném smyslu. Hospodin zasahuje naše nitro a naše svědomí. Dává nám prožívat bolesti i úzkosti, které lámou naši pýchu a bohorovnost a vracejí nás do pokory a tím k Bohu.

Můžeme si tu připomenout, jak je to s naším svědomím. Svědomí – jako ledviny – mají sice teoreticky všichni lidé, ale u většiny z nich svědomí spí. Je třeba, aby bylo probuzeno, a to Božím zásahem – jakoby bodnuto šípem, když člověk rozpozná, co si dříve nechtěl připustit, totiž jak veliké má dluhy (Mt 6,12). I pak se samozřejmě může snažit výčitky zaplašit, utéci jim a jít dál „širokou cestou" (Mt 7,13). Ale když to Boží napomenutí či napomínání v pokoře přijme, začnou se s ním dít velké věci. Začne rozpoznávat, že všichni žijeme z Boží milosti a z Božího odpuštění. A když se na to spolehneme, z našeho nitra, z našeho „ledví" odchází strach a úzkost a přichází radost a pokoj.

To líčí Ž 73,21n: „Když bylo mé srdce roztrpčené, když se jitřilo mé ledví [doslova „když bylo bodáno"], byl jsem tupec, nic jsem neznal. Jak dobytče jsem před tebou býval. Já však chci být ustavičně s tebou..." V pozadí je obraz obětního zvířete, na kterém se koná haruspicium. Žalmista však je pokorný. Přijímá trápení a bolest jako Boží výchovu a napravování. Naopak dokonce prosí: „Hospodine, zkoumej mne a podrob zkoušce, protřib moje ledví i mé srdce! Tvoje milosrdenství mám před očima..." (Ž 26,2); „Tys to byl, kdo utvořil mé ledví!" (Ž 139,3) – takže probuzené svědomí je Boží dar. Tak se nakonec modlitebník raduje: „Zajásá mé ledví, když tvé rty budou mluvit, co je správné." (Př 23,16)

POZNÁMKY:

1/ H. J. KRAUS: *Die Psalmen*, 1. sv. BK 1978, s. 266.

2/ J. W. GOETHE: *Faust*. Praha, František Borový 1942, s. 30 a 32.

3/ *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY eds.), sv. 4. Stuttgart, Kohlhammer 1984, sl. 196.

4/ Podle ThWzAT, sv. 4, sl. 190.

5/ *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 1. Praha, Vyšehrad 1995, s. 359.

6/ ThWzAT, sv. 3, sl. 687–697.

Prof. Jan Heller, Th.D. (1925–2008), přední český evangelický biblista, teolog a religionista. Zabýval se především Starým zákonem, náboženskými systémy starověkého Předního východu, hebrejštinou a semitskou sémantikou. Je autorem či spoluautorem mnoha vědeckých prací i učebních textů. Poslední jeho knihou je *Znamení odkazují k nebi* (Vyšehrad, Praha 2007).

Johannes B. Brantschen OP

Nelítostný Bůh Bible
Několik poznámek na pomoc čtenářům Bible, kteří nejsou teology

I. Uvedení do problematiky

V roce 1992 vydal profesor klinické psychologie na univerzitě ve Freiburgu (Německo) Franz Buggle knihu (někteří rovnou řeknou polemický spis), ve které se snaží prokázat, že se židovsko-křesťanský Bůh na mnoha místech jeví jako Bůh krvežíznivý a nelítostný.[1] Buggle „prokazuje" své závěry množstvím citátů ze Starého a Nového zákona. V *Pentateuchu*, v žalmech, u proroků a dokonce i v Novém zákoně nachází četné texty, které ve jménu Božím oslavují násilí.[2] Tak se mluví např. v *Pentateuchu* o dobyvačné válce a vyvraždění celých národů, Izrael dostává úkol ovládnout a zničit pastevecké kmeny. Ale to ještě nestačí: nejenže biblický Bůh nachází zalíbení ve vyhlazovacích válkách svých vyvolených, ale dokonce i on sám zasazuje nelítostné rány, když pobíjí egyptské prvorozence a nechá zahynout v mořských vlnách celé egyptské vojsko. Jahve se zjevně dokáže těšit i z duševních muk svých věrných, jako když svému vyvolenému Abrahamovi nařizuje, aby zabil svého jediného syna.

Také v prorockých knihách se zdá působit tento nelítostný Bůh. Například v knize Izajáš povolává Bůh své „svaté válečníky", „své udatné, jásající bohatýry" (Iz 13,3), aby před zraky svých nepřátel rozdrtili jejich děti, zneuctili jejich ženy a vyplenili jejich domy (srov. Iz 13,6). Také vychvalovaná kniha Žalmů (modlitební kniha Izraele a křesťanských církví) má být nakažena násilím. Tak stojí například v žalmu 137,9: „Blaze tomu, kdo tvá nemluvňata uchopí a roztříští o skálu." Děsivé jsou také kletby v tzv. proklínacích žalmech, ve kterých je Bůh naléhavě žádán, aby zdrtil nepřátele Izraele: „Bože, vylámej jim zuby v ústech [...]. Radovat se bude spravedlivý, až uzří tu pomstu, omyje si nohy v krvi svévolníka." (Ž 58,7.11)

Ale i Nový zákon podle Buggleho často oslavuje násilí, a to nikoliv snad okrajově, nýbrž naopak zcela zásadně – vždyť milosrdný Otec na nebesích vyžaduje krev svého milovaného Syna, aby se touto krutou obětí na kříži smířil s lidstvem, které ho urazilo svými hříchy.[3] Tato krutá logika zachází v Novém zákoně ještě dále. Soudce celého světa, tento údajně lidstvo milující Ježíš, který během svého pozemského života působil lidem výhradně dobro, rozdělí na konci času lidstvo na dvě skupiny – ti po levici budou odsouzeni do pekla, do „místa" absolutní hrůzy.

Exkurz: Několik poznámek k peklu

Kněží působící v lidových misiích (v návaznosti na teology se sadistickými sklony) srovnávali často peklo s jakýmsi koncentračním super-táborem.[4] Tradiční představa pekla podle sadistů typu Thomase Moliny „zemřela" pro mnoho křesťanů v roce 1945. Když Američané a Rusové vstoupili do koncentráků a svět s hrůzou hleděl na lidské trosky několika málo přeživších, spadly mnoha křesťanům klapky z očí – Otec Ježíše Krista přece není žádný Hitler! Co Hitler napáchal ve svých koncentračních táborech za dvanáct let, to že by měl Otec Ježíše Krista dělat po celou věčnost?! Lze křesťanského Boha očernit hůře než opakováním tradičních představ pekla?

Již velmi záhy začali církevní Otcové vytvářet obrazy pekla a osídlovat ho. V tuto chvíli poukážeme jen stručně na „osazenstvo", které církevní Otcové posílají do pekla. O to podrobněji se ale budeme zabývat jedním aspektem pekla – potěšením spravedlivých plynoucím z utrpení zatracených. K tématu „obyvatelstva" pekla postačí otevřít spisy sv. Augustina (354–430). Podle něj se většina lidstva smaží navěky v pekle, přičemž se samozřejmě Augustin a jeho matka Monika na nebesích těší z Boží přítomnosti. Víme-li, jak si Augustin a další církevní Otcové představovali hrůzy pekla (podle Augustina a Tomáše Akvinského jsou dokonce i ta nejlehčí trápení plamenů Očistce horší než ty největší bolesti zakusitelné na zemi), nelze než souhlasit s Nietzschem, tímto subtilním analytikem, když konstatuje: „Člověk je nejkrutější zvíře." Církevní Otcové odhalili ještě jeden rozměr pekla – potěšení blažených při pohledu na utrpení zatracených. Hans Urs von Balthasar má naprosto pravdu, když toto „svaté potěšení"

obyvatel nebe označuje za „trapnou a ostudnou" kapitolu dějin církve.[5] V této voyeristické radosti nacházel obzvlášť velké zalíbení velký církevní Otec Tertulián (cca 160–220). Rád se zasměje, jak píše, až bude jednou z nebe hledět na své „smažící se" nepřátele. A pohledu na tuto „inscenaci" Boží odplaty se Tertulián nebude moci nabažit.[6] Také Augustin se vysmívá „měkkosrdcatým a soucitným křesťanským duším", které se zdráhají uvěřit, že by milosrdný Bůh mohl někoho navěky zatratit.[7] Proto nás nepřekvapí, že i Řehoř Veliký bez jakéhokoliv soucitu učí, že Všemohoucí nemá zalíbení v utrpení zatracených, protože Bůh je dobrý. Protože je ale také spravedlivý, nemůže navěky ustat ve své pomstě vůči hříšníkům. Zatracení jsou na prvním místě mučeni kvůli svým hříchům; jejich věčná muka mají však ještě další smysl. Pohled na muka zatracených zvětšuje potěšení blažených.[8] Tento ostudný diskurz najde své pokračování ve středověku. Ve své *Knize sentencí* – klasické teologické příručce středověku – si Petr Lombardský († 1160) klade otázku: Ovlivňuje, nebo dokonce přispívá pohled na muka odsouzených k blaženosti spravedlivých? Jeho odpověď zní: V nebi není místo pro soucit, který by mohl narušit potěšení blažených. Ačkoliv jsou tedy radosti blažených dostatečné, pohled na bolestná muka zatracených je ještě zvyšuje.[9] Střízlivě uvažující Tomáš Akvinský († 1274) se v atmosféře této voyeristické pomstychtivosti nemohl cítit dobře, proto ve svém komentáři ke *Knize sentencí* činí důležité rozlišení, které teology sice zbavuje podezření z nenávistné škodolibosti, přesto jim jisté potěšení z utrpení zatracených ponechává. Tomáš píše: Sami o sobě se blažení netěší z muk zatracených, leč mimoděk či případkově. Blažení se totiž radují z Boží spravedlnosti (a svého vlastního osvobození), ke kterému zkrátka potrestání bezbožných patří.[10] Friedrich Nietzsche dobře znal takovéto „zbožné" texty křesťanských svatých. Jeho mnohastránkové sarkasmy o těchto „křesťanských potěšeních" se dají shrnout do jediné věty: Kdo by měl těmto slabochům (křesťanům), kteří musí být stále tak milí a pokorní, za zlé, že si jednoho dne, ve svém království, chtějí konečně hrát na silné a že budou konečně moci dát volný průchod své po celý život hromaděné a potlačované nenávisti?[11]

Další informace k problematice pekla lze nalézt v knize Herberta Vorgrimlera *Geschichte der Hölle* (München 1993). Několik poznámek k tomu, jak lze dnes odpovědně hovořit o peklu, najdeme také v článku Johannesa

Brantschena „Gott – die Macht der freien Gewinnung. Eine Fussnote zur Hölle".[12]

Také v posledním spisu Nového zákona, v tajemné knize Zjevení, je násilí oslavováno: „A viděl jsem jednoho anděla, jak stojí na slunci a volá mocným hlasem na všechny ptáky letící středem nebes: ‚Pojďte, slétněte se k veliké hostině Boží! Budete se sytit těly králů a vojevůdců a bojovníků a koní i jezdců; těly všech, pánů i otroků, slabých i mocných.'" (Zj 19,17–18)

Podle Buggleho ukazují církevní dějiny důsledky této záliby v násilí. Dle příkladu svého Boha křesťané diskriminovali jinověrce jako „kacíře" a „čarodějnice", vylučovali je, mučili a upalovali. Buggleho závěr zní, že Bible je v mnoha směrech krutá, nelidská kniha, která se naprosto nehodí jako základ pro současnou odpovědnou etiku.

Díky shromáždění mnoha biblických textů oslavujících násilí se Buggelemu podařilo vyděsit nepřipraveného čtenáře Bible. Tomu nezbývá než si položit otázku: Jak tomu všemu správně porozumět?

Buggleho hněv na křesťanské (a židovské) teology, kteří význam těchto temných textů zlehčují, nebo je dokonce přecházejí mlčením, lze pochopit. Méně lze pochopit, jak to, že profesor klinické psychologie čte biblické texty tak doslovně, jako islámský fundamentalista čte svůj Korán a že zjevně nic neslyšel o důležitém „objevu" II. vatikánského koncilu, o „hierarchii pravd".

II. Pokus o odpověď

Pokusím se ve třech krocích vnést trochu rozumu do takto vzedmutých vášní. V prvním je třeba vysvětlit důležitý hermeneutický princip „hierarchie pravd". Pak vyslechneme (apologeticky zabarvené) odpovědi katolického exegety. Nakonec bude třeba ukázat, jak sám Ježíš slovem a skutkem chápal svého údajně krvežíznivého Otce.

1. Hierarchie pravd

Janovské společenství spojené v meditativně-modlitebním pohledu na Ježíšova slova a činy shrnulo Ježíšovo chápání Boha v této kérygmatické větě: „Bůh je láska!" (1Jan 4,8.16). Aniž bychom v tuto chvíli detailně analyzo-

vali sémantické pole slova „láska", trvám na této definici: Láska není něco bezzubého, nýbrž právě naopak – představuje to nejnáročnější, co známe, protože její sémantické pole zahrnuje i spravedlnost a pravdu,[13] ačkoliv ona sama je víc než spravedlnost a pravda. Platí tedy toto: Buď je věčný Bůh láska, jak věřilo janovské společenství, nebo je Bůh ambivalentní – milosrdný a nelítostný zároveň. Člověk je nepochybně ambivalentní – milý (dokonce velmi sentimentální jako někteří dozorci v koncentrácích) a krutý zároveň. Pokud tvrdíme, že Bůh je stejný, nejedná se o nic jiného než o sebeprojekci člověka do Boha, navíc ještě naprosto nepůvodní.

Je-li Bůh v janovském smyslu láska a nic jiného, pak všechno, co této kérygmatické větě v Bibli odporuje, musíme vyložit jako lidskou projekci a lidské nepochopení, i kdyby se to v Bibli (jak Buggle ukazuje) mnohonásobně opakovalo. Měli bychom pouze dvě možnosti: (věčný) Bůh se postupně „vyklubal" z násilnického, ctižádostivého a vrtošivého Boha Orientu a patriarchů (*sit venia verbo*) v univerzálního Boha lásky. Jenže to by byl nejen špatný hegelianismus, ale také by to protiřečilo jakémukoliv vážně míněnému pojetí Boha. Musí tedy platit něco jiného – nikoliv Bůh se postupně propracoval k lásce, nýbrž lidé potřebovali tolik času, aby nakonec – s přispěním Ducha svatého – pochopili, že Bůh je láska – a nic jiného.[14] Událost Zjevení a jeho písemné zaznamenání v Bibli není žádný Boží diktát. Zjevení je třeba chápat jako pomalý proces učení se. Během tohoto procesu jsme my lidé (resp. svatopisci jako naši zástupci) projektovali do Boha naše primitivní pomstychtivé a násilnické představy, protože jsme byli přesvědčeni, že můj nepřítel, náš nepřítel, je automaticky také Boží nepřítel. Teprve náš bratr, spasitel a terapeut, Žid Ježíš z Nazareta, nás osvobodil od tohoto neblahého přesvědčení. Ježíš se odmítá – v Staré smlouvě to nebylo vždy tak jednoznačné – obrátit na Boha, aby zničil nepřátele. Proto je nesmyslné proklínat naše nepřátele a naše touhy po pomstě vůči našim protivníkům projektovat do Boha.

Ježíšův příkaz lásky k nepřátelům znamená také následující – nesmíš Boha využívat proti svým nepřátelům. Spor nemá být přednášen před Boha, aby byl protivník ve jménu Božím proklet a odstraněn. Bůh je více než „můj Bůh", více nežli „náš Bůh" ve smyslu uzavřené skupiny („God bless America..."). Ježíš kritizuje zbožné přivlastňování si Boha v tomto

nejcitlivějším bodě, ve kterém se zároveň jasně projevuje. Vždyť kdopak si není jist, že Bůh stojí ve sporu na jeho straně? (G. Bachl)

Není tím ale popřen lidský protiklad mezi dobrem a zlem, právem a bezprávím? Rozhodně ne! Právo zůstává právem, bezpráví zůstává bezprávím – nic se nezlehčuje. Ježíš jen trvá na tom, aby se každý – také ten, kdo trpí bezprávím – choval zdrženlivě, nedělal definitivní závěry, nemyslel si, že ví úplně všechno. Ještě není nic rozhodnuto. Ježíš vznáší tento nárok: Sám Bůh ať rozhodne na konci věků o právu a bezpráví. Proto se v této době máme zdržet posuzování („Nesuďte, abyste nebyli souzeni." Mt 7,1; srov. Mt 13,4–30).

Jestliže tedy hlavní věta Bible zní: Bůh je láska – a všechny kruté věty o Bohu jsou jen věty vedlejší, které je třeba vykládat ve světle věty hlavní –, klade se zásadní otázka: Proč se Bůh nepostaral o to, aby se tyto násilnické věty o něm v Bibli vůbec neobjevily? Odpověď zní: Bůh bere nás a naše možnosti pochopení radikálně vážně. Bibličtí autoři nejsou žádné loutky Boží a Bible není žádný Boží diktát. Protože nás Bůh bere vážně, museli jsme sami naše zpočátku příliš lidské představy o Bohu – v potu naší tváře a v síle Ducha – postupně odkládat. Co by to bylo za Boha, kdyby stále zasahoval, když o něm vykládáme naivnosti, nebo když ho dokonce našimi projekcemi popíráme?

Tíživé mlčení Boha tváří v tvář zničení jeho vyvoleného národa v koncentračních táborech 20. století nás nechává nahlédnout, jak vážně bere Bůh naši svobodu, i když ji zločinecky zneužíváme při genocidě.[15]

2. Katolický starozákonník a jeho představa násilnického Boha

Pokud správně chápu dílo Manfreda Görga,[16] je třeba znát tři hermeneutické zásady, které nám pomůžou zrelativizovat znepokojující texty hebrejské Bible o násilnickém Bohu.

a) První zásada: Ponuré biblické texty o Bohu nelze chápat historicky. Jsou totiž vesměs – a přitom zvláštním způsobem – „mytologicky infikovány".

Podle Görga slouží oblíbené příběhy jako nástroj, skrze který dává Jahve svému lidu pochopit, že se nemá bát ani chaosu, ani zlého násilí, nakolik –

ať už se jedná o jakoukoliv situaci – zůstává lid věrný svému Bohu. Několik příkladů:

– Nelidský úkol požadovaný Bohem, totiž obětování syna Izáka, „není v žádném případě líčením historické události [...] jde o paradigmatickou demonstraci. Abrahám je prototyp člověka, který se ocitne v krajní situaci, a přesto má Bohu důvěřovat."[17] Aby mohl tyto myšlenky názorně vylíčit, biblický autor si „vymyslí" – tak to lze s trochou přehánění pojmenovat – příšerný příběh o Abrahamovi, který má na Boží příkaz zabít svého jediného syna Izáka.

– Drastické líčení v Ex 12,12–13: „Tu noc projdu egyptskou zemí a všecko prvorozené v egyptské zemi pobiji, od lidí až po dobytek. Všechna egyptská božstva postihnu svými soudy. Já jsem Hospodin. Na domech, v nichž budete, budete mít na znamení krev. Když tu krev uvidím, pominu vás a nedolehne na vás zhoubný úder, až budu bít egyptskou zemi." Görgův demytologizující výklad této události zdůrazňuje, že „zničení prvorozených nelze chápat ve smyslu fyzického zabití... Mnohem spíše mluví o tom, že hrozba, kterou Egypt představoval, bude ve své podstatě s konečnou platností zničena; do budoucna už nebude mít žádnou moc, už nikdy nebude s to ohrozit Izraele."[18] Izrael se už Egypta nemusí obávat..., dokud zůstane věrný Jahvemu.

– Také mytologické vyprávění o utopení egyptského vojska nelze dle Görga chápat doslova. Chce se tím jenom vyjádřit, že Boží svrchovanost zahání chaos a životu nepřátelské síly, aby Izrael mohl přežít. „Nesmíme do těchto událostí vkládat mylnou interpretaci, jako by se jednalo o nelidský Boží zásah, přesto zůstává nesporné, že Boha musíme chápat jako toho, kdo ve prospěch života přemáhá chaos a zmar. To je trvalé, rozhodující a zásadní poučení – a ve světle tohoto vyznání musíme číst dějiny. U osudu Egypťanů nejde o zničení mnoha individuálních existencí, o grandiózní nelidský akt proti jedincům, nýbrž o úder proti chaosu... Egypťané, kteří v textu vůbec nejsou představeni svými jmény nebo jako konkrétní osoby, tu představují síly chaosu, životu nebezpečného chaosu. Takové je vypravěčovo základní poselství."[19]

Tato základní myšlenka je dle Görga rozhodující také pro řadu žalmů, ve kterých jsou proklínáni nepřátelé – trvalé pohoršení pro všechny, kteří se žalmy modlí. Také tady Görg lpí na svém *„ceterum autem censeo"*: Ani

tady se nemyslí nelidské jednání proti jedincům, nýbrž „protivníci vystupují v tomto divadle světa jako zástupci zla. Svůj výraz zde nachází jedna základní lidská potřeba: hledání moci, která může reálně zvítězit nad vším nepřátelským a život ohrožujícím. Biblický Bůh je biblickými autory chápán jako ten, který přes největší ohrožení, ba dokonce právě v těch nejtěžších ohroženích potvrzuje svůj vladařský majestát..."[20]

b) Druhá hermeneutická zásada, kterou jsem u Görga našel a která jen zdůrazňuje dosud řečené, praví: Jelikož bohové ostatních náboženství také zabíjejí a vraždí, snaží se Izrael těmito fiktivními temnými příběhy ukázat, že jeho Bůh Jahve je nadřazen také těmto bohům.

Protože Görg stále ještě není úplně spokojen s prvními dvěma, přináší ještě třetí pravidlo:

c) „Bůh zasazující rány je jen jednou stranou mince. Oné druhé straně, kterou je uzdravující, povzbuzující, pečující Bůh, však nelze v biblické perspektivě správně porozumět bez obrazu Boha zasazujícího rány."[21] Tím ale Görg vnáší do Boha ambivalenci, která rozhodně není bez problémů. Görg chce svým rozlišením uchránit mluvení o „milém Bohu" před banalizací. V pojmu „milý Bůh" spatřuje popření Božího majestátu a svrchovanosti. Zde ale právě leží ono nepochopení. Systematická teologie nemluví o „milém Bohu", ale o „Bohu, který je láska", a tato láska zahrnuje – jak jsme už naznačili – pravdu, spravedlnost, moc a svrchovanost. Bůh se může hněvat. Proč? Protože nesnese, když se lidé, které miluje, navzájem vraždí. Proto smíme říci – antropomorfní řeč o Božím hněvu není ničím jiným než jinou tváří jeho lásky. Kdo se nikdy nerozhněvá, když vidí, jak se jeho nejmilejší navzájem ničí, upadá v podezření, že své nejmilejší vlastně vůbec nemiluje. Biblické metafory o Božím smutku či hněvu jsou variacemi Boží lásky v konkrétních situacích. Přitom stále platí: křesťanský Bůh je láska – a jinak nic jiného. Nám, dětem Adama a Evy, působí potíže věřit a chápat, že Bůh je láska. S čistou láskou totiž nemáme zkušenosti. Trestající, uražený Bůh, který samozřejmě je také nekonečně milosrdný, je nám pochopitelnější, protože představuje obraz člověka promítnutého do nekonečna.

3. Ježíš jako vykladač Otce neboli Ježíš a násilí

Jak je to s násilím v Novém zákoně? Zůstanu jen u třech poznámek.

a) Ježíš nepřišel, aby – jak si myslí Buggle – svojí strašlivou smrtí na kříži usmířil údajně uraženou Boží čest. Co by to bylo za Boha, kdyby musel být usmiřován krví a bolestí? Bůh nechce ani kříž svého Syna, ani nesčetné kříže svých dětí. Bůh nepotřebuje žádné zadostiučinění pro svou čest. Vždyť Bůh dal svoji čest v sázku, aby chudáky, vyháněné a diskriminované, učinil šťastnými. Jak věděl už Irenej, Boží ctí a oslavou je živý člověk. Nemůže-li Bůh vystát hřích, není to proto, že by to uráželo jeho čest, jinak by Bůh nemohl být tak diskrétní. Bůh nemůže vystát hřích, protože nechce, aby se lidé, které tolik miluje, navzájem rozsápali.

Proto Bůh poslal svého Syna, Žida Ježíše z Nazaretu, do našeho světa, aby nám skrze jeho slova a skutky ukázal, že ON nás všechny miluje. Ježíš se ocitl na kříži, stručně řečeno proto, že mu saduceové a farizeové tehdy (stejně jako dnes) toto fantastické poselství neuvěřili: „Bůh vás všechny – také ty vyloučené, urážené a především ty největší chudáky – ‚bláznivě' miluje." Toto Ježíšovo poselství pochopili jako rouhání. Tak se Ježíš ocitl kvůli nevěře „zbožných" mužů v situaci, v níž mohl věrně dostát poselství svého Otce jenom tak, že se nechal ukřižovat jako rouhač. „Když jste mi nechtěli věřit, uvěřte aspoň nyní, když se nechávám ukřižovat pro toto jedinečné poselství mého Otce." Na kříži slyšíme výkřik lásky. Kdy ho konečně pochopíme?[22]

Bezpochyby by bylo třeba tyto teze dále zpřesnit a nuancovat. V tuto chvíli mi jde ale jen o způsob, jak chápat Kristův kříž. Pokud bychom Ježíšův kříž skutečně chápali jako krvavou oběť, která byla nezbytná, aby se usmířil hněv uraženého Otce, jednalo by se o jakousi instinktivní, nereflektovanou teologii. Popravdě, tato „lidová teologie" připadala zcela jasná mé matce: Když jsem se jí ptal po smyslu kříže, řekla mi cosi o zadostiučinění za hříchy světa. Skutečnost, že se ani velký Anselm z Canterbury († 1109) neuchránil této spontánní, lidové teologické představy, přišla problematická i mladému Ratzingerovi, který se domníval, že by se takový obraz Boha „ponořil do hrůzného světla".[23]

b) Jak ale naložit s Ježíšovými hrozbami a slovy jako „Běda vám!" a „Pryč ode mne!"? Každé jedno takové slovo musí být především chápáno ve svém kontextu a vzhledem ke konkrétní situaci. Je zapotřebí také jasně odlišit základní tón Ježíšových promluv od úprav, které provedla povelikonoční církevní obec v polemickém zápase se Synagogou. To vše patří k úkolům exegetů. Jako systematický teolog mohu – *quasi a priori* – říci pouze toto: Svá mnohá Běda! a další hrozby adresuje Ježíš těm, kteří tohoto lidstvo milujícího Boha, jehož zákonem je svoboda, nechtějí uznat, a to ve jménu svých předsudků a privilegií. „Běda Vám!", kteří nakládáte maličkým a slabým neúnosná břemena ve jménu svého vlastnoručně vymyšleného boha. „Běda Vám!", protože se sami vylučujete, když nechcete uznat příchod času milosti.

Lze také říci, že Ježíšova slova jsou svého druhu terapií. Ježíš Spasitel – nebo jak říkají Hanna Wolfová a Eugen Drewermann – Ježíš Terapeut – kvůli jejich vlastní spáse odporuje těm, kteří se sami ničí. To pro jejich spásu neúnavně odkrývá jejich kolektivní a individuální stíny. Ježíšův hněv je třeba nahlížet jako moment uzdravování – hněv je projev a doklad skutečné lásky.

Možná by se dalo ještě zmínit to, že Ježíš jako syn Izraele, tedy jako syn z části násilnické tradice, mohl užívat násilnická slova úmyslně, aby cestou jakési psychoanalytické katarze verbálně vyvolal potlačené vzpomínky do vědomí a pomohl je především svými skutky, zcela namířenými na osvobození člověka, překonat.

Ježíš totiž při svém působení zcela rezignuje na násilí proti osobám (převrácení stolů směnárníků v chrámu je očividně jediný násilný Ježíšův skutek, který ale není namířen proti směnárníkům osobně). Na Ježíšově jednání vidíme jedno: násilím nelze porazit to, co Ježíš chce porazit – zlo ukryté v srdci. Ježíš nechá zlo tohoto světa vyzuřit na sobě samém, aniž by se bránil, aniž by sám uplatnil princip ničení a násilí. Spatřuje-li svět vítězství v tom, že zničí protivníka, spatřuje Ježíš vítězství v tom, že na svou stranu získá protivníkovo zatvrzelé srdce. Ježíš chce, abychom pochopili, že násilím nelze porazit zlo v lidském srdci. Když Petr sáhne po meči, aby Ježíše chránil, Ježíš mu řekne: „Schovej meč zpátky, protože všichni, kdo sahají po meči, mečem také zahynou."

Ježíš přitom není žádný naivní snílek. Bere svět takový, jaký je, i s jeho touhami po pomstě a odplatě a snaží se překonat tyto temné instinkty dvo-

jím způsobem. Za prvé tak, že se vydá zlu a temnotě, aniž by odplácel, jak to stojí v Petrově listu: „Když mu spílali, neodplácel spíláním; když trpěl, nehrozil...“ (1Petr 2,23) Kdo totiž odplácí, vstupuje do spirály násilí, jejíž konec se ztrácí v nedohlednu.

Za druhé a především přemáhá Ježíš násilnické touhy po pomstě a odplatě tím, že on sám odpouští na kříži svým katům. Pouze oběť může odpouštět. Umírající Ježíš tak postaví proti nenávisti a násilí tohoto světa to jediné, co dokáže tuto nenávist zlomit – odpuštění.

Skrze odpuštění něco skutečně nového přichází do tohoto starého světa, protože odpustit neznamená ani zapomenout, ani vytěsnit, ale je to odvážný skutek bdělého člověka, který překonal fascinaci zlem a je připraven pomoci nepříteli vyjít z izolace, ve které se ocitl. Žádné násilí nedokáže porazit násilí! Pouze odpuštění – jako akt stvořitelské svobody – může druhému nabídnout šanci najít cestu ze své izolace a vytvořit nové společenství. V Ježíšově působení nenajdeme žádné stopy násilí proti lidem.

c) Co se týče Ježíšových hrozeb peklem, je třeba uvážit dvojí:

Za prvé: Ježíš si peklo nevymyslel. Představy o pekle patřily v Ježíšově době k danostem tehdejší společnosti (podobně jako je dnes v mnoha kruzích současné společnosti rozšířena víra v reinkarnaci). Za druhé: Ježíšovy hrozby peklem jsou především terapeutickým nástrojem, a nikoliv informací o podobě budoucího světa.[24]

Tím končím své připomínky k tématu. Jelikož je Ježíš hermeneutickým klíčem k Otci – „Kdo viděl mne, viděl Otce“ –, bylo by vhodné tyto jednoduché poznámky zakotvit v Bohu, což by vyžadovalo celý nový článek. Takto mohou moje útržkovité postřehy některé lidi potěšit, jiné naopak rozzuřit. Skutečnost, že americký televizní kazatel čte Bibli s prvoplánovou naivitou (tj. všechno chápe doslova a nevšímá si rozporných míst v Bibli), lze pochopit. Že se ale totéž přihodí univerzitnímu profesoru v Evropě, která prošla osvícenstvím a žije v postmoderně, je přece jen dosti překvapivé.

Z německého originálu Der grausame Gott der Bibel. Einige Lesehilfen für Nichttheologen *přeložil Tomáš Petráček.*

POZNÁMKY:

1/ FRANZ BUGGLE: *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder: Warum man heute redlicherweise nicht mehr Christ sein kann.* Reinbeck 1992.

2/ Srov. tamtéž: s. 27n.

3/ To, že se Ježíš vydal této strašlivé smrti dobrovolně a z lásky k lidstvu, jak tvrdí teologové, na této skutečnosti nic nemění – tento údajně milující Otec „chce vidět" krev a bolest, ať už se Ježíš obětuje dobrovolně, nebo ne.

4/ Srov. THOMAS MOLINA: *Das Leiden im Weltplan. Lösung tiefster Menschheitsfragen.* Innsbruck 1929, s. 202–210.

5/ HANS URS VON BALTHASAR: *Kleiner Diskurs über die Hölle.* Ostfildern 1987, s. 36.

6/ Srov. TERTULIAN: *Über die Schauspiele.* Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 7, s. 135n.

7/ Srov. AURELIUS AUGUSTINUS: *Der Gottesstaat* 21, 17. Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 28, s. 393n.

8/ Srov. GREGOR DER GROSSE: *Dialogus* 4, 46, PL 77, sp. 404.

9/ Srov. PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae*, Liber IV, dist. 50, cap. 5 bis 7.

10/ Srov. THOMAS VON AQUIN: IV. Sent., dist. 50, q. 2, a. 4.

11/ Srov. FRIEDRICH NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral.* WW II, s. 791–794.

12/ IN: *Gottesgeschichten. Festschrift für Gottfried Bachl* (hrsg. von W. ACHLEITNER – U. WINKLER). Freiburg i. Br. 1992, s. 192–211; podobně Týž: *Leben vor und nach dem Tod.* Mainz 2000, s. 97–119.

13/ Srov. JOHANNES BRANTSCHEN: „Die Originalität des christliches Gottes. Randglossen zur Trinität". IN: *Praedicando et docendo. Mélanges offerts à Liam Walsh o.p.* (hrsg. v. B. HALLENSLEBEN – G. VERGAUWEN). Fribourg 1998, s. 13nn.

14/ Slavný exegeta DOMINIQUE BARTHÉLEMY říká: „Bůh má zalíbení v tom, když jeho věrní postupně odkrývají jeho pravou tvář." IN: nepublikovaný sborník k poctě Johannese Brantschena, Fribourg 1995, s. 180.

15/ Bůh plně respektuje naši svobodu, a to narozdíl od svých církevních služebníků, kteří – ze strachu před svobodou – stále vyhrožují, trestají zákazem publikace a přednášení a upírají teologům jejich katolicitu (srov. L. Boff, H. Küng, E. Drewermann) jenom proto, že tito teologové říkají něco, co odporuje dogmatismu těchto „neomylných" strážců pravověří. Nenajdeme větší protiklad mezi mlčením Boha tváří v tvář Osvětimi na straně jedné a nervózním, dokonce nemilosrdným jednáním strážců pravověrnosti na straně druhé. Těm lze snad doporučit, aby alespoň jednou za rok vzali do rukou Dostojevského vyprávění o velkém inkvizitorovi a meditovali nad ním.

16/ MANFRED GÖRG: *Der unheilvolle Gott. Die Bible im Bann der Gewalt.* Düsseldorf 1995.

17/ Tamtéž: s. 120n.

18/ Tamtéž: s. 141.

19/ Tamtéž: s. 146.

20/ Tamtéž: s. 147.
21/ Tamtéž: s. 142.
22/ Podobně se na věc dívá také peruánský teolog osvobození GUSTAVO GUTIÉRREZ, který se mezitím stal dominikánem. Srov. jeho knihu: *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*. Mainz 1988, s. 144n.
23/ Srov. JOSEPH RATZINGER: *Einführung in das Christentum*. München 1968, s. 186n.
24/ Srov. k tomu např. důležité výroky mladého Ratzingera: lze říci, „že dogma o pekle primárně nesděluje lidem informace o zásvětí, nýbrž chce nabídnout kérygmatické sdělení pro tento pozemský život, sdělit mu teď a nyní cosi podstatného, že mu dává nasměrování pro jeho současné přebývání před Bohem, nikoliv poznání dosud neznámých pravd...“ JOSEPH RATZINGER: „Hölle“, IN: LThK, 2. Aufl., 1960, s. 448.

Johannes B. Brantschen OP (* 1935), švýcarský dominikán, rodák z Wallisu, emeritní profesor dogmatické teologie, působil dlouhá léta na teologické fakultě Univerzity ve Fribourgu. Vedle své vědecké práce slavil tento proslulý autor spirituální teologie největší úspěchy svými pracemi na téma lidského utrpení a Božího milosrdenství. Jeho nejpopulárnější knihy vyšly také v českém překladu – *Proč nás dobrý Bůh nechává trpět* (1994) a *Bůh je větší než naše srdce* (1998).

Benedict T. Viviano OP

K otázce normativity Písma sv. a tradice v současné katolické teologii

„Není snad mé slovo jako oheň, praví Hospodin, jako kladivo tříštící skálu?"
(Jer 23,29)

V našem příspěvku se chceme zaměřit na otázku normativity Písma a tradice v současné katolické teologii a v oficiálních církevních dokumentech. Hned na začátku si ale přiznejme, že se tím dopouštíme hříchu. Raději bychom měli naslouchat zásadním místům Písma sv. a zabývat se jimi. Právě proto jsem svůj text uvedl citátem z Jeremiáše, který se táže, zdali Boží slovo není mocnější a zajímavější než jakékoliv slovo lidské. Protože však je vztah Písma a tradice stále diskutován, přistoupil jsem k napsání svého příspěvku.

