

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

J. Beneš – Tanach mezi Samaritánským pentateuchem a Septuagintou

A. Mackerle – Text Starého zákona a Kumrán

J. Pavlík – Starozákonní kánon ve starověké církvi

M. Wernisch – Biblický kánon v uvažování M. Luthera

T. Petráček – K otázce definování kánonu na Tridentském koncilu

J. Bartoň – Český starozákonní překlad po roce 1900

kánon
Starého zákona



2/13



Obsah

Editorial / 5

David Bouma

Několik fundamentálně-teologických poznámek k biblickému
a zejména starozákonnímu kánonu / 9

Jiří Beneš

Tanach mezi Samaritánským pentateuchem a Septuagintou
aneb Je užší kánon dostatečný? / 21

Jiří Pavlík

Vznik Septuaginty a takzvaný „alexandrijský kánon“ / 39

Adam Mackerle

Text Starého zákona a Kumrán / 55

Adrian Schenker OP

Dnešní pohled na otázku starozákonního kánonu
Teologické důsledky textové kritiky Bible / 71

Jiří Pavlík

Starozákonní kánon ve starověké církvi / 79

Martin Wernisch

Problematika biblického kánonu v uvažování evropské reformace, především u Martina
Luthera / 93

Tomáš Petráček

Kánon víry a kánon mravů aneb jeden, nebo dva kánony?
K otázce definování kánonu na Tridentském koncilu / 111

Robert Dittmann

Deuterokanonické knihy v protestantské tradici se zřetelem k Bibli kralické / 127

Josef Bartoň

Český starozákonní překlad po roce 1900
Kontexty, konfese, předloha, kánon / 143

Legenda k obrazovému doprovodu / 165

Recenze a anotace / 167

English Summary / 175



Editorial

Vážení čtenáři,

toto druhé číslo revue *Salve* vychází v roce, který je jak rokem cyrilometodějským, tak také rokem víry. V těchto souvislostech si uvědomujeme, že oním normativním pramenem Božího zjevení je vlastně Bible, která konstituuje náš život z víry a stává se také zdrojem teologického poznání. Tento rok si dále připomínáme 400. výročí od vydání *Bible kralické*, prvního českého překladu z původních biblických jazyků, hebrejštiny (částečně aramejštiny) a řečtiny. Je jistě zajímavé, že český překlad od počátku křesťanství vzniká kompozicí řeckého překladu, o který se opírali i slovanští apoštolové, když překládali Bibli do staroslověnštiny, a západní tradice, jejímiž svědky jsou první pokřtění čeští páni v Řezně, jež stavěla na překladu z latiny, z tzv. Vulgáty sv. Jeronýma.

Víme, že otázka Bible je také spojována s počtem jednotlivých knih či svitků, kdy před námi stojí celý proces vzniku a ustavování souboru, který byl později nazván Biblí. V řeckém textu se ovšem používá výraz *ta biblia*, tedy plurál, s vědomím, že se nejedná o jediný svazek. Podobný proces, jakým prošel Starý zákon, následoval i vznik Nového zákona a ustanovení souboru, kterému říkáme kánon či pravidlo. K této diskuzi se vrátilo křesťanství znovu v 16. století, kdy se k vyrovnání s touto palčivou otázkou přidal i vliv knihtisku a nová filologická bádání. Proto se tato otázka stala tak důležitou na jednání Florentského a později i Tridentského koncilu. Tento proces zaznamenala i *Kralická bible* v prvních desetiletích své existence, která nakonec přijala protestantskou tradici s vyloučením tzv. deuterokanonických knih. V druhé polovině 20. století je na základě dalších historických studií a nálezů nových rukopisů otázka nastolena znovu a její řešení ukazuje větší otevřenost vůči zmíněným deuterokanonickým knihám s vědomím jejich významu a podílu jak v životě církve, tak v kulturně-společenském kontextu. Této tematice se věnuje převážná část statí autorů tohoto čísla. Josef Bartoň se navíc zabývá otázkou českých starozákonních překladů po roce 1900, kdy chce ukázat, jak bohatým rozvojem prošla biblická studia a kolik nových překladů obohatilo četbu a studium Bible v současnosti. Zvláště bych upozornil na nepříliš rozšířený překlad poetických knih Starého zákona od Viktora Fischla (Avigdora Dagana), který se v této studii objevuje jen v poznámce pod čarou. Jedná se z literárního hlediska o opravdový skvost, který sice může být připomínkován, že ne vždy přihlíží k teologicko-biblickému procesu překladu biblických textů, ale považuji za nezbytné připomenout jeho jazykovou krásu, do které se promítá

i básnický jazyk Františka Halase, přítele zmíněného překladatele a spisovatele. Odvážím se tvrdit, že jazyková hodnota tohoto překladu se přes manželský pár Dagmar a Františka X. Halasových objevuje i v překladu *Jeruzalémské bible* právě v těch místech, kde se liší od doslovnosti a závislosti na kralické češtině ekumenického překladu, aniž bych tím chtěl nějakým způsobem zneuznávat jeho jazykovou hodnotu.

Téma kanonicity je podmíněno skutečností inspirace. K tomuto tématu se částečně vyjadřuje z fundamentálně-teologického hlediska stať Davida Boumy, vyjadřující onen proces spojení božského a lidského v tajemství inkarnace našeho Spasitele, pravého Boha a pravého člověka. Tento aspekt, který je tak důležitý pro pochopení teologického paradigmatu celého stvoření, lidské důstojnosti a svobody, jako i Boží suverenity, je jistě dostatečným důvodem, aby bylo celé jedno číslo naší revue věnováno Knize knih.

Čtenář se může v tomto souboru studií opravdu v širokém a pestrém spektru seznámit s různými přístupy, které jsou vlastní jednotlivým konfesím, a může sledovat i proces věcného a citlivého dialogu v rámci tohoto tématu. Z důvodu rozsahu čísla už nedošlo k rozhovoru s předsedou ERC, synodním seniorem Joelem Rumlem, který by z dílny vlastní církve mohl čtenářům připomenout bohatou a důležitou historii *Kralické bible*, jejíž krásu překladu žalmů ocenil Antonín Dvořák, který – ač katolík – zhudebnil ve svých biblických písních kralický překlad právě pro jeho krásu jazyka a tradici.

✱ fra Dominik Duka OP





David Bouma

Několik fundamentálně-teologických poznámek k biblickému a zejména starozákonnímu kánonu

Úvod¹

V předkládaném článku nebudeme primárně věnovat pozornost procesům, které v čase a prostoru nechaly vykristalizovat dvěma verzím sbírek nejposvátnějších spisů starověkého Izraele, ale položíme si otázku, co legitimizuje kanonicitu, tedy posvátnost a závaznost Starého zákona v křesťanství. Pokud má čtenář zájem seznámit se s konstituováním kánonu v jeho palestinské či alexandrijské podobě, může čerpat z článků, jež navazují na tento úvodní text. Výprava zpět v čase čtenáři umožní sledovat, jak vznikaly, vyvíjely se a proměňovaly náboženské texty starého Izraele. Tento diachronní přístup je nezbytný, abychom pochopili dvojí rozlišitelnou, ale neoddělitelnou dynamiku: vývoj jednotlivých spisů na jedné straně a na straně druhé vývoj kánonu, tedy historii změn vědomí a přesvědčení o výjimečné hodnotě některých z nich. My se však po nezbytných terminologických a historických poznámkách budeme věnovat otázce, z jakých teologických důvodů se alexandrijský kánon dostal do křesťanské Bible a proč tyto spisy považuje katolická církev za inspirované, a tudíž kanonické. Pokusíme se též načrtnout, jaké místo má uvažování o kánonu v rámci fundamentálně-teologické reflexe vztahu zjevení a Písma svatého.

Vstup do problematiky: formování a smysl kánonu v Izraeli²

Termín kánon pochází z řečtiny, kde znamená pravidlo nebo měřítko a Starý zákon tento termín nezná. Pojem kánon se sice objevuje až ve 4. křesťanském století u Athanasia, ovšem s ohraničenou sbírkou svatých písem či knih se setkáváme mnohem dříve. Kanonická se stává ta kniha, jež je uznána za autentické svědectví Božího zjevení. Toto uznání vyslovuje společenství věřících a idea biblického kánonu dává smysl výlučně v návaznosti na korelující vyznání víry náboženské komunity. Trojdílné členění Hebrejské bible (Tóra – Proroci – Spisy) je doloženo

již ve 2. století před Kristem (začátek předmluvy ke knize *Sirachovec*), avšak počet svatých knih je uváděn až v 1. století po Kristu (4. *Knih*a *Ezdrášova* mluví o 24 knihách a Josephus Flavius ve svém spise *Contra Apionem* o 22 knihách). Kánon je autoritativním vyjádřením víry nejen v tom smyslu, že se některé spisy jaksi uměle a „zvenku“ oddělí od ostatních a autorita konstatuje jejich nadřazenost, ale především v onom zásadním ohledu, že k nim společenství věřících v průběhu času přilne jako k textům, které jsou svědectvím o jeho duchovní identitě. Pokud se biblickým jazykem říká, že se nesmí „nic odejmout“ ani „nic přidat“ k obsahu (resp. seznamu) svatých spisů (srov. Dt 4,2; 13,1; Kaz 3,14; Jer 26,2; Př 30,6), pak to znamená, že „kanonický proces“ v určité chvíli dozraje ke svému vyvrcholení a ukončení. Není ovšem na místě zaměňovat kanonizování určitého textu s jeho striktní nezměnitelností. Z výše uvedeného vysvítá, že starozákonní texty i starozákonní kánon mají dlouhou a komplikovanou genealogii, nicméně počátky starozákonních kanonických sbírek můžeme vystopovat již v dávnověku židovského náboženského písemnictví.³

V jakém smyslu je Starý zákon slovem Božím?⁴

Křesťané povětšinou dobře rozumějí skutečnosti, že novozákonní spisy jsou slovem Božím proto, jelikož Bůh jejich autory uschoptil k jedinečnému poznání a vyjádření pravdy přicházející v Ježíši Kristu. Jak je to ale s texty, jejichž sbírka tvoří Starý zákon? Na tuto otázku je možno ve stručnosti odpovědět tím způsobem, že ačkoliv jsou spisy Starého zákona bezesporu dobově a kulturně podmíněné, jsou víc než jen sebestředstvením člověka v jeho historii, jako je tomu v jiných velkých literaturách, ale jsou výrazem a zpřítomněním zvláštní přítomnosti Hospodina v Izraeli. Právě v tomto smyslu, pokud chápeme Starý zákon jako rozvinutí konstatování a příslibu „Já jsem tu“ (Ex 3,14),⁵ je Starý zákon slovem Božím. Z křesťanské perspektivy je též důležité připomenout, že většina starozákonních textů prodělala *proces* dlouhého vývoje, přičemž kromě redakčních úprav a změny důrazů šlo často o připojování nových výpovědí ke staršímu jádru. Z křesťanského hlediska se tento tisíciletý pohyb uvnitř posvátné literatury Izraele jeví jako směřování otevřené ke svému završení v Kristu. Pokud bychom chtěli podtrhnout vzájemnou afinitu starozákonních a novozákonních spisů, můžeme říci, že křesťané od samého počátku chápali Starý zákon jako předpověď Ježíše, Bohem poslaného zachránce, a Nový zákon jako inspirované svědectví o naplnění tohoto příslibu. Jestliže Izrael četl své spisy jakožto zpřítomnění mocného a záchranu přinášejícího Božího slova, lze v optice

křesťanské víry vnímat novozákonní poselství jako zprávu o nepřekonatelné aktualizaci této moci a spásy v příběhu a osobě Ježíše Krista. Křesťanská hermeneutika Starého zákona je tedy primárně christologická a Starý zákon nabývá plnou sílu Božího slova právě v rámci novočtení, které provedly první generace křesťanů.⁶

Kánon ve starověkém židovství jako proces, který nebyl v době Ježíšově uzavřen⁷

Nejpozději na konci 7. století před Kristem, za časů krále Joziáše, kdy byla při opravě jeruzalémského Chrámu nalezena kniha Zákona (2Král 22), získává židovství konkrétní posvátný spis definující svůj význam pro Izrael. Od té doby můžeme identifikovat řadu textů, které měly pro přítomnost i budoucnost starověkého židovstva náboženskou autoritu: kněžský kodex, deuteronomistické dějiny, sebrané a přepracované prorocké spisy a především Pentateuch.

Nejvyšší úcty se pak dostává právě Pentateuchu, poté co je v zásadě dokončen na přelomu 5. a 4. století. Tóra – pět Mojžíšových knih – hraje v poexilním židovství (stejně tak pro Samaritány) klíčovou roli. Nejpozději na konci 3. století před Kristem je pak zkompletována sbírka nazývaná Proroci.⁸ Zhruba ve stejnou dobu můžeme zaznamenat ohlasy na třetí útvar posvátných židovských textů, pojmenovaných lapidárně Spisy (*Ketubim*). Tato skupina textů však není tak pevně nadefinována a ohraničena jako „Zákon a Proroci“. „Právě proto můžeme ještě v Novém zákoně i u apoštolských otců najít citáty z textů, které nebyly později kanonizovány, které se však u biblických i raně křesťanských autorů očividně těšily stejné úcty jako ‚Zákon a Proroci‘ (srov. Jan 7,38; 1Kor 2,9; Jak 4,5; Jud 14n; Barn 4,3; Herm vis 2,3,4 a další).“⁹

V prvních křesťanských staletích tedy nebyly *Ketubim* křesťanskými církvemi vnímány jako pevně ohraničená množina, a proto se dodnes mezi sebou částečně liší křesťanské seznamy kanonických knih Starého zákona. Pro někoho může být překvapivé, že v samotném židovstvu můžeme mluvit o uzavřeném kánonu až na konci 1. století křesťanské éry, což nebylo bez souvislosti s dramatickými osudy Židů v Palestině na konci 1. a začátku 2. století.

Historické okolnosti a teologická kritéria ustavování křesťanského kánonu¹⁰

Nejstarší křesťanské komunity jakoby samozřejmě převzaly řecký překlad hebrejských posvátných Písem, tzv. Septuagintu (LXX), a to včetně řeckých spisů, jak je užívali Židé v Alexandrii (Tob, Jdt, 1. a 2. Mak, Mdr, Sir, Bar a řecké dodatky k Est a Dan).¹¹ „LXX se vždy těšila velké autoritě u Židů, a to nejen v Egyptě, ale i v Palestině“¹² a křesťané ji na začátku svých dějin měli jako svou jedinou svatou knihu. Otázkou, zda Starý zákon ke křesťanství opravdu patří a které knihy jej přesně tvoří, byla církev nucena se zabývat až v souvislosti rozepře s gnózí a Markiónem, tedy od poloviny 2. století. Do té doby nehrála neuzavřenost kánonu žádnou větší roli, podstatné bylo, že tyto texty měly pro židokřesťanské (potažmo pohanokřesťanské) adresáty duchovní autoritu. Hlavním zájmem dynamických křesťanských komunit byl vzkríšený Kristus, moc jeho Ducha a ústní a písemné svědectví těch, kdo Ježíše znali zblízka. Vše, co mělo přímé napojení na nejranější křesťanské počátky, bylo vysoce hodnoceno a vedlo k tomu, že záhy začalo kolovat větší množství spisů, jež si osobovaly apoštolskou autoritu. Vznikaly tudíž otázky, zda je možné všem těmto textům důvěřovat a číst je při liturgii. Kontroverzní spisy musely být posouzeny, zda obstojí před *regula veritatis*, vírou církve, která byla artikulována Septuagintou,¹³ zapsanými slovy Pána, konsensuálně přijatými evangelií a apoštolskými listy. Pro případné přijetí těchto diskutovaných spisů mezi kanonické knihy bylo rozhodující, zdali byly užívány při liturgii (alespoň lokálně), orientovány na celou církev, kazatelsky využívány a přispívaly k budování společenství církve.¹⁴ To, že tento proces probíhal relativně rychle a že již ve 2. století byla církev blízko definitivní podobě novozákonního kánonu, nám dokazuje Muratorioho fragment.¹⁵ Pro starou církev bylo tedy hlavním zájmem to, co bychom dnešní terminologií nazvali formování novozákonního kánonu.

Poté co byl ve 4. století umožněn plný kontakt mezi východem a západem Římské říše, byly regionální křesťanské církve připraveny najít shodu ve věci seznamu kanonických knih na úrovni všeobecné církve. Zcela jasné slovo, které knihy jsou pro západní církev kanonické, padlo na synodách v Hyppu v roce 393 a v Kartágu v roce 397 a 419. Církev zde kanonizovala knihy Nového zákona a knihy Starého zákona včetně knih deuterokanonických.¹⁶ Toto rozhodnutí potvrdil roku 1442 Florentský unijní koncil. Tridentský koncil v polovině 16. století pak definitivně uznal za kanonické 44 (45) knih Starého zákona a 27 knih Nového zákona. Samozřejmě se nabízí otázka, odkud církev čerpala jistotu, že právě

tyto knihy patří do kánonu. Asi můžeme shrnout hlavní důvod koncilních otců do následující věty: Jelikož tyto spisy *byly* vždy kanonické (kánon ve smyslu vyjádření normy a správného „tvaru“ víry) a tuto svou sílu v průběhu věků prokázaly, jejich kanonicitu církev uznala a potvrdila (kánon ve smyslu definitivního seznamu posvátných textů).

Kánon v kánonu, nebo církevní hermeneutika?

Třeba i jen minimálně v křesťanské víře a liturgii orientovaný člověk ví, že církev ve svém hlásání a bohoslužbě upřednostňuje některé biblické texty a jiné nechává jakoby ležet stranou. Nabízí se otázka, není-li na místě, při vědomí velkých věčných i teologických rozdílů mezi jednotlivými kanonickými knihami, určit jakýsi „kánon v kánonu“, poněkud povrchně řečeno jakési biblické „the best of“? Je nutné připomenout, že v nějaké podobě byla tato otázka v dějinách postavena několikrát (např. Martin Luther či v době nedávné Hans Conzelmann), ale zdá se, že reflexe argumentů ve prospěch upozadění, resp. přímo vyřazení některých biblických knih spíše vždy znovu podtrhla potřebu *nedotknutelnosti* kánonu. Jen tak může Bible zůstat slovem „někoho Jiného“, jen tak lze Boží slovo chránit před manipulací, ideologizací a nestálým duchem doby. To ovšem neznamená, že zacházení s kánónem nemá svou jasnou hermeneutiku,¹⁷ tedy že není třeba respektovat zásadu, že je nutné číst každé místo Bible (někdy tak vzdálené, archaicky orientální a cizí) s ohledem na *celek Písma* v optice spásného sebedarování Boha člověku v Ježíši Kristu, jehož slovy a skutky, znamením a gesty, smrtí a vzkříšením biblické zjevení vrcholí (srov. DV 4).

Jako příklad křesťanské biblické hermeneutiky a správného zacházení se starozákonním textem můžeme uvést postup Filipa, tak jak je popsán v 8. kapitole *Skutků apoštolských*. Když apoštol evangelizuje četbou Izaiášových proroctví zmateného správce pokladů etiopské královny, má jeho exegetický přístup ke starozákonnímu textu jasnou hermeneutiku: „Tu Filip začal u toho slova v Písmu a zvěstoval mu Ježíše.“ (Sk 8,35) Východiskem pro pochopení posvátného textu Izraele bylo Filipovi Ježíšovo ukřižování a zmrtvýchvstání, následkem Filipova výkladu pak víra a touha po křtu jeho posluchače. Filipovo východisko vědomě rozvíjí církevní hermeneutika, stejně tak jako aspiruje na postojové a svátostné „následky“ u adresátů své exegeze. Tajemství Velkého pátku a velikonočního jitra jsou klíčem k posvátným spisům Izraele, optikou veškeré křesťanské biblické exegeze a prvním obsahem víry.

Písmo svaté jako privilegované svědectví o zjevení, „duše teologie“ a „poklad církvi svěřeny“¹⁸

Fundamentální teologie intenzivně zkoumá onu spásnou iniciativu Boží, která je již několik století nazývána zjevením (*revelatio*). Zejména poslední dva ekumenické koncily přispěly zásadním způsobem k promýšlení této teologicky klíčové skutečnosti. Druhý vatikánský koncil v dogmatické konstituci *Dei Verbum* říká, že nelze očekávat žádné další zjevení do slavného příchodu Ježíše Krista. Církev je tedy odkázána na cosi, co už proběhlo, je skončeno a neustále se od nás v čase vzdaluje. Koncil hovoří o „ekonomii zjevení“ a připomíná s odkazem na začátek *Listu Židům*, že mnohokrát a mnoha různými způsoby mluvil Bůh k našim předkům (srov. DV 4). Máme tedy co do činění nejen s událostmi dávné minulosti, ale i se složitým a pestrým fenoménem bohatým na formy i obsah.

Fundamentální teologie ví, že zjevení není určeno k zapomnění, ale že Bůh v něm chce oslovit lidi všech dob. Proto naše disciplína pozorně sleduje, v jakém smyslu a jakým způsobem se zjevení – slovo Boží – stává Písmem. Vždyť teprve poté, co svědectví o zjevení tímto způsobem „krystalizuje“ a „fixuje se“, může plnit svou spásnou funkci z generace na generaci, jež jsou pak postaveny před úkol zděděné Písmo správně interpretovat a autentickým a aktuálním způsobem uvádět v život. V souvislosti s výsostným postavením Písma v životě církve, potvrzeným posledním koncilem, se nabízejí některé otázky: Co tedy odlišuje Písmo svaté od ostatních židovských a křesťanských textů? V čem spočívá jeho zvláštní vztah ke zjevení vrcholícím v Ježíši Kristu? Z čeho se odvozuje jeho jedinečná informační a spásná kvalita? Odpověď je dvojediná:¹⁹

Inspirovanost a kanonicita Písma svatého

Prvním důvodem zvláštní posvátnosti Bible je její inspirovanost, druhým pak její kanonicita. Inspiraci rozumíme speciální vztah Ducha Svatého k *textu* Písma, vztah natolik tvůrčí, hluboký a osobní, že nás opravňuje hovořit o Bibli jako o slovu Božím.²⁰ Pojem kanonicita pak označuje důležitý aspekt inspirovaného textu, „tendenci“ plynoucí z faktu inspirace, vzájemnou afinitu inspirovaných textů, jež tvoří z rozličných spisů napsaných ve třech různých tisíciletích, třech jazycích a v celé řadě literárních druhů opravdový *celek* – jedno Písmo. Pojmy inspirovanost a kanonicita textu však zůstanou málo srozumitelnými, nebudeme-li se zabývat teologickými kontexty, ve kterých se Písmo zrodilo, a hermeneutikou, s jejíž pomocí je možné je správně vykládat. Hovoří-li konstituce *Dei Verbum*

o posvátné tradici, dotýká se právě tématu biblické hermeneutiky. Nelze dost zdůraznit, že apoštolská tradice je základním hermeneutickým prostředím vzniku novozákonních kanonických textů i kánonu samotného, a to včetně definování kánonu Starého zákona. Posvátná tradice je nejen *pisatelkou* textů obsažených v nejposvátnější knize křesťanů, ale i *matkou* celého kánonu a také jediným *biotopem*, ve kterém staré texty mohou „přežít“ ve své duchovní subtilitě a životodárné síle. Konstituce *Dei Verbum* konstatuje, že Boží slovo je obsažené v Písmu svatém a posvátné tradici. Naše přemýšlení o smyslu a legitimitě biblického kánonu zrozeného z apoštolské tradice nebude úspěšné, pokud se oddělí od subjektu tradice, který vyprodukoval a rozpoznal biblické kanonické spisy, tj. církve. Nejen výklad Písma potřebuje církevní hermeneutiku, ale i vznik kánonu biblických knih odvozuje svou kredibilitu a hodnotu od společenství, jež rozpoznalo některé židovské a křesťanské spisy jako inspirované. Kanonické spisy, jež z tradice vzešly, a církev je jako takové rozpoznala, se stávají vztažným bodem veškeré další tradice a *normou normans* pro církev. Raná normativní apoštolská tradice – pokud si posloužíme Pavlovým obrazem církve jako těla – vložila v podobě kánonu DNA do organismu církve.²¹

Pohled fundamentální teologie na Písmo svaté

Cesta fundamentální teologie je cestou vzrušující a napínavou, cestou, která vede na práh největšího tajemství dějin. Vede totiž k odvalení kameni Ježíšova hrobu, tedy k hranici mezi vírou a nevírou. Jako ženy velikonočního rána hledáme ukřižovaného nazaretského Mistra a žasneme nad skutečností, že na místě, kam ho pohřbili, není. Tímto ohromujícím faktem se může změnit vše. Říkáme „může“, jelikož záleží na svobodě člověka, zdali a jakým způsobem je ochoten sledovat dobrodružství vedoucí k úžasu přicházejícímu s rozbřeskem velikonočního jitra. Marie Magdaléna sledovala Ježíšovy kroky vlastníma očima a slyšela jeho slova na vlastní uši, její vztáhnutou ruku zadržel sám vzkříšený Pán. My, vzdálení od těch dob dvacet století, jsme odkázáni na *svědectví* těch, kteří byli „u toho“, kteří to, co viděli a slyšeli, ostatním hlásali a pro nás zapsali. Společenství církve jejich zprávu rozpoznalo jako pravou a zachovalo.

O co tedy jde fundamentální teologii a jaké má kompetence vzhledem k Písmu? Naše disciplína se pokouší ukázat, že křesťanství je smysluplná nabídka hodná víry, že je kredibilní, a to i pro dnešní svět. Fundamentální teologie chce být svědkem živého Krista (Lk 24,5.23; Sk 1,18) a „uvést důvody naděje“ (1Petr 3,15) pramenící z víry v Boha zjevujícího se v Ježíši Kristu, přítomném ve svém Duchu v církvi a ve

světě. Tento Duch připravoval Ježíšovi cestu v dějinách Izraele, v jeho síle Ježíš naplnil své poslání a stejný Duch pak otiskl jeho tvář do textů, které pak církev – snoubenka Ducha – *per connaturalitatem* rozpoznala jako vyjádření své identity.