Po těchto úvodních slovech mi dovolte začít s mým oblíbeným hrdinou Marie-Josephem Lagrangem OP (1855–1938), zakladatelem Francouzské biblické a archeologické školy v Jeruzalémě (1890). Poté, co byl třináct let vzorným oblíbencem papeže Lva XIII., upadl v roce 1903 v nemilost a v nemilosti setrval po zbytek svého dlouhého života (k vítězství jeho věci došlo až po jeho smrti v letech 1943 a 1965). Čím proti sobě tak poštval církevní autority? Svůj nový život ve Svaté zemi (po roce 1890) začal tím, že se s Biblí v ruce toulal po Sinajské poušti. Z první ruky tak zjistil, že líčení zaznamenané v 2. knize Mojžíšově (*Exodu*) na řadě míst neodpovídá topografické situaci. Rovněž se musel vyrovnat s první edicí Chammurabiho babylonského zákoníku. Uvědomil si, že je nyní třeba tento zákoník analyzovat a porovnat ho se třemi soubory zákonů, které obsahuje *Pentateuch*. Pak se objevil Gilgameš a jeho vyprávění o potopě, které si žádalo nový pohled na příběh o Noemově arše, zaznamenaný v Gn 6–10. Lagrange výsledky svého výzkumu předložil širšímu publiku ve své drobné knize *Bible a historická metoda* (1903). V poslední kapitole napsal, že studenti Bible, zvláště Starého zákona, musí dbát na rozlišení různých literárních

žánrů používaných biblickými autory. Svatopisci neměli vždy v úmyslu psát dějiny ve smyslu pozitivistického dějepisectví 19. století. Psali také to, co smíme nazvat jakýmisi pra-dějinami, nemluvě o poezii jako takové. (V pozadí těchto úvah se také skrývá otázka různých pramenů *Pentateuchu*, kterou synteticky vyjádřil Julius Wellhausen).[1]

V osudovém roce 1903 zemřel Lev XIII. a novým papežem byl zvolen Pius X. Ten se nechal v intelektuálních otázkách vést skupinou několika kuriálních kardinálů, jejichž hlavním cílem byla obnova církevního státu ve střední Itálii v jeho plném rozsahu prostřednictvím diplomacie. Byť toto úsilí zjevně už dávno nemělo naději na úspěch, tito kardinálové (nejznámější z nich jsou Merry del Val a Pietro Gasparri) byli přesvědčeni, že k jeho dosažení musí blokovat vše, co by se jevilo jako kompromis církve s moderním světem (rozuměj světem vytvořeným událostmi Francouzské revoluce 1789). Kvůli své teorii o existenci různých literárních žánrů v Bibli se nyní Lagrange stal podezřelým modernistou. Jeho dosud brilantní církevní kariéra se natrvalo zastavila a sám jen stěží unikl odsouzení. Zachránila ho jen jeho vlastní opatrnost, jeho oddaná věrnost církvi a jeho svatý ochránce Hyacinth Cormier, tehdejší magistr řádu dominikánů. Když Lagrange roku 1938 umírá, stále je oficiálními úřady církve považován za podezřelého.

Jenže do roku 1935 již všichni kuriální kardinálové, kteří v této době teologického útlaku určovali pravidla, postupně vymřeli. Katolická teologie tak mohla pomalu začít vycházet z podzemí na světlo světa (autoři jako Chenu, Congar, Mersch, Jungmann, Rahner, de Lubac, Daniélou, Bouyer). Skupina francouzských vysokoškolských učitelů vedená Jeanem Guittonem[2] požádala stařičkého papeže Pia XI., aby znovu otevřel otázku literárního žánru Gn 1–3. Ten odvětil, že se jedná o příliš komplikovanou záležitost, jejíž rozřešení raději přenechá svému nástupci. A skutečně, Pius XII. tuto výzvu přijal. V roce 1943, uprostřed války, pověřil jednoho dominikána (Jacquesa Vostéa), který studoval u Lagrange, a jednoho jezuitu (pozdějšího kardinála Augustina Bea), aby napsali encykliku, která umožní studium literárních druhů v Bibli. Encyklika byla nazvána *Divino afflante Spiritu* (1943) a jednalo se o posmrtný triumf Lagrange. Myšlenky jeho knihy z roku 1903 byly konečně přijaty, 40 let po jejím vydání a 5 let po jeho smrti. Encyklika říká:

35. Literární smysl nějakého místa nejeví se však u slov a spisů starých východních autorů často tak zřejmým jako u našich dnešních spisovatelů. To, co staří Východané svými slovy chtěli vyjádřiti, nedá se určiti pouhými pravidly gramatickými nebo filologickými, nebo jen ze souvislosti; exegeta musí se takřka v duchu vrátit do oněch dávných století Východu a pomocí dějepisu, archeologie, etnologie a jiných věd přesně určit, kterých slovesných druhů *spisovatelé oné staré doby použíti chtěli a skutečně použili.*

36. Staří Východané nepoužívali totiž k vyjádření svých myšlenek vždy těchže tvarů a způsobů mluvy *jako my, nýbrž spíše oněch, jež u lidí jejich doby a jejich země byly obvyklé. Které byly tyto tvary mluvy, nemůže exegeta zjistit* a priori, *nýbrž jen s pomocí pečlivého průzkumu staré východní literatury. Toto pak zkoumání, jež bylo v posledních desetiletích konáno s větší pečlivostí a pozorností než dříve, ukázalo jasněji, jakých* způsobů mluvy *se používalo za staré doby buď pro básnické líčení, nebo pro znázornění pravidel a zákonů života, nebo i pro vypravování dějinných skutečností a událostí. Toto zkoumání rovněž jasně ukázalo, že izraelský národ v dějepisectví značně převyšoval ostatní staré východní národy jak stářím zpráv, tak i věrným podáním skutečností. To je přednost, která jistě má svůj původ v charismatu božské inspirace a ve zvláštní náboženské účelnosti biblického dějinného vypravování.*

37. Kdo má správný dojem o biblické inspiraci, nebude se diviti, že se nicméně vyskytují u biblických spisovatelů tak jako u ostatních spisovatelů starověku některé znázorňovací a vypravovací tvary, *některé zvláštnosti, které hlavně příslušejí semitským jazykům, vypravování, která by bylo možno nazvat „přibližnými", dále jistý hyperbolický způsob vyprávění, někdy dokonce paradoxní výrazy, aby se tím lépe vryla věc do paměti. Vždyť z posvátných knih není vyloučen žádný* způsob mluvy, *jehož lidský jazyk používal u starých, zvláště na Východě, k vyjádření myšlenek, ovšem za předpokladu, že použitý druh mluvy nijak neodporuje svatosti a pravdivosti Boží. To již zdůraznil důvtipně jako vždy svatý Tomáš: „V Písmě svatém se nám předkládá božské způsobem, jehož užívají obyčejní lidé." Jak totiž podstatné Slovo Boží se stalo lidem ve všem podobným, „kromě hříchu", tak se stala i Boží slova, lidskou mluvou vyjádřená, ve všem podobná lidské řeči, kromě bludu. Toto z prozřetelnosti Boží pocházející „snížení"* (synkatabasin) *již svatý Jan Zlatoústý vyzdvihoval největšími chválami a opětovně tvrdil, že se vyskytuje v posvátných knihách.*

38. Katolický exegeta, aby vyhověl dnešním požadavkům biblické vědy, musí proto při výkladu Písma sv. a při důkazu jeho bezbludnosti moudře používat i této

pomůcky a přihlížeti k tomu, co způsob mluvy *nebo literární druh, jehož svatopisec používá, znamená pro správný a vhodný výklad. A nech ať jest přesvědčený, že nesmí tuto část svého úkolu zanedbávati bez velké škody pro katolickou exegezi. Nezřídka totiž – abychom se dotkli jen toho jednoho –, když někteří lidé vždy znovu vytýkají, že bibličtí spisovatelé se odchýlili od dějinné věrnosti nebo zaznamenali skutečnosti méně přesně, nejde často o nic jiného než o obvyklé, lidem starověku vlastní* druhy mluvy a vypravování, *jichž se obvykle používalo všude ve vzájemném obcování a jež byly v denním styku uznaně považovány za dovolené.*

39. Slušnost a spravedlivost úsudku žádá proto, aby takovým způsobům vyjadřovacím, *jestliže se vyskytují ve slově Božím, vyjádřeném pro lidi lidským způsobem, se nepřičítal omyl, jak se jim též nepřičítá, když se jich používá v každodenním životě. Když se tak poznají a správně posuzují tyto* druhy mluvy a psaní *starých, tu se dají vyvrátit mnohé námitky, jež jsou vyslovovány proti pravdivosti a dějinné věrnosti Posvátných knih. Studium této otázky rovněž přispěje i pro hlubší a jasnější porozumění myšlenek svatopiscových.*[3]

Ústředním bodem tohoto textu je devětkrát se opakující ujištění, že se při výkladu Písma sv. musí dbát na „tvary a způsoby mluvy", „způsoby vyjádření", které užívali starověcí bibličtí autoři. Jde tedy o uznání Lagrangeovy myšlenky literárních druhů. Najdeme tu i řadu dalších důležitých bodů: (1) Sedmkrát se zmiňuje „Východ (Orient)", zvláště ve větě „exegeta musí se takřka v duchu vrátit do oněch dávných století". To představuje ozvěnu romantické koncepce dějepisectví, jejíž kořeny lze vysledovat k myslitelům jako J. G. Herder, F. Schlegel a F. D. Schleiermacher: *Einfühlung* neboli badatelovo vcítění se do minulosti. Rovněž se tu odráží pojetí, které později Edward Said nazve orientalismem, totiž přesvědčení, že se myšlení Blízkého Východu podstatně liší od myšlení Západní Evropy.[4] (2) Ve vybraných pasážích se také stručně zmiňují různé žánry básnictví, práva a historie (viz dále). (3) Text rovněž říká, že komentátor nemůže určit typ žánru *předem*. To je napsáno na obranu proti apriorismu, deduktivnímu přístupu, kterým se systematičtí teologové jako Louis Billot chtěli zbavit kritické biblistiky pomocí několika karteziánských logických vývodů. (4) Na závěr citované pasáže se naznačuje z teologického hlediska kritický bod: učení, že Bible musí být neomylná ve všech oblastech včetně vědeckých výpovědí (viz dále kapitola o II. vatikánském koncilu). Přes všechnu

svoji opatrnost encyklika významně pomohla římskokatolickým biblistům. Otázka bezbludnosti Písma sv. však musela počkat do roku 1965.

Zastavme se na tomto místě u existence různých literárních žánrů v Bibli. Je zjevné, že ve Starém zákoně najdeme pět hlavních literárních žánrů: (1) dějiny a dějinám podobné příběhy, (2) zákony, (3) proroctví, (4) mudrosloví, (5) chvály. Tyto různé žánry se často nacházejí v jedné a téže knize. Například *Pentateuch* obsahuje prvky všech pěti: vypráví se Mojžíšův příběh, kde je představen jako prorok a zákonodárce (král) a zároveň jako mudrc, který zpívá chvály Hospodinu. Nebezpečí hrozí vždy, když zdůrazníme jen jeden žánr a vyloučíme ty ostatní. Mnohem lepší, ba ideální, je snaha udržet je ve zdravé rovnováze, ve vzájemně se korigujícím dialektickém tanci. Jistě, udržet tuto rovnováhu je ve skutečnosti velmi náročné. Při pohledu do minulosti vidíme řadu těchto omylů. (1) V 19. století s jeho posedlostí pozitivistickým dějepisectvím měli pravověrní exegeti často pocit, že musí obhajovat historicitu každého jednoho detailu, např. i toho, že Mojžíš sám napsal zprávu o své smrti (Dt 34) či že Jonáš setrval několik dní v břiše velryby. Bibli tak redukovali na dějiny – a to pouze na dějiny. (2) V reakci na pavlovské křesťanství se některé proudy židovství upnuly na podrobný *zákoník* v Bibli. (3) Tím, do jaké míry se Tomáš Akvinský soustředil na fenomén proroctví, vzbuzují jeho texty dojem, jako by podle něho božský prvek v Písmu sv. spočíval v prorockých spisech (*Summa theol.* 2a–2ae, qq. 171–178). (4) Zatímco osvícenství redukovalo Bibli na racionální moudrost, zdravý rozum a přirozený řád, jiní – jako *Jesus Seminar* – zase nahlíželi Ježíše jako mudrce ze školy cyniků, oproštěného od apokalyptických proroctví. (5) Zbožní věřící zase chápou Bibli na prvním místě jako knihu modliteb, určenou především k zpívání chvalozpěvů v *Žalmech*. (Estéti pro změnu považují Bibli jako inspiraci pro umělecká díla, oceňují poetickou krásu např. podobenství). Každá taková jednostrannost nás ochuzuje. Vyděluje části biblické tradice určené buď k privilegovanému zájmu, nebo naopak ke speciálnímu nezájmu a tak brání čtenářům, aby poznávali Bibli v celé plnosti jejího bohatství.[5]

Tato selektivní jednostrannost má své příčiny v reálných obtížích. (1) Jakmile se jednou prosadila myšlenka, že Bible vzhledem k tomu, že se jedná o inspirované Boží slovo, musí být uchráněna jakéhokoliv omylu, deduktivní mysl se cítí puzena k divokým a ještě divočejším závěrům, stále více

vzdálenějším od smyslu původních výpovědí biblického textu. Tak jako se apologeta za každou cenu snaží udržet Boha stranou každého podezření z konání zla, hyperlogik tvrdě bojuje, aby uchránil Boha od podezření z omylu. Mezi největší bojovníky dokonalé neomylnosti patří např. Louis Billot a James Montgomery. Argumentují tím, že Boží velebnost nutně předpokládá doslovnou neomylnost. (2) Jak bychom tedy měli chápat vyprávění Gn 1–11? Jako dějiny, vědecké pojednání, mýtus, nebo jako pradějiny, které obsahují prvky starověké vědy a mýtu? To poslední navrhl Lagrange jako odpověď na výzvu, kterou představuje kniha Hermanna Gunkela *Stvoření a chaos v prvotní době a Eschaton* z roku 1895.[6] (3) Jiný velký problém představuje vztah Písma sv. a církevní tradice. V reakci na vlnu reformačního radikalismu s jeho heslem „Sola Scriptura!" odpověděl Tridentský koncil zdůrazněním obojího (jedno i druhé): Boží zjevení se nachází jak v Písmu sv., tak v posvátné tradici. Téma znovu ožilo v 50. letech 20. století za papeže Pia XII. u příležitosti vyhlášení dogmatu o tělesném Nanebevzetí Panny Marie. Alsaský luterán Oscar Cullmann k tomu napsal důležitý esej, na který reaguje z katolické strany Jean Daniélou. Především však německý badatel J. R. Geiselmann dokázal pomocí studia diskuze, která se vedla na Tridentském koncilu, oprostit výklad příslušných dekretů od významů, které Otcové koncilu výslovně odmítali. Týká se to pojetí, které tvrdí, že zjevení je z části (*partim*) obsaženo v Písmu a z části (*partim*) v tradici, z čehož nutně vyplývá, že samotné Písmo je materiálně (obsahově) nedostatečné. Jinými slovy, jako by všechny pravdy víry nezbytné k dosažení spásy nebyly obsaženy v Písmu sv. Geiselmann prokázal, že tento pohled byl na koncilu zvažován (slovo *partim* se nachází v přípravných textech), ale zcela vědomě odmítnut. Formulace s *partim* se neobjevila v konečných textech Tridentského koncilu a názor, že by Písmo sv. bylo materiálně nedostatečné, nebyl uznán za dogmatickou pravdu, ačkoliv byl (a zůstává) tolerován jako teologický názor. Závěrem Geiselmann dokonce přikročil k formulaci vlastního návrhu řešení správného vztahu Písma a tradice. Zde stojí v českém překladu:

Jak tedy určit vztah mezi Písmem sv. a písemně nezaznamenanou tradicí církve? Tím, že jsme v církevní tradici našli důkazy pro obsahovou dostatečnost Písma sv. v otázkách víry a pro jeho obsahovou nedostatečnost, pokud jde o mores, con-

suetudines et leges *(mravy, zvyky a zákony) církve, se nyní můžeme pustit do řešení otázky vztahu Písma sv. a tradice. Závěrem našeho zkoumání musíme konstatovat, že jejich vzájemný vztah nelze jednoznačně určit.*

Co se týče víry, zde je Písmo sv. obsahově dostatečné. Snad jen s výhradou, že to neznamená potvrzení zásady Sola Scriptura. *Vždyť samo Písmo sv. je v otázce kánonu posvátných knih odkázáno na tradici a rozhodnutí církve. Vždyť až Tridentský koncil definitivně stanovil kánon Písma sv. A pokud jde o výklad Písma sv., ten se v otázkách víry a mravů neobejde bez světla výkladu církevních Otců. Tradice hraje v těchto případech roli* traditio interpretativa. *Mimoto je Písmo sv., pokud jde o výklad pasáží, které se týkají víry a mravů, vázáno na* sensus *(smysl), který zastává a vždycky zastávala církev.*

Zde tedy platí, pokud jde o víru, zásada: totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione, *zcela v Písmu sv. a zcela v tradici.*

Jinak se tomu má, pokud jde o mores et consuetudines *církve. Zde je Písmo sv. nedostatečné a potřebuje k svému obsahovému doplnění také tradici, která je v tomto případě* traditio constitutiva.

Zde platí, pokud jde o mores et consuetudines, *zásada:* partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus, *z části v Písmu sv., z části v tradici (podání).*[7]

Tedy podle Geiselmanna je Písmo dostatečné v tom, co je nezbytné pro spásu, zatímco tradice hraje důležitou roli při jeho výkladu. Tento pohled se dočkal významné podpory v podobě důkladné studie Yvese Congara[8] a nebyl, jak někteří očekávali, ani odsouzen na II. vatikánském koncilu. Zůstává tedy dovoleným názorem v rámci katolické církve. Přesto ho celá řada teologů nepřijímá, a to včetně několika velmi vlivných.[9]

Dalším aspektem, který musíme zohlednit při přemýšlení o vztahu Písma sv. k interpretující tradici, je skutečnost, že Bible není dobrá příručka s přesnými rubrikami: neřekne nám přesně, jak bychom měli slavit večeři Páně, nebo zda můžeme křtít vínem či pivem. Ba ještě hůře, nedává konkrétní odpovědi na problémy, jako jsou morálnost jaderných zbraní nebo pravidla užívání osobních počítačů. Už při koncilu v Niceji zjistili koncilní Otcové, že musí použít ne-biblické slovo *homoousion* (jedné podstaty), aby chránili biblickou nauku o Kristu proti ariánským podvodníkům.[10] To je důležitý modelový příklad pro otázku, kdo určuje limity biblického kánonu.

(4) Tato otázka nás vede k fascinující a mnohovrstevnaté problematice formování kánonu biblických knih, vymezení kanonických spisů v jednotlivých církevních společenstvích. Na tomto místě se spokojím jen s několika poznámkami. Za prvé: tím, že katolická církev ponechala v kánonu tzv. deuterokanonické (apokryfní) knihy Starého zákona (tzv. širší kánon), si uchránila důležitý nástroj pro výklad Nového zákona, protože tyto pozdní spisy hrají důležitou roli pro vyplnění některých bílých míst: např. odkaz Janova evangelia (Jan 10,22) na svátek posvěcení chrámu lze jen stěží pochopit bez znalosti knih Makabejských. První kapitola listů Římanům předpokládá kapitoly 13–15 knihy Moudrosti, jedna pasáž Jakubova listu (1,13–15) předpokládá znalost Sírachovce (15). Navíc, pokud opravdu chápeme Bibli jako dějiny spásy, potřebujeme vědět, co se dělo v době mezi prorokem Malachiášem (cca 400 př. Kr.) a Ježíšem. I správné pochopení proroka Daniela se neobejde bez znalosti knihy Makabejských. Má druhá poznámka se týká významu vzájemného dialektického korigování a vybalancování, které zajišťuje četba různých biblických knih v rámci věřící komunity. Například osobně považuji Janovo evangelium za eticky chudší než synoptická evangelia, protože nepočítá s láskou k nepřátelům. Ačkoliv je tedy pro etické otázky lepší Matouš (Kázání na Hoře), Jan pro změnu zase vyniká nad ostatní v učení o osobě Ježíše, o Duchu svatém a o svátostech. Vyvážená církev potřebuje oba tyto hlasy.[11]

(5) Nyní se dostáváme k dogmatické konstituci o Božím zjevení (*Dei Verbum*) přijaté na II. vatikánském koncilu, odhlasované a schválené jakoby jednomyslně shromážděním 2 800 biskupů a dalších delegátů dne 18. listopadu 1965. Dokument není dlouhý, ale patří mezi ty, o které se na koncilu bojovalo do poslední chvíle. Pokusím se zde čtenáři nabídnout stručný komentář v šesti bodech, třech obsáhlejších a třech stručnějších. Tři klíčové průlomové paragrafy jsou 9, 11 a 19. Devátý se týká vztahu Písma sv. a tradice.

9. Svaté Podání a Písmo svaté jsou tedy těsně spolu spjaty a úzce navzájem souvisí. Neboť obojí vyvěrá z téhož božského zdroje a splývají jaksi vjedno a směřují k témuž cíli. Vždyť Písmo svaté je Boží řeč, pokud je písemně zaznamenána pod vnuknutím Ducha svatého. Svaté Podání pak předává Boží slovo, od Krista Pána a Ducha svatého svěřené apoštolům, neporušené jejich nástupcům, aby ho osvíceni Duchem

pravdy ve svém kázání věrně uchovávali, vykládali a rozšiřovali. Z toho vyplývá, že církev nečerpá jistotu o všem tom, co bylo zjeveno, jen ze samého Písma svatého. Proto je třeba obojí přijímat a uctívat se stejnou zbožnou láskou a úctou.

Tímto jsme se již zabývali, takže bych jen zdůraznil, že koncil potvrzuje důležitou roli obojího: Písma i tradice. Což vlastně jenom konstatuje historickou skutečnost. Koncil se ale nepokusil vysvětlit jejich vzájemný vztah. To znamená, že různé teorie, které se pokoušejí rozpracovat jejich vzájemný poměr, dostávají zelenou pro další bádání (a to včetně té Geiselmannovy). Dále koncil zdůrazňuje, že služebníci církve mají povinnost kázat, vykládat a šířit Boží slovo obsažené v Písmu svatém. Na závěr koncil přejímá elegantní obraty Tridentu, když říká, že obojí, Písmo i tradice, má být přijímáno se zbožnou láskou (*affectu*). Erudovaní znalci Tridentského koncilu soudí, že tato věta je pouze rétorická ozdoba, která by se neměla přeceňovat a vykládat v tom smyslu, jako by koncil tvrdil, že Písmo a tradice jsou naprosto a ve všech ohledech rovnocenné. Pozitivně naladěný interpret snadno pochopí, že zbožný věřící zcela přirozeně uctívá jak Písmo sv., tak hrdinské světce, kteří trpěli pro víru, jako byli Atanáš či Jan Zlatoústý, Justin nebo Irenej. To neznamená, že by např. Atanáš neměl své slabé chvilky (skutečně měl). Ani to neznamená, že bychom neměli pozorně zkoumat poklady církevní tradice a hledat to nejopravdovější a nejvíce adekvátní a přínosné pro naši konkrétní situaci. Ani to nevylučuje další rozlišení stupňů tradice, například že Kristus je tradice s velkým T (což se opírá o Mt 11,27 a paralelní místa), a vedle ní jsou pak další tradice různého stupně závažnosti. Jako profesor Nového zákona mohu potvrdit, že mi při pohledu na rozdílné výklady některých důležitých míst, jako je třeba smysl 6. kapitoly Janova evangelia o chlebu života, velmi pomáhá skutečnost, že drtivá většina tradice chápe Jan 6,51–58 v eucharistickém smyslu.

Ke skutečnému průlomu dochází v paragrafu 11, který omezuje neomylnost Písma sv. na látku týkající se naší spásy. To znamená, že se Písmo sv. může mýlit ve všech ostatních oblastech. Jak praví výrok připisovaný Galileovi, Bible nás učí, jak se dostat do nebe, nikoliv o pohybu nebeských těles.

11. Co bylo Bohem zjeveno a je v Písmu svatém napsáno a vyjádřeno, bylo zaznamenáno z vnuknutí Ducha svatého. Svatá matka církev pokládá podle apoštolské víry

za svaté a kanonické veškeré knihy Starého i Nového zákona se všemi jejich částmi, a to proto, že byly napsány pod vlivem Ducha svatého (srov. Jan 20,31; 2Tim 3,16; 2Petr 1,19–21; 3,15–16), a Bůh je tedy jejich původce, a že jako takové byly předány církvi. K sepsání svatých knih si však Bůh vyvolil lidi, a to tak, aby užívali svých schopností a sil a on v nich a skrze ně působil a aby všechno, co on chtěl, a pouze to, písemně zaznamenali jako skuteční autoři.

Když tedy je nutné mít za výpověď Ducha svatého všecko to, co inspirovaní autoři neboli svatopisci vypovídají, pak je třeba o knihách Písma vyznávat, že učí spolehlivě, věrně a bez bludu pravdě, kterou Bůh chtěl mít v Písmu svatém k naší spáse *zaznamenánu. Proto „veškeré Písmo je vdechnuté Bohem a užitečné k učení, k usvědčování, k nápravě a k výchově ve spravedlnosti, aby Boží člověk byl dokonalý, způsobilý ke každému dobrému dílu" (2Tim 3,16–17).*

Trvalo to celé jedno století, než se dospělo ke klíčové formulaci „pravda [...] zaznamenaná pro naši spásu". Kardinál Newman učil, že Písmo sv. obsahuje tzv. *„obiter dicta"*, náhodné poznámky, za kterými Písmo nestojí celou vahou své autority. Tehdy bylo toto řešení papežem odsouzeno. Nyní se tímto ohraničením neomylnosti koncil vrátil zpět k učení Augustina a Tomáše Akvinského. Po skončení koncilu se někteří z nesmiřitelných pokusili využít nejednoznačnosti slova *causa*, které může znamenat podstatné jméno *důvod*, ale i předložku *kvůli*. Tento manévr nemohl obstát a také neobstál.[12] Toto učení o vymezené neomylnosti Písma sv. je důležité, ale spokojuje se jen s velmi obecným stanovením pravdy. Neřeší problematiku rozporných nauk ohledně spásy, jak ji najdeme např. mezi Mt 5,17–20 a Gal 2–3. Přitom právě v tomto sporu má původ Lutherova reformace. Ani nedává řešení problémů, se kterými se setkává exegeta prakticky každý den: jak vyložit různé varianty v paralelních verzích stejných událostí v *Pentateuchu* nebo v evangeliích či v problematice postupně nových a nových čtení a opakovaného přepisování jediného původního podání v Bibli.

Třetí ústřední bod koncilního učení se týká zvláště specifického charakteru dějin obsažených ve čtyřech kanonických evangeliích. Představuje obezřelé přijetí kritiky forem, kterou ve 20. letech dělali badatelé jako K. L. Schmidt, Martin Dibelius a Rudolf Bultmann. V paragrafu 19 čteme.

19. Svatá matka církev pevně a neochvějně trvala a trvá na tom, že čtyři zmíněná evangelia, jejichž dějepisnou pravdu bez váhání dotvrzuje, věrně podávají to, co Ježíš, Syn Boží, za svého života mezi lidmi skutečně činil a učil k jejich věčné spáse až do dne, kdy byl vzat do nebe (srov. Sk 1,1–2). Neboť apoštolové po nanebevstoupení Páně předali posluchačům to, co on řekl a učinil, s tím hlubším porozuměním, kterého nabyli poučeni událostmi Kristova oslavení a osvíceni Duchem pravdy. Když posvátní autoři sepisovali čtyři evangelia, vybrali jen některé z mnohých věcí předaných slovem nebo už i písmem, jiné stručně shrnuli nebo je vysvětlili vzhledem k stavu církevních obcí; přitom zachovali sloh hlásání, ale vždy tak, že nám sdělili o Ježíšovi věrnou pravdu. Neboť ať už psali podle vlastní paměti a vzpomínek, nebo podle svědectví těch, kdo „od počátku byli očitými svědky a služebníky slova", psali s tím úmyslem, abychom poznali „spolehlivost" těch slov, o nichž jsme byli poučeni (srov. Lk 1,2–4).

Hlavním přínosem je, že podle koncilu obsahují čtyři evangelia *podání/tradici* o Ježíšovi. Evangelisté je psali s hlubším porozuměním, které jim bylo dáno *po Velikonocích*, což se zvláště zdůrazňuje (či připouští) v Janově evangeliu (Jan 14,26; 16,13); Jan tedy není pouhá videokazeta s nahrávkou historického Ježíše, ale obsahuje teologickou reflexi. Všichni evangelisté utvářeli svůj materiál cestou výběru, shrnutí a stylem, který je vlastní kázání. (V tom spočívá klíčový ústupek kritice forem). Konečně, koncil se přidává k apologetické snaze zdůraznit, že se evangelisté vyznačují čestností a pravdivostí (a neměli v úmyslu nikoho uvést v omyl). Tento paragraf se opírá o klíčový dokument Papežské biblické komise, který vyšel jen o rok dříve (1964). Vrátíme se k němu o něco později.

Ještě bych zde rád zmínil tři další přínosy koncilu. První se týká otázky zvané kánon uvnitř kánonu. Ta zní: jsou mezi 27 knihami Nového zákona některé důležitější než jiné? Co když čtenář zvolí jednu nebo dvě a ostatních si nevšímá? Může věřící společenství udělat totéž? Mezi znalci Bible je snadné si ideově zařadit člověka podle toho, na jaký text se odkazuje (a logicky jaké texty zanedbává). Markion chtěl do svého kánonu jen očištěného Lukáše a Pavlovy spisy. Ve své Bibli vyhnal Luther listy Židům, Jakuba, Judu a celou Apokalypsu do ghetta nepovedených spisů. Tübingenská škola F. C. Bauera zdůrazňovala rozdíly a spory v rámci novozákonního kánonu (Jakub versus Pavel, přičemž Lukáš a Skutky na jedné

straně a Jan na straně druhé hrají roli harmonizátorů a usmiřovatelů). Ernst Käsemann znovu oživil tento model a vyvolal rozsáhlou diskuzi. V paragrafu 18 koncilního dokumentu je vyzdvižen význam čtyřech kanonických evangelií, neboť jsou hlavním svědectvím o Ježíši. Až po evangeliích následují listy a další spisy Nového zákona (§ 20) a pak celý Starý zákon (§ 14–16). Toto řazení priorit je jasně patrné v liturgii. Řád biblických čtení je tento: Starý zákon, čtení z novozákonních listů, evangelium. Evangelium tedy zaujímá vrcholnou, závěrečnou pozici. Věřící při prvních dvou čteních sedí, ale povstávají na čtení evangelia, které je přinášeno se svícemi a kadidlem. Předčítání z evangelia je také vyhrazeno jáhnům a kněžím. Povšimněme si, že se koncil nezabývá otázkou hodnoty či zásluh jednotlivých evangelií ve vztahu k ostatním třem, např. relativní etickou slabostí Janova evangelia či naopak jeho duchovní nadřazeností.[13]

Koncil přiznal důležité místo také Karlu Barthovi. V paragrafu 10 čteme, že *učitelský úřad církve (magisterium) nestojí nad slovem Božím, nýbrž mu slouží.* Chápu to takto: církev, papež, biskupové, kněží, zbožní laici tu zkrátka nejsou proto, aby Písmo sv. posuzovali; nesmí mu vnucovat svoji vůli v tom, co by Bible měla či naopak neměla říkat. Naopak by se měli pokorně vystavit se skloněnou hlavou očišťujícímu šlehání Písma sv., jak se to pokoušeli uskutečnit velcí světci a reformátoři (František z Assisi, Kateřina ze Sieny, méně dramaticky sv. Benedikt, s menšími úspěchy Savonarola a mnoho dalších). To Písmo sv., zvláště proroci a Ježíš, by mělo být soudcem nad církví (i synagogou). Koncil ještě dodává, že církev by měla Božímu slovu naslouchat pozorně a s láskou, uchovávat Bibli (staré rukopisy, prvotisky originálního textu, učení nazpaměť, exegetické bádání), vykládat ji a stále lépe chápat její poselství. Zde se objevuje implicitní, nebezpečné, leč nevyhnutelné rozlišení. Nikdo si totiž nemůže připravit kázání, aniž by v jistém smyslu posuzoval biblický text, aniž by přinejmenším volil, co zdůraznit, aniž by rozhodoval, co daný text znamená pro jeho posluchače v danou, konkrétní chvíli. Ve skutečnosti se tu tedy odehrává nikdy nekončící dialektický proces mezi textem a jeho vykladačem bez ohledu na to, s jak velkou úctou k textu se tak děje.

Třetím z méně významných bodů, které se objevily při recepci koncilního textu, je věta z paragrafu 12: „Písmo svaté se má číst a vykládat s pomocí téhož Ducha, z jehož popudu bylo sepsáno." Tato zdánlivě neškodná věta,

převzatá ze sv. Jeronýma, se ve skutečnosti stala jednou z rozhodujících zbraní v šachové partii vedené konzervativní klikou v církvi. Používá se jako metla na zastánce historicko-kritické metody. Podle chápání jejích kritiků uvedená zásada vylučuje každý výklad, který není výslovně zbožný a povzbuzující. Celá Bible by se tedy měla chápat jako „duchovní čtení" a číst jako jedna dlouhá modlitba, jak ji máme např. v listu Efezským nebo v některých oblíbených žalmech, jako je žalm 23. Jenže dokonce i některé perly žaltáře jako žalm 139 obsahují proklínání a nenávist (vv. 19–22, které se často v moderní době vynechávají), podobně jako žalm 137 (v. 9). Pokud by snad tento pohled někdy zvítězil, znamenalo by to konec veškerého kritického bádání v církvi. Ze svobody kritického bádání by se těšili jenom nepřátelé církve, zatímco sama církev by zůstala bezbranná a nevědomá. Tohle by byl skutečně danajský dar. Církvi mnohem více poslouží inteligentní věda, která potřebuje rozumnou míru akademické svobody.[14]

6. V naší snaze pochopit normativitu Písma a tradice v současné katolické teologii se nyní obrátíme k méně slavnostním orgánům katolického myšlení o Písmu sv., k Papežské biblické komisi. Od své reformy v 60. letech se komise skládá z dvaceti členů, které jmenují národní biskupské konference a papež. Členové pocházejí z různých zemí a setkávají se pravidelně jednou ročně okolo Velikonoc. K tématu, které se jim předloží, odevzdávají po asi pětileté práci příslušný dokument.

Rád bych zmínil tři z těchto dokumentů a pak ještě jeden, vypracovaný komisí pro dialog s židy. První pochází z roku 1964 a zabývá se otázkou historické pravdivosti evangelií.[15] Tato „instrukce" pomohla připravit přijetí kritiky forem na II. vatikánském koncilu, jak jsme již viděli výše (*Dei Verbum* 19). Na tomto místě je nezbytné ještě zmínit přijetí jedné z metod kritiky forem, kterou je myšlenka na trojí *Sitz im Leben* evangelijní tradice. Instrukce je zmiňuje jako tři *tempora traditionis*, tři doby nebo stupně tradice: doba Ježíšova života, doba apoštolů a ústního předávání v nejranější církvi a čas sepsání Ježíšova příběhu ve čtyřech evangeliích od našich čtyřech evangelistů. Jedná se o užitečné rozlišení postupného vývoje.

V roce 1983 vydala Komise pro dialog s židy významný dokument na téma jak chápat a předkládat v kázání a při katechismu obraz židů, zvláště farizeů, v Novém zákoně a vyhnout se přitom historické nespravedlnosti,

pohrdání, nenávisti a myšlenky nahrazení (supersessionism). Přívrženci „nahrazení" zastávají postoj, že zjevení Nového zákona jednoduše nahradilo zjevení Zákona starého, že církev zaujala místo synagogy, že židé dnes nemají právo na další samostatnou existenci a že kvůli Ježíšovi je dnes Mojžíš zbytečný. Dokument vysvětluje, že to byla ostrá polemika v době sepsání evangelií, která vedla Matouše a Jana k nesmiřitelnějším pohledům na farizeje, než by bylo bývalo historicky spravedlivé a správné z dnešního úhlu pohledu.[16]

Okolo roku 1970 vypukla v biblických vědách úplná metodologická exploze. Objevily se jen namátkou: narativně-estetická, ahistorická, reader-response literární metoda, které si záhy získaly značnou popularitu na státních univerzitách. K jejich aplikaci jste nepotřebovali znalost hebrejštiny či řečtiny, dokonce ani dějin starověku. Strukturalisté zdůrazňující striktně formální hledisko se vynořili ve Francii. Sociální vědy vstoupily na půdu biblistiky s důrazem na antropologii cti a hanby, nemluvě o teologii osvobození v Latinské Americe. K tomu se připojily feministky, psychologové a fundamentalisté, jimiž však seznam nových proudů není ještě vyčerpán. Tento metodologický rozpuk ale studenty spíše mátl. Profesoři, kteří vsadili na jeden proud, např. rétorickou analýzu, se cítili zneuznaní, protože jejich metoda nedokázala zvítězit v tomto souboji. Naopak, rétorika propadla. (Mimochodem, rétorika se těší špatné pověsti už od Platóna, který ji zavrhl jako sofistiku a manýru. Aristotelovo pojetí rétoriky je vyváženější, ale studenti ji stále berou s jistou rezervou.)

Do této živé a dynamické diskuze vstoupila v roce 1993 Papežská biblická komise velmi oceňovaným dokumentem nazvaným *Výklad Bible v církvi*. Nemůžeme žel představit dokument podrobněji, ale soustřeďme se na několik bodů. Především je třeba mít vydání, které obsahuje úvodní slovo papeže Jana Pavla II. s několika klíčovými poznámkami: „Katolická exegeze vzhledem k tomu, že nemá nějakou vlastní a výlučnou metodu výkladu, ale vychází z historicko-kritického základu oproštěného od filozofických a jiných předpokladů odporujících pravdě naší víry, užívá všechny nynější metody, aby v každé z nich hledala ‚semena Slova'."[17] Tato věta obsahuje tři důležité body: (1) Historicko-kritická metoda je základní, normální metodou. Ostatní metody jsou na ni naroubovány, nebo se jinak přizpůsobují (od 18. století si osvojila tyto metody: textovou

kritiku, kritiku pramene, formy a redakce). (2) Církev zůstává otevřená novým přístupům a prověřuje, co je v nich pravého a dobrého (1Sol 5,21). (3) Metody přicházejí s jistou filozofií nebo teologií. Ty ale nemusíme a někdy nesmíme přijímat. Např. nepřijmeme apriorní vyloučení zázraků nebo názor, že Písmo vždycky učilo výhradně ospravedlnění z víry a nic jiného.

Dokument poté podává celý seznam různých starých a nových metod, které popisuje a vyhodnocuje, přičemž rozlišuje mezi metodami *strictu senso* na jedné straně a spíše pouhými „přístupy" na straně druhé. Někde se to může jevit poněkud umělé či dokonce nespravedlivé. Původně plánovaná sekce o marxistické exegezi vypadla z dokumentu po pádu komunistických režimů ve východní Evropě. Dokument varuje feministky před touhou po moci, ale proč by se zrovna ony měly chovat jinak než ostatní skupiny, které činí totéž? Konzervativci zase považují pojednání fundamentalistické exegeze za nedostatečně poučené.[18] Přes všechny výhrady lze první polovinu dokumentu doporučit všem studentům jako užitečný přehled a průvodce.

V druhé části, kde se dokument zabývá širšími hermeneutickými otázkami, jako je role filozofie, různé významy Písma sv., vztah Starého a Nového zákona a mezi různými obory teologie, inkulturací, rolí patristické a rabínské exegeze či různými způsoby užívání Bible v církvi, sám čtenář cítí, že se text tolik nepovedl. Nic není vyloženo špatně. Jen problematika je zkrátka příliš komplexní, aby se dala vyřešit v rámci tak stručného pojednání. Už samotné otevření témat je záslužné, jejich vyřešení nicméně vyžaduje další výzkum.[19]

Sama Biblická komise si těchto dalších úkolů byla plně vědoma. Její další dokument s názvem *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli* (Vatican 2002)[20] pojednává vztah mezi Starým a Novým zákonem na devíti společných tématech: stvoření a zjevení, antropologie, Bůh – Vykupitel a Spasitel, vyvolení, smlouva, zákon, modlitba a bohoslužba, soud, zaslíbení národa a země Abrahámovi, přičemž poslední téma zahrnuje i motiv Božího království a Mesiáše. Dokument tedy obsahuje biblickou teologii v kapesním vydání. Mimo to dokument rozhodně bojuje proti všem sklonům podlehnout Markiónově odmítnutí hebrejské Bible. Rovněž se vyjadřuje k problému některých zdánlivě polo-antisemitských textů

v Novém zákoně (např. Mt 23,13–36; 27,25; Jan 8,44; 1Sol 2,14–16). Židovské představitele potěšila formulace, že „židovské čekání na Mesiáše není marné".

Dovolte mi zakončit svůj příspěvek úryvkem z Písma, rozkošným ve své víceznačnosti. V jeho centru je Logos, Slovo Boží, které dnes většinou chápeme jako odkaz na Bibli, ale které církevní Otcové chápali jako odkaz na vtělené Slovo, Ježíše Krista.[21]

Slovo Boží je živé, mocné a ostřejší než jakýkoli dvousečný meč; proniká až na rozhraní duše a ducha, kostí a morku, a rozsuzuje touhy i myšlenky srdce. Není tvora, který by se před ním *mohl skrýt. Nahé a odhalené je všechno před očima toho, jemuž se budeme ze všeho odpovídat.* (Žid 4,12–13)

Z anglického originálu přeložil Tomáš Petráček.

POZNÁMKY:

1/ K osobě Lagrange viz Bernard Montagnes: *Le père Lagrange. 1855–1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste*. Paris 1995. Český čtenář má také k dispozici stručný životopis a výbor z díla (především tři klíčové kapitoly): Tomáš Petráček: *M.-J. Lagrange. Bible a historická metoda*. Praha 2005.

2/ Jean Guitton: *Portrait du père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science a la foi*. Paris 1992.

3/ Citace z encykliky je převzata z práce: Jan Merell: *Studium a četba Bible podle encykliky Pia XII. „O časovém podporování biblických studií"*. Praha 1948, s. 105–106. [pozn. překl.]

4/ Tento pohled se dnes netěší oblibě, ale tím se zde nemůžeme zabývat. K tématu sestupování (par. 37) srov. F. P. Dreyfus: „Divine Condescendence as Hermeneutical Principle of the Old Testament in Jewish and Christian Tradition". IN: *Immanuel* 19, 1984/85, s. 74–86. Odkaz na dílo Tomáše Akvinského lze nalézt v jeho *Komentáři k listu Židům*, kap. 1, lectio 4, parag. 64.

5/ Paul Ricœur: „Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation". IN: *Harvard Theological Review* 70, 1977, s. 1–37, převzato též IN: Paul Ricœur: *Essays in Biblical Interpretation*. Philadelphia 1980.

6/ Hermann Gunkel: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. 1895 (angl. překlad 2006). Lagrangeův postoj přijala v roce 1948 také Papežská biblická komise.

7/ J. R. Geiselmann: *Die Heilige Schrift und die Tradition (Questiones disputatae 18)*. Freiburg 1962, s. 282.

8/ Yves Congar: *La Tradition et les traditions*. Paris 1963.
9/ Karl Rahner – Joseph Ratzinger: *Revelation and Tradition*. NY 1966; Joseph Ratzinger: *Milestones*. San Francisco 1998. K roli církevní autority při výkladu Písma sv. viz ze současných prací Maurice Gilbert: „Textes bibliques dont l'Eglise a défini le sens". IN: J.-M. Poffet (ed.): *L'Autorité de l'Ecriture*. Paris 2002, s. 71–94 (autor napočítal celkově dvanáct biblických veršů, jejichž smysl byl v minulosti definován, všechny na Tridentském koncilu a všechny se týkaly svátostí); a Reimund Bieringer: „Annoncer la vie éternelle". IN: *Revue théologique de Louvain* 37, 2006, s. 489–512; *Istina* 51, 2006, s. 225–330 (zvláštní číslo na dané téma).
10/ Viz např. J. N. D. Kelly: *Early Christian Creeds*. NY 2006, s. 213, 238n., 286, 294; Lewis Ayres: *Nicea and its Legacy*. Oxford 2006.
11/ J. A. Sanders: *Torah and Canon*. Philadelphia 1972; Týž: *From Sacred Story to Sacred Text*. Minneapolis 1987; Týž: *Canon and Community*. Minneapolis 1984; B. S. Childs: *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. London 1992; L. M. McDonald – J. A. Sanders: *The Canon Debate*. Peabody MA 2002; Thomas Söding: „Der biblische Kanon". IN: ZKT 128, 2006, s. 407–430.
12/ Viz Francesco Beretta: „De l'inerrance absolue à la vérité salvifique de l'Ecriture". IN: FZPT 46, 1999, s. 461–501.
13/ K této otázce viz kapitolu o kánonu v knize B. T. Viviano: *Matthew and his World*. Fribourg 2007, s. 270–289 a zde uvedenou literaturu. K tomu ještě J. T. Lienhard: *The Bible, the Church and Authority: Canon of the Christian Bible*. Collegeville MN 1995; R. J. Neuhaus (ed.): *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference*. Grand Rapids 1989.
14/ Viz Ignace de la Potterie: „Interpretation of Holy Scripture in the Spirit in Which It Was Written". IN: René Latourelle (ed.): *Vatican II: Assessment and Perspectives*. NY 1988, s. 220–259; T. J. McGovern: „The Interpretation of Holy Scripture". IN: ITQ 64, 1999, s. 245–266; Malcolm Lowe: „The Critical and the Skeptical Methods in New Testament Research". IN: *Gregorianum* 81, 2000, s. 693–721; J. D. Levenson: *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism*. Lousville KY 1993.
15/ AAS 56, 1964, s. 712–718. Česky publikován Jan Merell: *Úvod do Nového zákona*. Litoměřice 1979 (Praha 1991), s. 139–146. A jako doplněk: Joseph A. Fitzmyer: *Co říká Nový zákon o Kristu*. Kostelní Vydří 2000, s. 153–159.
16/ *Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Praeching and Catechesis in the Roman Catholic Church*. June 1985 (angl. vydání IN: Geoffrey Wigoder [ed.]: *Jewish-Christian Relations since the Second World War*. NY 1988, s. 149–159.
17/ Citováno dle českého překladu instrukce: *Výklad Bible v církvi. Pracovní vydání Josefa Koláčka SJ*. Praha 1993, s. 9 (§ 13).
18/ Ke kritice viz Lewis Ayres – S. E. Fowl: „Misreading the Face of God". IN: *Theological Studies* 60, 1999, s. 513–528.

19/ Ve Vatikánu proběhlo v roce 2001 sympozium k dokumentu: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* s anglickými, německými a italskými příspěvky.
20/ České vydání v roce 2004.
21/ JAMES SWETNAM: „Jesus as Logos in Hebrews 4, 12–13". IN: *Biblica* 62, 1981, s. 214–224.

Benedict Thomas Viviano OP (* 1940), americký dominikán, teolog a biblista. Skrze akademické působení ve Spojených státech (Aquinas Institute v Dubuque/Iowa a v St. Louis [1972–1981/1981–1984]) se stal profesorem slavné dominikánské Ecole biblique pratique v Jeruzalémě (1984). Kromě znalostí rabínské a obecně židovské literatury prvních staletí po Kristu proslul jako specialista na Matoušovo evangelium, které také zpracoval pro dnes již legendární *New Jerome Biblical Commentary* (1989). Od roku 1995 působí jako profesor Nového zákona na Univerzitě Fribourg (Švýcarsko), kde přednáší synoptická evangelia a pavlovské spisy (viz soubor studií *Trinity-Kingdom-Church. Essays in Biblical Theology*, 2000). V roce 1988 vydal práci *Království Boží v dějinách* (*Kingdom of God in History*), která byla přeložena do francouzštiny a v současné době se připravuje vydání německé, italské a české verze.

Benedikt R. Hajas OP

Jer 32 a (re-)interpretácia motívov exilu a návratu

Jer 32 predstavuje jeden z významných textov, ktoré v knihe proroka Jeremiáša ohlasujú prísľub návratu a nádejnej budúcnosti národa. Tento článok sa pokúsi načrtnúť, ako možno interpretovať Jeremiášov symbolický úkon kúpy poľa (Jer 32,6–15) vo vzťahu k ostatným prísľubom spásy v Jer. V knihe proroka Jeremiáša je týchto prísľubov viac (3,14–18; 12,15; Jer 16,15; 24; 27–29; 30–31; 32; 40–42) a zachytávajú rôzne motívy. Často sa v nich stretávame s pojmom zem, ktorá je s týmito prísľubmi úzko spojená. Preto sa pri našom postupe budeme držať tohto základného motívu, teda so stálym pohľadom na význam, ktorý v nich má pojem zeme. V súvislosti s tým sa natíska otázka interpretácie rozdielov prísľubov, ktoré sa týkajú exilu a návratu: O čom tieto rozdiely vypovedajú? A čo znamenajú z hľadiska chápania posolstva knihy Jer?

I. Náčrt teologického významu pojmu zeme v Jer

Pojem zeme (*erec*) hrá v teologických vyjadreniach prorockých kníh dôležitú rolu. Zem, ktorá je prisľúbená ako dedičstvo Izraelitov, je stálym poukazom na Božie spásne konanie voči svojmu vyvolenému ľudu.

Podobne ako u ostatných predexilných literárnych prorokov, aj u Jeremiáša má pojem zeme teologický význam. Súčasne je ale tak mnohotvárny a všadeprítomný, až uniká presnej systematizácii; možno ho zachytiť vo viacerých rozširujúcich perspektívach, ktoré sa viažu na prorockú kerygmu. V nej je predovšetkým zem so svojím údelom úzko spojená s údelom národa – na obraze zeme sa údel národa a jeho budúcnosť vykresľuje a odráža.

1. Zem ako *nachala* – darované dedičstvo

Vzťah Izraelského ľudu k zemi je vyjadrený v knihe Jeremiáš pojmom *nachala*, dedičstvo (viď 2,7; 3,18.19; 10,16; 12,7–9.14–15; 16,18; 17,4; 50,11). Tento pojem označuje zem, ktorá je Bohom darovaná Izraelovi.

Boží dar je základom pre vlastnenie zeme, v ktorej Izrael prebýva (Dt 26,15). Dôraz je kladený na Boha ako na toho, ktorý ako jediný má právomoc disponovať so zemou,[1] a zároveň *nachala* vyjadruje nárok Izraelského ľudu udržať si túto zem, ktorú Boh mu dáva darom do dedičstva. Niekedy, ale skôr zriedkavo, Boh označuje zem priamo za „moje dedičstvo" – Jer 2,7; 12,14 –, čím sa zrejme odkazuje na jeho pôvodné vlastnenie zeme (viď tiež 1Sam 26,19). V iných prípadoch „moje dedičstvo" neoznačuje bezprostredne zem, ale priamo či nepriamo poukazuje na samotný Izraelský ľud, ako napr. 12,7–9 a pod. (mimo knihy Jer napr. tiež Dt 4,20; 32,8n; 1Sam 10,1; 2Sam 20,19). Izrael je Božou *nachala*, jeho zvláštne vlastníctvo, sväté (*kadoš*, Jer 2,3).[2] Spojenie Izraela so zemou tak poukazuje na vzťah Boha voči svojmu ľudu. Boh dáva Izraelovi svoju zem, ktorú vlastní ako svoju *nachala*, aby sa tak stala dedičstvom Izraela. A od Izraela zároveň očakáva, že s prijatím tohto daru sa sám stane Božou *nachala*, že v tomto vzťahu bude Boha nazývať dôverne „Otec môj" (Jer 3,19). V osobnom vzťahu k darcovi dostáva Izrael dar zeme. Izrael preto nemôže mať k zemi priamy vzťah bez ohľadu na svoju bytostnú závislosť na Bohu. Tak, ako mu Boh zveruje zem za dedičstvo, tak sa on stáva/zostáva Božou *nachala*.

2. Zem v kontexte prorockého ohlasovania súdu nad Izraelom

Táto prepojenosť ľudu a zeme je v knihe Jer zachytená personifikovanými obrazmi zeme. Zem môže počuť (6,19; 22,29), dvíha svoj hlas k Pánovi (12,8), otriasa sa a je vystrašená (8,16), smúti (12,4.12). Smútenie zeme poukazuje na prepojenie medzi vinou ľudu a údelom zeme. Obraz jej spustošenia je obrazom neverného ľudu, ktorý „sa vzdialil" od Pána (2,5) a jeho dedičstvo urobil „odporným" (2,7). Preto ich „Pán odhodil" (Jer 6,30). Napriek tomu, že zem a ľud je jeho dedičstvo, Boh ho môže odvrhnúť (17,4). Jer 4,26 vyjadruje radikálny odvrat Izraela od Boha a jeho dôsledok v krátkom výroku, ktorý nemožno nepostrehnúť: „hľa, sad je púšťou." Opustenie Boha ma za následok spustošenie krajiny. „Spustošená bude celá zem" (Jer 4,27); zničenie zeme je neodvratné, „lebo som povedal a rozhodol, neobanujem a neodstúpim od toho" (Jer 4,28).[3] Zničenie naberá až kozmické rozmery v Jer 4,23–25; zem je „pustá a prázdna" (porov. Gn 1,2), na oblohe zmizli „nebeské svetlá" (porov. Gn 1,14–15). Nevyhnutnosť

skazy vyjadruje Jer 16,13: „Neudelím vám milosť." Trestom a odvrhnutím je vyhnanie ľudu zo zeme.[4]

Nevernosť ľudu nezostáva zachytená v prorockých veršoch len v nejasných obrysoch a metaforách. Prorok postupne vyjadruje všetky dôvody, a nie len v obrazoch – nevernosť ľudu spočíva v odstúpení od Pána a v priklonení sa k modloslužbe (Jer 2,4–8.20–25; 3,1–5.6–10; 5,7–8; 13,20–27). Jeho vina má rovnako tiež aj podtón sociálnej kritiky: zneužitie postavenia silnejšieho a bohatého, ktorý má na leme šiat „krv biednych a nevinných" (Jer 2,34–35), v postoji bohatých, ktorí sa nezastanú „práva siroty a biednym neprisúdia právo" (Jer 5,24), kvôli ziskuchtivosti a podovodom (6,13), vykorisťovaniu a zadržaniu spravodlivej mzdy (22,13).

Súd nad Izraelom má v týchto skorších Jeremiášových proroctvách viac formu kritiky, ktorá poukazuje na apostázu a bezohľadnosť voči sociálne slabším vrstvám obyvateľstva. *Nachala* tu viac poukazuje na daný stav, v ktorom trpí rovnako aj ľud aj zem, teda Božie dedičstvo. Iný koncept, zem ako dar „daný otcom", ktorý má významnú rolu tiež v Deuteronomistickej histórii (ďalej DH),[5] sa výslovne spomína u Jeremiáša v 7. kap. (v. 3 a 7), v chrámovej reči, ktorá narúša tradičné istoty. Jer 7,3 je poukazom na to, že zem je dar, ale je darom, ktorý je daný s podmienkou: „napravte svoje cesty a činy." Jedine nápravou, spravodlivým jednaním a odmietnutím modlárstva (v. 5–6) môže Izraelský ľud zostať bývať v krajine, ktorú dal Boh ich otcom „od vekov na veky" (v. 7).

Jer 25, s použitím skoro navlas rovnakého slovníka[6] ďalej poukazuje na dôsledky, ktoré so sebou nesie odmietnutie počúvať Božie slovo[7] – „celá krajina bude vyhnanstvom" (v. 11). Prorok tu nie je postavou, ktorá usvedčuje z korupcie a sociálnej nespravodlivosti, ale ohlasovateľ pokánia. Ak súd nad národom znamenal v jeho doterajšom ohlasovaní radikálnu hrozbu zničenia zeme, jej stratu a vyhnanstvo,[8] výroky a slovné spojenia spoločné s témami z DH otvárajú dvere možnosti obratu (t.j. pokániu), ktorá zoslabuje nevyhnutnosť zničenia.[9]

Zem v ohlasovaní prísľubu spásy

Budúca nádej je v knihe Jer prítomná v početných fragmentoch, ktoré sú roztrúsené po celej knihe, ale nemajú koherentnú štruktúru a prezentáciu.

Téma zeme, ako krajiny návratu, hrá svoju rolu vo viacerých z nich. V Jer 3,14–18 je takýto prísľub daný pre obidve časti ľudu, pre Izraela aj Júdu a zaznieva v ňom nádej na budúce zjednotenie národa: „spolu prídu zo severnej krajiny do krajiny, ktorú som dal vašim otcom" (v. 18). Miesto vyhnanstva sa tu lokalizuje, ide o „severnú krajinu", teda Babylon, kde sa toto spojenie dvoch vetiev Izraela uskutoční. Prísľub sa dotýka babylonských zajatcov. Ale spôsob návratu, ktorý sa tu črtá, nie je nejaký masový a spoločný návrat exilných komunít. Ide o komunitu, ktorej členovia sú vybraní Pánom jeden po jednom, ako jednotlivci (viď v. 14) – idú ako jednotlivci, nie ako pospolitosť všetkých vyhnancov; svoje komunity nechávajú za sebou.[10] Tento obnovený a znovuzjednotený ľud dostane zem ako „rozkošnú krajinu, najskvostnejšie dedičstvo (*nahala*) medzi národmi" (3,19).

V Jer 12 po žalospeve nad zničeným a odvrhnutým dedičstvom (v. 7–13) nasleduje prísľub (v. 14–18), v ktorom je zem zobrazená ako dedičstvo a miesto návratu (v. 15). Avšak toto nie je výrok, ktorý hovorí o Božom zámere mať zľutovanie len nad svojím ľudom, ktorý zničil. Pasáž, adresovaná „zlým susedom", ktorí siahli „na dedičstvo (*nachala*), ktoré som dal svojmu ľudu, Izraelovi" (v. 14), sú takisto predmetom Božieho prísľubu. Ide o susedné národy Izraela, ktorí sú vyvrhnutí[11] zo svojej vlastnej krajiny. Tak ako Júda, aj oni trpeli vyhnanstvom, a tak ako Júdovi, aj im je určené Božie zľutovanie a prísľub návratu do ich krajiny. Táto pasáž tak predstavuje medzi prísľubmi spásy v knihe Jer jedinečné miesto. *Nachala* tu je vo v. 15 použitá ako dedičstvo patriace susedným krajinám Izraela a zároveň nastoľuje obraz prítomnosti cudzincov uprostred Judejcov. Zároveň je tu zachytená aj prax prozelytizmu (viď forma prísahy „ako žije Pán", v. 15), čo zrejme odráža situáciu po exile.[12]

Prísľub návratu do krajiny otcov v Jer 16,15 je súčasťou vsuvky, „pauzy" v sérii ostrých výrokov popisujúcich zničenie národa na všetkých úrovniach (16,1–13.18–21). Prorok má sám svojím životom anticipovať blížiace sa nešťastie (v. 2–9). V. 10 kladie otázku dôvodu skazy. Dôvod skazy je v jednaní otcov, ale súčasná generácia je ešte horšia (v. 12), preto bude „vysotená" zo svojej krajiny, bez nádeje na milosť (v. 13), lebo modloslužba sa stavia proti akejkoľvek nádeji; ničí šancu na akúkoľvek budúcnosť. Táto tvrdosť si žiada vyváženie následným prísľubom, ak nemá byť budúcnosť

národa celkom odpísaná.[13] Prísľub odráža svoj model z východu z Egypta, čím sa mu dáva prominentné miesto. Forma prísahy („ako žije Pán...“) tu dáva budúcej nádeji záruku a istotu, že sa naozaj uskutoční.

V Jer 23 je prísľub návratu do krajiny (v. 7–8) v náväznosti na vyhnanstvo v pastierskom obraze (v. 3), v ktorom je Boh pastierom roztratených oviec. Jeho rozhodnutie je ich priviesť späť na ich nivy. Nivy sú metaforou zeme z v. 8; návrat na zem, ktorá živí (úrodná zem), tak predstavuje nádej na budúci prosperujúci život. Opäť je téma návratu v tomto prísľube spojená s exodom z Egypta.[14]

Videnie o dvoch košoch fíg, Jer 24, obsahuje priaznivé proroctvo spojené s návratom do zeme (v. 6) voči zajatcom v Babylone,[15] v. 4–7. Tento prísľub popri nádeji na budúcnosť rozvíja tiež motív vzťahu k Bohu („dám im srdce, aby ma poznali“) a návratu. Návrat je zároveň obrátením sa k Bohu („celým srdcom“) a je spojený s prísľubom uzavretia zmluvy („budú mojím ľudom [...], ja im budem Bohom“). Na druhej strane sú Sidkiáš, obyvatelia mesta a diaspora v Egypte (v. 8) cieľom zničujúceho súdu. Im sa adresuje „meč, hlad a mor“. Im nie je daná nijaká šanca, a zo zeme, „ktorú som dal vašim otcom“, majú byť vyhubení (v. 10).

Celok Jer 30–31 podáva ucelený obraz nádeje pre budúcnosť, znovuvybudovanie národa, jeho miest a ekonomického života. Ústrednou myšlienkou tohto celku je záchrana, ktorá v sebe obsahuje celú škálu rôznych oblastí života. Návrat do krajiny je špecifický v Jer 30,3. Je to návrat do krajiny otcov, a je spojený s jej ovládnutím: „a budú ju vlastniť“.[16] Tento prísľub je daný hneď v úvode, potom čo Jeremiáš dostáva od Pána príkaz zapísať do knihy všetky Pánove slová (v. 2). Hovorené prorocké slovo sa stáva knihou, ktorá vypovedá o budúcnosti. V. 3 v stručnosti vystihuje, o akú budúcnosť (prísľub spásy) sa jedná. Priaznivá budúcnosť nie je len ohlásená ústami proroka, ale jej prísľub je zachytený v knihe, ktorá je napísaná na Boži rozkaz.[17]

Podobným spôsobom má tiež význam budúceho prísľubu, ako aj jeho účinnosti, kúpna zmluva spísaná prorokom pri kúpe poľa v Jer 32. Jeremiáš, ktorý je pod ostrahou v strážnom nádvorí kráľovského paláca (v. 2), prijíma vo ponuku[18] svojho príbuzného kúpiť pole v Anatóte, a to v čase, keď bol Jeruzalem v obkľúčení a tesne pred svojím pádom.[19] Jeremiáš sa tak osobne stáva súčasťou ohlasovania nádeje pre budúcnosť, čo i pre neho

samotného muselo byť nemalé prekvapenie. „Spĺňa sa, čo si povedal, a ty to vidíš. A ty si mi povedal, kúp si pole!“ (v. 24–25) Inými slovami, aký význam má teraz kupovať pole, keď sa priblížila dlho ohlasovaná národná pohroma. Skôr než rozprávanie túto otázku položí, Jeremiáš od svojho príbuzného pole kupuje, spíše kúpny dokument (zmluvu), prizve k tomu svedkov a pred ďalšími očitými svedkami odovzdáva Báruchovi tento dokument s tým, aby ho (na Boží príkaz, v. 13) uschoval na dlhý čas (v. 14). Tento symbolický úkon dostáva vo v. 15 nasledujúci význam: „ešte sa budú v tejto krajine kupovať domy, polia a vinice.“ Tento prísľub, ktorý je daný v bezprostrednej blízkosti pádu, dáva v predvečer národnej katastrofy nádej, ktorá je spojená so zemou. Zem tu je pritom na rozdiel od iných prísľubov veľmi konkrétne spojená s jej každodenným užívaním a v kontexte bežných podmienok. Jeremiášov úkon, ktorý budúcnosť symbolizuje a zároveň vytvára (dôraz v rozprávaní v. 7–15 je skôr na tom, čo prorok robí, než čo hovorí), zabezpečuje pole pre budúcnosť, a s ním celú krajinu. To pole, ktoré prorok kupuje (a rozprávanie vo v. 6–15 podrobne zachytáva celý proces kúpy) je nositeľom prísľubu budúceho „blaha“ (v. 43) a je symbolom celej krajiny, ktorú zastupuje (v. 44). Tu leží budúcnosť zeme. Svedectvom toho je konkrétne pole a jedna zapečatená kúpna zmluva, uchovaná pre túto budúcnosť. Tento dokument je zároveň súčasťou ohlasovania nádejnej budúcnosti. Pánov prísľub nie je len ohlásený hovoreným slovom proroka a gestami pred svedkami; kúpna zmluva, ktorú Jeremiáš dáva Báruchovi, aby ju uschoval do hlinenej nádoby,[20] sa stáva svedectvom tohto prísľubu a zároveň je tiež jeho nositeľom.

Zvyšok ľudu, malá komunita Júdovcov (42,2), ktorá zostáva v zemi po páde Jeruzalema pod právomocou Gedeliáša (40,7), dostáva prísľub pokojného pobývania vo svojej, i keď okupovanej zemi (40,9). Keď Gedeliáša, ustanoveného Babylončanmi, úkladne zavraždia (41,2), toto spoločenstvo čelí neistej budúcnosti z obavy represie zo strany dobyvateľov. Prostredníctvom proroka Jeremiáša znova dostávajú prísľub ohlasujúci blaho ľudu v podobnom duchu, avšak s podmienkou, že zostanú v zemi: „Ak zostanete v tejto krajine, zveľadím vás“ (v. 10), „ponechám vás na vašej pôde.“ (v. 12) Na druhej strane, ak sa zvyšok Júdovcov rozhodne ísť do Egypta, odmietnutý prísľub sa obráti proti nemu a čaká ho tam zánik (v. 15–22), lebo odmietnúť prísľub znamená nepočuť „hlas Pána“ (v. 21).

II. Prísľub spásy a interpretácia exilu

1. Protiklady vo výrokoch o exile a návrate

Texty obsahujúce hrozbu vyhnanstva a prisľubujúce návrat nesú v sebe niekoľko rozporov. Môžeme tu vidieť tri okruhy výrokov, ktoré sú si vo svojom obsahu navzájom protirečiace:[21]

a) Definitívnosť následkov odpadu od Pána a možnosť jeho ohraničenia, resp. zmiernenia. Na jednej strane tu nachádzame protiklad medzi odvrhnutím „dedičstva" (ktorým je aj ľud aj zem), ktoré sa zdá byť neodvratným, nepripúšťajúce inú alternatívu („neodstúpim od toho" 4,28), a majúce trvalý charakter, ktorý nedáva možnosť redukovať sankciu („nezmilujem sa" 16,13). Na druhej strane je tu možnosť oddialenia trestu, resp. jeho zrušenia *sub conditione*. Podmienkou je radikálna náprava. V prípade nápravy „cesty a činov", „budete bývať na tomto mieste v krajine, ktorú som dal vašim otcom" (7,7). V Jer 27 je špecifickou podmienkou prijatie babylonského „jarma" a poddanie sa mu. V tomto prípade splnenie podmienky znamená nezomrieť, a žiť „v pokoji na zemi [...], obrábať ju a na nej bývať" (porov. 27,11).

Podobne možno chápať prísľub návratu v Jer 29,13–14 vo vzťahu k v. 12. Ak ľud bude volať k Bohu, príde k nemu a bude sa modliť, vyslyší ho, Boh priaznivo odpovie na tento príklon ľudu k nemu a navráti ich „na toto miesto" (t.j. Jeruzalem, viď 27,22).[22]

V prípade otázky návratu posvätných nádob, ktoré Nabuchodonozor odniesol z chrámu pri prvej deportácii, nachádzame podobný kontrast vychádzajúci z porovnania hebrejského textu (MT) a gréckeho textu Septuaginty (LXX). LXX (34,22 = 27,22 MT) končí slovami ohľadom chrámového zariadenia, ktoré zostalo v Jeruzaleme: „odnesú [ich] do Babylonu, a tam zostanú". MT v 27,22 na druhej strane počíta s ich návratom – „kým ich nevyhľadám a neprinesiem späť na toto miesto". Septuaginta obsahuje len výrok súdu, zatiaľčo MT pridáva aj prísľub návratu.[23]

b) Ďalším okruhom s protirečením je motív trvania exilu. V polemike s Hananiášom v Jer 28, Hananiáš prorokuje skorý návrat zajatcov z roku 597 a zlomenie jarma Babylonu (28,2–6). Jeremiáš vo svojej odpovedi dáva výstižnú odpoveď, ktorá môže byť zároveň aj jeho vlastnou reflexiou nad

svojím prorockým poslaním (v. 8–9). Proroci od dávnych čias predpovedali „vojnu, nešťastie a mor". Ak predpovedajú pokoj (*šalom*), také proroctvo sa musí najprv potvrdiť, aby ho bolo možné pokladať za autentické. Hananiáš symbolicky sníma jarmo, ktoré Jeremiáš nosí (viď kap. 27) a láme ho. Jeremiáš na to bezprostredne nereaguje, až po nejakom čase prichádza s novým výrokom, ktorý namiesto dreveného jarma ohlasuje jarmo železné, na znak trvania babylonského jarma („Železné jarmo položím na šiju [...]. Budú mu slúžiť" – 28,14). Jeremiáš teda nepredpokladá skorý návrat.

V liste babylonským zajatcom (Jer 29) Jeremiáš potvrdzuje svoj pohľad na otázku trvania exilu: „Stavajte domy a bývajte v nich, saďte záhrady a jedzte ich ovocie, berte si manželky a ploďte synov a dcéry [...]. Usilujte sa o blaho mesta [...] a modlite sa zaň k Pánovi, lebo v jeho blahu je i vaše blaho." (v. 5–7) Toto posolstvo potvrdzuje pohľad na exil v Jer 27 (nijaký návrat posvätných nádob a zajatcov) a Jer 28 (nijaký návrat nádob a zajatcov). Na druhej strane je prísľub 29,10 spojený s návratom, v ktorom je trvanie zajatia a babylonského panstva obmedzené na 70 rokov. Týmto sa koriguje predstava z v. 5–7, ktoré dávajú predstavu trvalého exilu.

c) Tretí okruh protirečení súvisí s otázkou adresátov, ktorým je určený prísľub spásy. Niektoré pasáže hovoria o návrate všeobecne. Jer 3,14–18 uvažuje s návratom aj časti národa zo zaniknutého severného kráľovstva, ktorá bola odvedená do zajatia ešte v r. 722. Miesto určenia je podľa narážky Babylon, ale prísľub je daný v tak všeobecných termínoch, že môže zahŕňať zajatcov z rôznych období dejín národa. Návrat tu navyše nie je spoločný, kolektívny, ale uvažuje len v počte jednotlivcov, pričom sa zdá, ako keby predpokladal pokračovanie exilu.

Podobne neurčito sa vyjadruje aj Jer 12,15, avšak v tomto prípade je prísľub návratu (daný všeobecnými pojmami) rozšírený aj na susediace národy. V tomto kontexte sa ale nehovorí nič o mieste exilu, prísľub sa sústredí na návrat každého národa z Júdovho okolia do jeho vlastnej krajiny. Prísľub z Jer 16,15 spomína „severnú krajinu", ale tiež aj „všetky ostatné krajiny", kde boli Júdovci rozptýlení. Tento výrok spásy teda uvažuje o návrate zo všetkých diaspor vo všeobecnosti. Jer 30,3 stojí v centre prísľubu „môj ľud", ktorému sa adresuje prísľub návratu, opäť len so stručným vyjadrením spojenia so zemou, ktorá je darom otcom. „Izrael a Júda" sú dovysvetlením „môj ľud", a môže to vyjadrovať vedomie roztratenosti ľudu tvoriaceho

súčasť pôvodných kmeňov počas celých dejín, s nádejou, že budú znova zjednotené vo svojej krajine.[24]

Na druhej strane je skupina prísľubov, ktoré sú dané určitej konkrétnej skupine vyhnancov.

Kap. 24 dáva do protikladu zajatcov Júdu z r. 597, ktorí boli odvedení do Babylonu spolu s Jechoniášom (dobré figy), a zvyšky Jeruzalema, ktoré spolu so Sidkiášom zostali v Palestíne a v egyptskej diaspore (zlé figy). Zajatcom v Babylone je určený prísľub nádeje, obnova a návrat do svojej krajiny (v. 5–7). Zatiaľ čo zvyšku ľudu, ktorý nebol deportovaný v r. 597 a tí, ktorí žili v Egypte, sú terčom ostrých odsudzujúcich výrokov. Títo nemajú nijakú šancu, ich čaká naopak vyhubenie a strata zeme (v. 8–10).

V tej istej línii sa nesú, ako sme mohli vidieť vyššie, kapitoly 27–29, ktoré tvoria jeden celok. Špecificky sa dotýkajú babylonských vyhnancov. Najprv je to otázka chrámových nádob v kap. 27 a ich návratu, potom otázka trvania exilu v kap. 28 a nakoniec prísľub skupine zajatcov z r. 597, s prísľubmi napísanými v liste v kap. 29. Celý tento súbor je orientovaný vzhľadom na babylonskú *góla*. Im je daný prísľub nádeje pre budúcnosť, v nej ich Boh zahrnie svojou priazňou (*šalom*), 29,5–7.10–14. Tento prísľub je ale ešte umocnený zdôraznením údelu tých, ktorí spolu so Sidkijášom zostanú v meste a krajine. Bude ich stíhať „meč, hlad a mor" (v. 18), budú zničení.

Oproti cyklu Jer 24; 27–29 podávajú kapitoly 40–42 celkom iný obraz. Jer 40,7–13 nám zachytáva obraz prosperujúcej komunity. Tvoria ju „zvyšky Júdu", ktoré neboli odvedené do zajatia po páde Jeruzalema. Táto komunita je obrazom slov, ktorými vyzáva Gedeliáš vojvodcov (v. 7): „ostaňte v krajine, slúžte babylonskému kráľovi, a bude vám dobre" (v. 9).[25] Môžeme tu vidieť nádej na pokračujúci život komunity zvyšku národa v krajine.[26] 40,10–12 popisuje prosperitu tejto komunity v krajine: ľudia, ktorí sa uchýlili v susedných krajoch, sa vracajú „zo všetkých krajín, kde sa boli rozpŕchli,"[27] a zožnú bohatú úrodu, čo je očividne znakom požehnania. Sám prorok si podľa Jer 39,14 a 40,2n zvolil zostať s tými, ktorí neboli odvedení do zajatia, a tak je garantom pokračovania vzťahu medzi Bohom a jeho ľudom v krajine. Vo svojom poslaní pokračuje i v situácii krízy, ktorá vznikla po zavraždení Gedeliáša a ľud sa obáva potrestania zo strany babylonských autorít. Jeho ústami znova zaznieva Božia výzva spojená s prísľubom pre život v krajine: „Ak trvalo zostanete v tejto krajine, zveľadím vás

a nespustoším, zasadím vás a nevytrhám, lebo som oľutoval zlo, čo som vám urobil." (42,10)

Tieto rozdiely v interpretácii prísľubu spásy, čo sa ich adresátov týka, poukazujú na prítomnosť rôznych tradícií obnovy v knihe Jer. A pritom sa tieto tradície často navzájom vylučujú.[28]

Ako vysvetliť tieto rozdiely? Tieto rozdiely poukazujú na viacero tradícií, ktoré sa nachádzajú v knihe Jer. V súvislosti s výrokmi ohlasujúcimi prísľub návratu a spásy, stojí zvlášť za pozornosť práve rozdiel v určenom adresátovi týchto prísľubov. Tieto rozdiely odrážajú tak celkovo komplikovanú otázku vzniku knihy Jer, o čom nevieme vlastne nič presné. Vieme o tom len z náznakov, ktoré ukazujú na postupný rast, ktorý trval zrejme dlhší čas, než dostala kniha svoju konečnú podobu.[29] Existuje tiež niekoľko dobrých dôvodov považovať rozdiely medzi znením v MT a LXX za redakčné, resp. edičné, čím sa otázka postupného rastu zbierky ešte o niečo viac komplikuje.[30]

2. Vlastnenie zeme v Jer 32,15 na pozadí konfliktu tradícií o exile

Prísľub pre budúcnosť Jer 32,15, v kontexte bývania v zemi a jej vlastnenia, je daný v zmysle Jer 40–42: „Ešte sa budú kupovať v tejto zemi domy, polia a vinice." V tomto výroku zaznieva nádej, že život v Júdsku bude pokračovať, aj keď sa chýli k pádu mesta a zániku kráľovstva. Exegéti sa zhodujú v tom, že v. 16–44 sú neskoršieho pôvodu a prechádzali intenzívnou redakciou, alebo viacerými redakciami,[31] ktoré dali tomuto prísľubu orientáciu k babylonskej *góla* – vo v. 36 je reč o Jeruzaleme, a vo v. 37 sa reč sústredí náhle na prísľub návratu z vyhnanstva. Tieto verše (t.j. v. 16–44) rozvíjajú tento prísľub – vo viacerých motívoch, ktoré súvisia so zbierkou Jer 30–31.