Abychom se vyhnuli podezření ze sebestřednosti, připomínáme, že studium kánonu je především mezioborovým úkolem. Fundamentální teologie potřebuje i na tomto poli výsledky práce mnoha příbuzných disciplín: filologie, biblistiky, historie, religionistiky a mnoha dalších. Fundamentální teolog čerpá z výsledků práce svých kolegů a na oplátku jim nabízí své, tj. systematické a metodologické podněty. O několik poznámek a podnětů jsme se pokusili v tomto drobném článku.²²

Na závěr

Základním teologickým kontextem křesťanského zjevení je pochopitelně starozákonní víra Izraele. Křesťanství navazuje na monoteistické dogma Izraele, na obraz Boha transcendentního a zároveň blízkého, na pojetí člověka jako svobodné bytosti, na starozákonní mesianismus a mnohé další. Křesťanské zjevení ovšem přináší vzhledem k víře Izraele nečekaný a kvalitativní posun a činí z křesťanské víry jedinečné *novum*. Tato radikální novost by nás však neměla vést k podceňování Starého zákona. I dnes bývají někteří postiženi obavou markiónovského typu,²³ jejímž ztělesněním může být například Adolf Harnack a jeho následovníci. Křesťanství ani exegeze se bez Tanachu neobejdou, vždyť prvotní komunita znala jen jedno Písmo – Starý zákon – a Ježíš byl „pouze“ novou „hermeneutikou“ tohoto jediného židovského Pisma. To evidentně vyjadřuje už nejstarší křesťanské vyznání: Ježíš je *Kristus* – Mesiáš, na kterého čekal Izrael. Na tomto faktu nic nezmění ani nejpodivnější a nejnásilnější starozákonní text.

Dívejme se na kanonické starozákonní texty jako na společné východisko novozákonních teologií a jako na předpoklad porozumění Ježíši Kristu. Nelze dost zdůraznit, že kanonický výklad Pisma jistě vhodně doplní historickou exegezi Starého i Nového zákona: postaví Starý zákon do správné perspektivy a Novému zákonu poskytne nenahraditelné kontexty a ukotvení. Považujme za dobré, že církev nenechala deuterokanonické starozákonní spisy takřkajíc „spadnout pod stůl“, jelikož právě některé z nich hrály důležitou roli pro teologickou a obzvláště christologickou reflexi v patristickém období. I v nich našla stará církev některé důležité pojmy a obrazy, připravené jakoby pro reflexi Kristova životodárného tajemství. I letmý pohled na dějiny dogmatu nenechá nikoho na pochybách o významu deuterokanonické literatury pro křesťanskou víru.

V kánonu církev rozpoznává svou identitu, i proto je tak pestrá a pluralitní. Je si však vědoma kognitivního a emocionálního středu této své otevřené identity – Ježíše Krista ukřižovaného a zmrtvýchvstalého. Zkusme se v této souvislosti podívat na starozákonní kánon nikoliv jako na lidský konstrukt, ale jako na Boží dar, který nám tento střed pomáhá zaměřit a nalézt.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ Pro základní orientaci v problematice vztahu mezi židovským kánónem Písem a křesťanským kánónem Starého zákona (starší a současná teorie, palestinský – alexandrijský kánon, počty knih v Hebrejské bibli a co jim odpovídá v Bibli křesťanské atd.) doporučuji velmi užitečné shrnutí: PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2004, s. 30–34. Náročného čtenáře upozorňuji na precizní historické a teologické pojednání o biblickém kánonu: DONATH HERCSIK: *Die Grundlagen unseres Glaubens*. Münster, LIT Verlag 2005, s. 71–117.

2/ Srov. CHRISTOPH DOHMEN: „Kanon, biblischer Kanon“ (I. Biblisch-theologisch). IN: *LThK* 5. Freiburg im Br., Sonderausgabe 2006, s. 1178–1179.

3/ Těž novozákonní spisy – zejména evangelia – nejsou texty bez historie a vnitřního vývoje. Jak je například patrné z dokumentu PBK *Výklad Bible v církvi*, růst tradice můžeme rozpoznat i v novozákonních spisech. Zcela jasně je to artikulováno v pasáži týkající se fundamentalistických přístupů ke kanonickým evangeliím: „Co se týče evangelií, nepočítá fundamentalismus s růstem evangelijní tradice, nýbrž zaměřuje konečné stadium této tradice (to, co napsali evangelisté) se stadiem počátečním (činy a slova historického Ježíše). Současně zanedbává důležitou skutečnost: způsob, jakým samy první křesťanské obce chápaly dopad působení Ježíše z Nazareta a jeho zvěsti. Přitom právě zde je svědectví o apoštolském původu křesťanské víry, jakož i její přímý výraz. Fundamentalismus tak výzvu vznesenou samotným evangeliem zbavuje její vlastní povahy.“ Srov. *VBC*, 6on.

4/ Srov. MEINRAD LIMBECK: „Die Heilige Schrift“. IN: WALTER KERN – HERMANN J. POTTMAYER – MAX SECKLER (eds.): *Handbuch der Fundamentaltheologie IV, Traktat theologische Erkenntnislehre*. Freiburg, Herder 1988, s. 71–84.

5/ *Ehje ašer ehje* není primárně ontologickou výpovědí, ale vyjádřením vztahu Hospodina ke svému lidu. Je to výrok, který nás vede ke vztahovému (a potenciálně trinitárnímu) vnímání již starozákonního Boha. Srov. CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. 2. vyd. Praha – Kostelní Vydří, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 138n. Celá kapitola „Starozákonní předehra zjevení Trojjediného“ Pospíšilovy monografie je velmi užitečná, viz s. 128–177.

6/ Více o vztahu Bible a slova Božího, ale též o kánonu a inspiraci a zejména biblické hermeneutice v kvalitní a vyvážené monografii: ANTONIO MARÍA ARTOLA – JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO: *Bibbia e parola di Dio*. Brescia, Paideia 1994.

7/ Srov. LIMBECK: op. cit., s. 88.

8/ Je na místě se zeptat, zdali se začátek konstituování sbírky prorockých spisů nenachází již ve věčné a časové souvislosti právě s kanonizováním Tóry. Jestliže je Tóra „vyřata“ z dobové literatury jako mimořádně posvátná, svým způsobem se nově kontextuje a strukturuje i „zbytek“ spisů Izraele.

9/ LIMBECK: op. cit., s. 87.

10/ Srov. tamtéž, s. 90.

11/ Srov. OTTO B. KNOCH – KLAUS SCHOLTISSEK: „Bibel, VIII. Bibelübersetzungen“. IN: *LThK* 2, s. 382–385.

12/ DOMINIK DUKA: *Úvod do Písma svatého Starého zákona*. 2. vyd. Praha, Kazatelské středisko 1992, s. 30.

13/ „Svatopisci NZ ve 300 citacích z 350 užívají LXX. Křesťané přijali LXX hned od počátku. Téměř všechny překlady ze SZ do jazyků prvotních církví pocházejí ze LXX.“ Tamtéž, s. 30.

14/ Srov. LIMBECK: op. cit., s. 89.

15/ Italský badatel Muratori objevil v 18. století v Ambroziánské knihovně v Miláně latinský seznam novozákonních knih z 8. století. Zaznamenaný text pochází však již z 2. století a obsahuje důležité informace o tom, jaké spisy byly v oné době považovány za kanonické. Zlomek uvádí Lukášovo a Janovo evangelium (začátek s Matoušem a Markem se nezachoval), Lukášovy *Skutky apoštolské*, všechny Pavlovy epistoly bez *Listu Židům* a z katolických listů 1. a 2. *Janův* a *Judův*. Vedle *Žjevení* je uvedena též Petrova apokalypsa s poznámkou, že někteří nechtějí, aby byla předčítána (*quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*). Apokryf *Pastýř Hermův* smí být čten (*legi eum quidem oportet*), nikoli však veřejně (*publicare vero in ecclesia populo*). Ostatní spisy fragment odmítá.

16/ Srov. OTTO KAISER: *Odkaz alexandrijských Židů. Úvod do deuterokanonických knih Starého zákona*. Praha, Vyšehrad 2006, s. 17. Jedná se o vynikající historický a teologický úvod do deuterokanonických knih od prominentního protestantského teologa. Není bez zajímavosti, že Kaiser chválí katolické označení těchto spisů: „Věcně vzato, nemůže být pochyb o tom, že pro výše uvedené spisy je označení deuterokanonické nejvhodnější, protože předpokládají platnost Zákona a Proroků a přitom užívají ještě vznikající a rozhodně ne uzavřenou sbírku Ketúbím neboli Spisy.“ (s. 18n)

17/ Srov. DV 12, kde se doporučuje kanonický výklad čerpající z tradice a vztahený k jádru a dynamice křesťanské víry: „Protože však se má Písmo svaté číst a vykládat v témž Duchu, ve kterém bylo napsáno, v zájmu správného vystižení smyslu posvátných textů je třeba neméně pečlivě přihlížet k obsahu a jednotě celého Písma a přitom mít na zřeteli živou tradici celé církve a analogii víry.“

18/ Srov. DV 24: „Proto má být studium Písma svatého duší posvátné teologie“; a DV 26: „Tak tedy čtením a studiem posvátných knih, ať se šíří slovo Páně a ať je přijímáno s úctou“ (2Sol 3,1) a poklad zjevení církvi svěřený ať stále více naplňuje lidská srdce.“

19/ Srov. DAVID BOUMA: *Provokátor Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii*. Ústí nad Orlicí, Oftis 2011, s. 15.

20/ Slovo inspirace bylo až do raného novověku užíváno i v souvislosti s výroky otců a koncilů (a též některých výjimečných pohanů). Až dominikánský teolog Melchior Cano v 16. století kvalitativně

rozlišuje působení Ducha Svatého na autory Bible a pomoc Ducha Svatého církevnímu magisteriu (později je tato pomoc nazvána *assistentia negativa*). Srov. H. GABEL: „Inspiration“. IN: *LThK* 5, s. 533–541.

21/ Srov. BOUMA: op. cit., s. 15n.

22/ Srov. tamtéž, s. 17n.

23/ Pro jistotu, aby nedošlo k nedorozumění, co myslíme neobvyklým adjektivem, připomeňme nejzákladnější informace o Markiónovi († 166 v Římě). Markión byl raně křesťanský teolog, jenž byl roku 144 vyloučen z církve jako bludař a založil pak gnostické společenství přísně asketicky žijících markionitů, které vyrostlo v mocnou proticírkev a působilo až do 6. století. Spor vzplanul u otázky významu Starého zákona pro křesťanské obce. Markiónova teze o krutém starozákonním Bohu stvořiteli, který neměl co dělat s dobrotivým Bohem Nového zákona, byla odmítnuta jako nevhodná a Markiónem požadované vyloučení Starého zákona nebylo uskutečněno.

ThLic. Mgr. David Bouma, Th.D. (* 1971) přednáší úvod do křesťanství (pro studenty neteologických oborů) a fundamentální teologii na KTF UK v Praze a je členem katedry Kulturních a náboženských studií na Univerzitě Hradec Králové. Věnuje se pastoraci rodin a řádových sester. Je kaplanem se zvláštním určením královéhradecké diecéze.



Jiří Beneš

Tanach mezi Samaritánským pentateuchem a Septuagintou aneb Je užší kánon dostatečný?

Následující studie chce rámcově naznačit směr současné odborné diskuze nad funkcí a koncepcí starozákonního textu, který dnes máme k dispozici v podstatě ve třech základních (funkčních) podobách. Má pět částí: a) nejprve vymezuje pojem kánon a jeho funkci a upozorňuje jak na současný zájem o kánon, tak na přecenění významu událostí v Jabne; b) Tanach – vznik a podoba hebrejského kánonu; c) Septuaginta jako diasporní, řecky psaná živá textová tradice je uvedena jen referenčně jako příklad širšího typu autoritativního textu; d) Samaritánský pentateuch jako příklad nejužšího možného typu; e) zásadní specifika a teze o dostatečnosti užší podoby živé, hebrejsky psané textové tradice neboli Tanachu. Ta je založena na normativním postavení Tóry v kánonu a na její funkci jako nosiče Hospodinových výroků, jak je vyjádřena předsazením Stvořitelského hymnu před vše, co Tanach obsahuje.

I.

Pro ustálený soubor biblických knih se vžil pojem „kánon“ s významem „měřítko, norma“. Kánon může sloužit jeho uživateli, jedinci nebo komunitě k jakémusi poměřování např. vnitřních korektivů duchovní zkušenosti, praxe nebo váhy (významu) jiných spisů. Vznik kánonu jako souboru různých spisů spojuje Ernst Würthwein se vznikem kodexů, tedy s přechodem „od svitků ke kodexům, což přimělo náboženská společenství soustředěná kolem textů, aby jednoznačně stanovila, které texty jsou pro ně konstitutivní a které nikoli [...] co svázat dohromady, které texty patří na jednu úroveň závažnosti.“¹ Kánon tedy lze považovat za dílo komunity, a sice jako útvar, jímž se „chce určitá náboženská komunita formovat [...] a vymezovat v daném náboženském kontextu“.² Můžeme tedy říci, že „kánon je jedním z prostředků pro vyjádření identity. Ta je obsahově určována texty, které nabízejí určitou verzi dějinné paměti.“³ Ale nejen vymezení se a nejen uchování kolektivní zkušenosti potřebuje komunita pro vyjádření své identity (pro své přežití). Kánon slouží také jako soubor pravidel (instrukcí) společné praxe

celé komunity a současně jako referenční rámec např. pro interpretaci aktuálního společenského kontextu. Je proto pochopitelné, že jednotlivé komunity budou chtít mít svou vlastní živou textovou tradici, neboť mají své vlastní „zájmy, které kóduje do svých vlastních kanonických textů“.⁴ Tak vedle jeruzalémské komunity shromážděné kolem Chrámu máme ještě komunitu diasporní (egyptskou), menšinovou komunitu identifikující se s ostatky severoizraelských kmenů (Samaritáni) a eschatologicky zaměřené ghetto neboli komunitu (snad esejců) v Kumránu.⁵ A každý typ komunity užíval poněkud jiný soubor textů. Zatímco Tanach, Septuaginta a Samaritánský pentateuch jsou živé textové tradice, kumránské texty představují kánon, který neměl příležitost dlouhodobě vytvářet alternativní typ komunity.

Podobnou charakteristiku funkce kánonu lze najít také v současné české referenční odborné literatuře, která kanonický proces sleduje. Ta je odrazem, resp. strukturovanou výpovědí o zájmu, jaký na sebe v poslední době kánon Bible (Starého zákona), či spíše interpretace jeho koncepce poutá.⁶ Do hermeneutických problémů spojených jak s existencí starozákonního kánonu, tak s rozsáhlou a téměř nepřehlednou literaturou⁷ uvádí celoživotně a možná nejpřehledněji Brevard S. Childs, profesor Starého zákona na Divinity School Yaleké univerzity.⁸ Jeho přístup reflektuje v českém prostředí a do jeho (a Sandersova) díla, resp. do moderní diskuze nad kánodem velmi přehledně uvádí Filip Čapek ve své dizertační práci.⁹ Otázky ohledně časové lokalizace (doby vzniku) konečné (finální) verze tří typů živé textové tradice jsou stále předmětem odborné diskuze. Neexistuje jednoznačný konsenzus ani pro Septuagintu, ani pro Samaritánský pentateuch, ani pro Tanach (masoretský text, dále jen MT). Současné stanovisko se v otázce vzniku Tanachu stále více posouvá před přelom letopočtu. Moshe Greenberg a Adam S. van der Woude se domnívají, že judská komunita v Jeruzalémě měla a užívala standardizovanou verzi kánonu¹⁰ již před zničením Jeruzaléma v roce 70 po Kr.¹¹ Jiní naopak předpokládají, že stabilizace hebrejského textu je dlouhodobý proces, který vůbec nelze považovat za definitivně uzavřený. Změnu paradigmatu představují nálezy hebrejských svitků v Kumránu. Ty, jak přesvědčivě ukazuje J. A. Sanders, totiž otřáslы představou, že normativní verzi kánonu představuje MT.¹² Vlivem kumránských svitků tedy postupně dochází nejen k reformulaci východisek kanonického procesu, ale také následně i k pádu tzv. „teorie normativního judaismu“,¹³ podle níž existoval jednotný a obecně závazný typ živé textové tradice pro celé spektrum různých proudů judaismu. Jinými slovy řečeno: znamená to, že před Jabne už existovala „společensví s pevně ustáleným textem Hebrejské bible“,¹⁴ tj. s relativně samostatnou textovou tradicí vyjadřující samostatnou reflexi různorodých komunit, a události v Jabne (tj. masoretská tradice,

resp. farizejský kánon) by mohly být jen určitou dílčí reakcí na vliv Kumránu (není-li ovšem synoda v Jabne jen legendarizovaná¹⁵). Vzhledem k tomu se dnes o významu Jabne pro uzavření kánonu již v podstatě nemluví¹⁶ a konsenzus panuje v tom, že je třeba kanonickou reflexi dejabnizovat.

II.

Hebrejsky psaný soubor textů živé textové tradice židovské i křesťanské – neboli starozákonní kánon – nazýváme dnes akronymem Tanach (ve starší literatuře Tenak). Tento název se v češtině stále více prosazuje a svou koncepcí správně vytěšňuje označení „Starý zákon“, jehož obě slova představují podstatné zkreslení funkce, účelu a významu tohoto souboru textů (nejde o starodávnou ani zastaralou sbírku zákonů [zákoník], tj. zákazů a restrikcí). Výraz „Tanach“ vznikl spojením počátečních písmen názvů tří částí masoretského textu podle židovského dělení: T = Tóra, N = proroci (hebr. *n-bíím*), K = spisy (hebr. *k-túbím*). Tanach po pádu Jeruzaléma (rok 70 po Kr.) představuje „kompromisní text, který stanoví a vyjadřuje identitu širokého proudu judaismů“. ¹⁷ Trojdílné uspořádání kánonu¹⁸ bylo zřejmě inspirováno trojdílným uspořádáním Chrámu (traktát *Megilot*, 26b, 27a). Pak by Tanach nahrazoval exilní a diasporní judské komunitě Chrám jako místo setkávání s Hospodinem. Tato teologie trojdílného uspořádání Tanachu je patrně druhotná. Kritéria, jimiž se řídil výběr jednotlivých textů, jakož i jejich uspořádání, nejsou dnes přesvědčivě známa.¹⁹

Přistupujeme-li k Tanachu z hlediska obsahu, pak Tóra představuje reflexi doby, kdy izraelská komunita žila nomádkým způsobem života v bezprostřední závislosti na Hospodinu spojeném s putovní svatyní. Proroci vypovídají o transformaci nomádké kultury v zemědělskou, resp. o stylu života, který souvisí s usazením se v zaslíbené zemi. Je to doba charakteristická čtyřmi skutečnostmi: a) životem ve městech; b) existencí Chrámu s pevně stanoveným kultem blízkým kultu zemědělských komunit okolních národů; c) monarchickým uspořádáním společnosti v čele s králem takéž po vzoru okolních národů; d) živým Hospodinovým vstupováním do událostí v komunitě prostřednictvím charismatických postav – proroků. Tato doba zápasu o možíšovské tradice a současně postupné ztráty identity izraelské komunity, tedy asimilace, je ukončena radikálním řezem (jímž je ztráta Chrámu a země a destrukce království) a přesunem do babylónského exilu. Exil, který představuje ve srovnání s předchozím životem nové a alternativní vymezení životního prostoru komunity, je reflektován ve Spisech. V nich se odráží zápas o zachování identity, která je již spojena s dějinnou pamětí uloženou

v tzv. ústní a písemné Tóře, nahrazující živé prorocké slovo typické pro předchozí dobu života v zaslíbené zemi. Ústní Tóra představuje tradici, která koncentrovala komunitu na vyprávěné slovo. Písemná Tóra je technický termín pro fixovanou látku ústní tradice.²⁰ Ve Spisech jde tedy o další transformaci izraelské komunity, tedy o reinterpretaci (aktualizaci) předchozí tradice do podmínek existence v diaspoře (mimo zaslíbenou zemi), kde komunita trvale řeší otázky spojené s přežitím a bezprostředně čelí akutnímu nebezpečí zániku.

Přistupujeme-li k Tanachu z hlediska teologického, jak se obráží v názvech jeho tří částí a v literárním uspořádání jednotlivých textů (struktura, koncepce, důrazy), představuje Tóra sbírku zásadních a pro komunitu normativních (nosných a tradici formujících) Hospodinových výroků (pokrývají podstatnou část rozsahu Tóry) a model jejich uskutečňování (formou příběhů nebo Mojžíšových instrukcí). Její název, zpodstatnělý kauzativ slovesa „mířit, ukazovat, učit“, označuje texty s potencií způsobovat zaměření se, tedy orientovat (Tóra jako ukazatel, vodítko, směrovka).

Mimořádné postavení Tóry v Tanachu dosvědčuje hned několik skutečností. Vedle výše zmiňovaného uchovávání a modelové interpretace Hospodinových výroků je to také její pozice v Tanachu a v židovské bohoslužebné praxi.²¹ V samotném Tanachu je její zvláštní postavení vyjádřeno nejen tím, že je předřazena, resp. nadřazena všem ostatním textům, ale také odezvou normativních Hospodinových výroků z Tóry v Prorocích i Spisech, soustavným odkazováním na Tóru (viz níže) a zejména zpětným stočením posluchačovy pozornosti na Tóru v závěru Zadních proroků (Zach 7,12 a Mal 3,22) jako vrchol jejich zvěsti. Proroci jako živí tradenti a garanti Hospodinových výroků však k Tóře odkazují zcela zákonitě.

Na příběhy a výroky lze dělit i druhou část Tanachu. Zadní proroci mají charakter antologie aktuálních Hospodinových výroků.²² Výjimku tvoří *Jonáš*, kde nacházíme jeden zásadní Hospodinův výrok a jehož příběh pak popisuje, jakou reakci tento výrok vyvolal, jakou má Hospodinův výrok moc. Přední proroci zase zachycují příběhy ovlivněné Hospodinovými výroky (a tyto výroky interpretují), nebo příběhy, které na sebe Hospodinovy výroky nějakým způsobem vážou (např. Hospodinovy činy). Spisy pak představují pozoruhodný hermeneutický pokus aktualizovat (spiritualizovat) zvěst uloženou v Tóře (a v prorocích), tedy učinit ji živou v nových podmínkách života komunity, resp. odpoutat ji od závislosti na dějinné skutečnosti.

Představu o vzniku Tanachu po jeho obsahové a formální stránce máme dnes poměrně pevně vystavěnou. Hovoříme o krystalizaci hebrejského kánonu, čímž vyjadřujeme, že jde o dlouhodobý proces, který má mnoho fází. Do českého prostředí soustavně tyto představy o procesu vzniku Tanachu uváděli profesori Miloš

Bič a Jan Heller.²³ Proto zcela postačí, když známá fakta uvedu jen ve stručném přehledu. Obsahově se látka Tanachu předávala nejprve ústně. Finální fáze ústní tradice měla patrně více ohnisek, z nichž dvě (judská a efraimská, či benjamin-ská) byla zřejmě rozhodující. K písemné fixaci ústní tradice docházelo postupně. Zlom představuje doba exilu.²⁴ Za důvod fixace totiž bývá považován asimilační tlak na ztrátu identity v exilu, tedy snaha oživit paměť. Předpokládá se, že nejprve byly zřejmě písemně fixovány látky obtížně ústně tradovatelné.²⁵ Pro fixování byly užívány jen souhlásky, které byly psány (hromaděny) kontinuálně (tj. bez mezer mezi slovy).²⁶ Směr čtení fixovaného shluku hlásek se ustaloval postupně, stejně jako zajišťování významu fixovaného materiálu. To patrně probíhalo v několika krocích. Nejprve pomocí tzv. koncového tvaru některých písmen (*k, m, n, p, c*). Ten měl zajistit, že slovo opatřené koncovým písmenem nebude při četbě spojováno s následujícím, a nebude tak docházet k nežádoucím asociacím. Další zajištění textu obstarávaly tzv. podklady (*matres lectionis*, hebr. *immót haq-qr'já*), tj. hebrejská písmena (souhlásky, resp. polosamohlásky) *jod, vav, hej, alef*. Ty zabraňovaly používání libovolných samohlásek na určitých místech.²⁷ Další zajištění významu je spojeno s opatřením textu přízvuky, které umožnily vznik menších textových jednotek. Pak přišly kantilenační značky, jimiž se zajistil a sjednotil způsob přednesu při veřejném čtení. A nakonec byl již ustálený hebrejský text definitivně opatřen značkami pro samohlásky (vokalizačních systémů bylo několik, prosadil se infralineární puntovací systém tiberiadský).²⁸ Ty však již odrážejí teologii (tj. interpretaci) židovské tradice křesťanské éry (samozřejmě bez křesťanských vlivů). Ustalování psaného textu a jeho uznání (přijetí) za text pro komunitu autoritativní (normativní) trvalo dlouhou dobu a o jeho podobě se dnes vede živá diskuze (viz úvod článku). Ústní tradice je v židovské komunitě dosud stále živá.²⁹

Na závěr tohoto krátkého shrnutí se sluší podotknout, že v Tanachu máme před sebou spolehlivý, tj. opisovačskými zásahy téměř nepoškozený text svědčící o účtě, s jakou jej židovská tradice uchovávala a předávala. To samozřejmě věrohodnost Tanachu zvyšuje a je to důvod, proč křesťanští vykladači dlouhodobě pracují právě s Tanachem coby pramenným materiálem při výkladu starozákonní i novozákonní zvěsti. Spolehlivost židovské opisovačské tradice bývala mimo jiné dokládána srovnáním kumránských rukopisů s hebrejskými texty Tanachu užívanými ve středověku.³⁰ Dnes je otázka spolehlivosti znovu reflektována v jiných souvislostech. Vzhledem k ostatním živým textovým tradicím je pohled na funkci Tanachem představované tradice rezervovanější a méně jednoznačný. Význam drobných souhláskových odchylek či závažnějších textových variant je dnes nově promyšlen a interpretován v širším hermeneutickém kontextu.