Jeremiáš tu sám píše kúpnu zmluvu („do knihy", v. 10). Ide o jednu z piatich udalostí v knihe Jer, pri ktorej sa spomína prorok, ako píše: Jer 29,1; 30,2; 32,10; 36,2; 51,60.[32] Tieto rôzne úkony písania možno tiež interpretovať ako symbolické prorocké úkony, ktorými sa budúcnosť nielen ohlasuje, ale aj vytvára a uskutočňuje.[33]

Vo v. 7 a 8. sú použité termíny vykúpiť a vlastniť. Vykupuje sa vtedy, keď je príbuzný v biede (Lv 25,25). Teraz je národ v biede, a prorok koná ako *goel* vo vzťahu k zemi? Rozprávanie dva krát zdôrazňuje, že prorok má

mišpat haggeulla vo v. 7, a vo v. 8 zasa *mišpat hajerušša*. Pojem *geula* súvisí s vykúpením pôdy, o ktorom je reč v Lv 25,25.[34] Pojem *jeruša* vyjadruje myšlienku ujať sa vlastníctva, vlastniť. Na tomto mieste nie je jasné, akú rolu hrá pojem *jeruša* vo vzťahu ku *geula*. Podľa jeho miesta vo v. 8 sa zdá byť jeho synonymom.[35] Ako príbuzný má Jeremiáš právo na kúpu a vlastnenie poľa. Koreň *jrš*, ktorý je v knihe Dt kľúčový pojem, sa v Jer 32 nachádza vo svojej slovesnej forme ešte raz, a to vo v. 23 v kontexte dobývania krajiny. To, že sa tento pojem nachádza v kap. 32 dva krát, nie je zrejme celkom náhodné. V celej knihe sa toto sloveso *jrš* vyskytuje pomerne zriedkavo: 8,10; 30,3; 32,8; 32,23; 49,1 (dva krát); 49,2 (dva krát). Vo všetkých prípadoch sa jedná o zmenu vlastníctva, alebo jeho nadobudnutie. V 49,1–2 ide o územia kmeňa Gad, ktoré si privlastnili Amončania. V Jer 30,3 a 32,23 ide zaujatie krajiny, ktorú dal Boh otcom. Jer 8,10 (viď 6,12) ohlasuje trest za neveru formou vyvlastnenia Júdovcov.[36] Polia majú podľa toho dostať *jorším* (v Jer 6,12 sú to *druhí, iní*), čo sa zvykne na tomto mieste prekladať zvyčajne ako dobyvatelia alebo podmanitelia. Holladay však argumentuje, že to nie je správne; nemusí ísť o vojnových dobyvateľov, ale jednoducho o tých, ktorí z akéhokoľvek dôvodu preberajú vlastníctvo.[37]

Toto proroctvo možno vidieť naplnené v Jer 39,10. Nabuzardan, Nabuchodonozorov generál, nechal časť najchudobnejšieho obyvateľstva („ktorí nemali celkom nič") pobývať v Júdskej krajine. Rozprávanie končí krátkou poznámkou, že týmto chudobným, bez bližšieho určenia, dal Nabuzardan vinice a polia (*vígebím*).[38] Nie je viac známe, čo sa s týmito „novými dedičmi" vlastne stalo, ale možme na nich aplikovať ešte jedno proroctvo – 27,11. A v prípade Jer 40 máme celkom dobrú predstavu, že táto skupina obyvateľstva, ktorá sústreďuje aj tých, ktorí sa vrátili z okolitých krajín, do ktorých sa rozišli v čase babylonského ťaženia proti Júdsku, dostáva požehnanie v podobe bohatej úrody a prísľub budúcnosti v zemi. V každom prípade Jer 8,10 zapadá do predstavy tej tradície o prísľube, ktorá počíta s pokračovaním života v Júdsku i po, resp. napriek deportácií. Historický dodatok, kap. 52, túto perspektívu neobsahuje.[39] Sú v nej síce spomenutí „chodobní z krajiny" (v. 16), ktorí sú v zemi ponechaní, ale v tejto správe sa zdajú byť len pracovnou silou, sú uvedení ako „vinohradníci a roľníci". Naproti tomu Jer 39,10 sa o niech zmieňuje v zmysle, že im Nabuzardan „dal" vinice a polia. V tejto správe o obsadení mesta sa títo „najchudob-

nejší z chudobných" zdajú byť *jorším*. Pri tom treba spomenúť, že v teologickej perpektíve *jorším* nejednajú vo svojom vlastnom mene. Nejednajú ako uchvatitelia alebo dobyvatelia, z vlastnej iniciatívy. „Novými dedičmi" sa stávajú na základe Božieho rozhodnutia: V 8,10 je aktívnym Boh, ktorý dáva (*ntn*) *laacherím – lejorším*. V Jer 32 je perspektíva iná: Boh dáva krajinu, prísľub otcom, Izraeliti „prišli" a „zaujali ju".

Z tohto pohľadu Jeremiášova kúpa poľa, tak ako je v terajšom kontexte v rámci prísľubu návratu zo zajatia o obnovenia života v Júdsku (v. 37–44), vylučuje možnosť iných vlastníkov, ako tých, ktorí svoje polia, domy a vinice opustili. Prísľub, ktorý v Jer 32,15 dáva nádej na budúcnosť v Palestíne napriek bezprostrednej situácii ohrozenia života národa, sa stáva v symbolickom prorockom úkone kúpy poľa prísľubom obnovy, ktorá znamená zachovanie vlastníckych a dedičských práv v zmysle Mojžišovho zákona (*geulah* a *jerušah*), teda návratom do bodu nula. Je to táto budúcnosť, ktorú Jeremiáš zabezpečuje v hlinenej nádobe a spísanou kúpnou zmluvou. Tento prorocký dokument vytvára pozitívnu budúcnosť Júdovcom žijúcim v Babylonskej *góla*.

Kap. 32, ako ju čítame v jej konečnej podobe v hebrejskej verzii, nám v rozprávaní o kúpe poľa prorokom odráža rozdielnosť tradícií prísľubu návratu, ako sme ho mohli pozorovať vyššie. Dôraz, ktorý kladie na tradície a zákony ohľadom vlastníctva zeme a jeho nadobudnutí, poukazuje tiež na možný konflikt medzi obyvateľstvom žijúcim v Júdsku, kde život pokračuje i napriek katastrofe, a potomkami Júdovcov, ktorí sa vracajú z babylonského exilu. V takej situácii sa dá namieste očakávať vznesenie nároku na vlastníctvo zeme. Kniha Jer tento možný konflikt zachytáva len nevýraznými náznakmi. Na druhej strane kniha Ezechiel nám dodáva doplňujúci obraz, ktorý tento konflikt ohľadom nároku na vlastníctvo zeme zachytáva v Ez 11,15 v jasnejších obrysoch. Tí, ktorí neboli odvedení do zajatia, tu hovoria: „nám bola daná táto krajina do vlastníctva!"

3. Jer 32,6–15 a transformácia interpretácie prísľubu zeme

Vo v. 11 sa popri zapečatenom dokumente (teda kúpnej zmluve) spomínajú predpisy a nariadenia – *hammicva ve hachuqqím*. Je to spojenie, ktoré sa často vyskutuje v Deuteronómiu,[40] kde bežne znamená „príkazy a naria-

denia". Čo však toto spojenie znamená na tomto mieste v kontexte kúpy poľa, je otázka diskutovaná od dávna. Exegéti niekedy uvádzajú spojitosť s nariadeniami z Lv 25,25 v zmysle, že toto spojenie implicitne predpokladá zákony týkajúce sa predpisov ohľadom predaja a kúpy, ale problém takéhoto vysvetlenia je, že Levitikus nijaké zákony v tomto zmysle nepozná. Preklady Písma uvádzajú „podľa zákona a zvykov", alebo „podľa predpisov a nariadení". Hieroným prekladá vo Vg. spojenie ako *stipulationes et rata* (dohody a právoplatné [veci]). Význam sa teda kladie do rámca právneho úkonu, ktorý má svoje podmienky a záväzky.

Avšak problém takéhoto chápania spojenia *hammicva ve hachuqqím* je v tom, že v tomto zmysle sa tieto pojmy, ak stoja spolu, nikde v Biblii nenachádzajú. *Hammicva ve hachuqqím* vždy znamenajú Božie zákony, ktoré dal Boh prostredníctvom Mojžiša svojmu vyvolenému ľudu. A tak tieto „príkazy a nariadenia" poukazujú (a iný zmysel tohto spojenia tu je ťažko možný) na Božie zákony,[41] ktoré Jeremiáš odkladá spolu s kúpnou zmluvou pre budúcnosť. Už spomínaný v. 23 odpovedá tomuto významu, keďže spája zaujatie krajiny (*jrš*) s Zákonom (*tóra*).[42] Rozprávanie tak navodzuje predstavu, že Jeremiáš spolu s kúpnou zmluvou ukladá do hlinenej nádoby zvitok so zákonmi; nevieme presne, o ktoré zákony konkrétne ide, je tu ale naznačená ich spojitosť s Božími zákonmi vo všeobecnosti. Spojitosť tu treba vidieť v súvislosti s Jer 36, v ktorom sa prorocké slovo, ktoré je nositeľom a sprostredkovateľom Božieho slova, stáva písaným slovom, a tak nezávislým priamo na osobe samotného proroka. Jeremiáš, ktorý kupuje pre seba pole, sám z neho nebude mať úžitok,[43] ale prorocký zvitok s Božími príkazmi dáva interpretačný význam kúpnej zmluve; bez prorockého slova by bola iba bežným komerčným dokumentom svedčiacim o jednej kúpe, na ktorej by nebolo samo o sebe nič prorocké. Týmto spôsobom sa ale prísľub návratu a obnovy, nesený symbolickým prorockým úkonom kúpy poľa, radí k téme obnovy zákona v zmysle Jer 31,31–33 a nesie prísľub „večnej zmluvy" (Jer 32,40).[44] Spojenie prísľubu zeme s Božími zákonmi ukazuje tiež smerom k tranformácii chápania tohto prísľubu ako vzťahu k Bohu. Zem, ktorá bola doteraz „dedičstvom" a základom zvláštneho vzťahu medzi ľudom a Bohom, dostáva nový nosný základ vo vzťahu k *tóre*. Tóra sa v diaspore stáva prostriedkom *par excellence* na vyjadrenie vzťahu Boha a Izraela. V Jer 44,10 tak nachádzame namiesto spojenia „zem,

ktorú som dal ich otcom", jeho pozmenenú formu: „Tóra, ktorú som dal ich otcom."[45]

Takáto transformácia kúpnej zmluvy v Jer 32,11 na prorocký spis s Božím slovom (t.j. zákonmi) ide ruka v ruke s postavou proroka Jeremiáša, ako ho zachytáva kniha, ktorá nesie jeho meno vo svojom záhlaví. Aj v tomto rozprávaní sa Jeremiáš ukazuje prorok ako Mojžiš, podobnosť s ktorým možno nachádzať v celej knihe.[46] Jeho štatút je definovaný vo vzťahu k písanému zákonu (*tóra*), tak ako to vidíme tiež jasne v Jer 36.

POZNÁMKY:

1/ „Lebo zem je moja." (Lv 25,23)

2/ V Jer sa ale nenachádza spojenie „svätá zem".

3/ Porov. P. DIEPOLD: *Israels Land* (BWANT, 95). Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Verlag W. Kohlhammer 1972, s. 106–111.

4/ 5,19; 12,14; 16,13.

5/ Porov. T. RÖMER: *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO, 99). Freiburg, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1990, s. 368n a 441n.

6/ Opakuje sa výzva k obráteniu (dosl. návratu, *šúb*) zo „zlej cesty" a od „zlých skutkov", jedine tak môžu prebývať (*jšb*) v krajine, ktorú dal Pán otcom „od vekov naveky" – porov. Jer 25,5n.

7/ Téma odmietnutia slova – viď Jer 7,13.25–26; 11,7–8; 26,4–5; 32,33; 35,14–15; 44,4–5.

8/ Porov. Jer 4,23–28; 5,14–17; 8,10; 9,10.11–15.

9/ Porov. R. P. CARROLL: *Jeremiah* (OTL). London, SCM Press 1986, s. 491.

10/ Viď W. MCKANE: *Jeremiah volume I* (ICC). Edinburgh, T. & T. Clark 1986, s. 76–77.

11/ Sloveso *ntš* je tu použité celkom päť krát.

12/ Porov. B. DUHM: *Das Buch Jeremia* (KHC AT, XI). Tübingen, J. C. B. Mohr 1901, s. 119; vzhľadom na prítomnosť mnohých prvkov blízkych deuteronomickému jazyku, niektorí komentátori radia túto pasáž k deuteronomickej redakcii knihy, napr. W. THIEL: *Die Deuteronomische Redaktion von Jeremia 1–25* (WMANT, 41). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1973, s. 162–168.

13/ Janzen dôvodí redakčný zámer tejto vsuvky vzhľadom na podobnosť s hrozbami z Dt 29,22–28, ktoré sú vyvážené prisľubom budúcej nádeje v nasledujúcej pasáži Dt 30,1–5; G. JANZEN: *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM, 6). Harvard University Press 1973, s 92–93.

14/ 23,7–8 = 16,14–15.

15/ Ide o zajatcov z r. 597. Jer 24,4–7 sa zdá byť voči Jechoniášovi priaznivo naklonený, ale v 22,24–27 je proti nemu vyslovený súd, „do krajiny, do ktorej sa im duša túži vrátiť, sa nevrátia" (v. 27).

16/ Sloveso *jrš*, prvý krát v knihe na tomto mieste, je u Jer zriedkavé; tu evokuje v podtexte obdobie obsadenia krajiny.

17/ Porov. CARROLL: *Jeremiah*..., s. 571.

18/ Implicitne ide o Boží príkaz: „Vedel som, že je to Pánovo slovo." (v. 8)

19/ Ak je údaj v Jer 32,1 historický, ide o rok 588.

20/ Tento spôsob uchovania nám dokumentujú tiež kumránske zvitky od Mŕtveho mora, ktoré sa podobne uchovávali v hlinených nádobách.

21/ Na tomto mieste berieme do úvahy aj ďalšie, doteraz nespomenuté texty s výrokmi o návrate.

22/ Táto interpretácia závisí od toho, ako sa chápe v. 12 vo vzťahu k svojmu kontextu. V. 10, zachytáva celkom odlišný pohľad na prísľub návratu; ide o Božiu vlastnú iniciatívu, a teda milosť. Rozvinutie témy návratu vo v. 13–14 má potom za následok rozpor s motívom vo v. 18, porov. CARROLL: *Jeremiah*..., s. 558–559.

23/ V kontexte ide o polemiku s „falošnými" prorokmi, prísľub návratu nádob bezprostredne po výroku o ich odnesení do Babylonu tak nie je celkom namieste. Tento rozdiel medzi MT a LXX poukazuje na redakčný zámer rozšíreného textu v MT; porov. E. TOV: „Exegetical Notes on Hebrew Vorlage of the LXX". IN: *ZAW* 91, 1979, s. 90.

24/ Porov. CARROLL: *Jeremiah*..., s. 571–572.

25/ Tieto slová sú ozvenou Jer 27,11.

26/ C. R. SEITZ, *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW, 176), Berlin-New York: W. de Gruyter, 1989, s. 217.

27/ Slovník tejto frázy pripomína formulácie, ktoré sú v knihe Jer použité s témou návratu so slovesami *šúb – ndch*. Podobne v správe o odchode do Egypta Jer 43,5 spomína tento návrat Júdovcov, ktorí sa pred Babylončanmi utiahli do bezpečia v susedných krajoch.

28/ Obrazy prosperujúcich Júdovcov pod správou Gedeliáša v Jer 40,10–12 sa ťažko dajú zlúčiť s predstavou v prísľube v Jer 24,8–10, ktorý prakticky implikuje vymiznutie ľudu z Palestíny, zo svojej krajiny.

29/ Ohľadom teórií o vzniku a kompozícii knihy, viď W. L. HOLLADAY: *Jeremiah 2*. Minneapolis, Fortress Press 1989, s. 10–24; MCKANE: *Jeremiah I*..., s. xlvii–lxxxiii.

30/ K otázke vzťahu medzi MT a LXX porov. P.-M. BOGAERT: „Livre de Jérémie en perspective: Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours". IN: *RB* 101, 1994, s. 363–406.

31/ Porov. W. MCKANE, *Jeremiah volume II* (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark, 1996, s. 842; CARROLL, *Jeremiah*, s. 620.

32/ Carroll vo svojom komentári spomína len štyri okolnosti, opomína Jer 32; porov. CARROLL: *Jeremiah*..., s. 568.

33/ V prípade dvoch písomných dokumentov po ich čítaní nasleduje ich zničenie, čo je tiež performatívne a náležiace symbolickému úkonu: v Jer 51,60 list s výrokmi proti Babylonu má byť po prednesení ponorený do Eufratu, aby sa tieto výroky realizovali. V Jer 36 sa zvitok číta pred kráľom, ktorý ho postupne páli, s cieľom neutralizovať jeho obsah, ale zvitok bude znovu napísaný.

34/ Lv 25,25 sleduje, aby sa polia zachovali v rodinnom vlastníctve. Ale keďže Hanameel predáva svoje pole priamo Jeremiášovi ako svojmu príbuznému, myšlienka je tá istá.

35/ HOLLADAY: *Jeremiah 2*..., s. 203.

36/ Jer 8,10 je paralelou k Jer 6,12. V 6,12 sú predmetom vlastníctva domy, polia a ženy; v 8,10 sú to ženy a polia.

37/ Prekladá ako „noví vlastníci", porov. W. HOLLADAY: *Jeremiah 1*. Philadelphia, Frotress Press 1986, s. 283.

38/ *jgb* – pôvod nie je známy, význam „polia" sa prekladá obyčajne podľa Targumu.

39/ Toto samotné neprekvapuje, keďže Jer 52 je dodatok prevzatý z DH 2Kr 24,18–25,30, kde sa predpokladá, že Júda bol celý odvedený do zajatia, porov. 2Kr 25,21 – „Júdu však odviedol z jeho pôdy do zajatia."

40/ Napr. Dt 5,31; 6,1.

41/ J. P. PETERS: „Notes on Some Difficult Passages in the Old Testament". IN: *JBL* 11, 1892, s. 43.

42/ MT ma v Ketíb plurál (*betoroteka*), qeré určuje čítanie v zmysle singuláru (*betórateka)*. LXX číta plurál, „príkazy".

43/ Jeho údel je spojený s utečencami v Jer 43,5–7.

44/ Viď Jer 32,37–40, ktorý dáva návratu obdobný zmluvný kontext.

45/ RÖMER: *Väter*..., s. 467–470.

46/ Ohľadom čŕt, v ktorých má Jeremiáš význam a charakteristiky Mojžiša, viď napr. HOLLADAY: *Jeremiah 2*..., s. 38–39.

Benedikt Róbert Hajas OP (* 1969), slovenský dominikán. Studium teologie absolvoval v letech 1990–1995 na CMTF UP v Olomouci, v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. V letech 1999–2005 studoval ve švýcarském Fribourgu. V současnosti je provinciálem dominikánů na Slovensku a dokončuje doktorskou práci v oboru biblické teologie.

Josef Bartoň

Ježíš přišel zavřenými dveřmi? Sonda do českého liturgického překladu Nového zákona

Olomoucký biblista Ladislav Tichý před časem na stránkách časopisu *Teologické texty* věnoval svůj příspěvek[1] jednomu závažnému překladatelskému poklesku v českém liturgickém překladu (Jan 1,1: „a to Slovo byl Bůh"). Těžiště onoho pochybení spočívá v závěrečné fázi procesu překladatelovy práce[2] – ve vybudování českého textu, ale může mít při opravdu pozorné recepci ze strany čtenáře dopad na věcnou (dogmatickou) stránku.[3]

Nezvládnutí řecké konstrukce?

Chtěl bych připomenout jiné frekventované (i když teologicky méně exponované) místo v témže liturgickém neboli Bognerově[4] (dále zkratka Bog) překladu. Jeho chybné vyznění má tentokrát kořen naopak už v nejzákladnější rovině překladatelovy práce – v bazálně jazykovém porozumění originálu[5] – a jde vposledku o poměrně významnou věcnou, „kvalitativní" chybu.[6] Pozornost budeme věnovat části versetu Jan 20,26, kratičkému textovému úseku: „Ježíš přišel zavřenými dveřmi." Tomuto znění čtenář (nebo posluchač při liturgickém předčítání) nemůže rozumět jinak, než že Ježíš prošel skrz zavřené dveře na způsob pohádkové bytosti. Řecký originál však takový zúžený popis Ježíšova příchodu nepředkládá: *ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων.*

Participální konstrukce *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* je běžná polovětná vazba genitivu absolutního, která vyjadřuje příslovečnou okolnost doprovázející Ježíšův příchod, zabarvenou bezpochyby více nebo méně přípustkově: „přestože dveře byly zavřeny." Nic víc, žádnou bližší specifikaci, „techniku" příchodu, ani to, jestli Ježíš byl při svém „vstupu" viděn či zda potom svůj příchod učedníkům nějak vysvětlil, evangelista nesděluje. Řecká konstrukce nepřipouští, aby byla chápána jako příslovečné určení místa (jako odpověď na otázku „kudy?"), a byla tedy tvůrcem liturgického překladu patrně chybně pochopena a přeložena.[7] Jak k tomu však mohlo dojít,

když je zmíněná řecká vazba jednoznačná, průhledná a v textech obvyklá? Každý, kdo se učí staré řečtině, si ji přece musí osvojit velmi brzy, nedlouho od okamžiku, kdy se vůbec seznámí s prvními řeckými participii.

Předlohou nebyl řecký, nýbrž latinský text

Jak místo řeší některé jiné české překlady, zvláště ty, jež mají s Bog nějakou souvislost? Už při zběžném textovém porovnání je patrné, že Bog jako celek v mnoha momentech navazuje na starší překlady dominikánů Pavla V. Škrabala (1. vyd. Olomouc, 1948; dále zkratka Škr) a Ondřeje M. Petrů (1. vyd. Řím, 1969; dále zkratka Prů).[8] Škr (mimochodem první český katolický překlad výslovně proklamující, že byl proveden z řeckého originálu) má znění „zavřenými dveřmi". Prů (ačkoli celkově dost úzce navazuje na Škr) překládá „při zavřených dveřích",[9] tedy doslovně stejně jako meziválečný evangelický překlad Žilkův (1. vyd. Praha, 1933; dále zkratka Žil). Starší katolický překlad Jana L. Sýkory (1. vyd. Praha, 1909/1914; dále zkratka S) a jeho revize provedená Janem Hejčlem (1. vyd. 1933/1934; dále zkratka S-H) mají „zavřenými dveřmi", stejně jako verze Rudolfa Cola (1. vyd. 1947 poměrně úzce navazuje na S-H; 2. vyd. 1961 je výrazněji přepracované).[10] Z novějších překladů Nového zákona uvedeme ještě alespoň nejvýznamnější a nejrozšířenější z nich, tzv. *Český ekumenický překlad* (1. vyd. celého Nového zákona Praha, 1979; dále zkratka ČEP): „ač byly dveře zavřeny." Z celého přehledu je patrné, že řeckému originálu věcně odpovídají verze Žil, Prů a ČEP (ze stylistického hlediska je únosná vlastně jen verze ČEP, který řeckou polovětnou konstrukci překládá vedlejší větou; stylová stránka však není v centru pozornosti našeho uvažování).

Není asi náhodou, že chybné řešení „zavřenými dveřmi" volí téměř všichni katoličtí překladatelé (s výjimkou Prů). Katolické prostředí bylo ještě relativně nedávno velmi úzce svázáno s latinským překladem Bible (s Hieronymovou *Vulgátou*, jejíž revizí a mírným přepracováním vznikla *Nová Vulgáta*, vydaná 1979) a překládání přímo z originálních jazyků (řečtiny, hebrejštiny, aramejštiny) bylo dlouho spojeno s určitým ostychem nebo i obtížemi.[11] *Vulgáta* i *Nová Vulgáta* dotyčný úsek tlumočí „venit Iesus ianuis clausis". Spojení „ianuis clausis" je polovětná participální konstrukce ablativu absolutního,

která je ve *Vulgátě* běžným překladovým protějškem řeckého genitivu absolutního (někdy *Vulgáta* využívá rozvedení do věty). Zde je dobře si současně připomenout banální skutečnost, že samotný latinský ablativ – 6. pád má v češtině jako jeden ze základních ekvivalentů prostý instrumentál – 7. pád (kým, čím). Hlavní klíč k překladu „zavřenými dveřmi" tedy nejspíš tkví ve faktu, že překladatelé měli v daném místě jako jedinou předlohu latinský text a že latinský ablativ přeložili prostě instrumentálem. Letmý exkurz do historických českých překladů nás v této domněnce utvrdí. Staročeská *Bible drážďanská* (reprezentující nejstarší verzi, tzv. první redakci staročeské Bible; dále zkratka Drážď), která měla za předlohu latinskou *Vulgátu*, má „dveřmi zavřěnými", podobně také o 350 let mladší barokní katolická *Bible svatováclavská* („zavřenými dveřmi"), stejně jako i *Bible svatojanská* (na *Svatováclavskou* úzce navazující) z 19. století.[12] Naopak bratrská *Bible kralická*, která se hlásí k řeckému originálu, překládá polovětnou vazbu věcně správně (a navíc i stylisticky obstojně) souřadně připojenou hlavní větou: „přišel Ježíš, a dvéře byly zavřiny."

Instrumentál za ablativ a zanedbání polovětné vazby

Sama volba českého instrumentálu za latinský ablativ je zde patrně obtížně obhajitelná. Latinský ablativ jako takový ve svých obvyklých významech není totiž příliš nakloněn tomu užití, jakým by chtěl směřovat překlad „(přišel) dveřmi". Nelze mu jednoduše přisoudit funkci příslovečného určení místa na otázku „kudy?", jakou může plnit český instrumentál „dveřmi", tj. jakou by mělo předložkové spojení „skrz dveře".[13] Český překladatel patrně podlehl „školskému" pokušení mechanicky nahradit latinský bezpředložkový ablativ jeho nejfrekventovanějším, „nejdoslovnějším" českým ekvivalentem, instrumentálem, aniž by nějak promýšlel skutečné možné funkce ablativu v dané konstrukci a příslušném kontextu. Stalo se to již středověkému anonymovi v *Bibli drážďanské*, kterému bychom nerozeznání polovětné participální vazby snad ještě odpustili.[14] Další překladatelé se pak buď téže chyby dopouštěli každý samostatně (při vědomí vysoké úrovně popisů a výkladů latinské gramatiky v 17. století a dále až dodnes ovšem zůstáváme na rozpacích a nenacházíme důvod pro omluvu či pochopení takového lapsu), nebo přebírali jeden od druhého hotovou formuli.

Celá věc je podtržena skutečností, že totožná konstrukce (genitiv absolutní *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*), kterou evangelista použil o několik versetů výše (Jan 20,19), je v latinském tlumočení *Vulgáty* i *Nové Vulgáty* vyjádřena nikoli ablativem absolutním, nýbrž tentokrát vedlejší větou: „cum [...] fores essent clausae" (Drážď: „když [...] dveře biechu zavřěny"; Bog má samostatnou hlavní větu: „měli dveře zavřeny"). To byl možná další faktor, který pudil naše překladatele z latiny, aby obrat „ianuis clausis" v Jan 20,26 přeložili za každou cenu jiným způsobem, i když vyjadřoval totéž.[15]

Poslední moment, který pravděpodobně překladatele ovlivnil, je síla exegetické tradice. Augustinus ve svém výkladu daného místa (*In evangelium Ioannis tractatus* CXXI, 4) přirovnává Ježíšův příchod mezi učedníky v Jan 20,19 (a automaticky to platí i pro Jan 20,26) k jeho zázračnému narození z Marie, jejíž panenství zůstalo nedotčeno. Tato interpretace Janova textu byla v katolické Evropě široce rozšířena mj. prostřednictvím Tomáše Akvinského, který Augustina cituje a téma dále rozpracovává (*Super evangelium s. Ioannis lectura* XX, 4).[16] Překlad ablativu „ianuis clausis" v 20,26 instrumentálem pak usnadnil vtažení ideje starých exegetů přímo do textu českého překladu.[17]

Kritická pozornost vůči liturgickému novozákonnímu textu

Jak bylo řečeno v úvodu, překladový obrat „zavřenými dveřmi" nemůže být (nemístně nezužujícím) ekvivalentem řeckého *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*. Je zřejmé, že i někteří „předbognerovští" překladatelé (S, S-H, Col, Škr), přestože prohlašují, že překládali z řeckého originálu nebo že k němu přihlíželi,[18] při práci na versetu 20,26 do řeckého originálu nenahlédli, protože by jim přinejmenším připomněl, že „ianuis clausis" je polovětná vazba – ablativ absolutní. Vrátíme-li se k současnému liturgickému překladu (Bog), lze mít za potvrzené, že také jeho autor tuto pasáž překládal nikoli jen „se zřetelem k Nové Vulgátě",[19] nýbrž – zcela bez zřetele k řeckému originálu, což je při dnešní potenci lingvistické i teologické vzdělanosti a při hloubce a šíři české biblické tradice na pováženou. Navíc se i v překladu samotné latinské formule dopustil pochybení, anebo je mechanicky převzal ze starších překladů.

Malá sonda, kterou jsme právě provedli, přináší jako svůj výsledek varovné zjištění, které by mělo být výzvou k daleko pečlivější práci při

dalších revizích liturgických biblických textů. Čtenářovu podezření, zda lapsů, jaký jsme si ukázali v Jan 20,26, není více, nelze bohužel než přitakat, i když v tomto příspěvku už není pro další příklady a rozbory prostor.[20] Český biblický překlad, který je v hojnosti veřejně prezentován při všech katolických liturgiích (a velmi často recipován také při soukromé četbě, parafrázován v modlitbách a citován v odborných teologických pracích), je z moderních překladů druhý nejrozšířenější (po ČEP). Zaslouží si tedy alespoň takovou kritickou pozornost, jakou kdysi věnoval Jaroslav Konopásek ve svých brilantních studiích tehdejšímu liturgickému textu českých protestantů, *Bibli kralické*.[21]

POZNÁMKY:

1/ Ladislav Tichý: „Janův Prolog v českém liturgickém překladu". IN: *Teologické texty* 2000, č. 1, s. 15–16.

2/ Existují různé modely popisující proces, v němž vzniká překlad. Obecný model, jak jej předložil Jiří Levý (*Umění překladu*. Praha 19983, s. 53; 1. vyd. Praha 1963), je trojčlenný: 1. pochopení předlohy, 2. interpretace předlohy, 3. přestylizování předlohy. Modely většiny dalších teoretiků překladu včetně současných se od Levého modelu v zásadních bodech neliší (srov. heslo „Etapy tłumaczenia". IN: Urszula Dąbska-Prokop a kol.: *Mała encyklopedia przekładoznawstwa*. Częstochowa 2000, s. 76–80); pro účel tohoto uvažování je dostatečně názorný, a proto se ho přidržíme i v dalším výkladu.

3/ Mužský rod l-ového participia v liturgickém znění „a to Slovo byl Bůh" při respektování pravidel o gramatické shodě (sloveso „být" má být ve shodě s podmětovým substantivem, zvláště když jde o osobu) vyvolává chybný dojem, že „Bůh" je podmětem a „to Slovo" přísudkem, a že tudíž evangelista ztotožňuje osoby Boha Otce („Bůh" v Jan 1,1: „to Slovo bylo u Boha") a Boha Syna (v Jan 1,1 „Slovo"). V řeckém originále je přitom rozlišení podmětu a přísudkového substantiva jednoznačné.

4/ Tento překlad se velmi často označuje jako *Bognerův* podle protagonisty překladatelské skupiny Václava Bognera (1911–1988). Objevil se nejprve rozptýleně v lekcionářích (*Lekcionář I–VI*. Praha 1979–1984), kompletní *Nový zákon* vyšel knižně poprvé v Praze 1989, znovu pak v Kostelním Vydří 1998, 2003 a 2006. Starý zákon dosud není kompletní (Bogner z něj v 70. a 80. letech postupně vydal několik svazků, svoji práci ale nedokončil), v současné době se pracuje na jeho kompletaci a významné revizi již přeložených textů (nedávno se objevil 1. svazek: *Pentateuch (Pět knih Mojžíšových): český katolický překlad*. Kostelní Vydří 2006).

5/ Levý (op. cit., s. 54–59) dělí první fázi (pochopení předlohy) na další tři etapy: a) pochopení textu, tj. porozumění filologické; b) pochopení ideově-estetických hodnot díla; c) pocho-

pení autorova ideového záměru. K filologickému porozumění Levý říká: „nevyžaduje žádné zvláštní nadání, je věcí odborné přípravy a řemeslné praxe."

6/ „Kvalitativní chyby" je termín některých teoretiků překladu (arciť pro svoji určitou vágnost ne zcela šťastný): rozumějí se jimi „prohřešky proti kvalitativním rozdílům mezi východiskovým jazykem a češtinou", tj. „chyby povahy gramatické nebo lexikální"; jako „kvantitativní" se pak označují „chyby v širokém smyslu stylistické", zvláště interference; srov. Zlata Kufnerová – Jaromír Povejšil – Vlasta Straková: „O záludnostech interference". IN: *Překládání a čeština*. Jinočany 1994, s. 47n.

7/ Pokud vyloučíme možnost překladatelovy svévole: že by se totiž přímo rozhodl do textu vložit – přidat informaci, o které autor evangelia mlčí.

8/ Překlady Škr–Prů–Bog tak tvoří organickou návaznou řadu. Srov. též Ladislav Tichý: „Ondřej Maria Petrů a jeho překlad Nového zákona". IN: *Studia Theologica* 7, 2005, č. 1, s. 64–68.

9/ Stejnou formuli „při zavřených dveřích" má pak na tomto místě také zbrusu nový katolický novozákonní překlad, z něhož zatím vyšla „pracovní verze" evangeliáře: *Jeruzalémská bible (Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou). Evangelia*. Pracovní vydání. Praha 2006.

10/ Překlady S–S–H–Col tak tvoří organickou návaznou řadu. Srov. Josef Bartoň: „Pozapomenutý překlad Nového zákona (příspěvek ke 40. výročí úmrtí českého biblisty Rudolfa Cola)". IN: *Theologická revue* 75, 2004, s. 187–194.

11/ Záležitost ve zkratce ilustrují ostré výpady vlivného profesora Teologické fakulty UK v Praze Vojtěcha Šandy ve 20. letech 20. století proti Janu Hejčlovi, kterému ve věci jeho českého starozákonního překladu vytýká, že „falšuje tekst a smysl Písma..." mj. tím, že „překládá některá místa z původního textu a ne z Vulgáty" (podrobněji viz František Novák: *Jan Nepomucký Hejčl a jeho životní dílo*. Praha 1999, s. 87n., odkud také cituji).

12/ Poslední kompletní vydání této Bible 1888/1889.

13/ Prakticky jediné spojení, kde lze běžněji připustit podobnou funkci (místní určení na otázku „kudy?") u lat. bezpředložkového ablativu a u českého bezpředložkového instrumentálu, je obrat typu „(hac) via ire" – „jít (touto) cestou" (srov. František Novotný: *Základní latinská mluvnice II*. Praha 1938, § 115). Adverbiální funkce českého instrumentálu ve spojení „jít cestou", tj. „po cestě", není táž jako ve spojení „přijít dveřmi", tj. „skrz dveře": v této druhé funkci by latina s nejvyšší pravděpodobností nepoužila prostého ablativu, ale zvolila by předložkové spojení („per ianuam").

14/ Neplatí, že by pochybení tohoto druhu byla ve staročeské Bibli běžná. Polovětné konstrukce ablativu absolutního se obvykle překládaly větou, srov. např. Drážď Jan 8,30: „a když to mluvieše" (lat. „haec illo loquente").

15/ V případě Kralických naopak totožný překlad polovětné konstrukce ve versetu 20,19 („a dvéře byly zavříny") hovoří dost jasně ve prospěch mínění, že také 20,26 opravdu překládali z řečtiny. Rozhodně se vylučuje možnost, že by tu překládali latinský text *Vulgáty* – a že by

snad na rozdíl od staročeských Biblí, pozdější *Bible svatováclavské* a dalších jen správně pochopili a přeložili ablativ absolutní „ianuis clausis".

16/ „Dicit enim Augustinus: ‚quaeris quomodo per ostia clausa intrare potuit? [...]' et subdit: ‚ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit.' Sicut ergo ortus eius ex virgine matre virtute suae divinitatis miraculosus fuit, sic introitus iste." Augustinus (i Tomáš, který ho cituje) už jednoznačně předpokládá, že přišel „per ostia".

17/ Augustinus svůj výklad rozpracovává na základě textu Jan 20,19 (výslovně ve znění „cum [...] fores essent clausae"), nikoli Jan 20,26 („ianuis clausis").