III.

Druhou živou a svěbytnou textovou tradici představuje řecký překlad Tanachu, známý v jeho nejrozšířenější podobě pod názvem Septuaginta. Koncepce Septuaginty je ovšem jiná, než je koncepce Tanachu. Rozhodující vliv na podobu Septuaginty má patrně poptávka (požadavky) diasporní komunity Hospodinových ctitelů a kultura, do které chtěla tímto textem komunita vstoupit. Za nosný prvek zvěsti bylo považováno dění, reflexe v čase rozložených Hospodinových činů. Pro víru (a identitu) diasporní komunity byl důraz na Hospodinovy činy zcela zásadní a nezbytný. Tak lze předpokládat, že výpověď o Hospodinových činech mohla s určitou pravděpodobností být nejen vnitřním kritériem uspořádání látky Septuaginty, ale i výběru autoritativních spisů. V českém prostředí jej jako relevantní kritérium právě v kontextu Septuaginty³¹ zmiňuje prof. Jan Heller: „Obsahem starozákonního kérygmatu jsou především skutky Hospodinovy [...]. Kérygma je tedy [...] svědectvím o Bohu a jeho díle, ve kterém přichází ke slovu sám Bůh.“ Vymezuje tím pole pro akceptování Septuaginty jako typu kánonu, který předkládá model hermeneutiky, jehož základem je „transponovat kérygma z hebrejské do řecké jazykové a tím myšlenkové polohy“.³² Tato transpozice je nejzřetelnější na chronologickém uspořádání Septuaginty. Na základě principu včera – dnes – zítra podtrhla Septuaginta důležitost narativní složky a v jistém smyslu nadřazením příběhu nad Hospodinův výrok jinak definovala teologické těžiště kanonického textu. To vše patrně s ohledem na mýty odchovaného řeckého čtenáře, jemuž mohly příběhy vytvořit můstek k akceptování staré izraelské kultury. Tak lze vysvětlit i větší šíři řeckého kánonu (deuterokanonický materiál). Díky tomu má Septuaginta vedle náboženské i svou kulturní funkci, což se pro život diaspory ukázalo být nezbytné. Je známou skutečností, že Septuaginta umožnila zachování identity diasporní komunity a současně napomohla k etablování této komunity Hospodinových vyznavačů do helénistického prostředí. Důrazem na Hospodinovy činy a svou kulturotvorností se koncepce představovaná Septuagintou stává modelem pro fungování komunity Hospodinových vyznavačů v diaspoře obecně. Právě v tom tkví její mimořádný význam.

Septuaginta a Tanach jsou tedy dvě živé textové tradice dvou zásadních teologických přístupů, tj. dvou rozdílných typů komunit Hospodinových ctitelů: diasporní a jeruzalémské. Tyto dvě textové tradice i přístupy jsou ovšem navzájem teologicky i jazykově v napětí. V širších dějinných souvislostech a zejména v dějinách pozdější křesťanské komunity, která s oběma kánony přichází do styku (navazuje na ně), se však obě koncepce ukázaly být nosné. Křesťanství svou povahou zákonitě navazuje a přebírá důrazy diasporní řecky psané textové tradice (Septuaginty), tj. důrazy

helénistického judaismu. Ve středověku a raném novověku se však do zorného pole křesťanské západní komunity postupně dostává a stále více se prosazuje farizejský typ kánonu (MT – Tanach), který je považován za pramen (návrat k pramenům, „*ad fontes*“, je vnímán jako základ obrody církve). Historickými důvody pro volbu užšího typu kánonu³³ (MT) byly a) hebrejšina jako jazyk, který z MT činí pramen;³⁴ b) formule „*nepřidáš – neubereš*“;³⁵ c) svědectví starých mistrů (Josephus Flavius,³⁶ Melitón ze Sard, Órigenés,³⁷ Epifanios ze Salamíny, Cyril Jeruzalémský a Jeroným); d) počet knih, který koreluje s počtem písmen hebrejské abecedy;³⁸ e) svědectví Čtvrtého Ezdráše.³⁹ Silným podnětem pro soustředění se na MT jakožto jediný závazný pak mimo jiné byly i důrazy Martina Luthera, který ve svém překladu Starého zákona „vycházel z hebrejského textu, a ten odloučil od apokryfů“.⁴⁰

Obě živé textové tradice (řecká a hebrejská) tak dostaly dějinnou šanci ovlivňovat myšlení jim naslouchající komunity. Ukázalo se, že se jejich důrazy mohou vzájemně vyvažovat a jedna druhé může být korektivem.⁴¹ Vstup MT do zorného pole křesťanské komunity měl totiž dvojí efekt:

- a) vyvolal soustředěnou pozornost vůči zvěsi Starého zákona a jejímu jazyku, tj. položil základy moderní biblistiky, a podnítil rozhovor s židovskou vykladačskou tradicí;
- b) vyvolal striktní distanci původního textu od jeho překladů, tedy striktní (a svým způsobem umělé) rozdělení živé textové tradice na látku biblickou a nebiblickou (pobiblickou, apokryfní). Kvůli tomu získala (zejména v protestantském prostředí) Septuaginta namnoze postavení druhořadého textu. Její pozice je postupně rehabilitována až v moderní době (zejména vlivem kumránských nálezů). Rozdíly mezi zněním Septuaginty a Tanachu již nejsou přikládány na vrub překladatelské tvořivosti, ale vysvětlovány např. existencí několika na sobě nezávislých zdrojů (hebrejských textů), tedy přístupem překladatelů ke starším textům, než máme v MT k dispozici.

Také reflexe textů, které má Septuaginta oproti MT navíc, přináší závažná zjištění o nemožnosti stanovit jasnou hranici mezi texty kanonickými a nekanonickými (hranice kanonicity, tj. autoritativnosti textů). Zvláštní postavení má v tomto ohledu deuterokanonický spis *Moudrost Ježíše Siracha* (*Sirachovec*),⁴² který stojí jakoby na pomezí mezi texty kanonickými a deuterokanonickými, a to z několika důvodů: a) je jako jediný původně psán hebrejsky; b) jeho styl a formální uspořádání se nápadně podobá knize *Příslaví* (výroky otce k synovi); c) v době ustalování hebrejského kánonu byl velmi oblíbený;⁴³ d) v Talmúdu je třikrát uveden spolu s knihami kanonickými.⁴⁴ Příslušnost ke kanonické literatuře však pisatel *Sirachovce* podle své předmluvy nenárokuje.

IV.

Pro vyvážení vlivu, který na současnou diskuzi o podobě kánonu mají Septuaginta a nálezy kumránských textů (a tím důraz na širší a otevřenější pojetí tradičních textů), je třeba znovu obrátit pozornost na Samaritánský pentateuch (dále SP) jako nejužší pojetí živého kanonického textu a znovu promýšlet kritéria kanonicity (nevystačíme zde s vůlí komunity a interpreta, resp. kánonu jako interpretačního rámce).⁴⁵ Existence SP⁴⁶ totiž dosvědčuje normativní postavení Tóry⁴⁷ a její relativní samostatnost vůči ostatním textům Tanachu⁴⁸ (Tóra jako kánon v kánonu, jako krystalizační zdroj kánonu). SP tak představuje v jistém smyslu alternativní hermeneutický koncept,⁴⁹ podle kterého Proroci a Spisy jako dvě samostatné části Tanachu mají vůči Tóře postavení druhořadého textu, jakéhosi midraše. Tuto koncepci je však možno doložit také ze samotného Tanachu, a sice ze způsobu, jak o Tóře Proroci a Spisy vypovídají.⁵⁰ Nadto tuto koncepci podporují i ohlasy látky Tóry a rozvíjení jejích motivů, témat a důrazů v Prorocích a Spisech. Skutečnost, že látka Proroků a Spisů ilustruje, resp. interpretuje Tóru, dokládá i raně judaistická praxe z makabejské doby. Při zákazu četby Tóry v době panování Antiocha Epifana látka z Předních a Zadních proroků četbu Tóry dokonce nahrazovala. Z této doby se dochovala liturgická čtení z Proroků (tzv. *hafiarót*), která dnes při synagogální bohoslužbě doplňují příslušné oddíly z Tóry (duplikují či rozvíjejí motivy Tóry). Tóru proto lze za jistých okolností vnímat vůči látce dalších částí Tanachu také jako hermeneutický klíč pro jejich interpretaci.⁵¹ To nemá nijak snižovat postavení Proroků a Spisů, ale jen doložit mimořádný význam, vliv a jedinečnost Tóry v celku Tanachu.

V.

Perspektiva, v níž určující látku Tanachu představují Hospodinovy výroky na jedné straně a ilustrace jejich váhy (a moci) formou příběhů (např. svědectví o Hospodinových činech) na straně druhé, je založena na funkci a postavení Stvořitelského hymnu. Proto chci hledání odpovědi na otázku dostatečnosti užšího kánonu postavit na analýze tohoto závažného textu. Jeho pozice prvního textu Tóry a celého Tanachu, tedy textu stojícího na nejdůležitějším místě Tanachu, předřazeného všem ostatním textům a v jistém slova smyslu jim i nadřazeného (to první je to hlavní), z něj totiž činí prizma, jímž se do Tóry a Tanachu vstupuje. Přes důrazy, které Stvořitelský hymnus akcentuje, je třeba vnímat ostatní látku Tóry a Tanachu. Tanach je tedy text, který je až za Stvořitelským hymnem (jakoby

v jeho stínu). Je to monolit, který je zepředu nasvícen Stvořitelským hymnem tak, aby na povrch zřetelně vystoupily důrazy Tanachu. Stvořitelský hymnus je vytčen před závorku, aby posluchač pochopil, co má v dalších textech sledovat – aby se naučil být na určité výrazné skutečnosti citlivým. Tak vše, co je v Tanachu dále psáno, je perspektivou, kterou Stvořitelský hymnus nastavil, poznamenáno (předznamenáno).

Autorem látky Stvořitelského hymnu a posluchačovým průvodcem po jeho záměru a funkci je postava, kterou budeme neutrálně nazývat vypravěč. Ten bude posluchače formou sdělení navádět k jeho obsahu.⁵² Má svou koncepci a (pěti různými způsoby) bude posluchače do svého záměru (úmyslu) postupně a opakovane zasněcovat. Jak je známo, má Stvořitelský hymnus šest, resp. sedm částí (oddílů, odstavců). Jsou od sebe odděleny větou: „a byl večer a bylo jitro den...“ Každá část je tedy pojata jako výpověď o jednom dnu týdne. Popis každého dne je stejnou větou nejen ukončen, ale také začíná (a navíc má zpráva o dění v každém dnu také stejnou strukturu). Každá ze šesti částí začíná úplně stejnou (uvozovací) větou: „A řekl Bůh.“ Ta tam ovšem není šestkrát, nýbrž desetkrát (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29). Je to nejčastěji opakované sdělení. Deset uvozovacích vět uvozuje deset (cosi jako desatero) Hospodinových výroků.⁵³

Za každou uvozovací větou je citován jeden Hospodinův výrok. V první, druhý, čtvrtý a pátý den je uveden jen jeden výrok. Ve třetí den dva a v šestý den čtyři Hospodinovy výroky. V sedmý den žádný. Deset Hospodinových výroků však není konečný počet jeho sdělení, která ze Stvořitelského hymnu slyšíme. Těch je mnohem víc. V první den Hospodin pronese tři sdělení,⁵⁴ ve druhý den dvě, ve třetí den čtyři, ve čtvrtý den jedno, v pátý den dvě a v šestý den čtyři, tj. celkem zde máme sbírku šestnácti Hospodinových promluvení, která jsou rozčleněna, resp. zasazena do šesti dnů. Šestnáct Hospodinových promluvení nezpochybnitelně ukazuje, na co je ve Stvořitelském hymnu položen největší důraz: je to zpráva o Hospodinu (hlavní postavě Stvořitelského hymnu a potažmo celého Tanachu), konkrétně zpráva o Hospodinově promluvení. Na ni je proto také nejčastěji a soustavně upozorňováno.⁵⁵ Hospodinovo promluvení je posluchačům Stvořitelského hymnu předkládáno jako nejdůležitější sdělení. Je to hlavní hlas, který ze Stvořitelského hymnu zní.⁵⁶ Upozornění na Hospodinovo slovo je důležitější než informace o stvoření (to je jen pozadí pro Hospodinovy výroky – kulisami na jevišti).