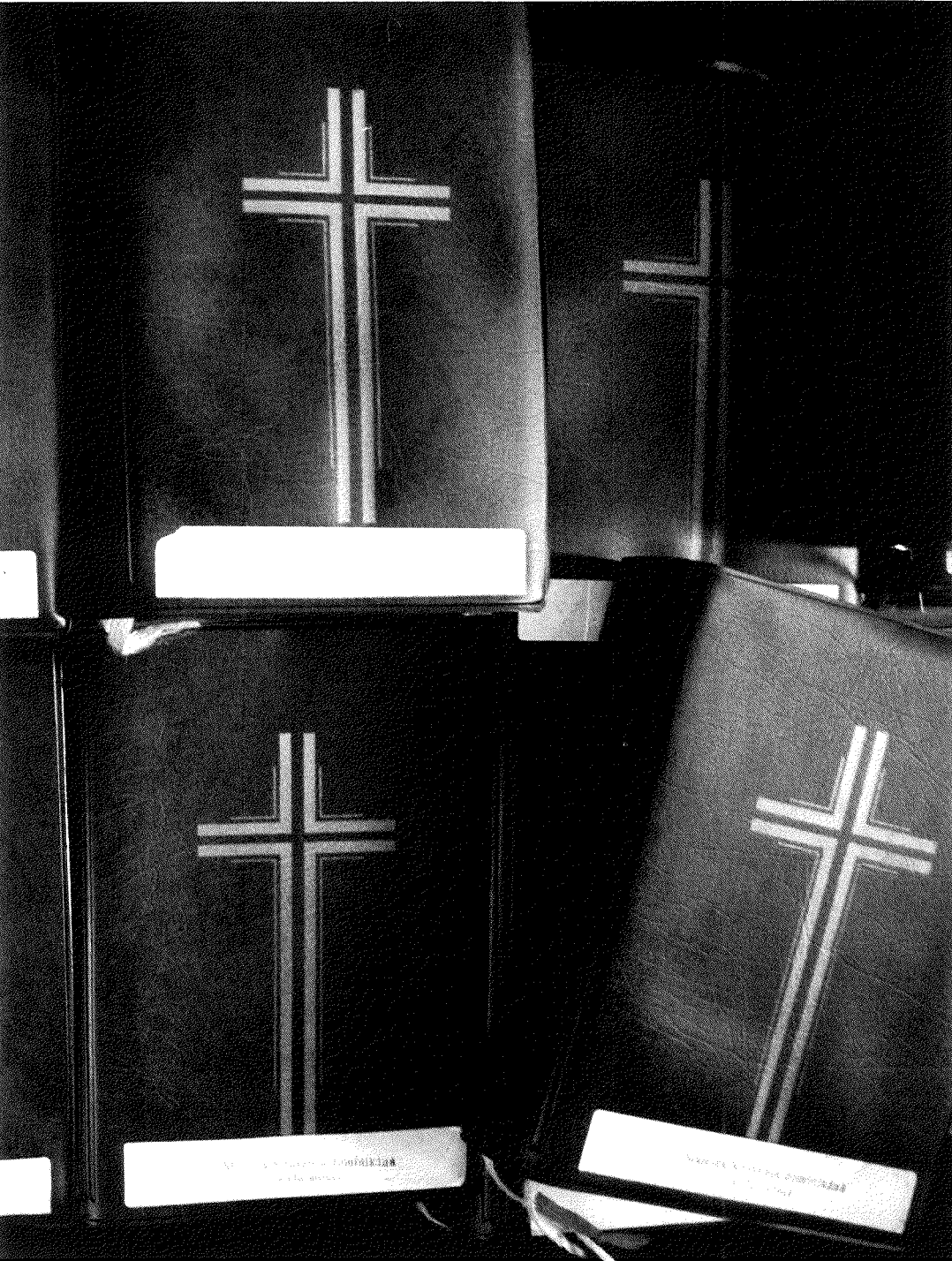
18/ Pokud jde o předlohu, české katolické Nové zákony 20. století byly vypracovány takto (cituji z podtitulů, úvodů nebo překladatelských poznámek): S a S-H „podle Vulgáty se stálým zřetelem na text původní (řecký)"; Col 1947 patrně (chybí explicitní vyjádření) z řečtiny se zřetelem na *Vulgátu*; Col 1961 „z původního řeckého znění"; Škr „z původního textu"; Prů „z původního řeckého znění"; Bog „z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě". Protestantský překlad Žilkův a ČEP byly pořízeny z řečtiny.

19/ Viz pozn. 16.

20/ Srov. autorovu studii (Josef Bartoň: „Jak 2,18: řecký konektor ἀλλά a moderní české novozákonní překlady". IN: *Sborník katolické teologické fakulty VII.* Praha 2006, s. 17–26), která se více zaměřuje i na ostatní moderní české novozákonní překlady.

21/ Viz především: Jaroslav Konopásek: *Bible a jazykozpyt.* Praha 1929; Týž: *Biblické studie.* Praha 1929.

PhDr. Josef Bartoň (* 1966) přednáší jako odborný asistent řečtinu, latinu a staroslověnštinu na KTF UK v Praze a věnuje se teorii překladu se zaměřením na moderní české verze Nového zákona. Kromě toho se v rámci Centra biblických studií (společného pracoviště ETF UK a Filozofického ústavu AV ČR) zabývá novozákonními apokryfy.



Pavel Jäger

Jan Nepomuk Hejčl a *Bible Česká*

Počátek překladu

V Praze, 14/4 1912

Eximie!
Byli bychom Vás s Dr. Podlahou tak rádi uviděli v Praze, abychom s Vámi pojednali o novém vydání Starého zákona ve Svatojan. Dědictví.
Nyní se to nedá tak vypsati, a čas kvapí! Nebylo by možno přijeti?
Srdečně Vás zdraví
Váš Dr. Tumpach

Tento dopis[1] bychom mohli chápat jako počátek vzniku jednoho z největších biblických děl 20. století v českých zemích. V tomto krátkém příspěvku se budeme snažit zaměřit na okolnosti vzniku nového překladu Starého zákona a jeho ohlas v soudobé odborné i široké veřejnosti.

Proč nový překlad

Na přelomu 18. a 19. století vznikl v českém katolickém prostředí překlad Písma svatého z latinské Vulgáty (s ohledem na biblické jazyky – hebrejštinu a řečtinu) od Františka Faustina Procházky.[2] V pozdějších letech byla celá práce revidována, přičemž druhé revizi[3] se lidově říkalo „Bible svatojánská", která se „vzápětí stala na dalších čtyřicet let nejrozšířenější českou biblí".[4] V té době vznikaly sice i jiné překlady, ale ty se svou kvalitou a popularitou nedaly s tímto velkým dílem srovnávat.

Téměř po 60 letech píše Václav Müller: „U nás nového překladu dlouho bylo se dovoláváno. Od dob prvního vydání Písma sv. v Dědictví Svatojánském, od práce Srdínkovy a Borového, Frenclovy a Desoldovy,[5] neměli jsme vlastně pronikavějšího pokroku [překlad SZ od prof. Hejčla – pozn. autora] v tom oboru, neboť vydání bible Doréovy Lenzem,[6] Zlaté bible[7] atd. znamenalo vlastně jen menší úpravu některého z překladů jmenovaných."[8]

Nejzajímavější snahou ze začátku nového století se nám z našeho pohledu může jevit úsilí profesora pražské bohoslovecké fakulty Jaroslava Sedláčka.[9] Měl v úmyslu sjednotit publikační činnost tehdejších biblistů a následně vytvořit nový český biblistický časopis. Součástí smělého plánu byl nový překlad Bible za použití moderních překladatelských metod. Ke spolupráci přizval prof. Aloise Musila,[10] tehdy ještě působícího v Olomouci, a prof. Vincenta Zapletala OP ze švýcarského Fribourgu.[11] Domlouvání proběhlo během léta 1904. Všichni zainteresovaní byli sice návrhem nadšeni, neskrývali ovšem svůj strach z reakce čtenářů, jak nám vysvítá z dopisů Musila psaných do Fribourgu: „Já jsem sice zásadně pro vydání těch spisů, ale přeji si, abych si při tom směl počínat vědecky a kriticky." Nakonec se dohodli, že bude lepší nejdříve intenzivněji přispívat do již zavedených časopisů a až po dvou třech letech založit časopis nový a začít pracovat na překladu. Když papež Pius X. vydává 3. července 1907 dekret *Lamentabili sane exitu* a o dva měsíce později 8. září encykliku *Pascendi Dominici gregis*, z velkého a nadějného plánu sešlo.[12]

Práce na novém překladu celého Písma sv. se nakonec opět ujalo Dědictví svatojánské v čele s dr. Josefem Tumpachem[13] a dr. Antonínem Podlahou.[14] Celý text měl využívat moderní český jazyk a hlavně měl být opatřen úvody a výkladovými poznámkami.[15]

Překlad Nového zákona byl použit z již existující práce[16] prof. Jana Ladislava Sýkory.[17] Základní předlohou mu byla latinská Vulgáta, avšak stále přihlížel k původnímu řeckému textu. Překlad vycházel ve dvou částech – samostatná *Evangelia* vyšla tiskem roku 1909, zbylá část NZ pak roku 1914.[18]

Starý zákon v soudobém a čtivém jazyce neexistoval. Profesoři Mlčoch[19] nebo Sedláček[20] sice vydali některé z jeho knih, zvláště *Žalmy*, na celý text Starého zákona se ale teprve čekalo.

Pro nový překlad byl vybrán olomoucký profesor Starého zákona a východních jazyků Jan Nepomuk Hejčl.[21] „Žádají, bych pořídil pro ‚Dědictví sv. Jana' **nový překlad** český bible S. Z. Celá práce vypočtena jest asi na 8 roků."[22] „[...] bych obstaral nový překlad a výklad **církevní** bible. Není to ovšem práce vděčná, avšak potřebná, a proto jsem nabídku přijal."[23]

Připomeňme, že vytvořit nový český překlad bylo i přáním prof. Aloise Musila. Když mu Hejčl zasílá na ukázku nové sešity, přikládá dopis. „Těší

mne, že mohu Vaše bývalé myšlenky uskutečňovati. Chtěl Jste míti nový český překlad Bible a zde již něco z něho. Bude míti ovšem své nedostatky, ale je to počátek, na kterém bude lze dále stavěti."[24]

Bylo naplánováno, že *Bible Česká* (dále jen BČ) bude vycházet sešitově. Jednak z praktických důvodů, samostatné sešity budou levnější, jednotlivé překlady se mohou tisknou postupně, jak budou vznikat, a případné překladatelské nedostatky se mohou průběžně zapracovávat. Dr. Hejčl vzpomíná na dopis od dr. Podlahy: „Veledůstojný pane professore! Mám velikou radost z Vašeho překladu Písma sv., jakož i z posledního Vašeho dopisu, jenž zajišťuje rychlý postup práce. Jest již rozhodnuto, že Písmo sv. bude vycházeti v šestiarchových sešitech, i těším se velice na to, až vyjde první sešit. Se srdečným pozdravem Váš oddaný Dr. Antonín Podlaha."[25] Poslední takovýto sešit vyšel roku 1925 jako dvojčíslo 61–62.

Pravidla překladu

Prvním důležitým krokem bylo stanovení pravidel a způsobu překladatelské práce. Východiskem měla být cílová skupina čtenářů a prostředí pro praktické využití překladu. V první řadě mělo jít o „knihu lidovou, knihu rodinnou, by lid tuto královnu knih četl, by biblicky smýšlel, cítil a dle nauky v knize knih obsažené jednal a žil!"[26] Zároveň to měla být praktická pomůcka pro kněze při přípravě kázání a k modlitbě.

Podívejme se podrobněji, jaké si překladatel stanovil pracovní zásady. Pomůže nám v tom článek, který prof. Hejčl zveřejnil na počátku své překladatelské práce.[27] Jak již bylo zmíněno výše, v dubnu 1912 byl prof. Hejčl poprvé kontaktován dr. Tumpachem s žádostí a zanedlouho po prvním setkání (16. května 1912) se dohodli na zásadách práce na BČ.[28] Tato pravidla byla počátkem roku 1913 představena široké veřejnosti, logicky rozdělená do třech oblastí. Překladatel tak dal možnost případným oponentům vznést námitky vůči novému překladu ještě v zárodku. V budoucím sporu (ještě se o něm zmíníme později) s prof. Šandou se tento článek jevil jako velmi prozíravý počin.

Za prvé bylo nutné si jasně určit, která jazyková verze Písma bude použita jako *předloha*; zda překládat z překladu (tj. z latinské Vulgáty), nebo z hebrejského originálu. Bylo tedy zapotřebí vyjasnit jejich vzájemný vztah.

Druhý oddíl článku hovoří o určité *svobodě*, která spočívá ve svobodném používání vědeckých poznatků při překladu. Rozdělení biblického textu podle jednotlivých logických celků, doplnění jednotlivých pasáží různými výkladovými pomůckami – to všechno zvyšuje čtivost Písma a porozumění jemu.

Třetí zásadu Hejčl stanovil jako *uhlazenost*. Protože se BČ překládá ve 20. století pro čtenáře žijící taktéž ve 20. století, je tedy oprávněné k překladu využívat bohatost a možnosti češtiny tohoto století. Latina i hebrejština dokáží vyjádřit spoustu věcí, jsou ovšem místa, která moderní čeština dokáže vystihnout mnohem lépe.

1. Předloha

Otázka zněla: Z jaké předlohy překládat Bibli, aby se uspokojily nároky jak vědecky vzdělaného odborníka, tak církevního hodnostáře? Tento problém se v období velmi živého modernismu jevil přímo jako klíčový.[29] Má se tedy použít hebrejský originál, nebo latinská Vulgáta?

Tridentský sněm v dekretu svého čtvrtého zasedání 8. dubna 1546 rozhodl, že „právě toto staré vydání Vulgáty, které se mnohaletým používáním v církvi osvědčilo, má se ve veřejných přednáškách, vědeckých disputacích, kázáních a výkladech považovat za autentické. A ať se jej nikdo neodváží a nepokusí pod nějakou záminkou odmítnout."[30]

Aby se nový překlad BČ mohl používat při zmíněných kázáních nebo katechezích, bylo nutné použít latinský překlad Vulgáty podle sv. Jeronýma. Od konce 16. století se v římské církvi používal text vydaný nejprve roku 1590 papežem Sixtem V., který byl po jeho smrti ihned upraven a za Klementa VIII. byl 9. listopadu 1592 promulgován jako tzv. *Vulgáta sixtoklementinská*.

V období modernismu, všeobecné racionalizace a „vědeckosti" byl viděn stále větší „rozpor" mezi latinskou Vulgátou a nalézanými hebrejskými rukopisy. První pokus vydat opravenou verzi Jeronýmova překladu podle hebrejštiny vznikl v Anglii koncem 19. století.[31]

Tohoto nedostatku si byl vědom i papež Pius X., který 3. prosince 1907 pověřil benediktiny shromažďováním různých rukopisů a textových variant, aby nalezli skutečně původní překlad sv. Jeronýma.[32] Hejčl píše: „Potřeba nového českého překladu však byla a je tak palčivá, že nelze čekati, až bude celá bible dle opravy benediktinské vydána, ježto práce ta bude vyžadovati

mnoho let."[33] To, že půjde o dlouhodobou záležitost, prof. Hejčl odhadl dobře. První kompletní svazek (*Genesis*) revidované Vulgáty[34] vyšel až v roce 1926.

Z uvedených důvodu tedy náš překladatel volí znění klementinské Vulgáty. Konkrétně pak text vydaný Michaelem Hetzenauerem[35] roku 1906. V tomto vydání totiž autor „připojil dosti obsáhlý seznam odchylek Vulgaty od textu hebrejského a řeckého".[36] Protože však je „všeobecná tužba, aby bible byla přeložena přímo z originálu", přijal Hejčl „loyálně za základ své předlohy Vulgátu, ale hleděl ustavičně k hebrejskému znění".[37]

Jednotlivé odchylky hebrejského textu od Vulgáty jsou v BČ uváděny v bohatých poznámkách pod čarou. Pouze zcela výjimečně, kdy jde Vulgáta proti smyslu hebrejského originálu, se v hlavním textu objevuje kritické čtení.[38] Důležitější je věrnost myšlenkovému obsahu než úzkoprsý, čistě literní překlad. Hejčl píše, že překládat Vulgátu slovíčko po slovíčku začátkem 20. století by snad už bylo hříchem.[39]

2. Svoboda překladatele

Jak již bylo řečeno, Hejčl kladl větší důraz na věrnost myšlenkovému obsahu než formě. Ten však není otrocky podřízen konkrétnímu jazyku – latině. Jako určitý vzor si můžeme vzít postoj již sv. Jeronýma. Ani on totiž nepřekládal „slovíčko za slovíčkem, nýbrž spojoval velmi často věty v hebrejštině jednotvárně spojkou waw (= a) spojované a vyslovoval je buď ablativem absolutním, neb spojoval je v periody".[40]

Překladatel odmítá zavedený zvyk tisknout každý jednotlivý verš na samostatný řádek. Zásadně se tím totiž snižuje přehlednost a čtivost. Zvláště když si uvědomíme, že jednotlivé verše často začínají uprostřed jedné gramatické věty. Proto je mnohem vhodnější rozdělit text na logické celky. Dělení Písma sv. na kapitoly a verše se vyvinulo až během 16. století, bohužel ne vždy tuto myšlenku sledovalo.[41] Logické členění je vidět v nadpisech jednotlivých odstavců, které jsou často převzaty z Hetzenauerovy předlohy.

A. Úprava Bible

Snad největší novum BČ v dosavadních českých překladech byl odlišný způsob tisku u prózy a u poezie. Hejčl Musilovi píše: „Zvláštní pozornost

věnuji básnickým tekstům; snažím se, aby byly také – pokud možno – rhytmicky přeloženy."[42] V tehdejší době bylo v tomto směru učiněno několik pokusů, ale každé vydání (Fillion,[43] Hetzenauner, Hejčl) bylo svým způsobem originální. Například Hetzenauner pasáže Gn 1,27 a Gn 2,23–24 uváděl ještě jako prózu, BČ zde zavádí tisk jakožto poezie.[44]

Kde mohl brát Hejčl inspiraci? Za prvé se o starozákonní poezii sám hluboce zajímal.[45] Ve svém článku shrnuje některé marné snahy nalézt buď inspiraci syrskou poezií, nebo násilně aplikovat metrum založené na počtu slabik. Většina židovských středověkých učenců se však klonila k úměře myšlenkové („parallelismus membrorum").[46] Spíše se zdá, že hebrejská metrika je založena na slovním přízvuku. Hejčl zde přebírá nauku[47] českého profesora působícího ve Fribourgu Vincenta Zapletala OP. Jako shrnutí můžeme uvést, že biblická poezie nečerpá ani ze syrské, ani z řecké nebo jakékoli jiné poezie, nýbrž je naprosto jedinečná. Tato teze pak slouží jako obrana proti názorům, že hledání a rozlišování poezie od prózy implicitně popírá inspiraci a výlučnost biblického textu.[48]

Zvláštní způsob tisku poetických pasáží viděl Hejčl také ve francouzském překladu Bible od Filliona.[49] Výtisk ho zaujal natolik, že když dr. Podlahovi vysvětluje, jak by si představoval tisk BČ, dává jako vzor právě tuto Bibli. Dopis je datován 23. prosince 1912: „Přikládám na ukázku několik listů z bible Fillionovy, za jejich vrácení svým časem uctivě prosím. Poeticky, ve verších tištěných partií bude ovšem v mém překladě více [...]. Poslal jsem též do ‚Hlídky' zásady, dle kterých překládám, a malou ukázku z nového překladu."[50] Jako důvod, proč bude mít jeho překlad více ve verších tištěné poezie, uvádí množství odborné literatury na dané téma, zveřejněné od prvního vydání Fillionova překladu.

B. Poznámkový aparát

Další pomůckou, která by měla zjednodušit četbu Písma, jsou pod názvy kapitol vložené „sumáře", tj. shrnutí obsahu jednotlivých větších odstavců nebo jiných logických celků. Čtenář tak letmým pohledem zjistí, o čem jednotlivé kapitoly pojednávají. I zde se Hejčl inspiruje u francouzského překladu.

Zásadní přínos celé BČ však leží v uvedených poznámkách pod čarou. Právě jejich obsah má budoucímu čtenáři nejvíce pomoci při pochopení

textu. Sám prof. Hejčl píše, že poznámky v BČ „hýří bohatstvím látky, aby bohoslovec, kněz a poněkud intelligentnější laik [...] nabyl rychle a snadno poučení".[51] Autor ve vysvětlivkách postihl velikou šíři jednotlivých oborů soudobé biblistiky. Neopomněl přitom používat všechnu dostupnou literaturu. Velmi často se v poznámkách objevují odkazy na M.-J. Lagrange,[52] A. Musila, V. Zapletala, V. Šandu, F. Vigourouxe,[53] F. Hummelauera,[54] J. Knabenbauera,[55] zvláště u žalmů často cituje R. Dvořáka,[56] z německých protestantských biblistů zmiňme E. Kautzsche.[57]

Kromě filologických poznámek zabývajících se odlišnostmi jednotlivých předloh zabírají velkou část poznámkového aparátu dějiny a chronologie starého Východu. Velmi často je použita literatura orientalistická. Hejčl cituje babylonsko-assyrské klínopisy (zvláště 3 a 4Král, Jud) nebo aramejské papyry (Ezd, Neh). „Čísti ‚Českou bibli' znamená čísti [...] dějiny starého Východu dle původních pramenů."[58] Přehled jednotlivých důležitých historických událostí a dat autor popisuje ve třech velkých tabulkách (od Davida po babylonské zajetí – svazek I, s. 1200–1211; od babylonského zajetí do doby makabejské – svazek II, s. 1281–1284; od doby makabejské po Krista – svazek III, s. 1147–1150). Dějinný přehled doby královské Hejčl přejímá od profesora Vojtěcha Šandy.[59]

Jako další zdroj poznatků k dokreslení období biblických praotců použil tvorbu starovýchodní epigrafiky 3 a 4Král, 1Kron. Velmi často se v poznámkách uvádí práce českého orientalisty prof. Bedřicha Hrozného týkající se Chetitů.[60] Archeologické nálezy starých staveb, nápisů nebo dokumentů jsou zmiňovány v celé BČ, nejvíce však v knihách historických.

„Při spoustě poznámek z oboru jmenovaných byl si vykladatel ustavičně vědom náboženskomravní ceny bible a věnoval zejména zvláštní pozornost srovnávacím dějinám náboženství a etiky."[61] Ostatně jak vzpomíná ve svém vlastním životopise pro *Český slovník bohovědný*, chtěl se stát v tomto oboru specialistou.[62] V poznámkách tak nalezneme množství odkazů na mytické příběhy v jiných náboženstvích – perském nebo indickém, později i řeckém. Nechybí ani zmínka o Chammurabiho zákoníku v porovnání se Zákonem Mojžíšovým.

Doba na začátku 20. století byla ve znamení zájmu o historickou geografii a topografii Palestiny. Příčinou jistě byly objevy tehdejšího českého cestovatele a orientalisty prof. Aloise Musila. Jeho výrazná osobnost mu

umožnila postupem času objevovat místa v arabském světě, kam dosud žádný Evropan neměl odvahu vkročit. Biblisté té doby se o mnohých místech dozvídali pouze z Bible, ale na mapách nebyla dosud zakreslena. Své výzkumy, zážitky a podrobné mapy Arábie Musil vydával v zahraničí v množství knih a článků. Některé z nich, zejména řadu poutavých cestopisů, vydal i českým jazykem.[63] V poznámkách BČ velmi často nalézáme odkazy na jeho vědecké výsledky. Jednou mu Hejčl píše: „Vaši Arabia Petraea jsem na mnohým místech použil a Vaše jméno také ovšem uvedl."[64]

K živosti příběhů i poznámek může čtenáři napomoci osobní zkušenost z biblických míst. V době překladu BČ měl prof. Hejčl zážitky z jednoho několikaměsíčního pobytu v Palestině.[65] Své prožitky z cest průběžně zveřejňoval v časopisech *Obnova* a *Čech*, ale pro velkou popularitu je vydal ještě knižně[66] ve dvou svazcích. V poznámce Dt 34 např. vzpomíná na výhled z hory Nebo poblíž Jeruzaléma.

C. Mapy v *Bibli České*

Jak Hejčl sám podotýká, veškerý výše zmíněný obsah výkladových poznámek v BČ volá po vzniku moderního „Biblického atlasu". Ten by měl obsahovat mnohé archeologické, historické nebo geografické výzkumy. Největším problémem v této oblasti jsou ovšem mapy, jejichž tvorba i tisk jsou nákladné.

Již příprava šesti map, později vložených do 3. svazku 1. dílu BČ, byla náročná. Dr. Podlaha v dopise píše: „Pomýšlím na to přidati na konec [3. svazku – pozn. autora] mapu Palestiny, i prosím, abyste ráčil již nyní laskavě chystati návrh její."[67] S přípravou map však prof. Hejčl nijak nespěchá. V korespondenci s dr. Podlahou tak můžeme nalézt několik urgencí o podklady pro tisk map. Později, kvůli pracovnímu vytížení, se překladatel obrací na dr. Bartoloměje Kutala, profesora biblického studia v Hradci Králové, s žádostí o pomoc. Byl si totiž vědom, že dr. Kutal by rád podnikl studijní cestu na Východ. Dopis je datován 7. dubna 1924: „Carissime! [...] Pan biskup Podlaha si přeje, aby do České Bible byla vložena také česká mapa Palestiny. Chtěl jsem ji původně vypracovati sám. Bible byla by však dříve ukončena, kdyby ji vypracoval někdo jiný. Dovoluji si uctivý dotaz, chtěl-li byste ji vypracovati Vy, pane kolego. Myslím, že by to byla příprava

na cestu, když byste se zapracoval do místopisu Palestiny. Snad by Vás i těšilo, když byste aspoň tímto způsobem se stal spolupracovníkem ‚Bible České'."[68] Na konci roku 1924 již Dědictví návrh mapy má a připravuje její tisk. Od počátku se předpokládalo, že bude barevná: „základní kresba černá, názvosloví černé a červené,[69] vodstvo modré, horstva hnědá, nížiny zelené [...]. Míním, že to tak bude lépe nežli barvami naznačiti geologické útvary, jež pro čtenáře Bible jsou celkem lhostejny."[70] Rozměry mapy jsou úctyhodné 66 × 46 cm.

V přílohách BČ nalezneme celkem šest různých map. Jak jsme se zmínili výše, na první z nich je znázorněno území Palestiny. Dále nechal dr. Podlaha pomocí již existujících štočků vytisknout mapy „Sýrie, Assýrie a Babylonie", „Střed horstva Sinajského" od německého kartografa Heinricha Kieperta,[71] „Plán Jerusaléma" od Palestinského spolku a dvě černobílé mapy – „Mapku poloostrova Sinajského" z knihy Fulcrana Vigourouxe,[72] kterou přeložil a doplnil sám dr. Antonín Podlaha, a „Země biblické" v měřítku 1 : 25 000 000 od prof. Aloise Musila.[73]

S velkou úlevou Podlaha zasílá Hejčlovi výsledné tisky map: „Byla to veliká s nimi nesnáz. Nejdéle trvalo zhotovení mapy Palestiny [...]. Neračte si ani moci představiti, jaké svízele jsem s tím měl. Zhotovení map stálo celkem 16.963 K. Jsem rád, že konečně jsou již vytištěny; myslím, že se budou líbit."[74]

Již jednou jsme se zmiňovali o toužebném přání vydat moderní biblický atlas. Po zkušenostech s vytvářením podkladů pro pouhých šest map BČ se zdálo stejně tak potřebné, za to však jednodušší, sepsání velkých dějin Starého zákona. Vysvítá nám to ze vzájemné korespondence mezi prof. Hejčlem a Musilem. Bohužel není zcela kompletní, ale i kusé údaje nám napoví. Koncem roku 1932 Hejčl mimo jiné píše: „Na dějiny S.z., jak jsme o nich o prázdninách mluvili, pamatuji."[75] Vzápětí dostává povzbuzující odpověď: „[...] avšak znova prosím, abyste pamatoval na dějiny Starého zákona. Kdo je dá našemu národu, neodhodlá-li se Hejčl?"[76] Po více jak čtvrt roce mu právě to Musil opět připomíná: „Škoda přeškoda, že zapomínáte na dějiny Starého zákona. Kdo nám je napíše, odejde-li Hejčl, nesplniv toho svého životního úkolu? Co konáte, je jistě velmi dobré, avšak je určeno pouze několika málo vyvoleným,[77] kdežto Hejčlovy dějiny by osvětlily události Starého zákona tisícům a tisícům. Nevytýkejte mně moje slova ve zlém. Opakuji, že Vás mám rád, že si Vás vážím, a proto píši, co mně srdce

velí. Ještě jednou, škoda přeškoda [...]".[78] Své přání v pozdějších dopisech ještě několikrát opakuje. Bohužel Musilova tužba zůstala nesplněna.

3. Uhlazenost překladu

Stejně tak jako volba správné překladatelské předlohy je také důležité vybrat vhodnou „formu" českého jazyka. Ve svých překladatelských zásadách Hejčl jasně hovoří proti nesrozumitelnosti češtiny, která je použita v *Bibli kralické*.[79] Tehdy to byl běžně používaný jazyk, dnes mu však již rozumí málokdo.[80]

Vztah k *Bibli kralické* a moderní češtině

Ohlas na první vydaný sešit BČ ohledně kvality použité češtiny, její slovní zásoby a gramatiky, přišel již začátkem roku 1914.[81] Dr. Vrátný si stěžuje, že BČ málo sleduje dosavadní překlady Bible, zvláště pak *Bibli svatojánskou*. Autoři starší *Bible svatováclavské*[82] prý pracovali se dvěma starými českými překlady a různě z nich vybírali slova a věty podle toho, co více odpovídalo latinskému textu. Hejčl tento postup odmítá. Nový překlad Písma má sloužit praktickým potřebám věřících, proto je potřeba, aby mluvil češtinou, které každý čtenář bez námahy porozumí. „Ostatně podati nový český překlad složený ze slov a rčení starších překladů českých jest více prací slavistů nežli biblistův. Až nám slavisté takový překlad pořídí, bude moci biblista a člověk, který má praktický smysl pro církevní a náboženssko-mravní život přítomnosti, posouditi, hodí-li se ten ‚nový' překlad pořízený dle ‚starých' pro poznámky [...] novodobého biblického studia, a zda by mohl také vykonati své praktické poslání. Zatím nám naši slavisté takového překladu nepodali, i dlužno se spokojiti toliko s přáním mnoho zdaru k jejich práci [...]. Zajisté nezůstane ležeti toliko v knihovnách slavistův, ale rozšíří se po vlastech československých a vytlačí všecky dosavadní české překlady."[83]

Aby se podobná situace v budoucnu neopakovala a český jazyk zůstal ryzí a čistý, stanovuje si Hejčl další tři pravidla,[84] kterými se bude při překladu řídit.

Nejdůležitější pravidlo vidí ve „vymýcení" cizokrajných prvků v textu. Použitý jazyk má být soudobý bez zbytečných latinismů, hebraismů,

grecismů. Naráží zde na popularitu jazyka *Bible kralické*: „kdo se domnívá, že ‚mluva biblická' tkví v hebraismech, bude ovšem zklamán."[85] Je důležité držet se zlaté střední cesty a zbytečně nepoužívat ani nějaké archaismy, ani až násilně odmítat zažité překlady a modernizovat za každou cenu.

Důležitý je styl používané češtiny. Nemá být novinářský ani archaický. Styl však může být inspirován řečí lidovou. Vždyť i jazyk originálu – hebrejština – je jazykem lidovým. Postupem času, jak Hejčl déle pracoval na překladech, vyvíjela se i jeho schopnost práce s jazykem. Sám si je této změny vědom. Proto také vybízí čtenáře, aby v prvních sešitech BČ omluvili některé nedostatky, např. shluky souhlásek. Na mysli přitom má častý tvar „jest" místo lépe znějícího „je". Také ne všechna slova přeložená do češtiny byla skutečně česká (například „atmosféra" místo „ovzduší").[86]

Velmi těžký oříšek musel prof. Hejčl rozlousknout, když hledal způsob, jak vhodně překládat biblická jména do češtiny. Po zkušenostech z prvních knih Bible se rozhodl na toto téma napsat samostatný článek, který si zde přiblížíme i s příklady.[87]

První rozpor viděl už v přepisech jmen mezi hebrejštinou a latinskou Vulgátou. Ukažme si to na hebrejském jméně פְּקַחְיָה, v transkripci Pᵉqaḥjâʰ, které Vulgáta přepisuje „Phaceia", a na známém יִשְׂרָאֵל (Jisrā'ēl), latinsky „Israel".[88]

Používat v BČ vědeckou transkripci hebrejských slov by nebylo šťastné. Obyčejný čtenář by se ve značkách nevyznal,[89] nemluvě o technické náročnosti pro tehdejší sazeče a knihtiskárny.

Hejčl proto navrhuje několik jednoduchých kroků jak zpřístupnit původní hebrejská jména českému čtenáři. Řídí se předně výslovností slov. Polohlásky obsažené ve slovech se mají nahradit odpovídajícími samohláskami (tedy „Peqaḥjâ"). Průměrný čtenář také nerozlišuje výslovnost hrdelních hlásek, proto navrhuje jejich odstranění (tedy „Jisrāēl"). Dalším krokem je značení délek samohlásek podle místních zvyklostí („Peqahjá", „Jisráél").

Uvedené úpravy hlásek nás neopravňují k jejich vypouštění. Překladatel proto nedoporučuje místo „Jehúdá" psát krátce „Juda" nebo „Aharon" pozměnit na „Aaron" a tím si brát špatný příklad, „jak činí Vulgáta".[90] Dlužno říci, že první sešit již zmíněné revidované Vulgáty iniciované Piem X. tyto hlásky u některých slov doplňuje. Čteme tedy „Israhel" místo původního

„Israel" (později tuto změnu opět vypouští), „Ozihel" místo „Oziel" (zůstává i nadále).[91] Podobně latinizovaných jmen ve Vulgátě je možno dohledat více. Ve svém článku Hejčl pouze ukazuje ty nejnevhodnější příklady.

Velmi častý problém je zvyk latiny přepisovat hebrejské *kaf* svým „c". Čeština přece hlásku „k" zná, a proto je dobré ji využívat. „Nač např. hebr. 'Aškenaz přepisovati v češtině Ascenez?"[92] Tato otázka vyznívá obzvláště ironicky, když si uvědomíme, že sám Hejčl verš Gn 10,3 překládá oním nevhodným tvarem „Ascenez". Později již v dalších místech (1Kron 1,6 a Jer 51,27) používá „Askenez".

Obdobně pochopitelná obtíž je u hebrejského *šín*, které je do latiny přepisováno buď „s" nebo „ss", popřípadě řecky „χσ". Čeština však hlásku *š* zná, tak proč ji nepoužívat? Hejčl v článku opět ukazuje na drobné chyby českého názvosloví převzatého z Vulgáty. I přesto, že správně čteme „Šalomoun" místo „Salomoun", se neujal „Taršíš" místo „Tarsis". Zde opět můžeme zmínit Hejčlovu nedůslednost, protože ve verši Ez 38,13 opravdu překládá „Taršíš",[93] ale ještě v Jer 10,9 překládá latinizované „Tarsis".

Velmi náročné pro češtinu je používání hebrejských jmen s jejich odvozeninami a skloňováním. „Ve snaze (rozumné a opatrné) přiblížiti se biblickými vlastními jmény k původnímu znění bude lze vymítiti různé nečeské koncovky."[94] Konkrétně má Hejčl na mysli koncovku jmen „-ita", popřípadě „-ité", jak se vyskytují ve slovech „Moabita", „Moabité"; „Kanaanita", „Kanaanité". Říká, že tyto koncovky nejsou české, a tudíž (s některými výjimkami) je „možno je bezohledně vyhladiti".[95] Bez vedlejších úmyslů poukazuje na „ohavnost této koncovky"[96] u silně zakořeněného slova „husité". Pro překladatele by bylo mnohem lepší najít inspiraci v českých koncovkách. Například od slov „Moravan", „Pražan" analogicky tvořit „Galaaďan", „Heťan"[97] (místo „Galaadita", „Hetita"). Další česká koncovka jmen je „-ec", proto by bylo vhodnější tvořit „Edomec", „Edomka" místa nečeského „Edomita", „Edomitka". Jako důkaz, že se Hejčlovy názory postupem času a zkušenostmi vyvíjely, nám poslouží ukázka Dt 23,7 „k Edomitovi" a pozdější překlad 1Sam 21,7 „Edomec".

Skloňování cizích jmen nám velmi zjednodušují latinské, resp. řecké koncovky „-ias", tedy „Jeremias", „Isaias". Bohužel zde Vulgáta není důsledná a čtenáři nabízí i několik jmen bez tohoto obvyklého zakončení. Jako pří-

klad můžeme použít latinské „Phaceia", u kterého jsme si již dříve ukazovali počeštění jeho hebrejského tvaru na „Peqahjá". Hejčl navrhuje ke slovu připojit „-š", prodloužit poslední samohlásku a zároveň, vzhledem k původnímu významu písmena „i", přepsat „j" tak, že nám vznikne „Phacejáš". Pokud ještě aplikujeme výše zmíněná pravidla o záměně souhlásek, které mají společné hebrejština a čeština, dostáváme se k nádherně česky znějícímu jménu „Fakejáš".

Abychom zakončili téma zčešťování hebrejských jmen, v následujícím přehledu se podívejme, jak kteří překladatelé řeší tuto otázku na konkrétním slově, které nám již jednou sloužilo jako vzor, a to פְּקַחְיָה, v transkripci Pᵉqaḥjâ. Jak již bylo řečeno, Hetzenaunerova Vulgáta i poslední verze Vulgáty slovo přepisují jako „Phaceia". *Bible kralická* překládá jako „Pekachia", BČ „Fakeiáš", sám Hejčl navrhuje „Fakejáš", český ekumenický překlad „Pekachjáš" a český překlad *Jeruzalémské bible* „Pekachja".[98]

Jazykoví poradci

Důležitou pomocí překladatele jsou nezávislí jazykoví korektoři, kteří hledí na ryzost a čistotu českého jazyka. Prof. Hejčl zpočátku jejich služby využíval, ale okolnosti ho dovedli k tomu, že si poměrně brzy překlady redigoval s pomocí dr. Podlahy sám.

Prvním takovým pomocníkem byl „češtinář nad jiné povolaný",[99] prof. dr. Ludvík Matoušů.[100] Než odešel do bojů I. světové války, pomohl zkontrolovat část *Pentateuchu* – knihy *Leviticus*, *Numeri* a *Deuteronomium*. Ke spolupráci byl zřejmě přizván spíše pro svůj jazykový cit než pro odborné bohemistické nebo filologické vzdělání. Jeho hlavním oborem byl nejdříve Nový zákon a později církevní právo a „pastýřská bohověda".[101]

Mnohem zajímavější postavou však byl Alois Hlavinka.[102] Po absolvování českého olomouckého gymnázia odešel studovat klasickou filologii do Vídně. Studia ovšem nedokončil, dává se na teologii a v roce 1885 je vysvěcen na kněze. Jeho literární činnost je bohatá, hlavně ve filologických a historických oblastech. Vydal několik knih z církevních dějin a publikace zabývající se lidovými písněmi a jazykem.[103] Jeho některé jazykovědné závěry se ale nesetkávaly s kladným ohlasem: „Zneuznává výsledky dosa-

vadní práce našich nejlepších linguistů; proti gramatice zdůrazňuje jazykový cit a navrhuje, aby spisovná čeština byla reformována moravskými nářečími. Vědecká kritika mu vytýká nedostatek vědecké průpravy k řešení těchto otázek a přílišnou subjektivnost názorů."[104] O svých názorech píše také v dopise Hejčlovi: „v gramatické části nepromluvil Gebauer[105] ovšem zcela určitě, jistě a správně; [...] Češi už nemají toho jemného citu a smyslu; bude třeba, chtějí-li zůstati ve slovanské míze, poněkud se přiblížiti k Moravě."[106] Naproti tomu jeho práce etnografické docházejí uznání i v dnešní době.

Msgr. Hlavinka pomáhal redigovat zbylé knihy *Pentateuchu* (*Genesis* a *Exodus*) a pak ještě jednou zkontroloval všech pět knih Mojžíšových včetně poznámek. Kvůli svému časovému vytížení, a zřejmě také ze zdravotních důvodů, ale svoji spolupráci s prof. Hejčlem na BČ ukončil.

Když prof. Hejčl žádá Hlavinku o spolupráci na tak velkém a náročném díle, argumentuje přitom svým pobytem na bohoslovecké fakultě, která je přece jen německým prostředím. Sám na sobě pociťuje, že ztrácí svůj jemný cit pro češtinu.[107] Po shlédnutí prvních rukopisů *Exodu* a *Leviticu* však Hlavinka nenachází moc věcí, které by vyžadovaly úpravu. Uveďme si alespoň pár zajímavých postřehů: „infinitivy na titi jsem kde možná zkrátil; zdá se to trošku titěrné; [...] místo píši, píší – dal jsem širší moravské píšu, píšou; řečtina je v tom už příliš písklavá; dokáží = dokážou; [...] čtyři také jsem poněkud omezil; místo čtyři sloupkové (ve staré bibli) dobré naše: čtyry sloupky."[108] O měsíc později zasílá další připomínky: „velikonoční: zbytečně (až příliš) vokalisuje a dlouží slovo, kdežto každý jazyk dbá stručnosti; za to takřka: jest kostrbatá ohyzda, lépe: takořka, jakořka."[109] Důležité je poznamenat, že Alois Hlavinka své korektury dělal bez nároku na honorář. Tohoto tématu se dotýká až dopis z jara 1914; Hejčl tlumočí návrh dr. Podlahy na finanční odměnu za jazykovou korekturu rukopisů.[110]

Jak nakonec Hejčl hodnotí spolupráci a první zážitky se svým korektorem? „Hlavinka ochotně upravoval první knihy Pentateuchu, měl však své zvláštnosti, ne-li výstřednosti. Byl také odpůrce Gebauerovy mluvnice. Nezbylo mi, než abych aspoň částečně jeho návrhy a ‚opravy' zase přiopravil, prve nežli jsem rukopis předložil dru Podlahovi. Redaktoru D. svatoj. však se některé zbývající opravy Hlavinkovy nezamlouvaly, upozornil mě

na ně a mně bylo je seškrtati. To bylo jenom na počátku. Hlavinka prohlásil později, že nemá co opravovati, a práce šla rychleji vpřed."[111]

Přípravy na tisk *Bible České*

Vlastní tisk BČ byl náročný pro všechny. Největší organizační podíl ležel na metropolitním kanovníku dr. Antonínu Podlahovi. My se v této kapitole zaměříme na jeho redakční činnost BČ.

V dubnu 1912 začíná bohatá a účinná spolupráce mezi dr. Podlahou a Hejčlem. Řekli jsme si, že v květnu se oba dva dohodli na zásadách překladu BČ a hned za pár měsíců dr. Podlaha dostává zprávu, že první rukopis *Genese* již existuje. „Právě jsem dokončil Genesi. – Úvod obsahuje 30 půlarchových stran psaných strojem, překlad sám 116 stran čtvrtkových a poznámky k tomu zabírají 102 strany půlarchové. [...] Myslím, že by Genese zabrala asi 100 stran formátu, ve kterém byla posledně bible tištěna (ne-li více). [...] Kdybyste si ráčil počkati přáti, použiji ještě zbývajícího času k pilování. [...] Rukopis překladu samého má dosti mnoho oprav, avšak bojím se to dáti opsati, poněvadž by opisovatel mi mohl nasekati zase řadu chyb a já bych musil zase znova korrigovati."[112]

Redaktor neskrýval své nadšení z prvního sešitového výtisku, jak jsme si ukázali v již jednou zmíněném dopise.[113] Tyto sešity měly vycházet nejméně čtyři do roka. První z nich vyšel už v roce 1913.[114] Všechny zúčastněné to povzbudilo k další neúnavné práci. Když ale překladatel odeslal vypracované podklady pro druhý sešit BČ, dlouhé čekání jej znejistělo, a proto se dr. Podlahovi rozhodl napsat list. Na dojemnou odpověď, která přišla 22. dubna 1914, nemohl prof. Hejčl zapomenout. Když se pak blíží třetí výročí Podlahova úmrtí, nechává dvakrát tento list vytisknout. Na počátku roku 1935 vycházejí dvě různé vzpomínky na dr. Podlahu, které společně ukazují na jeho neuvěřitelné nasazení při vydávání monumentálního díla BČ.[115]

V dopise dr. Podlaha popisuje, jak osobně podepsal a rozeslal téměř 4 500 exemplářů prvního sešitu BČ. Velká část se jich vracela jako nedoručená nebo přímo odmítnutá (zejména po zmíněné kritice dr. Vrátného v květnu 1914). Osobně tak připisoval nové adresy a přikládal vysvětlující dopisy. Takto podruhé rozeslal přes 1 850 sešitů. Z celého množství však první sešit zaplatilo 763 osob. Občas již pracoval na pokraji lidských sil

a propadal zoufalství – to vše z lásky ke křesťanské literatuře. Konkrétně do Olomouce bylo rozesláno 48 prvních sešitů, z toho zaplaceno bylo pouze 8.[116]

Usilovná snaha redaktora ale velmi brzy přinesla ovoce. Po měsíci už počet předplatitelů dosahoval výše 2 500.[117]

V čem vlastně spočívala Podlahova redaktorská činnost? Hejčl poslal první verzi rukopisu Dědictví, které je předalo tiskárně Václava Kotrby. Z ní se vracel Hejčlovi rukopis a pracovní výtisk textu. Nyní záleželo opět na překladateli, aby práce přečetl a opravil. Jak jsme se zmínili dříve, z počátku ji dával upravit prof. Ludvíku Matoušů nebo Aloisi Hlavinkovi. Po odeslání dokumentu Dědictví a tiskárně očekával Hejčl druhý pracovní výtisk v úpravě vhodné pro tisk knihy, tedy listy rozdělené do sloupců, zarovnané konce řádků, dělení slov. Pokud byl autor i s tímto spokojen, zaslal předlohu dr. Podlahovi, který měl nyní dohlížet na vlastní tisk. Mezi překladatelem a redaktorem vládla důvěra natolik, že se nakonec podařilo vytisknout celou BČ o rozsahu více jak 3 500 stran, a to včetně dodatků (překlad encykliky Benedikta XV. *Duch Utěšitel*, jmenný a místní rejstřík), několika ilustrací a šesti map.

Ohlas ve společnosti

Bible Česká[118] byla dokončena v roce 1925. Ohlasy ve společnosti byly vesměs kladné.[119] Záporná kritika (již zmíněný dr. Vrátný v *Čechu*) se týkala spíše formy než vlastního obsahu překladu. Známé vystoupení prof. Šandy v roce 1925 není jednoduché klasifikovat. Tato práce není schopna pojmout šíři tohoto problému, odkážeme proto čtenáře na naši vznikající diplomovou práci na KTF UK v Praze o životě a díle prof. Jana Nepomuka Hejčla, která se bude tomuto tématu zevrubně věnovat. Pouze připomeňme, že pražský prof. Šanda[120] pět dní po obdržení přihlášky prof. Hejčla na uprázdněnou katedru Starého zákona na bohoslovecké fakultě Univerzity Karlovy v Praze – na den jeho 57. narozenin – podává k církevnímu soudu velmi „nešťastnou" žalobu kvůli překladu BČ. Snad nejčastější věta je, že Hejčl „převrací smysl Písma" a že se vlastně jedná o protestantský překlad.[121] Následující obrana a nezávislé posudky odborníků (dr. B. Spáčila[122] a V. Zapletala) však žalobu zcela vyvrátily.

Z pozitivních ohlasů uveďme text Václava Müllera v *Časopise katolického duchovenstva*.[123] Jedná se o recenzi prvního sešitu, který mylně datuje až do roku 1914. Recenzent neskrývá radost nad novým vydáním překladu Starého zákona, kterého bylo tak potřeba. Nalézá dvě velké novoty.

Rozdělení textu do kapitol nezávisle na verších. Překladatel dělí obsah Písma podle logických celků. Jednotlivé kapitoly jsou doplněny nadpisy a krátkým shrnutím jejich obsahu. Jednotlivé sumáře kapitol pokládá za jakési náhražky marginál, které byly obvyklé u stejně velkých a významných děl.

Druhou novinkou je tisk básnických pasáží odlišný zvláštní tiskařskou úpravou od prózy. Tato moderní, drobná úprava přispěje k větší srozumitelnosti Písma. Sice se dá podle jediného sešitu těžko objektivně soudit, můžeme ale tušit, že překlad „je velice bedlivý a nepostrádá ani přirozeného rythmu, ani zvučnosti".[124] Velmi kladně jsou tu hodnoceny poznámky k veršům i úvody ke každé knize SZ. To vše je dobrou pomůckou k prohloubení znalostí o Písmu svatém. Recenzent dokonce vidí i další praktické využití BČ: „Ostatně upozorňujeme, že tato ‚Bible česká' pro své výborné poznámky nahražuje nám celý kommentář ke knihám Písma sv. St. a Nov. zákona, což má velký význam i pro kvinkvennální zkoušky, které jsou provinciálním dekrétem episkopátu českého ze dne 1. ledna 1914 pro mladší duchovenstvo předepsány a nařízeny a při nichž v prvním roce po vysvěcení zkouší se též exegese vybraných partií z obého Zákona. V pražské diecesi např. jest to letos prvních devět kapitol Genese, prvních 7 žalmův a I. list sv. Pavla ke Korintským."[125]

Velmi zajímavý názor vyjádřili bratři Hrozní, tedy dr. Bedřich[126] a dr. Jindřich.[127] Uveďme si nejdříve kritiku dr. Jindřicha Hrozného, otištěnou v úvodu jeho knihy: „Bible česká jest pořízena z překladu latinského a ne z jazyka původního a béře pouze zřetel k původnímu jazyku hebrejskému, nemůže tedy vyhovovati přísnému měřítku vědeckému; v úvodech k jednotlivým knihám Starého zákona nedbá se výsledků biblické vědy dnes obecně uznaných a v poznámkách jeví se snaha neopustiti půdu předepsanou církevní dogmatikou."[128] O první námitce, jazyku předlohy, jsme pojednali již výše. K výtce, že nebylo použito veškeré biblické literatury, prof. Hejčl odpovídá, že se skutečně chtěl vyhnout „rozumářské vědě", tj. modernistickým publikacím. Třetí připomínka „jest vlastně lichotivé

svědectví protestantovo, že BČ chce býti biblí katolickou, a to nekompromisně katolickou".[129]

Ve velmi podobném duchu píše svoji kratičkou kritiku i druhý z bratří. Jedná se vlastně o reakci na dopis dr. Zvolánka, který poslouchal rozhlasovou přednášku dr. Hrozného 26. prosince 1934, v které si povzdechl, že Češi dosud nemají vlastní pořádný překlad Písma svatého. Prof. Hrozný píše: „Co se týče překladu prof. Hejčla, nemohu bohužel uznati, že stojí ve vědeckém ohledu plně na výši, ježto 1) basuje především na Vulgatě, tudíž překladu, a 2) nevyčerpává úplně rozsáhlou literaturu vědeckou k textu masoretickému a k LXX."[130] Vidíme, že výtky použil téměř totožné s mladším bratrem.

Prof. Hejčl byl kritizován za to, že jeho překlad je příliš novátorský (např. dr. Vrátný), nebo příliš konzervativní (bratři Bedřich a Jindřich Hrozní). Sám překladatel měl z těchto sporů strach už na začátku své práce. O své předtuše se zmiňuje prof. Musilovi: „Naši laikové řeknou ovšem, že jest to práce klerikální, a našim některým lidem – bojím se – bude se věc, tj. poznámky, snad zdáti příliš liberální. Tak nevím, jak to vše dopadne ještě. Strávil jsem tím již velmi mnoho času, kterého [...] mám pomálu."[131]

Překlad BČ však nebyl významnou prací jen v katolických, resp. křesťanských kruzích. Jedno z nejvyšších ocenění se prof. Hejčlovi dostalo od Svatoboru z Riegrova fondu.

Nadání Riegrovo se udělovalo „českým badatelům vědeckým, spisovatelům pracujícím na větších dílech původních, básníkům neb umělcům českým zvláště nadaným".[132] Na kalendářní rok 1929 měly právo navrhovat vhodné kandidáty „rektorát university Karlovy v Praze, Masarykovy v Brně a Komenského v Bratislavě, českých vysokých škol technických v Praze a v Brně a presidium České akademie věd a umění v Praze, Královské české společnosti nauk v Praze a Matice Slovenské v Turčanském Sv. Martině".[133] Daný rok bylo finančních prostředků na stipendia v souhrnné hodnotě 9 000 Kč. Ocenění bylo každoročně vyhlašováno a vypláceno k 3. březnu daného roku, tj. ve výroční den úmrtí Františka Ladislava Riegra.

Akademický senát Masarykovy univerzity v Brně na zasedání 14. června 1928 přijal usnesení podle návrhu zvláštní komise za tímto účelem zřízené (jedním ze tří členů byl Hejčlův přítel prof. Arne Novák).[134] Svato-

boru byla navržena celkem čtyři jména, ale nejvyšší částkou byl ohodnocen olomoucký profesor Jan Hejčl „v oboru vědeckém" *primo loco*. Navržená odměna za nový překlad Starého zákona činila 3 000 Kč, „nikoliv méně; jest to odměna díla životního".[135] Ve zdůvodnění se o kandidátu píše: „dovršil [...] nový monumentální překlad Starého zákona, spojení to filologické a archeologické učenosti; za tento velký podnik, obohacující naši náboženskou kulturu, jenž jest dílem životním, zasluhuje autor odměnu neb poctu."[136] V konkurenci mladých a nadějných doktorandů a umělců nakonec podíl na Riegrově nadání dostal.

Nebyly to ovšem ony 3 000 Kč, jak navrhovala brněnská univerzita, ale „pouhých" 2 500 Kč. Sám Hejčl tuto zprávu sděluje prof. Musilovi: „[...] musím se s Vámi, milý pane kolego, sděliti o radost, již mám z toho, že se mi dostalo ze ‚Svatoboru' čestné odměny za ‚nový překlad Starého zákona'. Ta cena (2 500 Kč) není ovšem veliká, ale na tom mi nezáleží. Hledím na mravní stránku onoho uznání. Neměl jsem ani nejmenšího tušení, až byly ceny v novinách uveřejněny."[137] Dále v dopise neskrývá své tušení, že za návrhem Masarykovy univerzity stojí prof. Arne Novák, „jemuž se překlad velmi zamlouvá".[138]

Závěrem

Tento krátký exkurz nemohl zcela obsáhnout téma Hejčlova překladu Starého zákona v *Bibli České*. Letošní rok si v květnu připomeneme 140 let od narození tohoto velkého biblisty. Možná ani on sám si nedokázal představit, že by se v české církvi pracovalo hned na dvou nových českých překladech zároveň jako v dnešní době. *Český katolický překlad* reviduje starší dílo Václava Bognera. Česká *Jeruzalémská bible* navazuje na tradici dominikánské biblické školy, na které Hejčl sám chvíli studoval. Přejme si tedy, aby se česká biblistika stále rozvíjela a vzkvétala. Vždyť má na co navazovat!

POZNÁMKY:

1/ Otištěno v *Bible Česká*, svazek III. Praha, Václav Kotrba 1925, Úvod V.

2/ V roce 1786 vyšel Nový zákon, roku 1804 Starý zákon.

3/ *Bible česká čili Písmo svaté. a výkladem opatřené. (Péčí Fr. Srdínka a dra Klementa Borového)*, 3 svazky. Praha, Dědictví svatojánské I (1889), II (1888), III (1888). Tyto i následující bibliografické údaje srov. FRANTIŠEK VERNER: *Bibliografie českých překladů celé Bible i jejích částí*. Praha, Česká katolická Charita 1987. K tématu českých překladů srov. JOSEF BARTOŇ: „K dějinám českého biblického překladu". IN: IKD 12, 2006, s. 6–8.

4/ JOSEF BARTOŇ: op. cit., s. 7.

5/ *Bible česká čili Písmo svaté. a od nejdůstojnější knížecí arcib. pražské konsistoře vydané, nyní pak poznovu s mnohou pilností přehlédnuté, poopravené a příslušným výkladem opatřené prací Innocenta Ant. Frencla* [až do ukončení knihy Žalmů; po jeho smrti roku 1862 v díle pokračoval a je dokončil 1864 Jan Nep. Frant. Desolda]. Praha, Karel Bellmann 1860–1864.

6/ *Písmo svaté. Vydání dle Vulgáty. Přehlíželi Václav Štulc a dr. Ant Lenz. Ilustroval Gustav Doré*, 2 svazky. Praha, Jan Otto 1889–1894.

7/ *Zlatá bible, to jest Písmo svaté, ilustrované od nejslavnějších mistrů všech uměleckých dob. Vydání obstarali dr. Kl. Borový, Jan Drozd, Josef Kyselka*. Praha 1884–1894.

8/ VÁCLAV MÜLLER: „Bible česká" (recenze). IN: *Časopis katolického duchovenstva* [dále ČKD] 1914, s. 261–263.

9/ Prof. Jaroslav Sedláček (* 4. únor 1860, Hostomice – † 3. leden 1925, Praha), v roce 1882 vysvěcen na kněze. Procestoval téměř celou Evropu, Sibiř, Palestinu a Egypt. Tiskem vydal mluvnice hebrejského a arabského jazyka. Překládal orientalistickou literaturu. Vydal výklady Žalmů, Knihy Soudců a překlady některých knih Písma svatého.

10/ Prof. Alois Musil (* 30. červen 1868, Rychtářov – † 12. duben 1944, Otryby), na bohoslovecké fakultě byl žákem prof. Melichara Mlčocha. Vysvěcen na kněze roku 1891. Jeho hlavním zájmem bylo studium původu monoteistických náboženství, které zahájil v Jeruzalémě, později pokračoval v Bejrútu. Roku 1898 objevuje zámeček Kusejr Arma z období raného islámu, zdobený figurálními motivy. Podnikl řadu vědeckých expedic a studijních pobytů. Vydal množství vědecké i popularizační literatury. Jmenován profesorem na univerzitě ve Vídni v roce 1907. Po vzniku ČSR přechází světově uznávaný profesor a přítel císařské rodiny na filozofickou fakultu Univerzity Karlovy v Praze. Po roce 1938 žije v Otrybech a vydává články se zemědělskou a sadařskou tematikou.

11/ Vincent Zapletal OP (* 15. leden 1867, Vilémov – † 21. leden 1938, Hacking) vstoupil k dominikánům (1883) a byl vysvěcen na kněze (1889). Biblikum studuje v Jeruzalémě (1891–1893), poté odchází vyučovat na novou univerzitu ve Fribourgu. Během svého působení se nachází uprostřed (anti-)modernistických bojů. Vydal hebrejskou gramatiku, několik „biblických románů" a prací o hebrejské metrice. Některé jeho publikace vyšly i v češtině.

12/ Srov. TOMÁŠ PETRÁČEK: *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP*. Praha, Krystal 2006, s. 71–72.

13/ Dr. Josef Tumpach (* 20. prosinec 1862, Osek u Rokycan – † 26. listopad 1916, Praha), vysvěcen na kněze (1887) učil na pražské bohoslovecké fakultě církevní právo a křesťanskou sociologii. Kanovník metropolitní kapituly (1902). Od mládí byl literárně činný – psal vlastní poezii, beletrii, překládal slovanské spisovatele. Spolupracoval s dr. Podlahou na vydávání katolických periodik.
14/ Dr. Antonín Podlaha (* 20. leden 1865, Praha – † 14. únor 1932, Praha), od mládí se zajímal o filologii a historii. Nedokončil studia práv, přestoupil na teologii. Vysvěcen 1888, na bohoslovecké fakultě v Praze vyučoval křesťanskou archeologii. Vydavatel, spolupracoval při pořádání výstav. Jmenován metropolitním kanovníkem (1904). Vykonával rozsáhlou vědeckou a pedagogickou činnost (dějiny umění, biblistika, překlady knih) – člen zemské školní rady, ČAVU, KČSN. Roku 1920 jmenován pomocným biskupem v Praze.
15/ Srov. „České překlady biblické". IN: *Český slovník bohovědný*, svazek III. Praha, Václav Kotrba 1926, s. 334–341.
16/ *Nový zákon našeho Ježíše Krista. Podle Vulgáty se stálým zřetelem na původní text řecký přeložil, úvody i výklady opatřil dr. Ladislav Sýkora.* Praha, Dědictví svatojánské 1915.
17/ Prof. Jan Ladislav Sýkora (* 16. duben 1852, Železnice u Jičína – † 26. srpen 1928, Jičín), vysvěcen na kněze (1877), od září 1891 působil na pražské bohoslovecké fakultě jako profesor Nového zákona. Od roku 1899 kanovníkem kapituly Všech svatých. Byl jeden rok rektorem české univerzity v Praze. Přispíval do *Ottova slovníku naučného* a *Českého slovníku bohovědného*. Vytvořil překlad Nového zákona (1909 a 1914), později součástí *Bible České*.
18/ *Evangelia*. Praha, Dědictví svatojánské 1909. *Apoštolář či Skutky a listy apoštolů se Zjevením sv. Jana*. Praha, Dědictví svatojánské 1914.
19/ *Žaltář aneb Kniha žalmů*. Olomouc 1886 (2. vydání 1892). Prof. Melichar Mlčoch (* 6. leden 1833 Kládky na Moravě – † 6. duben 1917, Olomouc?) vysvěcen na kněze (1856), v pastoraci působil mimo jiné v Charvátech, kde se seznámil s prof. Sušilem. Od roku 1869 profesor Starého zákona v Olomouci. Významný odborník na semitské jazyky. Bohatá odborná publikační činnost. Vydává překlad jednotlivých knih Starého zákona, několikerá různá vydání Žaltáře (např. v jednom vydání paralelně uvedeny překlady z Vulgáty a z hebrejštiny). Významně ovlivnil své žáky – budoucího orientalistu Aloise Musila.
20/ *Kniha soudcův*. Praha, Dědictví sv. Prokopa 1910. Jaroslav Sedláček: *Výklad posvátných žalmů a biblických chvalozpěvů breviáře*. Praha, Dědictví sv. Prokopa, I (1900), II (1901).
21/ Prof. Jan Nepomuk Hejčl (* 15. květen 1868, Žamberk – † 5. únor 1935, Olomouc), učil biblické studium v Hradci Králové a od roku 1909 do konce života na bohoslovecké fakultě v Olomouci. Je autorem tří německy psaných studií, kterými byl uznáván i v zahraničí. Napsal stovky článků do mnoha periodik. Byl autorem překladu SZ v BČ, dvou cestopisů a několika menších publikací z biblického, liturgického nebo duchovního života. Od roku 1919 byl církevně-politicky činný ve věci rozluky církve od státu.
22/ Muzeum Vyškovska [MV], fond Musil Alois, korespondence Hejčl Jan, 18.673, dopis 20. června 1912.

23/ MV, fond Musil Alois, korespondence Hejčl Jan, 18.673, dopis 22. března 1913.
24/ MV, fond Musil Alois, korespondence Hejčl Jan, 18.673, dopis 21. červenec 1915.
25/ Jan Hejčl: „Kapitola ze života biskupa dr. Antonína Podlahy". IN: *Přehled* 1935, č. 2, s. 19. Originál dopisu se nedochoval, přepis je nedatovaný, první sešit BČ vyšel v roce 1913.
26/ Jan Hejčl: „Nový překlad Starého Zákona do češtiny". IN: *Hlídka* 1913, s. 1.
27/ Tamtéž: s. 1–4.
28/ Srov. Jan Hejčl: „Kapitola ze života biskupa dr. Antonína Podlahy"..., s. 19–20.
29/ Srov. Tomáš Petráček: *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincente Zapletala OP.* Praha, Krystal 2006. Srov. celou revue *Salve* 2007, č. 3.
30/ „Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturam", 8. duben 1546. IN: DS 1506–1508. Slovensky Josef Neuner – Roos Heinrich: *Viera církvi v úradných dokumentech jej Magistéria*. Trnava, Dobrá kniha 1995, s. 64–65.
DS 1506: „[...] ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat."
31/ J. Wordsworth – H. J. White: *N. T. Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem*. Oxford, I (1889–1898), II (1913–1939), III (1905).
Srov. Jan Merell: *Studium a četba Bible*. Praha, Václav Kotrba 1949, s. 44–45.
32/ Srov. „Jak se provádí v Římě revise bible". IN: *Vlast* 1908–1909, s. 1186. Antonín Podlaha: „O nynějším stadiu revise Vulgaty". IN: ČKD 1911, s. 811–812.
33/ Jan Hejčl: „Bible česká". IN: ČKD 1917, s. 778.
34/ *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem, iussu Pii PP. XI, Pii PP. XII, Ioannis XXIII, Pauli VI, Ioannis Pauli PP. II, cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita. Textus ex interpretatione Sancti Hieronymi.* Řím, Libreria Editrice Vaticana 1926–1995, 18 svazků.
35/ *Biblia Sacra Vulgatae, ed. P. Michael Hetzenauer OFMCap.* Insbruck 1906.
Michael Hetzenauer OFMCap (* 30. listopad 1860, Zell bei Kufstein – † 4. srpen 1928, Řím), v roce 1878 vstoupil ke kapucínům a následně byl vysvěcen na kněze (1883). Od roku 1904 profesorem biblické exegeze na lateránské univerzitě v Římě. Od 1914 byl konzultorem Papežské biblické komise. Vydal kritické vydání Vulgáty a množství knih o exegezi a biblické kritice.
36/ Antonín Jedlička: „Vydání Vulgaty". IN: ČKD 1914, s. 255–256.
37/ Srov. Jan Hejčl: „Bible česká"..., s. 779.
38/ Srov. tamtéž: s. 780. Můžeme si to uvést na příkladu Nm 21,13a – Vulgáta: „Quem relinquentes castrametati sunt contra Arnon, quae est in deserto, et prominet in finibus Amorrhaei."; BČ: „Odešedše odtud položili se proti (potoku) Arnonu, který je v poušti, vychází v území Amorrhejských", poznámka k verši: „Místo ‚vyvěrá' Vulg. doslovně ‚vyčnívá', protože sv. Jeroným měl za to, že Arnon je skála. Je to však i zde potok."

39/ Srov. JAN HEJČL: „Nový překlad Starého Zákona do češtiny"..., s. 2.
40/ Srov. tamtéž: s. 2.
41/ Srov. *Bible Česká*, svazek I. Praha, Václav Kotrba 1917, Úvod § 4.
42/ MV, fond Musil Alois, korespondence Hejčl Jan, 18.673, dopis 21. červenec 1915.
43/ LOUIS-CLAUDE FILLION: *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate*. 1888–1895, 8 svazků. Tento francouzský překlad měl v roce 1905 již 6 vydání.
44/ Pro zajímavost můžeme uvést, že BČ jako poezii tiskne pouze Gn 1,27. Pozdější české překlady (Český ekumenický překlad i Český katolický překlad) poeticky chápou i verš následující. Na druhou stranu BČ uvádí jako starozákonní poezii Gn 2,23–24, ale pozdější překlady podobně upravují pouze v. 23. Srov. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového Zákona*. Praha, Česká biblická společnost 2001; *Pentateuch. Český katolický překlad*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2006.
45/ JAN HEJČL: „O prosodii biblické". IN: *Hlídka* 1909, s. 476–480.
46/ JAN HEJČL: „Je tzv. parallelismus membrorum výhradně zvláštnost básnictví biblického?". IN: ČKD 1933, s. 197–201.
47/ VINCENC ZAPLETAL: *De poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata*. Friburg Helv. 1909.
48/ Srov. JAN HEJČL: „Nový překlad Starého Zákona do češtiny"..., s. 3.
49/ Louis-Claude Fillion (* 25. červen 1843, Saint-Bonnet-de-Joux – † 12. říjen 1927, Issy), na kněze vysvěcen 1867, působí jako profesor biblického studia a hebrejštiny v Remeši (1871–1874), Lyonu (1874–1893) a od října 1893 profesor na Katolickém institutu v Paříži. Přeložil a okomentoval novozákonní evangelia. Napsal dvě několikasvazkové knihy o osobě a životě Ježíše Krista.
50/ Archiv Národního Muzea [ANM], fond Podlaha, korespondence Hejčl, ka. 6, dopis 23. prosince 1912.
51/ JAN HEJČL: „Bible česká"..., s. 783.
52/ Marie-Joseph Lagrange OP (* 7. březen 1855, Bourg-en-Bress – † 10. březen 1938, Saint-Maxim), před vstupem do dominikánského řádu (1879) vystudoval práva v Paříži. Magistrem řádu poslán založit biblickou školu v Jeruzalémě (1890). Zakládá odborný časopis *Revue biblique*. Zahajuje velký vědecký projekt biblických komentářů, který později kvůli rozhodnutím Papežské biblické komise pozastavuje. Zakladatel historicko-kritické metody v katolické biblistice. Na jeruzalémské škole alespoň chvíli studovali V. Zapletal (1891–1893), A. Musil (1895–1897), V. Šanda (1898–1900) i J. Hejčl (1904–1905).
53/ Fulcran Vigouroux (* 13. únor 1837, Nant – † 21. únor 1915, Paříž), vysvěcen na kněze 1861, byl profesorem filozofie v Autun (1862–1864), Issy (1864–1868), poté se vrací do Paříže. Působí na Katolickém institutu v Paříži (1890–1902). Papež Lev XIII. ho jmenuje sekretářem vzniklé Papežské biblické komise, kde aktivně působil (1905–1913). Díky svým schopnostem byl jednou z největších postav katolické biblistiky 19. století. Některé jeho knihy se načas objevily na církevním Indexu.

54/ Franz Hummelauer SJ (* 14. srpen 1842, Vídeň – † 12. duben 1914, Heerenberg), v roce 1860 vstupuje do jezuitského řádu. Během formace studuje hlavně biblickou exegezi. Působí v Anglii, Belgii, Německu a Holandsku. Je spoluzakladatelem (1884) Cursus Scripturae Sacrae, od 1903 konzultorem Papežské biblické komise. Za své názory o exegezi čelil ostré kritice, na jejímž základě svoji činnost v tomto oboru omezil. Vydal komentáře k 1,2Sam, Ruth, Gn, Ex, Nm, Dt, Jos, 1Kron (1886–1905); a knihu *Inspirace Písma* (1877, 1898).

55/ Joseph Knabenbauer SJ (* 19. březen 1839, Bavorsko – † 12. listopad 1911, Maastricht), v roce 1859 vstupuje do jezuitského řádu, studuje zejména filologii, filozofii a biblickou exegezi. Od roku 1872 je profesorem exegeze Starého i Nového zákona v anglickém Ditton Hall. Po roce 1895 přechází na řádové učiliště do Valckenbergu, kde zůstane až do své smrti jako neobyčejně pracovitý autor biblických komentářů. Spolu s Karlem Josephem Cornelym SJ a Franzem Hummelauerem SJ zakládají Cursus Scripturae Sacrae (1884). Nejvíce pracoval na komentářích starozákonních proroků. Byl znalcem patristiky, scholastiky a soudobé exegeze.

56/ Prof. Rudolf Dvořák (* 12. listopad 1860, Dříteň – † 1. únor 1920, Praha), od roku 1879 studuje filologii a později orientalistiku. Významný český orientalista působící na filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze (1890 jmenován profesorem). Měl bohatou odbornou publikační činnost zabývající se jak lingvistikou (překlady orientální poezie), tak kulturní historií; z biblických knih vydal z původních jazyků básnický překlad knih Rút (1893), Písně písní (1895, 1918), Žalmů (1911–1914), Přísloví (1914–1915).

57/ Emil Friedrich Kautzsch (* 4. září 1841, Plavno – † 7. květen 1910, Halle), teologii a orientalistiku studoval v Lipsku, kde se habilitoval (1869) pro exegezi Starého zákona; profesorem byl jmenován 1871. Působil v Basileji, Tübingen (zde působil také jako známý kazatel), Halle. Byl spoluzakladatelem německého palestinského spolku. Tiskem vydává mluvnice biblické aramejštiny (1884), překlad Starého zákona (1890–1894) a množství prací věnovaných literární kritice.

58/ Jan Hejčl: „Bible česká"..., s. 783.

59/ Adalbert Šanda: *Die Bücher der Könige*. Münster, Aschendorf, I (1911), II (1912). Velmi pozitivní recenzi podává Hejčl v ČKD 1912, s. 280–282. Šanda dává k jednotlivým veršům knih Královských výklad textově kritický, filologický, historický a archeologický. Celá práce stojí na výši doby: „Všude lze viděti ruku samostatného badatele [...]. Ovládá dokonale obrovský, skorem nepřehledný materiál, který nakupili v dobách nejnovějších nesčetní orientalisté všech kulturních národů."

60/ Srov. poznámky 1Kron 1,13. Bedřich Hrozný: *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm*. Leipzig, J. C. Hinrichs 1917 (poslední vydání Dresden, TU Dresden 2002).

61/ Jan Hejčl: „Bible česká"..., s. 784.

62/ „Hejčl Jan". IN: *Český slovník bohovědný*, svazek IV. Praha, Václav Kotrba 1930, s. 767–771. Srov. NA, fond Ministerstva kultu a vyučování, složka Hejčl, inv. č. 6479, ka. 358. Krátký

životopis Jana Hejčla v Návrhu na jmenování řádného profesora na uprázdněnou katedru Biblického studia Starého zákona a východních jazyků po odchodu prof. Aloise Musile do Vídně. Datováno 6. září 1909.

63/ Srov. spíše popularizační životopis Oldřich Klobas: *Alois Musil zvaný Músa ar Rueili*. Brno, Akademické nakladatelství CERM 2003. Krátké představení Musilovy vědecké činnosti Theodor Procházka: „Velikán arabistiky Alois Musil". IN: *Nový Orient* 1991, s. 225–228, 257–261.

64/ MV, fond Musil Alois, korespondence Hejčl Jan, 18.673, dopis 21. červenec 1915; Alois Musil: *Arabia Petraea*, 4 svazky. Wien 1907–1908.

65/ Palestinu procestoval v období mezi zářím 1904 a červnem 1905. Do Svaté země se podíval ještě jednou ke konci svého života v roce 1930.

66/ Jan Hejčl: *Do města Davidova z města Eliščina*. Hradec Králové, Bohdan Melichar 1909. Jan Hejčl: *Ke svatyni Kananejské*. Hradec Králové, Bohdan Melichar 1911.

67/ Zemský Archiv Opava, pobočka Olomouc [ZAO], fond Hejčl Jan, korespondence Podlaha Antonín, dodatek, dopis 30. ledna 1923.

68/ ZAO, fond Kutal Bartoloměj, korespondence Hejčl Jan, dopis 7. dubna 1924.

69/ Černé písmo pro soudobé arabské názvy, červené pak pro biblická označení.

70/ ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Podlaha Antonín, dodatek, dopis 3. prosince 1924.

71/ Mapa pod označením „Environs of the Monastery of Mt. Sinai and of the Jebel Musa" byla vytištěna v knize Karl Baedeker: *Egypt, handbook for travellers. pt. 1. Lower Egypt, with Fayum and the peninsula of Sinai*. London 1885. Srov. digitální snímek http://rudr.rice.edu/bitstream/handle/1911/9320/BaeEg2a_502be.jpg

72/ Fulcran Vigouroux: *Bible a nejnovější objevy v Palestině, Egyptě a Assyrii. Vydání francouzské se svolením spisovatelovým přeložil Antonín Podlaha*. Praha, Václav Kotrba, I (1896), II (1897), III (1899), IV (1902), V (1903).

73/ ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Podlaha Antonín, dodatek pozůstalosti, dopis 3. prosince 1924.

74/ ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Podlaha Antonín, dodatek pozůstalosti, dopis 18. dubna 1925.

75/ Literární archiv Památníku národního písemnictví [LA PNP], fond Musil Alois, korespondence Hejčl Jan, 169/57, dopis 22. prosince 1932.

76/ ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Musil Alois, 2–51, ka. 1, dopis 5. ledna 1933.

77/ Narážka na přednášku „Parallelismus membrorum" pro Jednotu československých filologů v Brně, kterou Hejčl přednesl 28. března 1933.

78/ ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Musil Alois, 2–51, ka. 1, dopis 11. dubna 1933.

79/ *Bible kralická*. Kralice, Jednota Bratrská, I (1579), II (1580), III (1582), IV (1587), V (1588), VI (1593).

80/ Srov. Jan Hejčl: „Nový překlad Starého Zákona do češtiny"..., s. 4.

81/ Srov. kritika dr. Vrátného v časopise *Čech* 13. března 1914.