Uspořádání (výprava) zpráv o Hospodinových promluveních má určitý systém, jakési metrum. Tím jsou navíc Hospodinova promluvení prezentována také esteticly velmi působivě. Náznorně se toto metrum objevuje hned ve zprávě o prvním dnu (a že jde o metrum, je pak potvrzeno na popisu ostatních dnů). Nejprve je Hospodinův výrok uvozovací větou avizován. Posluchači jsou upozorněni na to,

že přijde cosi závažného, tedy na to, že Hospodin promluví, a to větou: „A řekl Bůh.“ Vzápětí je Hospodinův výrok citován: „je světlo.“ Poté je Hospodinovo sdělení zopakováno větou „a bylo světlo“, přesněji „a je světlo“. A následně jsou posluchači seznamováni ještě s tím, jaké má Hospodinovo promluvení následky: není už všude tma, tma je oddělena od světla, tma a světlo jsou pojmenovány. To je výklad, interpretace Hospodinova výroku. Stále znovu, ale jiným způsobem je tak posluchač Stvořitelského hymnu upozorňován na to, co je ve zprávě o prvním dnu nejzávažnější výpovědí, kolem čeho se stále krouží, na co je soustavně ukazováno, když je Hospodinovo promluvení avizováno, citováno, opakováno, rozvíjeno neboli interpretováno pomocí následků, které vyvolá.

A to vše je ještě násobeno tím, že zpráva o Hospodinově mluvení ve druhém, třetím, čtvrtém, pátém a šestém dnu má zcela stejné schéma: ohlášení Hospodinova promluvení, citace tohoto promluvení, zopakování a výklad. Při popisu každého dne je na Hospodinův výrok soustavně a na mnoha místech ještě opakovaně upozorňováno. Celkem desetkrát je posluchači zopakováno jedno a totéž. Desetkrát je vlastně posluchač konfrontován se záměrem vypravěče (autora textu). Nasloucháním Stvořitelskému hymnu je tedy posluchač připraven registrovat podobné důrazy (totéž schéma – struktura výpovědi) v další látce Tanachu (je to nosná struktura). Lze vůbec ještě silněji upozornit na to, že Hospodinovy výroky (jejich moc a způsob, jak s nimi zacházet) jsou nejdůležitějším sdělením Stvořitelského hymnu?

Charakter Hospodinova promluvení je vypravěčem popsán pomocí slovesa „čin“ místo slovesa „mluvit“, když vypravěč Hospodinovy výroky opakuje a rozvíjí. Upozorňuje tak posluchače na to, že Bůh mluvením jedná. Jinými slovy: když Bůh mluví, tak se něco děje. Jeho slova nejsou pouhé zvuky. U něj není rozdíl mezi slovem a činem. A to je také soustavně opakováno. Ve Stvořitelském hymnu proto nejde jen o upozornění na Hospodinovo mluvení (zvuk), ale také o popis následků tohoto mluvení neboli o rozkrytí a vykreslení toho, jakou obrovskou moc Hospodinův výrok má. A touto mocí Hospodinova promluvení je vypravěč uchvácen (fascinován). Proto neinformuje, ale ujišťuje. Vystupuje jako svědek a interpret této moci. Důraz na moc Hospodinových výroků je pro Stvořitelský hymnus charakteristický.

Obsah Hospodinova promluvení ve Stvořitelském hymnu tvoří tři témata, která jsou navíc uvedena opakovaně. Zdvojením jsou totiž zvýrazněna: zpráva o prvním dnu se tematicky rýmuje se zprávou o dnu čtvrtém (světlo), druhý den se rýmuje s pátým (voda) a třetí s šestým (země). V kontextu jednotného schématu výpovědi o Hospodinově promluvení v jednotlivých dnech má věta „a byl večer a bylo jitro den...“ funkci refrénu, který ukončuje samostatné téma a odděluje jednotlivé sloky od sebe, tedy člení (rozfázuje) obsah sdělení. Refrén představuje

estetické zarámování (řád, který tím text dostává, je krásný a je ohlasem transcendentního řádu, který popisuje). Jak napovídá zřetelná struktura, stavba textu, rozfázování textu, rýmování motivů, refrény a vznešenost (hymnický styl), má celý text podobu nádherné básně (liturgická poezie neboli hymnus), která má v šesti slokách velmi slavnostní vyznění, takže se jí proto říká „Stvořitelský hymnus“. Jeho záměrem je hymnická oslava slova Hospodinova, resp. moci jeho slova. Text je proto upraven tak, aby byl co nejzřetelnější, co nejpůsobivější a dobře zapamatovatelný, tedy aby si jej s sebou a v sobě posluchači odnesli domů, když jej při bohoslužbě uslyší. A aby na ně zevnitř působil.

Výběr témat je patrně proveden s ohledem na posluchače (adresáta) Stvořitelského hymnu, jemuž má zabránit být vůči tomuto textu pouhým vzdáleným pozorovatelem (divákem), pro nějž by text měl jen informační hodnotu. Lze tak usuzovat jednak z toho, že tma a voda jsou metafory dobře srozumitelné starověkému i současnému člověku jako označení velkého nebezpečí, existenciálního ohrožení. Proto je prvním následkem Hospodinova promluvení světlo. Hospodin slovem rozsvítí (přemáhá tmu). Tam, kde Hospodin mluví, tam je světlo, tam je vidět, tam není tma. A slovem také vykazuje vodu do patřičných mezí, aby nemohla ohrožovat. Slovem Hospodin prostě buduje prostor, v němž lze žít. Slovem zabezpečuje člověka (stvoření) a chrání jej před nebezpečím. Záměrem Stvořitelského hymnu, resp. Hospodinových výroků v něm je zasáhnout posluchače, ovlivnit jej, poznamenat či nabít. Má pochopit, že na Hospodinově promluvení (slově) záleží jeho existence, tedy to, zda a kde přežije. Život závisí na moci Hospodinova slova. Stvořitelský hymnus tedy ujišťuje o nesmírné moci Hospodinova promluvení, nikoli jen informuje o průběhu stvoření.

A to, nač Stvořitelský hymnus upozorňuje, budou další texty Starého zákona v podstatě jen rozvíjet, aktualizovat, akcentovat a dosvědčovat. Na principu avizování, citování a komentování Hospodinových výroků jsou založena svědectví Tóry i Předních proroků, např. vyprávění o potopě,⁵⁷ příběhy praotců, zpráva o vyvedení z Egypta⁵⁸ i příběhy o obsazování zaslíbené země,⁵⁹ kde rozsáhlá vyprávění mají posluchače konfrontovat s mocí silných Hospodinových výroků v životě popisovaných postav.⁶⁰ Tento důraz svým způsobem potvrzuje jak závěr druhé části Tanachu (Zach 7,12; Mal 3,22–24), tak zejména závěr Spisů,⁶¹ v němž je shrnuto a znovu vyzdviženo základní poselství Tanachu (co má v posluchači po přečtení zůstat), tj. silný důraz na Hospodinovy výroky. Sedechiášovi je zde vytýkáno, že se nepokořil před výrokem Hospodinovým (2Kron 36,12). O Hospodinu je řečeno, že soustavně posílal své proroky (třebaže bezvýsledně – 2Kron 36,15–16), tzn. že mluvil. Pak je Hospodinův výrok citován jako vysvětlení smyslu exilu (2Kron 36,21) neboli historická zkušenost dokládá váhu Hospodinova promluvení: že se realizovalo to, co

Hospodin řekl, je dokonce duplikováno (2Kron 36,21–22). Výrazným upozorněním na Hospodinovy výroky a jejich tlumočníky (tradenty a interprety) proroky tedy zvěst Tanachu kulminuje a oblouk rozpjatý Stvořitelským hymnem je zde ukotven.

Zdá se pravděpodobné, že Hospodinovy výroky, Stvořitelským hymnem (a závěrem Tanachu) výrazně akcentované, by ve svých různých modifikacích (řeč, sen, modlitba, vize) proto mohly mít roli vnitřního kritéria výběru autoritativních spisů.⁶² Absence Hospodinových výroků v deuterokanonické literatuře⁶³ by toto kritérium mohla potvrdovat. Jinak řečeno: v kontextu významu, který má postavení Stvořitelského hymnu v Tanachu, a v souvislosti práce s Hospodinovými výroky ve struktuře Tóry a Proroků a) nemohou deuterokanonické knihy hrát (a ani nehrají) v koncepci Tanachu téměř žádnou roli; b) lze důraz na Hospodinovy výroky⁶⁴ také považovat za možné relevantní zdůvodnění dostatečnosti takto koncipované užší verze živé textové tradice (MT). Farizejský kánon (Tanach, MT) by tak byl v první řadě rámcem uchovávajícím jak Hospodinovy výroky samotné, tak jejich normativní význam, návod k interpretaci a svědectví o jejich působení jako zdroje náboženského (duchovního) života judské komunity v Jeruzalémě, tj. rámcem zajišťujícím přenos (tradování) a interpretaci těchto životodárných výroků (na nichž je přežití komunity závislé) nové generaci.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ P. SLÁMA: *Tanu rabanan. Antologie rabínské literatury*. Praha, Vyšehrad 2010, s. 41.

2/ M. PRUDKÝ: „Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem“. IN: *Teologická reflexe* 2003, č. 2, s. 136.

3/ F. ČAPEK: *Hebrejská bible, její kánon a možnosti výkladu*. Jihlava, Mlýn 2005, s. 231.

4/ Tamtéž, s. 118.

5/ Jejich kánon byl patrně ještě širší než Septuaginta a apokryfy v něm měly autoritativní postavení podobně jako v Septuagintě (ČAPEK: op. cit., s. 157). Vzhledem k tomu, že kumránská komunita zanikla, nestal se její kánon živým interpretačním kontextem, kterým by mohly být rozvíjeny její tradice, a proto zde nebudeme tento kánon brát v úvahu.

6/ Velmi široce vedenou diskuzi prezentují např. G. Aichele, J. Barr, J. Barton, R. T. Beckwith, J. Blenkinsopp, E. Brenneman, M. G. Brett, W. Brueggemann, J. J. Collins, P. R. Davies, B. J. Diebner, C. Dohmen, E. S. Gerstenberger, J. Heller, P. R. House, S. Z. Leiman, N. Lohfink, P. Noble, M. Oeming, R. Rendtorff, M. Saebø, J. A. Sanders, G. Steins, S. Talmon, E. Ulrich, G. Veltri, E. Zenger.

7/ Její soupis a kritickou reflexi předkládá B. S. Childs, badatel soustředěný na hermeneutiku kánonu, B. S. CHILDS: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress Press 1979,

s. 46–49, 69–71, 84–88. Samozřejmě se lze základní informace o kánonu dočíst ve všech standardních úvodcích do Starého zákona a jeho teologiích.

8/ Tamtéž, s. 46–106. V *Dictionary of Biblical Interpretation* (London 1996) je celé heslo „Canonical Criticism“ (A. G. HUNTER, s. 105–107) věnováno právě Childsovi a jeho zcela mimořádnému přínosu pro bádání v tomto oboru.

9/ ČAPEK: op. cit.

10/ Je sporné mluvit o kánonu v dnešním slova smyslu už proto, že nelze doložit např. existenci kanonizačního procesu. Termín „kánon“ představuje určité zjednodušení. Přesnější se zdá být označení „živá textová tradice“.

11/ Více o problematice stabilizace Hebrejské bible viz ČAPEK: op. cit., s. 159–163.

12/ J. A. SANDERS: *Canon a Community. A Guide to Canonical Criticism*. Philadelphia, Fortress Press 1984, s. 17.

13/ ČAPEK: op. cit., s. 157.

14/ Tak van der Woude v citaci IN: ČAPEK: op. cit., s. 158.

15/ Tamtéž, s. 162–163, užívá formulaci „mýtus o Jabne“ a konstatuje, že jej má „biblická věda již delší dobu za sebou a kriticky s ním pracuje“. Zcela opačné názory zastává generace teologů první poloviny 20. století, reprezentovaná v Čechách díly Miloše Biče (viz např. *Starý zákon, překlad s výkladem. Dodatky Apokryfy*. Praha, Kalich 1985, s. 32).

16/ R. RENDTORFF: *Hebrejská bible a dějiny*. Praha, Vyšehrad 1996. Na s. 355 dokonce prohlašuje, že je historicky nesprávné předpokládat, že „ke konečnému stanovení kánonu došlo na synodě v Jamnii (Jabne)“. Předtím jen opatrně naznačí MILOŠ BIČ: *Ze světa Starého zákona II*. Praha, Kalich 1989, s. 502: „dříve se předpokládalo, že v Jabne zasedala v té době zvláštní synoda jako oficiální orgán židovstva. Nezachoval se však žádný doklad, který by existenci takové synody potvrdil.“

17/ SLÁMA: op. cit., s. 41.

18/ První zmínka u *Siracha* v předmluvě, pak Mt 5,17; Lk 24,44.

19/ Svou roli zde mohla hrát důležitost (závažnost) či obliba textu, frekvence jeho veřejné četby při bohoslužbách (důležitější, nejoblíbenější a nejčtenější nejdříve), stáří textu (nejmladší na konci souboru), míra jeho akceptování komunitou (míra spornosti) nebo jeho funkce (využitelnost). Existenci určitých kritérií lze najít v novozákonním listě apoštola Pavla 2Tím 3,16.