82/ *Bible svatováclavská*. Praha, Dědictví svatováclavské, I (1677), II (1712), III (1715).
83/ Jan Hejčl: „Bible česká"..., s. 781.
84/ Srov. tamtéž: s. 785–786.
85/ Tamtéž: s. 785.
86/ Tamtéž: s. 785.
87/ Jan Hejčl: „Jak zčeštit vlastní jména biblická?". IN: *Hlídka* 1916, s. 12–17. Z článku jsou čerpány níže uvedené příklady hebrejských jmen.
88/ Srov. 2Král 15,22; Gn 32,29.
89/ Určitý „pokus" byl v Německu, kdy se tímto přepisem označovaly alespoň názvy biblických knih. Srov. Nivard Schlögl: *Die Heiligen Schriften des Alten Bundes*. Leipzig 1915.
90/ Jan Hejčl: „Jak zčeštit vlastní jména biblická?"..., s. 14.
91/ *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*. Roma, Libreria Editrice Vaticana 1979.
92/ Jan Hejčl: „Jak zčeštit vlastní jména biblická?"..., s. 14.
93/ Biblické knihy Ezdráš a Jeremiáš vyšly až ve 3. svazku BČ, tedy po roce 1921 a alespoň pět let po zveřejnění článku o zčešťování hebrejských jmen. Je ovšem možné, že citované úryvky přeložil Hejčl mnohem dříve v nějaké dřívější knize liturgické obnovy (modlitba breviáře; různá liturgická čtení) a do BČ je pouze převzal.
94/ Jan Hejčl: „Jak zčeštit vlastní jména biblická?"..., s. 15.
95/ Tamtéž: s. 15.
96/ Tamtéž: s. 15.
97/ Určitě je otázkou, co by na tento novotvar říkal prof. Bedřich Hrozný.
98/ *Jeruzalémská bible. Knihy Samuelovy a Králů*. Praha, Krystal 1994.
99/ František Novák: *Jan Nepomucký Hejčl a jeho dílo*. Praha, KTF UK 1999, s. 94.
100/ Prof. ThDr. Ludvík Matoušů (* 1883, Černovice u Kamenice nad Lipou – † 1949, Olomouc?). Působil v kněžském semináři v Českých Budějovicích – vicerektor (1922–24), profesor Nového zákona a církevního práva (1923–36); přechází na bohosloveckou fakultu v Bratislavě na místo profesora NZ a po odchodu českých profesorů ze Slovenska (1945) nastupuje na CMBF v Olomouci jako církevní právník. Tiskem vyšly v Českých Budějovicích tři svazky jeho přednášek církevního práva a v Olomouci *Život sv. Pavla* (1946).
101/ Srov. Miloslav Pospíchal (a kol.): *Padesát let z dějin obnovené fakulty*. Olomouc, UP 1996; Jaroslav Kadlec: *Českobudějovická diecéze*. České Budějovice, Sdružení sv. Jana Nepomuckého 1995.
102/ Msgr. Alois Hlavinka (* 1852, Veřovany u Tovačova – † 1931, Kroměříž) se z chudých poměrů dostal na olomoucké německé, později na Slovanské gymnázium. Maturitu složil v Brně (1873). Odchází studovat do Vídně, ale z finančních důvodů musí odejít a přijímá učitelské místo v Malé Skále (1875) a Olomouci (1877). V roce 1881 vstupuje do semináře a je vysvěcen na kněze (1885). Na jižní Moravě kaplanuje v německém prostředí, roku 1910 se stěhuje do českých Litenčic, kde v nedaleké Kroměříži později prožije zbytek svého života jako deficient.

103/ Např. *Bludy a lži v dějinách* (1888); *Dějiny světa v obrazech* (1903–1909); *O původu národní písně* (1897); *Zvukové malůvky v národní písni* (1898).
104/ Heslo „Hlavinka Alois". IN: *Ottovův slovník naučný nové doby*.
105/ Jan Gebauer (* 8. říjen 1838, Úbislavice – † 25. květen, 1907 Praha), po nedokončeném studiu teologie přechází na filozofickou fakultu v Praze. Od roku 1880 působí jako profesor. Autor díla *Historická mluvnice jazyka českého* (Praha, I [1894], II [1896], III [1898], IV [1929 – posmrtně]). Tisk této *Mluvnice* výrazně finančně podpořil prof. Eduard Albert, zakladatel české chirurgie působící ve Vídni. Hejčl se s Albertem setkal nejpozději v roce 1889 v Žamberku a zřejmě se s ním stýkal i během svých studií ve Vídni. Srov. Helena Kokešová: *Eduard Albert. příspěvek k životopisu a edice korespondence*. Praha, Scriptorium 2004.
106/ ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Hlavinka Alois, 2–26, ka. 1, dopis 11. srpna 1913.
107/ ZAO, fond Hlavinka Alois, korespondence Hejčl Jan, inv. č. 4, dopis z poloviny roku 1913.
108/ ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Hlavinka Alois, 2–26, ka. 1, dopis 11. srpna 1913.
109/ ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Hlavinka Alois, 2–26, ka. 1, dopis 22. září 1913.
110/ ZAO, fond Hlavina Alois, korespondence Hejčl Jan, inv. č. 4, dopis 13. května 1914.
111/ František Novák: op. cit., s. 94.
112/ ANM: fond Podlaha Antonín, korespondence Hejčl Jan, ka. 6, dopis 9. srpna 1912.
113/ Jan Hejčl: „Kapitola ze života biskupa dr. Antonína Podlahy"..., s. 19. Autor zde přetiskuje dopis od dr. Podlahy; dataci neuvádí, v úvodu píše o zaslaných prvotinách své práce.
114/ Sešit je datován 1913. Na titulní stránce je napsáno „po stránce jazykové prohlíží Alois Hlavinka".
115/ Zveřejněno v časopisech *Svátební člověk* (1935, s. 34–42) a *Přehled* (1935, s. 19–20). Oba články sice obsahují stejný dopis biskupa Podlahy, ale komentáře tohoto listu jsou různé. Celý dopis v přetisku ze *Svátečního člověka* je také IN: František Novák: op. cit., s. 94–95.
116/ Srov. tamtéž: s. 94–95.
117/ ZAO, fond Hlavinka Alois, korespondence Hejčl Jan, inv. č. 4, dopis 13. května 1914.
118/ *Bible Česká*. Praha, Václav Kotrba, I (1917), II (1921), III (1925), IV (1922), V (1923) (reprint v USA, 2 svazky, 1985).
119/ Srov. příznivé kritiky prof. Arne Nováka v *Lidových novinách*, viz František Novák: op. cit., s. 76–77.
120/ Prof. Vojtěch Šanda (* 15. říjen 1873, Kvílice u Slaného – † 24. prosince 1953, Praha), teologii studoval v Innsbrucku, Bejrútu v Jeruzalémě. Na kněze vysvěcen 1897, nejdříve profesor v Litoměřicích, později (1918) v Praze. Zprvu se zabýval biblistikou, později dogmatikou (1. října 1905 jmenován profesorem dogmatiky). Po zastání se arcibiskupa Kordače před nunciem Ciriacim byl zbaven kanonické mise a vyučoval na filozofické fakultě semitské jazyky. Z děl zmiňme *Die Bücher der Könige* (Münster, 1911–1912) a *Synopsis theologiae dogmaticae specialis* (Friburg 1916–1922).

121/ Interdiecézní církevní soud v Praze, Spor Šanda–Hejčl, žaloba z 15. května 1925.
122/ Prof. Bohumil Spáčil (* 25. duben 1875, Výmyslice u Moravského Krumlova – † 5./8. prosinec 1950, Teplice/Praha) studoval v Římě (1895–1902). Po návratu působil chvíli jako kněz v pastoraci, než vstoupil (1905) na Velehradě do jezuitského řádu. Roku 1916 měl slavné sliby v Innsbrucku, kde na místní univerzitě učil filozofii a fundamentální teologii. Od vzniku papežského Orientálního institutu (1917) vyučoval v Římě až do roku 1937. Ze zdravotních důvodů se vrátil do Československa. Působil jako provinciál (1938–1945). Zemřel v komunistické internaci.
123/ Václav Müller: „Bible Česká". IN: ČKD 1914, s. 261–263.
124/ Tamtéž: s. 263.
125/ Tamtéž: s. 263.
126/ Prof. Bedřich Hrozný (* 6. květen 1879, Lysá nad Labem – † 12. prosinec 1952, Praha) pocházel z rodiny evangelického faráře. Na gymnáziu se setkal s vyučujícím J. V. Práškem, který mu doporučil studia orientalistiky ve Vídni, kde potom Hrozný i vyučoval. Těsně před válkou odjel na cestu do Turecka a ve Vídni pak studoval získané materiály. Roku 1915 udělal objev – rozluštil chetitštinu a výsledky publikoval v práci *Die Sprache der Hethiter* (1917). Po vzniku ČSR aktivně působil na Univerzitě Karlově v Praze. Umírá sedm dnů po mladším bratru Jindřichu.
127/ Dr. Jindřich Hrozný (* 14. září 1885, Lysá nad Labem – † 5. prosinec 1952, Praha) přednášel na filozofické fakultě v Praze a působil jako univerzitní knihovník. Překládal německou biblistickou literaturu (R. Kittel: *O Starém zákoně*, 1914) a pracoval na překladech knih Písma sv. z hebrejštiny. Tiskem vyšlo vydání *Bible Kralické* (1913), *Kniha Jobova* (1921).
128/ Jindřich Hrozný: *Kniha Jobova*. Kladno, Šnajdr 1921. Kritika BČ je v úvodu od strany 9. Krátkou (ostrou) recenzi píše Jan Hejčl: „Bible Česká"..., s. 702–704.
129/ Jan Hejčl: „Bible Česká"..., s. 703.
130/ Dopis 28. prosince 1934 v opise. ZAO, fond Hejčl Jan, korespondence Zvolánek L., 2–99, ka. 2.
131/ MV, fond Musil Alois, korespondence Hejčl Jan, 18.673, dopis 22. března 1913.
132/ AAV, fond Svatobor, inv. č. 335, ka. 72. *Pravidla Riegrova odkazu při Svatoboru*. Praha, Svatobor 1922, s. 8, § 3.
133/ AAV, fond Svatobor, inv. č. 335, ka. 72. Dopis Svatoboru prezidiu KČSN v Praze.
134/ Prof. Arne Novák (* 2. březen 1880, Litomyšl – † 26. listopad 1939, Polička) studoval v Praze germanistiku a bohemistiku (1898–1902). Na univerzitě v Praze se habilitoval jako docent německé (1906) i české (1910) literatury. V roce 1920 jmenován profesorem na nové Masarykově univerzitě v Brně. Činně spolupracoval a psal do Lidových novin. Působil jako historik a kritik české literatury.
135/ AAV, fond Svatobor, inv. 186, ka. 67, Návrh MU v Brně na Riegrovo nadání, datováno 20. června 1928.

136/ Tamtéž.
137/ LA PNP, fond Musil Alois, korespondence Hejčl Jan, 169/57, dopis 7. března 1929.
138/ Tamtéž.

Pavel Jäger (* 1983) po maturitě na elektrotechnické průmyslové škole v Dobrušce začal studovat na KTF UK v Praze. V roce 2008 dokončuje diplomovou práci o osobě prof. Jana Nepomuka Hejčla. Obsáhlá část práce je věnována soudnímu sporu mezi prof. Hejčlem a prof. Šandou v letech 1925–1926.

OVOCE
ZELENIN

David Bouma

Provokatér Klaus Berger

Tento článek má být na rovině osobní gratulací a komplimentem hradeckému sídelnímu biskupovi Dominiku Dukovi OP, na rovině odborné upozorněním na exegetu a teologa, který sice našemu oslavenci není neznámý, ale který si jistě zaslouží pozornost širší teologické veřejnosti, jež bere do ruky tento *Festschrift*. Využívám tedy situace a pokusím se o skromný medailonek německého exegety a teologa Klause Bergera,[1] který v úctě věnuji svému ordináři, biskupu Dominikovi.

Setkání v Heidelbergu

Dovolte mi, abych ještě chvíli pokračoval v osobním tónu: Když jsem se v červenci 2006 blížil po rozpálené dálnici k Heidelbergu, abych se setkal s profesorem Klausem Bergerem, byla ve mně malá dušička. Do telefonu zněl jeho hlas nevlídně, přemýšlel jsem tedy, jestli nebylo příliš smělé jen tak se ohlásit na kus řeči k teologovi, jehož knihy jsou v Německu vydávány ve srovnatelných nákladech jako knihy papeže Benedikta. Když jsem pak zazvonil na dveře jeho bytu a přede mnou se objevilo dvoumetrové hubené tělo profesorovo a spočinul na mně pohled jeho velikých udivených očí, říkal jsem si v duchu, že svou návštěvu u Bergerových si do sbírky příjemných zážitků asi nezařadím. Opak byl ale pravdou! Teologický polemik milující střet a kontroverzi, muž, který rozdává intelektuální políčky ze stránek svých knih a článků na všechny strany, autor, kvůli němuž sahají po peru jak jeho liberální, tak konzervativní kolegové, se ukázal být laskavým a trpělivým člověkem. Když jsem se s čerstvě emeritovaným profesorem evangelické teologické fakulty v Heidelberku pozdě v noci loučil, věděl jsem, že jsem se setkal nejen s jedinečně kontroverzním, plodným a originálním autorem, ale též s hluboce věřící a při osobním setkání pokornou a milou osobou.

Kontroverzní profesor

Dříve než se dostaneme k myšlenkám Klause Bergera, musím zmínit kauzu, ve které skloňovaly jméno novozákoníkovo i taková periodika, jako je deník *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, a takové osoby, jako je vatikánský mluvčí Navarro-Valls. O co jde? Zhruba ve stejnou dobu, kdy Bergerovi vychází veleúspěšná kniha *Jesus*, rozpoutává se kolem heidelberského exegety mediální zemětřesení, na jehož konci, 7. listopadu 2006, vystupuje Klaus Berger z Evangelické zemské církve Baden a v biskupství Hildesheim vstupuje do církve katolické. Kdo by o této záležitosti chtěl vědět více, najde na internetu desítky článků, interview a soukromých i veřejných vyjádření. Pro nás stačí říci, že se onoho dne v jistém smyslu uzavírá kruh Bergerova konfesně pohnutého života. V katolické církvi pokřtěný, na katolické kněžství aspirující, kvůli obvinění z hereze (doktorát o židovské identitě Ježíše) duchovní dráhu nedobrovolně opouštějící nadaný mladý muž nachází možnost přednášet na univerzitě v holandském Leidenu a posléze se stává profesorem pro Nový zákon na Evangelické teologické fakultě na univerzitě v Heidelbergu. Při příchodu do Heidelbergu vstupuje do evangelické církve, zároveň se ale nepřestává cítit katolíkem. Sám sebe vnímá jako „exilového katolíka". Z evangelického teologa se pak během let a desetiletí stává i v evangelickém akademickém prostředí nevítaným disidentem a nakonec se výše zmíněného 7. listopadu 2006 vrací tam, odkud kdysi emigroval. Bergerův zajímavý, ale komplikovaný a v jistém smyslu tragicko-pitoreskní konfesní osud je signifikantní pro mnohé z toho, co dělá a píše.

Polemik a expert

Klaus Berger je muž, který si dělá nepřátele – mnohdy zbytečně. Kdyby opustil svůj často extrémně polemický tón, určitě by si zjednodušil život a své věci by jistě neuškodil.[2] Ani jeho nejzavilejší protivníci však nepopírají, že je v nejedné oblasti světovým odborníkem. Je to zejména jeho znalost mimobiblické starokřesťanské literatury a srovnávacích textů (*Vergleichstexte*) k Novému zákonu v raně židovské a pohansko-helénistické literatuře. Těmito odbornými kompetencemi si během svého života vysloužil

nemalé renomé. Poptávka po jeho názorech na spisy z Kumránu,[3] nálezy z Nag Hammadi[4] a apokryfní literaturu[5] jsou nezpochybnitelnými příklady výše řečeného. To, co dělá z Klause Bergera *enfant terrible* německého teologického prostoru, je, že zastává velmi kritický postoj ke stavu současné exegeze a německé teologie vůbec. Zásadní výhrady má zejména k filozofickým východiskům a hermeneutickým předpokladům novozákonní vědy. Začněme po pořádku:

Exegeze a filozofie

Ve své knize *Exegese und Philosophie*[6] se Klaus Berger pouští do tématu, které se v jistém smyslu dotýká slávy i problémů německé exegetické tradice, a to již od osvícenství. Berger se pokouší dokumentovat a reflektovat interdisciplinární vztahy, které zůstávají, přes jejich závažnost, tématem málo probádaným.

Filozofická reflexe jednotlivých stadií exegeze

Po úvodních stránkách, na nichž Berger vysvětluje, o co mu v jeho textu půjde a čemu se chce věnovat, se chopí svého tématu chronologicky, tak jak se filozofie a exegeze ovlivňovaly v posledních dvou stoletích. Rozsáhlými citacemi pramenů v poznámkovém aparátu Berger dokládá nejprve myšlenkovou závislost exegetických pokusů F. Ch. Bauera a F. W. J. von Schellinga na filozofickém systému Hegelově (2. kapitola). Na filozofických postulátech stejnojmenného velikána německého idealismu stojí podle Bergera i geniální a zároveň osobně tragické exegetické dílo D. F. Strauße (3. kapitola). Nepřekvapivá, ale opět bohatě příklady dokumentovaná je další Bergerova intuice, že F. Overbeck byl na poli novozákonní exegeze ideovým následníkem F. Nietzscheho (4. kapitola). Přeskočíme-li českému kontextu vzdálené osobnosti 5. kapitoly, zaujmou nás jistě Bergerovy postřehy o myšlenkové příbuznosti exegetických přístupů jednoho z největších novozákonních badatelů 20. století R. Bultmanna s filozofickým odkazem M. Heideggera (6. kapitola).

Berger dochází k závěru, že většina názorů na vývoj a souvislosti novozákonní teologie vypovídá více o jednotlivých autorech a jejich zajetí

v dobově rozšířené idealistické, racionalistické či romantické filozofii, než o Novém zákoně samotném.[7] Jakkoli v závěrečné 7. kapitole nenajdeme jasný návod, jak by měl novozákoník své exegetické úsilí zakotvit, odnese si jistě každý zvýšenou opatrnost k třeba nereflektovaným filozofickým předporozuměním, se kterými exegeta text vykládá a teolog aplikuje.

Bergerovy historické výhrady

Berger se hlásí k postbultmannovskému trendu v novozákonní biblistice, který se v 2. polovině 20. století odvrací od hyperkritické linie přístupu k historické hodnotě Nového zákona. Spolu s některými dalšími chce naslouchat profánním historikům, kteří starokřesťanským pramenům důvěřují mnohdy více než teologové a konstatují, že o žádné antické postavě nemáme ani přibližně tolik historicky solidních informací jako o Ježíšovi z Nazareta. Berger uvádí několik důvodů, proč a jak s důvěrou přistupovat k evangeliím jako k historickému prameni.

Historie a biblické zprávy

Historické vědy v posledních desetiletích potvrdily existenci řady novozákonních reálií. Díky tomu můžeme nahlížet na mnohé informace v evangeliích jako na fakta historicky ověřená, a tudíž v kontextu Nového zákona plausibilní (např.: existence Kaifáše, Emauz atd.). V tomto ohledu vyzdvihuje Berger především hodnotu nálezů z Kumránu, které jedinečně pomohly zdokumentovat náboženskou situaci v Palestině až k roku 20 po Kr. a učinit tak srozumitelnější prostředí, ve kterém novozákonní texty vznikaly, a zároveň zvýšit jejich kredibilitu.

Teologická exploze

Berger se brání představě, že autor jakéhokoli starokřesťanského textu zná všechny křesťanské spisy předchozí a navazuje na ně. Navrhuje nevidět starokřesťanské dějiny teologie jako jeden kanál myšlení, který postupuje dopředu v čase, ale chce vnímat jednotlivé tradice jako paralelní procesy umístěné do šířky a prostoru. Vývoj křesťanské teologie není podle Ber-

gera lineární nebo dialektický proces, ale výbušné a dynamické dění. Předkládá model stromu. Veliké podobnosti novozákonních spisů tvoří kmen, ze kterého se pak košatí specifické teologické přístupy a školy podle konkrétních geografických center mladého křesťanství ve Středomoří. Daní, kterou badatel zaplatí při studiu Bergerovy koncepce, je určitá nepřehlednost takto pojatých dějin starokřesťanské teologie.[8]

Blízká paruzie

Klaus Berger odmítá schéma odeschatologizování víry rané církve (*Ent-Eschatologisierung*), podle kterého se měly první generace křesťanů postupně odklonit od očekávání blízkého opětovného příchodu Ježíše Krista. Jelikož se nekonal předpokládaný blízký konec světa a s ním v jedno spadající paruzie, předpokládá liberální model postupné přebudovávání nauky, které pochopitelně našlo svůj odraz ve starokřesťanských spisech. Podle této teorie hovořily a) nejstarší texty o záhy navrátivším se Kristu (některé epištoly), b) pozdější o Kristu vyvýšeném a v další fázi procesu „odkládání paruzie" vznikají c) výpovědi o pozemském Ježíši (evangelia). Nedílnou součástí tohoto procesu má pak být postupné zbožšťování Ježíšovy osoby. Berger, v návaznosti na svůj model nelineárního vývoje dějin teologie prvních desetiletí církve, kontruje tvrzením, že všechny starokřesťanské generace vnímaly Ježíšův druhý příchod teologicky stejně, a sice jako velmi blízký.[9]

Nová historická hermeneutika

Berger je přesvědčen, že odzvonilo „podezřívavé hermeneutice" (*Hermeneutik des Verdachts*), podle které je třeba o všem v Novém zákoně pochybovat, pokud to není doloženo mimobiblickými prameny. Klaus Berger je přesvědčen, že se prosazují jiná, opačná hermeneutická kritéria, která by bylo možné shrnout takto: Pokud není prokázán opak, je třeba pohlížet na novozákonní svědectví (ve smyslu dějepisném) jako na historicky pravdivá.[10] Prvotní křesťanská společenství tedy nekonstruují příběhy a výpovědi svých posvátných textů podle jakési předchozí teorie, ale prezentují je jako svědectví, která chtějí obstát před otázkou, zdali jsou důvěryhodná a pravdivá.[11] Náš autor je rovněž přesvědčen (opět v návaznosti na model stromu,

viz výše), že může posunout data vzniku evangelijních zpráv blíž k Ježíšovu životu a domnívá se, že se tím tzv. *vaticinia ex eventu* (podle faktického průběhu událostí Ježíšova života posléze dodatečně zkonstruované a zapsané předpovědi těchto skutečností) demaskují jako ideologický postulát.

Historičnost mystických zpráv

Biblické vize, zprávy o zjevování andělů, velikonoční setkání se Zmrtvýchvstalým nazývá Berger mystickými zprávami a považuje je ve zvláštním smyslu za historické. Upozornit na reálnost a historičnost mystických skutečností je bezpochyby jedním z centrálních důrazů heidelberského exegety a teologa. Zkoumání zážitkové a světonázorové struktury těchto mystických zpráv umožňuje, podle našeho autora, vyloučit, že se jedná o privátní, subjektivní a patologické zkušenosti. Spíše máme v těchto případech co do činění se samostatnou oblastí skutečnosti, která se může projevit v prostoru a čase.

Na konci 90. let uveřejnil göttingenský novozákonník Gerd Lüdemann svoje teze o vzkříšení Ježíše, ve kterých označuje skutečnost prázdného hrobu za zcela nehistorickou a velikonoční vize za výsledek hlubinně psychologických procesů v myslích učedníků, zpracovávajících ztrátu drahé osoby svého mistra (*Trauerbewältigung*). Byl to bezpochyby Bergerův ostrý střet s Lüdemannem, který znovu otevřel otázku reálnosti v Bibli líčených mystických událostí. Hodnocení možnosti vzkříšení, existence andělů a čistě náboženských vizí – upozorňuje Klaus Berger – však nepatří do předmětu přírodních věd ani psychoanalýzy.

Bergerovy hermeneutické výhrady

Co vyčítá Berger novozákonní hermeneutice? Výhrad uvádí několik: a) upřednostňování prvních třech evangelií na úkor Janovy verze radostné zvěsti; b) rozlišování Ježíšových slov a skutků na primární a sekundární; c) „odbožštění" předvelikonočního Ježíše; d) redukce Ježíšova poselství na politické, ekologické, existenciální a feministické životní moudrosti. Tyto metodické redukce pak způsobí, že historická kritika může beztrestně „domestikovat" Ježíše, jeho příběh a tajemství jeho osoby. Po exegetických

„cenzurách" pak nezbude na muži z Nazareta nic, co by mohlo vzbudit náboženský zájem, nemluvě o fascinaci víry. Podívejme se na hermeneutické výhrady heidelberského novozákoníka podrobněji:

Nedoceněný Jan

O „rehabilitaci" Janova evangelia se Berger snaží zejména od poloviny 90. let minulého století.[12] Čtvrté evangelium datuje mezi smrt apoštola Petra a zničení jeruzalémského chrámu, tedy podle jeho názoru do let 68 nebo 69 po Kristu. Odmítá tradiční názor, že čtvrté evangelium je z důvodů rozvinuté christologie mezi evangelii nejmladší a historicky nejméně věrohodné. Naopak, jeho vznik předpokládá před sepsáním synoptických verzí. Absence předpovědi zničení Jeruzaléma, nepřítomnost náznaků odkazujících na strukturování rané církve a silné židokřesťanské milieu evangelia toho mají být, mimo jiné, dokladem.[13] Evangelium podle sv. Jana, podle Bergerova mínění, předkládá prostou christologii, která nemůže stát daleko od historického Ježíše.[14]

Berger se též ve svých úvahách pokouší spojovat Janovo evangelium s texty sv. Pavla, rád vysvětluje, jak biblistu může napadnout, že si Jan a Pavel stojí historicky blízko, a tuto teorii považuje za nejzajímavější problém dějin teologie starověkého křesťanství.[15]

Díky svému nelineárnímu modelu vývoje dějin starokřesťanské teologie považuje Berger i další spisy Nového zákona za starší, než se většinou míní. Jedná se především o výše zmíněné Janovo evangelium, dále pak Janovy listy (50–55 po Kr.), Zjevení svatého Jana (68/69 po Kr.), Jakubův list (55 po Kr.), Petrovy listy (1Petr: 50–55 po Kr., 2Petr: 75 po Kr.) nebo též deuteropavlovské listy Efezanům (60 po Kr.) a Kolosanům (60 po Kr.).

„Brutální" Ježíš

Berger metodicky odmítá rozdělování Ježíšových výroků na primární (*echte, ureigene*) a sekundární. Výstižně a stručně to lze ukázat na jeho článku *Der „brutale" Jesus*.[16] Berger tu obhajuje, že i násilné projevy Ježíšovy, jako například prokletí fíkovníku, zpřevrhání stolů peněžoměnců, hrůzu nahánějící hrozby na adresu těch, co dávají pohoršení atd., nelze odbýt jako

sekundární (des)interpretaci autorů novozákonních textů a prohlásit je za druhotnou vrstvu nabalenou na Ježíšův život a poselství. Bergerův hermeneutický akcent chce vše rušivé, nepříjemné a nepohodlné ve zprávách evangelií ponechat a v žádném případě neobětovat ve prospěch pacifistického a „terapeutického"[17] obrazu Ježíše z Nazareta.

Bergerův Ježíš není jistě filantropem ani pacifistou. Heidelberský teolog se zálibou upozorňuje na náročnost a nepohodlnost Ježíšova poselství a jeho osoby pro jeho současníky, i ty, kteří se jím zabývají dnes. Jistě zajímavý je Bergerův pohled na některá Ježíšova podobenství a způsoby vyjadřování, které se nebojí označit za extravagantní.

Předvelikonoční Bůh

Berger konstatuje jisté přeceňování velikonočního zážitku učedníků (*Ostererfahrung*) v posledních dvou stoletích dějin teologie[18] a chce znovu získat pro teologii předvelikonočního Ježíše především s jeho zázraky a proroctvími.[19]

Je všeobecně známou skutečností, že značná část současných exegetů nahlíží na Ježíšovy zázraky a události typu proměnění na hoře jako na teologickou výpověď, která je vyjádřením velikonoční víry Ježíšových učedníků v Ježíše jako Zmrtvýchvstalého. Tato velikonoční perspektiva pak vede k tomu, že je snaha nepřeceňovat historickou hodnotu zmíněných mimořádností a vidět v nich především spirituální a teologické poselství. Jinými slovy: zázraky v Novém zákoně jsou jen symboly a metafory. Nikoliv ovšem pro Klause Bergera. Ten chce vidět Ježíše v „otevřeném mystickém kontextu" a zázraky jako historickou událost. „Zázraky nejsou v žádném případě vedlejším tématem (*Nebenkrater*) křesťanství. Ne, budoucnost křesťanství záleží možná právě v tom, jestli dokážeme znovu objevit šarm těchto smyslově zachytitelných projevů Boží lásky."[20] Jeho Ježíš je „postmoderní", jak rád opakuje, a myslí tím, že ho nechce umenšovat racionalistickými předsudky 19. století.

Univerzitní evangelium

Čteme-li Bergerovy texty, stále znovu se v nich opakují nářky nad stavem univerzitní (zejména německé) teologie. Klaus Berger ji prohlašuje za nud-

nou a upadlou. Shnilým kořenem univerzitní teologie má pak být, podle našeho novozákoníka, exegetická věda, která redukuje novozákonní poselství na humanistické životní moudrosti. Je neschopná akceptovat skutečnost v celé její šíři včetně světa věcí neviditelných, bezradně pitvá staré texty a dochází k výsledkům, které jsou dopředu rozhodnuty. Ztělesněním takového přístupu je pro Klause Bergera například jeho slavný heidelberský kolega Gerd Theißen.[21]

Za veliký problém univerzitní teologie ve své vlasti považuje Klaus Berger zejména fakt, že se odpojila od svých spirituálních zdrojů, kontextů a konsekvencí. Berger doporučuje oživit studium Písma perspektivami starých liturgických tradic, odkazem křesťanské mystiky a podněty monastické teologie, z níž je mu bezesporu nejbližší dědictví sv. Bernarda z Clairvaux. Jenom tak neupadne novozákonní věda do racionalismu, hyperkritičnosti a sterility. Biblické bádání a živá spiritualita křesťanských tradic musí tvořit hermeneutický kruh, za který se, podle mínění našeho autora, může zachytit ve skeptické rozbředlosti tonoucí německá univerzitní teologie.[22]

Bergerovy hermeneutické návrhy

I když mnozí dostatečně neodlišují biblickou exegezi od biblické hermeneutiky, Berger si je dobře vědom jejich rozdílu i vztahu. Zatímco exegeze vykládá a vysvětluje konkrétní text, hermeneutika stanoví pravidla přístupu k němu. Opatrně řečeno, hermeneutika se má k exegezi jako gramatika k jazyku. Bez dobré hermeneutiky nelze dělat relevantní exegezi. Od exegeze pak důsledně odděluje aplikaci výsledků této disciplíny v teologii. Aplikace sice vyžaduje předchozí pečlivou exegetickou práci, je však dalším, samostatným a náročnějším teologickým krokem s vlastní kriteriologií.

Hermeneutika cizosti

Berger vypracoval vlastní hermeneutický přístup k textům Nového zákona, který nazývá hermeneutikou cizosti – *Hermeneutik der Fremdheit* –, a artikuloval ji ve své knize *Hermeneutik des Neuen Testaments* (1988, 1999). Tato hermeneutika je podle Bergera založena na snaze vyhnout se při kontaktu s textem Nového zákona všem filozoficko-hermeneutickým filtrům,

psychologickým předporozuměním a optice sociologických a teoreticko-náboženských hypotéz. Německý novozákoník stále opakuje, že exegeta nesmí do výkladu Písma vkládat svoje představy o světě a morálce, používat jej k potvrzení svých vlastních názorů a snižovat hodnotu těch pasáží, které se rozcházejí s jeho osobními přesvědčeními. Logika novozákonního textu není logikou naší. Berger rozvíjí svou hermeneutiku cizosti ve dvou krocích: nejprve se pokouší o „kritiku literární kritiky",[23] posléze o historickou psychologii Nového zákona.[24] Kritiku kritiky chce postavit proti zaběhaným exegetickým klišé, historickou psychologií pak vybudovat hráz proti kontaminaci biblických textů „moderním", tj. racionalistickým světonázorem. Historická psychologie má zabránit „prolnutí horizontů" (*Horizontverschmelzungen*), prolnutí představ evropského 21. století na jedné straně s geograficky, historicky a kulturně cizím světem Palestiny 1. století na straně druhé. Berger neuznává platnost „antropologických konstant", tak jak jim rozuměl Freud, a odmítá číst Nový zákon optikou moderních zkušenostních a teoretických modelů.

Metodická podmínka

Historickou exegezi lze dělat podle Klause Bergera jedině tehdy, pokud exegeta ve svém metodickém přístupu uzná Boží působení v dějinách, centrálně pak v Ježíši Kristu a zejména v jeho zmrtvýchvstání. Uznání přítomnosti všemohoucího a milosrdného Boha v dějinách v osobě pro nás ukřižovaného a vzkříšeného Ježíše z Nazareta je pro Bergera *conditio sine qua non* veškeré historické exegeze Nového zákona. Neutralita přístupu k novozákonním spisům je zakázána, je to text „cizí" a kdo se před touto cizostí neskloní, nemůže mu rozumět.[25] Pro Bergera biblické texty „voní" Boží jinakostí a na tuto jinakost musí přistoupit ten, kdo se nechce při četbě a studiu minout s mimořádností výpovědi této knihy.

Hermeneutický počin

Jedinečným pokusem Klause Bergera a jeho ženy Christiane Nordové je objemná kniha o bezmála 1 400 stranách s názvem *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*.[26] Jedná se o jakýsi sborník všech starokřesťanských

spisů do roku 200 po Kr. Spisy jsou manželským párem Berger–Nordová přeloženy z originálních jazyků do němčiny, okomentovány a chronologicky seřazeny tak, jak se překladatelé domnívají, že mohly vznikat. Ve výsledku máme v jednom svazku kanonické spisy Nového zákona doplněné o veškeré známé starokřesťanské texty prvních dvou století. Dovolte malou sondu do uspořádání textů, aby čtenář získal představu, jak je kniha koncipována. Na prvním místě je uveden 2. list Janův, který datují Berger a Nordová do roku 50 po Kr., na 15. místě list Kolosanům (60 po Kr.), na 30. místě Tomášovo evangelium (70–80 po Kr.), na 45. místě anonymní evangelijní fragment z *Acta Pauli* (90 po Kr.), na 60. místě spis *Testimonium Veritatis* (150 po Kr.), na 75. místě velikonoční homilie Melita ze Sard (160 po Kr.) a v pořadí posledním 84. spisem je Svatební píseň z *Acta Thomae*, sepsaná podle našich autorů před rokem 200 po Kr. Všechny texty jsou přeloženy v duchu „funkcionální" teorie překladu, která se vzdává doslovnosti překladu ve prospěch srozumitelného zachycení smyslu překládaného textu pro dnešního čtenáře.

Díky dvojici Berger–Nordová máme v jedné vazbě k dispozici zhruba ty spisy, ze kterých církev vybírala své kanonické texty. Přes veškeré námitky, které můžeme mít stran datace jednotlivých starokřesťanských spisů či zlomků, přes veškeré rozpaky, které vzbudí tu a tam překlad zejména kanonických evangelií a epištol, je třeba pochválit autory za originální, náročný a přínosný počin.

Bergerova christologie

Christologie *sui generis* je parádním tématem knih Klause Bergera. Jeho bestseller *Jesus* můžeme právem považovat za shrnutí jeho odborného úsilí i za přesvědčivé osobní svědectví. Navazuje zde především na svoji knihu *Wer war Jesus wirklich?* a doslova tisíce dalších stran textů, které během svého života věnoval osobě Ježíše z Nazareta.

Kdo je Ježíš?

Ježíš evangelií je pro heidelberského novozákoníka plně božský i plně lidský, nezkrácený na žádném z pólů své jedinečné osobnosti a svého boholid-

ského tajemství. Jeho stylem je „ofenzivní čistota", kterou mocně přetváří svět. Bergerova christologie chce být nejen exegeticky fundovaná a teologicky inspirovaná (zejména z cisterciáckých teologických tradic), ale jejím posledním cílem je *„praeparatio ad mysticam"* – doufá, že dovede čtenáře k víře a modlitbě. Dogmaticko-systematický přístup k Ježíši Kristu je Klausi Bergerovi cizí, předkládá jakousi christologickou fenomenologii s mohutným přesahem do praktického a konkrétního života svého odborného i laického čtenáře. Pro příklad naposledy řečeného uveďme namátkou názvy některých kapitol z jeho nejobsáhlejšího christologického spisu: *Ježíš a lidské štěstí*, *Politický koncept Ježíšův*, *Ježíš a Židé*, *Ježíš a ženy*, *Ježíš a peníze*, *Ježíšův démonický kontext*, *Ježíš a církev*, *Může člověk s Ježíšem umřít?* atd.

Mystické puzzle

Exegeta je podle Bergera pečlivým řemeslníkem, jenž skládá mozaiku Ježíšovy tváře. S respektem se dotýká novozákonních veršů a pokouší se je zasadit jako kamínky do započaté mozaiky. Nesmí přitom zapomenout, že realita, ze které tvoří svoje dílo, je jako veliký dům. „Z chodby vycházejí několikeré dveře, které vedou do různých místností. Jednu z místností můžeme nazvat ‚exaktní vědy', druhou ‚moudrost a hodnoty', další ‚umění' a čtvrtou ‚mystika'. Mezi místnostmi jsou spojovací dveře. Skutečnost – jeden dům s více místnostmi!"[27] Mystické, rozumem neuchopitelné kamínky mozaiky jsou ty nejdůležitější. Dávají dílu jeho jedinečnost. Texty, které pojednávají o andělech (od nazaretského zvěstování až po setkání s nebeskými posly u prázdného hrobu), ohromující, pouhým rozumem nevysvětlitelné zázraky (zmrtvýchvstání a Ježíšův druhý příchod) a slova, jimiž zakládá církev, tvoří hlavní linky obrazu tajemného muže z Nazaretu.