20/ Písemnou Tóru tvoří všechny souhlásky Tanachu. Ústní Tórou je jejich uspořádání (slova, věty, odstavce, oddíly) a označování (samohlásky, přízvuky, masoretářské značky). „Ústní Tóra jakožto odvážná aktualizace, jednorázová aplikace vykládaného biblického místa“. IN: SLÁMA: op. cit., s. 33 a dále ještě 34–35. B. NOSEK: „Zjevená Tóra ze Sinaje a její obsah podle rabínského judaismu“. IN: *Teologická revue* 2005, č. 3–4, s. 305–321.

21/ Četba Tóry podle předem stanovených úseků (hebr. *sídrót, parašót*) je náplní synagogální šabatové bohoslužby. Praktické provádění této praxe popisuje např. J. ME'IR LAU: *Praktický judaismus*. Praha, P3K 2012, s. 59–63 a 152–154.

22/ Čítankovým příkladem je proroctví Ezechielovo. Ale například prorok Zachariáš obsahuje 34 Hospodinových výroků a u nich 61 upozornění na to, že jde o Hospodinův výrok. Aggeus 9 Hospodinových výroků a 24 upozornění, Amos 58 upozornění u blíže nespecifikovaného množství Hospodinových výroků.

23/ Známa fakta (data) kanonizačního procesu v češtině stručně shrnuje z protestantského hlediska *Starý zákon, překlad s výkladem. Dodatek Apokryfy*. Praha, Kalich 1985, s. 25–40. M. Bič: *Výklady ke Starému zákonu* V. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1996, s. 11–15; Bič: *Že světa...*, s. 501–520; J. HELLER: „Vznik zákona a Proroků“. IN: J. HELLER – M. MRÁZEK: *Zákon a proroci*. Praha, Kalich 1984, s. 166–196; Týž: „Teologický kontext“. IN: *Ministerium Verbi Divini* (ed. L. BENEŠ). Praha, Kalich 1996, s. 48–68; naposled P. MELMUK: *Dějiny textu a doby Starého zákona*. Praha, Husův institut teologických studií 2011, s. 20–34.

24/ Někteří badatelé spojují fixaci s dobou poexilní, jiní s dobou předexilní, s obdobím králů, viz královské anály.

25/ Zákony, předpisy, Hospodinovy výroky, dvorské anály, rodokmeny.

26/ O krystalizaci samotné hebrejštiny viz stále podnětné shrnutí M. Bič: *Palestina od pravěku ke křesťanství. III. Řeč a písemnost*. Praha, Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká 1950, s. 7–16, resp. 7–51. Kontinuální psaní, viz s. 77.

27/ Souhláskový text (tj. celý kánon) byl uzavřen již ve 2. století po Kr. (srov. Bič: *Palestina...*, s. 151 a 154).

28/ Přehled masoretářské práce (úprav), resp. popis jejich zásadního podílu na definitivním ustálení hebrejského textu viz Bič: *Palestina...*, s. 76–95.

29/ Dokladem přetrvávající ústní tradice je Talmud, iniciující živou a nesmírně širokou rabínskou diskuzi nad interpretací fixované látky či nad podobou náboženské praxe z této látky vycházející. Ale také např. způsob četby synagogální podoby Tóry (má jen souhláskové znění).

30/ Více Bič: *Palestina...*, s. 152–153.

31/ Ve studii s názvem „Překladatelský postup Septuaginty“. IN: J. HELLER: *Hlubinné vrty*. Praha, Kalich 2008, s. 83. Vznikem Septuaginty se v tomto čísle zabývá Jiří Pavlík.

32/ Tamtéž, s. 85. Otázkou podle Hellera je, zda Septuaginta „musela posunout výpověď, chtěla-li být vůbec jazykově srozumitelná“ (s. 86), nebo „je znění Septuaginty spoluurčeno záměrem interpretovat, tedy transponovat a adaptovat kérygma do nové životní a myšlenkové oblasti“ (s. 86). 33/ Bič: *Že světa...*, s. 499, zmiňuje jako kanonizační zásadu jednak inspirovanost textu, spojenou podle Flavia s působením „prorockého ducha“ (s. 499), jednak příslušnost spisu k významné postavě Starého zákona jako k autorovi (s. 502).

34/ Argument *veritas hebraica* zformuloval Jeroným. O něm a o pozadí odmítání deuterokanonických knih viz článek J. PAVLÍK: „Starozákonní kánon ve starověké církvi“ v tomto čísle *Salve*. Z řady moderních studií však vyplývá normativní význam Septuaginty pro křesťanskou četbu a recepci Starého zákona.

- 35/ Dějinná recepce této formule a její vliv na utváření protestantského typu kánonu viz ČAPEK: op. cit., s. 238–239.
- 36/ Tak např. Bič: *Že světa...*, s. 495. Flavius dosvědčuje jen 22 knih.
- 37/ Tamtéž, s. 571–574.
- 38/ Heslo „Kánon Starého zákona“. IN: *Nový biblický slovník*. Praha, Návrat domů 2009, s. 482.
- 39/ 4. Ezdráš 14,18–48. Vznik tohoto spisu je datován do roku 100 po Kr. Dokládá existenci 24 autoritativních (obecně platných a závazných knih) a dalších 70, které bylo třeba skrýt, neboť jsou určeny jen pro moudré (tak Bič: *Že světa...*, s. 496, 618).
- 40/ RENDTORFF: op. cit., s. 355.
- 41/ Byl-li samotný Tanach korekturou širě Septuaginty a úzkého typu textové tradice představované Samaritánským pentateuchem, nelze zřejmě předpokládat.
- 42/ Latinský název *Ecclesiasticus* vyjadřuje její oblíbenost a akceptaci ranou církví. Hebrejský název *Příslaví syna Širachova* zase spojitost se starozákonní knihou *Příslaví*. Podobnosti obou knih (Př a Šir) shrnuje např. G. A. LARUE: *Old Testament Life and Literature*. Boston 1968, s. 395. Základní studie o hodnotě *Širacha* viz E. G. BAUCKMANN: „Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach“. IN: ZAW 72, 1960, s. 33–63; J. L. KOOLE: „Die Bibel des Ben Sira“. IN: OTS 14, 1965, s. 374–396.
- 43/ *Apokryfy* 138. Bič: *Výklady V...*, s. 120.
- 44/ Bič: *Palestina III...*, s. 158. Jde o *Berachót* 48a, *Erúbím* 45a, *Baba kamma* 92b.
- 45/ Moderní bádání nad postavením SP zastupuje B. J. DIEBNER: „Die antisamaritanische Polemik im TNK als konfessionelles Problem“. IN: H. PAVLINCOVÁ – D. PAPOUŠEK (eds.): *The Bible in Cultural Context*. Brno, Czech Society for the Study of Religions 1994, s. 95–110; TÝŽ: „Juda und Israel: Zur hermeneutischen Bedeutung der Spannung zwischen Judäa und Samarien für das Verständnis des TNK als Literatur“. IN: M. PRUDKÝ (ed.): *Landgabe*. Praha, OIKOYMENH 1995, s. 86–132.
- 46/ Problematikou Samaritánského pentateuchu se ve své dizertační práci zabýval A. MIKOLÁŠEK: *Kdo jsou Samaritáni? Aneb Jisrael Žákona a co z něho zůstalo* (nevydáno – KEBF 1986). Ze zahraniční literatury např. B. TSEDAKA: *Words in Contention in the Reading of the Torah by the Israelite Samaritans*. Berlin, Freie Universität 2008; TÝŽ: *The Israelite Samaritan Version of the Torah*. Tsedaka & Dufour 2009.
- 47/ To je kryto textem z Dt 4,2 a 13,1, z něhož by mohlo vyplývat, že je nepřipustné k Tóře něco přidávat.
- 48/ Bič: *Palestina III...*, s. 155, dokonce naznačuje, že Tóra je „kritérium pro přijetí a zařazení dalších knih“. Jinde (s. 168) mu je existence SP svědectvím o vyloučném postavení Tóry. Podobně Bič: *Výklady V...*, s. 14.
- 49/ SP je blízký Septuagintě (má 2 000 odchylek od MT, které jsou shodné se Septuagintou), byť textově patří do tradice textů kumránských. Oproti SP má však Tóra v MT asi 6 000 odchylek. Podobnost SP je od MT Tóry poněkud rozdílná. Mnohé tyto rozdílnosti jsou překvapivě společné Sam. a LXX. Více viz např. LARUE: op. cit., s. 436.
- 50/ Stačí nahlédnout do četných zmínek o Tóře v Prorocích a Spisech a její vliv a postavení je zcela evidentní, viz výběr: Joz 1,7–8. 8,30–35. 22,5; 2Kr 17,37. 22,8–19; Iz 8,20. 42,4. 21. 24. 51,7;

Jer 16,11. 26,4. 31,31–34. 32,23. 44,10.23; Zach 7,12; Mal 3,22–24; Žl 1. 119; Dan 9,10–13; Neh 8,1–12. 9,13.14.26.34. 10,29–37. Výraz „Tóra“ sice nemusí nutně u všech textů odkazovat na celek Pěti knih Mojžíšových, ale v některých textech je to nepochybné.

51/ Podle stejného kritéria lze přistupovat i k novozákonnímu textu: vůči MT má Nový zákon charakter midraše.

52/ Nejprve je třeba sledovat formu sdělení a pak teprve přistoupit k jeho obsahu.

53/ Hospodinovým výrokem (slovem) je jen to, co je jako Hospodinovo slovo zřetelně označeno.

54/ Např.: „a zavolał Bůh na světlo ‚den‘ a na tmu ‚noc‘“ (Gn 1,5), kde oním dalším sdělením jsou slova „den“ a „noc“.

55/ Hospodinovy výroky lze rozdělit do tří skupin (tři typy Hospodinova promluvení):

– deset, uvedených výrazem *vajjomer* (tvoření, uspořádání) 1,3.6.9.11.14–15.20.24.26.28.29. Počet těchto výroků ve slokách: 1 + 1 + 2 + 1 + 1 + 4. Bůh zde nerozkazuje;

– čtyři, uvedené výrazem *vayjigra* (pojmenování): 1,4 (dva jednoslovné výroky: „den, noc“), 1,8 (jedno slovo „nebesa“), 1,10 (jedno slovo „země“). Tato Hospodinova slova jsou na uvedených skutečnostech jakoby zavěšena (lpí na nich). Počet těchto výroků ve slokách:

2 + 1 + 1 + 0 + 0 + 0. Bůh zde nerozkazuje;

– dva, uvedené výrazem *vajbarek* (požehnání, tj. nabití životodárnou silou) v páté a šesté sloce (1,22.28). Jediné Hospodinovy výroky, které obsahují imperativ (Bůh rozkazuje). Požehnání jsou téměř totožná a je možno je považovat za jeden výrok ve dvou variacích. Pomineme-li jednoslovné výroky, pak je ve Stvořitelském hymnu deset Hospodinových výroků. Celkový počet Hospodinových promluvení v jednotlivých slokách: 3 + 2 + 4 + 1 + 2 + 4 (celkem 16).

56/ Řeč jiné postavy se objeví až v Gn 2,23.

57/ Gn 6–9, v němž je kladen silný důraz na dvě skutečnosti: na ujištění posluchače, že se stalo to, co Hospodin řekl, a na to, že Noe „udělal všechno přesně tak, jak mu Bůh přikázal“ (Gn 6,22. 7,5.9.16).

58/ Např. Ex 14, kde vypravěč Hospodinovy výroky avizuje, důkladně cituje a neméně důkladně komentuje tak, aby vyniklo, že jsou základem vyprávění.

59/ Viz *Jozeu*, kde vypravěč Hospodinovy výroky také avizuje, cituje a komentuje. Příběh pak jen dokládá uskutečnění Hospodinových výroků (referuje o Hospodinových činech), které jsou těžištěm sdělení a hybatelem událostí.

60/ Tak je tomu např. i v elišovsko-elíšovském cyklu.

61/ I na počátku Spisů je však pozornost na Tóru (Hospodinovy výroky) koncentrována představením muže, který žije Tórou (Žl 1).

62/ Jiná kritéria uvádí např. Bič: *Palestina III...*, s. 154.

63/ Podle Flavia neměly tzv. deuterokanonické knihy autoritu, nejsou prozářeny prorockou inspirací. Podle Mišny (*seder olam*) je to dílo mudrců, které nemá stejnou váhu jako dílo Ducha Svatého (tj. jako inspirované texty, přičemž inspirace ustala kolem Malachiášova proroctví). V podstatě jediným textem, který obsahuje Hospodinovy výroky v různých modifikacích, je pseudoepigrafická apokalypsa 4. *Ezdráš*. Není součástí Septuaginty a nebyla Tridentským koncilem započtena mezi

kanonické knihy (Bič: *Výklady V...*, s. 15). Je však součástí „bible ruské pravoslavné církve“ a mají jej „také kralické Apokryfy (V. díl Šestidílký)“ – Bič: *Ze světa...*, s. 618.

64/ „autorita kánonu v podstatné míře závisí na jeho prorockém charakteru“, v němž je ústřední postavou Mojžíš. RENDTORFF: op. cit., s. 356. Jde však o citaci L. BLENKINSOPP: *Prophecy and Canon*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1977.