Osa evangelia

Za centrální scénu evangelia považuje Klaus Berger událost známou pod názvem proměnění na hoře Tábor. Ona je tajemnou osou evangelia. Na této scéně Berger ukazuje, že bez mystického faktoru není možné správně chápat skutečnosti Ježíšova života, a využívá příležitosti, aby osvětlil, v čem je jeho přístup jiný ve srovnání s ostatními exegety. Text, který je pro

část Bergerových kolegů nechronologicky umístěným velikonočním příběhem (*fehlplatzierte Ostergeschichte*), pro jiné symbolickým vyprávěním, je pro našeho autora příkladem typické mystické zkušenosti. Standardní exegeze bude mít za to, generalizuje Berger, že jde o výpověď víry oděnou do příběhu, totiž že Ježíš je Syn Boží, případně že byl mimořádným a dobrým člověkem. Redukce významu může jít, podle Klause Bergera, mnohdy i dál a skončit u interpretace, že smyslem vyprávění je, že Bůh má lidi rád. Praví se přece: „To je můj milovaný syn."

Heidelberský exegeta chce zprávu o proměnění chápat tak, jak je v evangeliu napsána (Mk 9,2–9 par.), totiž jako mystickou událost uprostřed Ježíšova života. Aby předešel osočení z fundamentalismu, připomíná, že se nejedná o fyzikální realitu, která probíhá podle principů kauzality. Proměnění je předznamenáním toho, co očekávají všichni křesťané, až Boží světlo vše osvítí, naplní a promění. Příběh Markovy 9. kapitoly tvoří pro Bergera historickou paralelu ke starozákonní scéně na hoře Sinaj. Dar desatera tu naplňuje a překonává nebeský pokyn: „Toho [tj. mého Syna] poslouchejte."[28]

Závěr

Bylo by třeba pokusit se upozornit českého čtenáře na mnoho podnětného ze současné teologie německého jazykového prostoru. Namátkou jmenujme jen některá díla freiburského fundamentálního teologa Hansjürgena Verweyena,[29] nedávno zemřelého Leo kardinála Scheffczyka[30] nebo třeba stále plodného jezuity Gisberta Greshakeho.[31]

Vybral jsem si však Klause Bergera, muže, který tak trochu vybočuje z řady, a zmínil něco málo z jeho nesmírně rozsáhlého díla. Jak kdosi poznamenal, Klaus Berger nepíše, on káže. A čtenář, respektive posluchač, se vrtí a ošívá, už už by chtěl otevřít ústa a ohradit se, namítnout něco proti silným tezím, které k němu shůry zaznívají. Vždy ale znovu s obdivem zůstane hledět na muže na kazatelně. Bergera nelze brát ve všem doslova, jednak proto, že už napsal knihu téměř o všem, od stvoření až po eschatologii, dále proto, že svá témata rád vyostřuje, přehání a tu a tam upřednostňuje velkolepou vizi před precizním dotažením. Intelekt i srdce čtenářovo si však téměř vždy přijdou na své.

Všem, kdo jsou mocni cizího jazyka, chce být tento drobný medailonek doporučením, aby sáhli po nějaké Bergerově knize v němčině, italštině, angličtině či polštině. Ostatním pak přeji brzké vydání zdařilého překladu některé z jeho knih. Případného vydavatele mohu ujistit, že na takovém edičním počinu neprodělá. Berger píše svěže, čtivě a poutavě. Jeho texty jsou vším jiným než zdlouhavým „zbožným povídáním" bez jiskry a pointy.

Tento nedlouhý článek je věnován hradeckému sídelnímu biskupovi Dominikovi Dukovi OP. Je jen náznakem, že na západ od našich hranic se v biblistice a teologii dějí věci navýsost zajímavé. Jubilující teolog to ví mnohem lépe než já, přesto doufám, že přijme tyto řádky jako projev blahopřání a vděčnosti. *Ad multos annos*!

POZNÁMKY:

1/ Klaus Berger se narodil 1940 v Hildesheimu, vystudoval gymnázium v Goslaru, po maturitě studoval filozofii a teologii na univerzitách v Mnichově, Berlíně a Hamburku. Zároveň studoval křesťansko-orientální jazyky (aramejštinu, syrštinu, etiopštinu a arabštinu). V roce 1965 složil v Mnichově závěrečnou zkoušku z teologie a v roce 1967 získal promoci v oboru Nový zákon, v témže oboru se roku 1971 v Hamburku habilituje. Od roku 1970 přednášel Nový zákon a starokřesťanskou literaturu na Rijks-univerzitě v holandském Leidenu a od roku 1974 až do svého odchodu do důchodu v roce 2006 vyučoval jako profesor na Evangelické teologické fakultě na univerzitě v Heidelberku. 25 let byl odborným konzultantem (*Vertraungsdozent*) pro politicky vlivnou instituci *Konrad-Adenauer-Stiftung*. Těžištěm jeho zájmu je exegetická metodologie, dějiny náboženství (*religionsgeschichtliche Forschung*), dějiny forem (*Formgeschichte*), hermeneutika, studium apokalyptiky a dějiny teologie Nového zákona. Je autorem řady vědeckých i popularizačních knih. Berger má dvě děti ze svého prvního manželství s Christou Bergerovou a žije v druhém manželství s překladatelkou Christianou Nordovou.

2/ Srov.: K. Berger: *Widerworte. Wieviel Modernisierung verträgt Religion?* Frankfurt am Main–Leipzig 2005.

3/ Srov.: Týž: *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluß?* Stuttgart 1993.

4/ Náš autor je znalcem i další starokřesťanské gnostické literatury.

5/ Jedinečným příkladem je přinejmenším v německé jazykové oblasti unikátní ediční a překladatelský počin, ve kterém Klaus Berger se svou manželkou Christianou Nordovou předkládá všechny kanonické, apokryfní i ostatní starokřesťanské spisy prvních dvou století v jediném svazku: K. Berger – Ch. Nord: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Frankfurt am Main–Leipzig 2005.

6/ Srv.: K. Berger: *Exegese und Philosophie*. Stuttgart 1986.
7/ Podobné intuice vyjadřoval již před sto lety Albert Schweitzer ve své knize o historii bádání o Ježíšově životě.
8/ Viz 746 stran tlustospisu: K. Berger: *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen–Basel 1994.
9/ Srov.: Týž: *Wie kommt das Ende der Welt?* Gütersloh 1999.
10/ Uvedené tendenci, i když v umírněnější podobě, by dal za pravdu i mezinárodně uznávaný fundamentálně-teologický arbitr v této záležitosti a autor jedinečných dějin kriteriologie postupů historické kritiky v posledních dvou stoletích: S. Pie-Ninot: *La teologia fondamentale*. Brescia 2002, s. 325–369.
11/ Srov.: K. Berger: *Jesus*. München 2004, s. 52n.
12/ Srov. Týž: *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen–Basel 1994, s. 624–669.
13/ Srov. Týž: *Im Anfang war Johanes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Stuttgart 1997.
14/ Týž: *Jesus*..., s. 52: „Insbesondere ist zu fragen, ob das vierte Evangelium wirklich eine ‚hohe' und deshalb ‚späte' Christologie vertritt. Denn es handelt sich um eine schlichte Inspirations- und Sendungschristologie, die nicht weit weg von Jesus stehen kann."
15/ Srov. např.: Týž: *Paulus*. München 2002.
16/ Týž: „Der ‚brutale' Jesus. Gewaltsames in Wirken und Verkündigung Jesu". IN: *Bibel und Kirche* 1996, s. 119–126.
17/ V tomto ohledu se Berger tvrdě střetává zejména s Eugenem Biserem. Např.: E. Biser: *Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht*. Regensburg 2008.
18/ Výraznou výjimkou v tomto trendu je freiburský emeritní profesor fundamentální teologie Hansjürgen Verweyen, který naopak považuje zdůrazňování velikonočních událostí (má na mysli zjevení Zmrtvýchvstalého) za škodlivé pro víru. Křesťanská víra je podle něj beze zbytku zdůvodněna událostmi Velkého pátku. Srov.: H. Verweyen: *Gottes letztes Wort*. Regensburg 2000, s. 338–362.
19/ Berger nikoli bez důvodu upozorňuje na to, že pokud někteří teologové dávají na velikonoční zkušenost učedníků až nepoměrný důraz ve srovnání s předvelikonočními událostmi Ježíšova života, měli by mít o této zkušenosti mimořádně vysoké mínění. Až příliš často, míní Berger, však nacházíme u těchto autorů Velikonoce pojaté jako nové sebeporozumění, tedy ne jako jednání Boží na Ježíšovi, ale jenom jako Boží působení v nitru věřících.
20/ K. Berger: *Kann man an Wunder glauben?* Stuttgart 1996, s. 11.
21/ Například: spolu A. Merz: *Der historische Jesus*. Göttingen 2001. Bergerově tezi, že psychologizující a sociologizující historické přístupy k Ježíšovi a prvotní církvi jsou nezajímavé, očividně odporuje následující titul: G. Theissen: *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*. 1986 (15. vydání 2001).

22/ Srv.: K. Berger: *Was ist biblische Spiritualität?* Gütersloh 2000.
23/ Srov. Týž: *Exegese des Neuen Testaments*. Heidelberg 1984, 2. vyd., s. 27–32; stejně tak Týž: *Einführung in die Formgeschichte* (UTB 1444). Tübingen 1987, s. 91–95.
24/ Podnětné Bergerovo pojednání o pojetí náboženství, emocí, posedlosti, sexualitě atd. v době vzniku Nového zákona viz Týž: *Historische Psychologie des Neuen Testamentes*. Stuttgart 1991.
25/ Z našeho pohledu můžeme říct, že jakkoli se může zdát, že tento předpoklad koliduje s na první pohled žádoucí neutralitou vědeckého přístupu k vykládanému biblickému textu, určitě je ve shodě s přáním koncilní konstituce *Dei Verbum*, která požaduje, aby Písmo svaté bylo čteno v tom duchu, v jakém bylo napsáno. Souvislosti svého přístupu s dogmatickou konstitucí o Božím Zjevení však Berger bohužel ve svých knihách nerozvíjí.
26/ K. Beger – Ch. Nord: op. cit.
27/ K. Beger: *Jesus...*, s. 23.
28/ Srov. Týž: *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?* Gütersloh 2002, s. 119–124; Týž: *Jesus...*, s. 68–74.
29/ Mám na mysli zejména jeho bestseller: H. Verweyen: *Gottes letztes Wort*. Regensburg 2000.
30/ Přibývá i velmi zajímavá sekundární literatura k Scheffczykovu teologickému odkazu, např.: M. Lugmayr: *Gottes erstes Wort*. Kisslegg 2005.
31/ Příkladem spirituálně a pastoračně přínosného díla ať je třeba: G. Greshake: *„Und das ist heute": Meditationen zu Kar- und Oster tagen*. Freiburg im Br.–Wien–Basel 2007.

David Bouma (* 1971), po studiích psychologie (1989–1991 na FF UP v Olomouci) a absolvování KTF UK v Praze byl roku 1998 vysvěcen na kněze. Posléze 6 let v pastoraci. V roce 2003 odchází studovat na Gregoriánskou univerzitu do Říma, kde získává licenciát v oboru fundamentální teologie. V současnosti je spirituálem biskupského gymnázia v Hradci Králové, přednáší na Univerzitě Hradec Králové a na KTF UK v Praze.

Otec Jeroným

Poznámky k Starému zákonu

Když mniši z opatství Sept-Fons během zimy 1993–1994 poprvé navštívili Českou republiku, setkali se v pražském dominikánském konventu s P. Dominikem Dukou, tehdejším řádovým provinciálem. Při vzájemném hovoru se zmínili o vazbách, které spojují jejich klášter s toulouskou dominikánskou provincií. Po téměř patnácti letech spojují mnichy převorství z Nového Dvora rovněž úzké vazby s kazateli provincie se sídlem v Praze. A to je také důvod, proč jsme přijali nabídku k příspěvku do tohoto sborníku, který je vydán k poctě jednoho z nich.

Text, z něhož zde představujeme úryvek, brzy vyjde celý v českém překladu. Jedná se o knihu duchovní exegeze, která je jediným dílem otce Jeronýma vydaným za jeho života, když byl ještě mladým řeholníkem. Poté, co jeho bratr lékař četl tyto poznámky, je bez jeho vědomí svěřil jistému vydavateli. *Jalons* (*Orientační body*) nabízejí ukazatele usnadňující četbu Starého zákona.

Mniši z kláštera Matky Boží v Novém Dvoře

Namísto toho, abychom se zastavovali u mnoha podřadných děl, u spousty jalových komentářů, které se staví do cesty všem, kdo chtějí proniknout hluboko do posvátného textu, vraťme se namísto toho opět k Bibli. V reakci na protestantskou tezi, založenou na svobodném bádání, se katolická církev nadlouho odvrátila od nesmírného bohatství Božího slova. Dnes je toto nebezpečí zažehnáno a s radostí vítáme stále silnější proud těch, kteří dávají přednost inspirovaným knihám... Zdá se nám, že toto hnutí přichází od Boha.

Kardinál Suhard

Pastýřský list z roku 1948 *Le Sens de Dieu.*

Několik slov úvodem

K četbě Písma můžeme přistupovat s různými úmysly. My si stanovíme pouze jediný cíl, kterým bude hledání Boha a duchovního pokrmu pro duši. Ten, kdo opravdu tíhne k Bohu, zakouší potřebu čím dál tím více záviset na svém Stvořiteli, potřebu pokleknout v adoraci před Bohem, jehož transcendenci stále lépe rozpoznává. Ale kde, u kterého pramene oživovat a rozvíjet tento hluboký náboženský postoj? V Písmu svatém, zvláště ve Starém zákoně, protože právě to tvoří jeho bohatství.

Běžným úskalím, na které narážejí začátečníci při první četbě Bible, je, že ji nevnímají v jejím celku. Pouze celkový pohled dovoluje uchopit veliké náměty Božího poselství a jeho mohutnou jednotu. Právě tyto hlavní perspektivy bychom chtěli nabídnout začátečníkům v několika skromných poznámkách, abychom tak uspíšili moment, kdy budou moci při četbě textu proniknout do jeho hloubky.

Proto jsme se zaměřili zvláště na komplexní myšlenky, které mají bezprostřední vztah k životu modlitby. Přestože jsou poznatky současné exegeze velice zajímavé, nebudeme se zde jimi zabývat.[1]

Biblista, ctihodný otec P. Auvray, napsal: „Ať je biblická kritika jakkoli nezbytná, je třeba zdůraznit, že by se sama o sobě neměla stát cílem... V popularizačních dílech byly věřícím příliš často předkládány spory o autenticitu druhého Izajáše nebo dataci Žalmů. Tyto problémy se týkají odborníků a uděláme lépe, když se nebudeme zdržovat podobnou přípravou textu. To, co vyžadují věřící, co doporučují oficiální dokumenty církve, co si žádá prostý křesťanský rozum, je posvátný kontakt s inspirovanými texty."[2] Jsme přesvědčeni, že tyto poznámky jsou zcela oprávněné.

Jednotlivé knihy Písma budeme probírat v tom pořadí, v jakém je přijala církev. Autoři nejrozšířenějších edic jako Crampon, Maredsous nebo *Jeruzalémská bible* na tomto pořadí také nic neměnili. Proč tedy doporučovat jiné a komplikovat tak, navíc bez opravdového duchovního užitku, četbu Bible? Někteří autoři tvrdí, že pro pochopení progresivního charakteru zjevení je třeba číst prorocké knihy v jejich chronologickém sledu. Mají pravdu. Potřebuje však člověk, který žije životem modlitby, podobné znalosti? Myslím, že ne, protože hledá něco jiného; hledá zákony života a sjednocení s Bohem. Vydejme se tedy tou méně komplikovanou cestou a čtěme

jednotlivé knihy v tom pořadí, v jakém jsou nám předkládány. Přestože toto pořadí nebylo inspirováno Duchem svatým, je nádherně působivé a již samo o sobě umožňuje čtenáři proniknout hlouběji do Písma. Zvlášť zřejmé je to u série knih vypravujících veliké drama, kterým se budeme zabývat o něco později.

Poznámky k jednotlivým knihám, které budou následovat, samy o sobě nestačí, protože bezprostředně závisí na posvátném textu a jsou určeny k tomu, aby doprovázely jeho souvislou četbu. Při psaní se budeme řídit tímto principem: vysvětlit text takovým způsobem, abychom pomohli začátečníku v četbě, avšak ne příliš, aby měl možnost sám objevovat jeho skryté bohatství.

Jakým způsobem číst? Když čtete Písmo, čtěte vždy několik stran najednou a celou knihu postupně během několika dní; je to důležité pro uchopení kontextu. Nezastavujte se u nejasných veršů: pochopíte je později, během druhé četby. Nestanovujte si jako pravidlo přecházet k dalšímu verši až poté, co jste vyčerpali všechnu filozofickou, historickou a teologickou látku předešlého verše. Přes pokušení věřit v její užitečnost není tato taktika správná. Podobná analýza textu nemůže uspokojit duši. Naopak, je třeba číst, číst, to znamená přečíst pokaždé určitou část daného rozsahu.

Přečíst celou Bibli, od knihy *Genesis* po *Zjevení Janovo*, v průběhu jednoho roku s tím, že můžeme vynechat *Žalmy*, které se modlíme každý týden při božském oficiu, a začít každý rok znovu, je pro řeholníka, který ukončil formaci, ten nejlepší návod, jak číst Písmo. Je třeba jen začít! Stanovení určitého termínu nám umožní sledovat, kam směřujeme, a pomůže nám vytrvat v četbě.

Exodus

Mezi jinými, zdůrazněme tři hlavní myšlenky textu.

K hledání Boha potřebujeme alespoň minimum svobody. Bůh touží po společenství lidí, které mu bude skutečně patřit. Chci říci, po duších, které si udělají čas, aby se mu věnovaly. Přemíra práce v Egyptě však duše utiskuje a jejich svobodu jim upírá. Proto je Bůh z tohoto útlaku vysvobodí. – K hledání Boha potřebujeme volný čas. – Chtít zbohatnout za každou cenu není ani z lidského, ani z náboženského hlediska správné.

Konflikt mezi produkcí a náboženstvím, který vrcholí v 5. kapitole, nalezneme často, i když jinak formulován, také na dalších místech. Všimněte si, kolikrát Bůh v následujících knihách Izraeli připomíná toto počáteční vysvobození. Žít životem, který je zcela ovládán materiálními potřebami, bylo jako žít v „tavicí peci"; je tomu však právě naopak, všední život má napomáhat růstu v duchovním životě! Nabízí se pouze jediné řešení: vyhradit co nejvíce času duchovní činnosti.

Stejné inspirace je ustanovení šabatu, jehož hlavní myšlenka by se dala formulovat takto: jeden den v týdnu, kdy každý zapomene na své časné zájmy, na svou „malou živnost", má být zcela vyhrazen Bohu.

Jít vpřed, opřen o Boha. Všimněte si, jak konkrétním způsobem se nám tato kniha (stejně jako ostatní, které budou následovat) snaží vštípit do paměti myšlenku boje, v němž budeme po celý život následovat Boha. Bůh ale bude bojovat za nás; Bůh se zaručuje, že jednoho dne budeme vlastnit Zaslíbenou zemi, zemi jeho důvěrné blízkosti. Duše bude mít během této cesty pouze jediný úkol: den po dni velkoryse důvěřovat Bohu. Ze zkušenosti ale víme, že je to velmi těžké. Její neposlušnost, nedostatek víry, lenost budou neustále zpomalovat její chůzi, zatímco opačné chování by všechno usnadnilo.

Čím se provinili Hebrejci tváří v tvář těžkostem? Jejich největší vina spočívá v tom, že se nemodlí. Nikdy nereagují na přicházející zkoušky modlitbou, ale reptáním. Bůh jim samozřejmě nevyčítá jejich úzkost během zkoušek, ale jejich nespokojenost, zatímco by se měli modlit. Situaci napravuje Mojžíš – modlitbou.

Bůh vytváří stále důvěrnější pouta. Bůh si natolik přeje stále početnější a užší pouta mezi sebou a svým stvořením, že v tomto společenství lidí, které mu již náleží, k sobě připoutává obzvláště jeden kmen a zcela zvláštním způsobem jeden kněžský rod, na kterém bude vyžadovat úplnou přináležitost. Kolik míst nalezneme v této knize, v knize *Numeri*, *Leviticus*, *Deuteronomium*, v *První* a *Druhé knize Kronik*, v proroku *Ezdrášovi* a *Nehemjášovi*, kde se hovoří o kněžích a levitech, míst, která osvětlují stále aktuální důležitost náboženství. Celý národ si je vědom toho, že potřebuje skupinu zasvěcených, kteří ho budou zastupovat ve službě Bohu. Proto ti, kdo mu byli zasvěceni, musí zanechat veškeré profánní činnosti a žít naplno svůj zasvěcený život.

Na okraj těchto tří myšlenek, které znovu nalezneme v následujících knihách, ještě poznamenejme:

Kapitola 7. a následující: Egyptské rány. V atmosféře utrpení, vytvořené řadou po sobě následujících trestů, se objevuje obřad velikonočního beránka. Vznešenost textu naznačuje obzvláštní Boží starostlivost o tohoto beránka. Jak hluboký smysl dostává tento text ve světle křesťanství! Velikonoční obřad představuje začátek náboženského údělu Izraele, který je povolán, aby se stal lidem víry *par excellence*. Z toho plyne zvláštní zasvěcení všech prvorozených Izraele a všech levitů Bohu.

Kapitola 21, 22, 23: první uspořádání sociálních zákonů. (Podobné zákony najdeme také v knize *Leviticus* a v *Deuteronomium*.) Má smysl je číst? Ano, neboť je v nich zdůrazněno úsilí Boha o to, aby lidé byli k sobě navzájem dobří. Hned na prvních zákonech vidíme, že se Bůh snaží limitovat násilí, jak je to jen možné, a inspirovat člověka k tomu, aby byl dobrý ke všem lidem. Podle redakce sv. Lukáše jsou tyto kapitoly vzdálenou přípravou Kázání na hoře.

Ve 24. kapitole začíná podrobný popis uctívání Boha. Stejně jako v knize *Leviticus* je zde stvrzena Boží vznešenost a jeho svrchovaná vláda. Mezi první povinnosti člověka patří jeho povinnosti vůči Bohu.

Leviticus

Ve svém celku je tato kniha traktátem o zbožnosti. Zbožnost je ctnost, jejímž praktikováním člověk dává Bohu to, co mu právem náleží: sebe sama a své vlastnictví.[3]

Ostatně, je to jedno ze základních učení celého Starého zákona, jenž je zdrojem opravdové a hluboké zbožnosti. Tento nesmírně plodný duchovní postoj nám Starý zákon připomíná na každé stránce, když nám předkládá některé ze svých konstitutivních myšlenek, jako například myšlenku očišťování, zasvěcení nebo darování.

Kniha *Leviticus* nám s nesrovnatelnou silou připomíná, že zbožnost by právem měla řídit celý náš život.[4]

Všimněte si například nároků zákona ohledně čistoty: týká se jídla, lidského těla, ošacení, obydlí.

Všimněte si také, jaká závažnost je přikládána i tomu nejmenšímu pochybení.

Těmito opatřeními Bůh vštěpuje vyvolenému lidu svou prvotní vůli: „Budete Mně zasvěceni."[5] Tento lid náleží Bohu, se kterým má zcela jedinečný vztah. A vše, co má nějaký vztah k Bohu, má být svaté.[6]

Numeri

Tato kniha je pokračováním *Exodu*. Nalezneme v ní stejná ponaučení, avšak vyjádřená ještě jasněji.[7]

Ve svém celku kniha *Numeri* poukazuje na potřebu duchovní odvahy. Základním postojem člověka je zde důvěra v Boží pomoc. Navzdory zřejmým rozdílům žánru a autora je to vlastně učení „malé cesty". Když duše odmítá pokračovat, vědoma si nedostatku svých vlastních sil, Bůh jí vyčítá, že svou zbabělostí uráží jeho všemohoucí přítomnost.

Tato kniha popisuje odchod Hebrejců do Zaslíbené země (10,11–36). Jestliže přejdete k těmto veršům brzy poté, co jste na předcházejících stranách četli o tom, jak Bůh na tento odchod připravoval svůj lid (Lv, Nm 1–10), budete udiveni, s jakým nadšením odcházejí Hebrejci se svým Bohem. A přesto přese všechno nemají k rozchodu s Ním daleko (kap. 11). Od první chvíle Hebrejci fňukají, pochybují, litují toho, co nechali za sebou. Jak těžké je uchovat jednotu mezi Bohem a člověkem!

S jakou důvěrou by se duše měla svěřit Božímu vedení! Takovýto postoj je příslibem dober, o kterých Bůh řekl: „Dám vám je." Vše je otázkou důvěry. Člověk by si měl umět poradit s běžnými překážkami na cestě, aniž by začal pochybovat, že Bůh vede jeho kroky a že navzdory všemu, třebas nepatrně, postupuje kupředu. Bůh něco slíbil; Bůh vede! A i když neustálá a zázračná Boží přítomnost v oblaku a mana tvoří pevný základ, o který se může víra Hebrejců opřít, chybí jim přesto důvěra... a velkorysost. Duše vzdoruje a nechce se ničeho zříci: „Jak dobře nám bylo v Egyptě!" – „Proč jsme jen odešli z Egypta?" – „Nebude pro nás lépe vrátit se do Egypta?" Také v Kádeš, stejně jako ve zprávě vyzvědačů – „Země je to dobrá, ale nebude lehké ji dobýt!" – hraje podstatnou roli nedostatek důvěry a velkorysosti.

V táboře Hebrejců se utvořila skupina, která se pokouší zastrašit všechny, kdo se snaží následovat Boha. Takovýto postoj je závažným proviněním, mohli bychom říci duchovní sabotáží těch, kdo – ať už vědomě, či nevědomě – brání v pochodu duším, které směřují ke spojení s Bohem (13,26nn;

14). Ostatně, když se začne po exilu znovu budovat Jeruzalém, budou se podobní lidé pokoušet zastavit dílo započaté pro Boha (Neh 6). Všude, kde nadšení několika duší odpovídá na Boží volání, se najdou i skeptikové a posměvači, kteří se je snaží zastrašit.

V 16.–17. kapitole se laici dožadují stejných pravomocí, jako mají kněží; nechtějí už prostředníky, které Bůh ustanovil mezi sebou a jimi. Vzpoura proti kněžím, proti vyvoleným, představuje jednu z nejvážnějších krizí, kterými musel projít Boží lid. Toto nebezpečí není zcela nečasové; jeho ozvěnu můžeme zaslechnout i dnes, když se s úmyslem zhodnotit úlohu věřících v církvi umenšují rozdíly mezi kněžími a laiky. Avšak Bůh dbá o to, aby služebné kněžství zůstalo vyhrazeno jeho vyvoleným.

Zdůrazněme na tomto místě zvlášť epizodu s Bileámem (kap. 22–24). Tento příběh je nepřímým vyjádřením lásky, kterou Bůh zahrnuje svůj lid, nepřímým, ale velmi dojemným vyjádřením lásky, pokud jsme schopni pochopit jeho smysl. Bileám neví nic o Bohu, dokonce je jako věštec jeho nepřítelem. A najednou se Bůh začíná o něj zajímat, posílá mu svého anděla, dává mu nadpřirozené poznání, stará se o jeho zájmy, a to všechno jen proto, že v určité chvíli svého života se Bileám dostává do styku s Božím milovaným, s Izraelem... A jakmile skončí Bileámova úloha, Bůh ho odvrhne. Tato epizoda je nepřímým svědectvím Boží starostlivosti o Izrael, o svého vyvoleného, který je zde ve skutečnosti jediným a hlavním objektem jeho lásky.

Několik hebrejských kmenů se zastavuje před koncem cesty (kap. 32). Obklopeni stády, která ženou před sebou, se zastavují u prvních pastvin v blízkosti Zaslíbené země. Usazují se na hranicích vyvoleného místa a nebudou už následovat Izrael a pokračovat v úsilí o dosažení jejich náboženského ideálu. Také my jsme vystaveni stejnému nebezpečí! Každá náboženská skupina má svou polovinu kmene Manases, připravenou usadit se v Gileádu na druhé straně Jordánu, na hranicích důvěrného vztahu s Bohem. Tam, kde se duše zastavila v polovině cesty, ani Bůh nedodrží, co slíbil.

Deuteronomium

Již jsme poznamenali, že *Deuteronomium* tvoří vrchol jednoho jediného celku knih, jež vypráví o putování duše k Bohu.

Tato kniha Písma svatého je velmi obsažná a komplexní.

Je zde přítomna stále stejná hlavní myšlenka: Bůh, Boží prvenství a transcendence jeho prozřetelnosti. Také zde nalezneme stejná ponaučení, která však nabývají na síle a jsou stále jemněji odstínovaná.

Duše musí uznat pouze jediného původce svého vysvobození, uctívat pouze jediného Boha, myslet pouze na jediné Bytí, milovat pouze jediné Dobro, zabývat se pouze jediným Pánem: BOHEM! I nejmenší důvěra v některé ze stvoření by byla považována za nepřípustné „cizoložství", které by rozpoutalo hněv „žárlivého Boha". Jak absolutní požadavky![8]

Najdeme zde[9] také druhou z hlavních myšlenek *Exodu*. Je zapotřebí s důvěrou pokračovat v cestě a následovat Boha! Ten, kdo se rozhodl zasvětit svůj život hledání Boha, postřehne v knihách *Numeri* a *Deuteronomium* myšlenku, která mu odhalí základ problému:

Bůh mě vyzval, abych vstoupil do „překrásné země", do země Boží blízkosti;

Nemohu tam však vstoupit za pomoci vlastního úsilí;

Bůh mi ji tedy daruje... Stačí jen, když jej budu následovat!

A odevzdanost, stále více odevzdanosti Bohu v modlitbě; a důvěra.

Všimněte si také téměř přirozeného vztahu mezi věrností Božímu zákonu a štěstím duše na jedné straně a mezi nevěrou a neštěstím na straně druhé.[10]

Četba 30. kapitoly přináší bolestné procitnutí. Na konci knihy, kdy vše směřuje k uzavření Smlouvy, jsou vysloveny dvě nečekané myšlenky: předpověď odpadnutí vyvoleného lidu a spolu s ní příslib Božího odpuštění. Zde je několik témat, která vám pomohou postřehnout některé z mnoha dalších myšlenek textu, k nimž je možné přiřadit jistý počet veršů:

„Vyvolil jsem si tě a zamiloval..." „Miluj Mě tedy; uctívej Mě..." Všimněte si, jak důrazně se Bůh dožaduje lásky a srdce člověka. Z tohoto pohledu je *Deuteronomium* pro Starý zákon tím, čím je Novému zákonu *První list svatého apoštola Jana*.

„Především, nezapomeň... (že za všechno vděčíš Mně...)." Toto téma je možné srovnat s 1. stupněm pokory neboli obrácení, ve kterém sv. Benedikt říká: „oblivionem fugere."[11]

„Uctívej Mě ve své osobě; buď svatý..."

Na konci pěti prvních knih, které vyprávějí o uzavření Smlouvy, drama nekončí, ale pokračuje; všechny následující knihy budou pojednávat

o nestálosti Hebrejců v jejím zachovávání. První část – knihy historické – od knihy *Jozue* po *Druhou knihu Makabejských* vypráví o událostech, které se odehrály kolem dramatu.

Písmo svaté a duchovní četba

Četba Písma svatého, zvláště Starého zákona, vyžaduje určitou přípravu. Avšak ne všichni křesťané mají možnost studovat pod vedením kompetentního profesora, který by jim takovouto přípravu zajistil. Nezbývá jim tedy nic jiného než hledat v knihách. Jakou doplňující četbu tedy doporučit čtenáři, který otevírá Bibli za účelem hlubšího poznání Boha?

Ze všeho nejdřív ať čte Nový zákon. Stejně jako Starý zákon usnadňuje pochopení Nového zákona, osvětluje četba Nového zákona Zákon starý. Samozřejmě že nejde o to si pod záminkou, že Starý zákon předchází Zákonu novému, během četby uměle vytvořit jistou předkřesťanskou mentalitu a nepřihlížet k vyšším pravdám zjeveným naším Pánem Ježíšem Kristem. Je zřejmé, že dnes musíme číst Starý zákon ve světle celého našeho náboženského poznání. Chtěli bychom se však zaměřit ještě na něco jiného.

Jestliže přistupujeme k četbě Bible proto, abychom jí obohacovali náš osobní život s Bohem, bude samozřejmě naše příprava spočívat v jisté znalosti duchovního života. Nalezneme ji v duchovní literatuře a v dílech velkých mystiků, kde je možné osvojit si opravdovou a autentickou formaci k životu modlitby, jež čtenáři umožní čerpat z duchovního bohatství Písma svatého. Nauka o duchovním životě je součástí teologie, má své vlastní principy, věcná pravidla a dlouhou tradici, na níž se podíleli světci a učitelé, jejichž učení bylo uznáno církví. Čtenář se tedy při četbě Bible nebude muset obávat nebezpečí jejího nesprávného pochopení a bude uchráněn subjektivních interpretací, které nemají žádný vztah k Božímu slovu a činí ho neplodným. Spirituální teologie navíc přímo odkazuje na liturgiku a sakramentální teologii. Snadno dostupná pojednání o duchovním životě, která byla napsána nebo reeditována v posledních letech a z nichž některá jsou opravdovými mistrovskými díly, by měla zajistit běžnému čtenáři Bible přípravu, která mu bude nejlépe vyhovovat a od níž může očekávat kontemplativní proniknutí do posvátného textu, které bude ve své

podstatě tradiční, formálně nově vyjádřené, ale stále objektivní. Již před započetím četby Bible bude nutné osvojit si několik základních principů spirituální teologie a poté je zvolna a postupně rozvíjet.

Upřesněme však, že v pojednáních o duchovním životě, zvláště starších autorů, nemáme hledat výklad té či oné stránky Písma svatého. I ti největší učitelé, jako například sv. Jan od Kříže, citují a interpretují Bibli svým způsobem, který nám dnes může připadat cizí. Tím víc, že interpretace, které představují ve svých dílech, jsou často založeny na protismyslech, protože jejich autoři neměli k dispozici tak dokonalé překlady Písma, jako máme my. Užitečnost duchovní literatury spočívá v něčem jiném. Znalosti, které potřebujeme k četbě Bible, je třeba hledat v jejich učení; v principech, pravidlech, výkladech, popisech, jedním slovem v přesné spekulativní znalosti zásad a zákonů života modlitby.

Není zde naším úmyslem umenšit důležitost biblické, textové a historické kritiky a ostatních vědních oborů, které se k ní vztahují a které jsou pro život církve nezbytné. Každý křesťan, přestože nemá možnost se přímo zabývat biblickou kritikou, využívá jejích poznatků, například při četbě nových překladů. Písmo svaté a duchovní literatura se samozřejmě navzájem doplňují. Mezi knihou, ve které Bůh sám hovoří o vztahu k lidem, a literaturou, v níž duše, které žily v důvěrném vztahu s Bohem, hovoří o něm, existuje jistá sbíhavost v závislosti na objektu a cíli.

Z francouzského originálu Jalons pour l'Ancien Testament *(Genève, Claude Martingay 1990) přeložili mniši z kláštera Nový Dvůr.*

POZNÁMKY:

1/ Prameny *Pentateuchu* J, E a P, data a prostředí vzniku apod. Tyto pojmy historické a textové kritiky jsou znovu a znovu probírány v běžně dostupných knihách a brožurách. V tomto textu bychom chtěli zdůraznit aspekty, o kterých tyto práce nemluví.

2/ Heslo „Critique biblique" v encyklopedii *Catholicisme*. Tome III. Letouzey, col. 304.

3/ Sv. Tomáš Akvinský: *Summa theologiae* IIa IIae, q. 186, a. 1.

4/ Analyzujte ustanovení těchto tří zákonů:

- obětní zákon, který je středem náboženství: 1–10; 23; 24 (pokračování v Nm 28; 29);
- zákon čistoty: 11–16; (pokračování v Dt 14; 23);
- zákon svatosti: 17–22; (pokračování v Dt 17nn.).

5/ Na tomto místě, stejně jako ve všech ostatních textech, které budou citovány, osobní nebo přivlastňovací zájmeno psané s velkým písmenem naznačuje, že se jedná o Boha.
6/ V kap. 8–10 a 21 znovu nalezneme třetí z hlavních myšlenek knihy *Exodus*.
7/ Na začátku knihy (1–10; 18) opět nalezneme třetí z hlavních myšlenek *Exodu* a v dalších kapitolách myšlenku druhou.
8/ Přečtěte si například kap. 1 až 13, začátek 17. kap., kap. 27 až 30.
9/ Zvláště v kap. 1 až 3, nepočítaje v to několik dalších úryvků zbytku knihy.
10/ Např. 5,26n.; 6,1–25; 11,13–17, 22–28; 15,4–6; 26,13–19; 28; 29,20–28; 30.
11/ „Utíkat před zapomněním." *Řehole svatého Benedikta*, kap. VII.

Otec Jeroným (1907–1985) se narodil 17. července na ostrově Rhodu. Po smrti matky, ještě jako malý chlapec, se vrátil s otcem a sourozenci do Švýcarska. Začal chodit do školy v Lausanne, vystudoval gymnázium Saint-Michel ve Fribourgu a později mezinárodní zemědělskou školu v Grangeneuve, kde získal titul zemědělského inženýra. Ve svých dvaceti jedna letech vstoupil do trapistického kláštera Sept-Fons ve střední Francii. Stal se chórovým bratrem. Své slavné sliby složil 6. května 1934 a o dva roky později byl vysvěcen na kněze. V roce 1938 mu byl svěřen úkol sekretáře kláštera, kterým zůstal po celý život. Ve stejné době byl pověřen výukou filozofie. Žádná z těchto činností jej neodvedla od manuální práce, po dlouhá léta pracoval v klášterním sadu. V roce 1967 ho nemoc na čas připoutala na lůžko. Už v roce 1969 se však vrátil ke všem svým zaměstnáním, a především k dlouhým hodinám modlitby v kostele před Nejsvětější svátostí. Otec Jeroným zemřel náhle 29. ledna 1985.