Doc. Jiří Beneš, Th.D. (* 1961) je absolvent Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze (1982–1986), postgraduálně studoval na ETF UK u prof. Hellera (1997). Je učitelem Starého zákona a hebrejštiny na HTF UK, na Teologickém semináři CASD v Sázavě a vedoucím katedry biblistiky a judaistiky na HTF UK. Specializuje se na hermeneutiku biblických (starozákonních) textů. Vydal knihy *Ozvěny Izajášova volání* (2012), *Směrnice a řády* (2012), *Elíša* (2011), *Nevystititelný Bůh?* (2010), *Pradějiny* (2010), *Desítka* (2008), *Dvanáctka* (2006), *Poutní písně* (spolu s J. Hellerem, 2001).



Jiří Pavlík

Vznik Septuaginty a takzvaný „alexandrijský kánon“

Lid Slova a lid Písma

„Do Efesu zatím přišel jeden Žid jménem Apollo, výmluvný muž a znalec Písma, původem z Alexandrie. Byl obeznámen s Pánovou cestou, a tak vroucně mluvil a přesně učil o Ježíši. Znal však jenom Janův křest. Když začal směle mluvit v synagoze, uslyšeli ho Priscilla s Akvilou, vzali ho k sobě a vysvětlili mu Boží cestu ještě přesněji. Apollo se potom chtěl vydat do Řecka, a tak ho bratři povzbudili a napsali učedníkům, aby ho přijali. Když tam dorazil, velmi prospěl těm, kdo z Boží milosti uvěřili. Mocně totiž překonával Židy, když veřejně dokazoval z Písma, že Ježíš je Mesiáš.“ (Sk 18,24–28)

Ve *Skutcích apoštolů* nemáme kupodivu mnoho míst napovídajících, že by křesťané obrácení z pohanství byli „lidmi Písma“. Na všech místech, kde se v tomto díle o užívání Písma v prvotní církvi hovoří, nebo kde se Písmo přímo užívá, hraje hlavní roli židokřesťanská komunita. Neznamená to jistě, že by obě skupiny křesťanů v prvotní církvi byly oddělenými buňkami s mimoběžným diskurzem. Pavel se neostýchal na Písmo odvolávat a stavět na něm argumenty i ve vztahu ke křesťanům z pohanství a rovněž samotné *Skutky apoštolů* ukazují, že zkoumání Písma mezi židokřesťany v synagogách bývalo doprovázeno také konverzemí pohanů.¹ Nicméně vypravěčský koncept *Skutků apoštolů* nám předestírá, že první křesťané obecně nebyli lidmi knihy. Byli lidmi živého slova, kteří uvěřili apoštolskému kázání, jež se projevuje Boží mocí a dary Ducha. Vlastní posvátné texty však jako křesťané neměli. Písmo měli pouze natolik, nakolik byli zároveň Židy. Otázka kontinuity a diskontinuity mezi Starým zákonem a křesťanským kázáním byla zatím otevřená a představovala asi hlavní teologický konflikt této doby, který vřel od samých počátků církve, vyvrhel ukamenováním jáhna Štěpána a teologické řešení nacházel v listech apoštola Pavla a později, s jinými důrazy, v protignostických a protimarkiónských polemikách.

V době, kdy tito první židokřesťané zkoumali Písma, byla znalost hebrejštiny omezena jen na rabínské kruhy v Palestině. Pro lid se však při synagogální bohoslužbě i zde musel hebrejský text tlumočit do aramejštiny a rovněž zde se už od 2. století před Kristem používaly také řecké překlady Písem, jak dosvědčují nálezy

v kumránských jeskyních. Židé žijící v diaspoře v římských provinciích východního Středomoří a v Římě, kde se řečtina užívala jako běžný jednací jazyk, studovali svá Písma v řeckém překladu výhradně. Křesťané v místech Pavlovy misie proto zkoumali spolu s Židy v synagogách starozákonní knihy zpravidla v řecké verzi. Pro nejrozšířenější řecký překlad židovských Písem se vžil název Septuaginta. Jeho oblibu a využívání dokládají některé starozákonní citace v Novém zákoně, a to i v listech obráceného farizeje, apoštola Pavla, který nepochybně hebrejštinu znal a z řecké verze vycházet nemusel, a v listu *Židům*. Na některých místech těchto spisů jsou totiž často tak doslovné reprodukce septuagintního textu, že je lze sotva pokládat za autorovo vlastní a nezávislé přetlumočení hebrejského originálu.

Legenda o řeckém překladu Tóry

Název Septuaginta znamená Sedmdesát. Je to latinská číslovka, a proto se tento překlad zkráceně cituje jako LXX. Označení se zakládá na legendární tradici, která se dochovala v několika verzích. Nejznámější a nejrozsáhlejší rozvinutá legenda je zachycena v pseudoepigrafním *Listu Aristeově*.² Podle této zprávy se král Ptolemaios II. Filadelfos³ rozhodl na radu svého knihovníka Démétria Falérského⁴ opatřit pro alexandrijskou knihovnu řecký překlad židovského Zákona. Vyslal proto Aristeu k židovskému veleknězi Eleazarovi do Jeruzaléma s poselstvem nesoucím dary pro Chrám a příslib propuštění sta tisíc židovských válečných zajatců z egyptského zajetí a žádal velekněze, aby mu pro jeho záměr poskytl z každého kmene po šesti učencích, kteří znají Zákon a umějí překládat. Eleazar tedy poslal do Alexandrie svitek Tóry a 72 moudrých a učených mužů, aby ho přeložili do řečtiny.⁵ Tito učenci se dali po uvítacích ceremoniích do práce. Po 72 dní společně pracovali ve velké budově na ostrově Faros, svou interpretaci navzájem srovnávali a zaznamenávali verzi, na které se shodli. Když byla práce hotova, Démétrios shromáždil alexandrijské Židy a celé dílo jim přečetl. Oni překlad schválili jako dobrý, zbožný a zcela přesný a vyslovili kletbu nad každým, kdo něco ubere, přidá nebo změní. Poté byl text Zákona předčítán také králi Ptolemaiovi, který pochválil Mojžíšovu moudrost.⁶

Tato legenda zapsaná pod jménem člena Ptolemaiova jeruzalémského poselstva sleduje zřetelně propagandistický a apologetický záměr a chce řeckému překladu Tóry dodat legitimitu ať už před odpůrci helénismu na straně palestinských Židů, nebo před jinými konkurenčními řeckými překlady Tóry, které v době sepsání listu kolovaly. Dvaasedmdesát učenců vyslaných veleknězem legitimizuje

překlad ze strany jeruzalémské autority, souhlasné přijetí místní židovskou diasporou ho legitimizuje autoritou diasporního židovstva a jeho schválení králem Ptolemaiem ho legitimizuje před sekulární mocí.⁷ Podobnou roli hrála jistě i rovnost počtu 72 překladatelů a 72 dní trvání jejich práce, která naznačovala Božskou inspiraci překladu.

Legenda o řeckém překladu Tóry se dočkala také dalších přepracování. Verze židovského filozofa Filóna Alexandrijského⁸ ještě více zdůraznila zázračný charakter a božskou garanci správnosti řeckého znění. Podle jeho podání ve spise *Život Mojžíšův*⁹ překládali židovští učenci vyslaní z Jeruzaléma na ostrově Faros odděleně, ale jejich překlady se mezi sebou navzájem naprosto shodovaly a přesně vystihovaly hebrejská slova a původní myšlenky Mojžíšova zákona. Filón však na rozdíl od *Listu Aristeova* neudává počet překladatelů. Naproti tomu zpráva, kterou vypráví Josef Flavius v *Židovských starožitnostech*,¹⁰ je zcela prostá všech zázračných prvků. Dokonce i přehlíží symbolickou shodu počtu dní a počtu překladatelů. Jeho údaje o počtech jsou totiž nekonzistentní. Na místech, která stylizuje jako opisy dokumentů, kde zřejmě cituje starší písemné zdroje, udává počet učenců „po šesti starších z každého kmene“,“¹¹ zatímco na dalších místech jejich počet zaokrouhluje na sedmdesát.¹² Jako dobu trvání práce ponechává 72 dní. Jeho dílo tedy zřejmě nesleduje žádný apologetický záměr, je to typická věcná historiografická zpráva předkládající obsah legendy oproštěný od legendárních prvků. Tato zpráva byla pravděpodobně východiskem pozdější tradice, která zaokrouhlila počet překladatelů tradovaný staršími texty a označila tento řecký překlad židovských Písem číslovkou „Septuaginta“.¹³ S těmito legendami dále pracovali křesťané, ať už tak, aby zdůrazněním zázračných prvků podtrhli inspirovaný charakter překladu, nebo aby naopak příklonem ke střízlivější starší legendární tradici jeho inspirovaný charakter vyvrátili, což byl přístup Jeronýmův.

Kritický pohled na vznik Septuaginty

Starověké židovské legendy ovšem nejsou výkladem vzniku Septuaginty, jak ji známe. Všechny uvedené legendy hovoří pouze o překladu Tóry, která měla pro židovskou diasporu zvláštní důležitost. Mají tyto legendy nějaké historické jádro? Lze předpokládat, že alespoň pět knih Mojžíšových bylo skutečně přeloženo už ve 3. století za Ptolemaia II. Filadelfa? První doklady o existenci řeckého překladu Tóry chápaného jako normativní text jsou z doby vlády Ptolemaia IV. Filopatora z konce 3. století před Kristem,¹⁴ kdy helénistický Žid Démétrios sepsal v Alexandrii stručný výklad obtížných míst Tóry. Tento text se

dochoval jen fragmentárně, takže si nemůžeme učinit definitivní úsudek o tom, jaký překlad Démétrios komentoval, ale už sama skutečnost, že komentoval řeckou verzi, něco znamená a dochované řecké formy pro hebrejská místní a osobní jména se shodují s formami použitými v Septuagintě.¹⁵ O několik desetiletí později, v první polovině 2. století (175–150 před Kristem), se alexandrijský židovský exegeta Aristobúlos ve svém představení obsahu Tóry přímo zmiňuje o jejím překladu, který byl podle něho vytvořen za časů Ptolemaia II. Filadelfa a s přispěním Démétria Falérského.¹⁶ Aristobúlos tedy evidentně znal řecký překlad Tóry, který byl v jeho době dostatečně starý, aby se k němu mohla vázat legenda, která se vzápětí objevila v rozvinutější podobě také v *Listu Aristeově*.

Je tedy více než pravděpodobné, že už na konci 3. století před Kristem existoval autoritativní řecký překlad pěti knih Mojžíšových, který sice není jednoznačně identifikován, nicméně ho z dobrých důvodů můžeme pokládat za exemplář překladatelské tradice, která je nám známa v Septuagintě. Ani septuagintní překlad Tóry však nevypadá jako jednotné dílo, jako výsledek jednorázového a systematického překladatelského projektu, který popisují legendy. Překlady jednotlivých knih Pentateuchu se od sebe liší stylem, mírou vazby na hebrejský originál i teologickými tendencemi. Zkoumání stylistických a jazykových charakteristik jednotlivých knih zpochybňuje představu, že překladatelé začali prvním veršem *Genese* a pokračovali lineárně až k poslednímu verši *Deuteronomia*. *Genesis* a *Exodus* jsou přeloženy volněji než zbývající tři knihy a zdá se, že styl, slovní zásoba a frazeologie *Genese* ovlivňuje překlady dalších knih. První kniha Tóry byla tedy zřejmě přeložena jako první, což nemusí být dáno jen pořadím knih v Pentateuchu, nýbrž i tím, jakou má *Genesis* cenu pro uvědomění židovské národní identity a potvrzení starobylosti národa. Větší preciznost překladů *Levitiku*, *Numeri* a *Deuteronomia* ve srovnání s prvními dvěma knihami naopak naznačuje, že jejich překladatelé už stavěli na ustálenější tradici převádění hebrejského lexika, frazeologie a syntaktických vazeb. Badatelům se dále jeví, že překlad *Levitiku* závisí na překladu *Deuteronomia*, takže poslední kniha Pentateuchu byla pravděpodobně přeložena hned jako třetí. Možná to souvisí s mimořádným postavením této zvláštní knihy Mojžíšových řečí ve starověkém židovstvu, nebo naopak s menší důležitostí rituálních předpisů a genealogických a topografických údajů v *Levitiku* a *Numeri* pro diasporní židovskou komunitu bez chrámového kultu.¹⁷

Na překlad Tóry pak navazovaly překlady dalších židovských Písem, o jejichž průběhu už máme pouze kusé a izolované informace a které vytvářeli různé nadání překladatelé pravděpodobně na různých místech. V jednotlivých knihách je možné hodnotit a srovnávat kupříkladu míru jazykového vlivu alexandrijského překladu Tóry nebo jazykový a kulturní vliv egyptsko-alexandrijského, či naopak

palestinského prostředí. Ovšem zabývat se tímto hodnocením by vyžadovalo mnohem širší prostor a předpokládalo by také kritické posouzení závěrů, které pro lokalizaci a dataci jednotlivých překladů vyvozují jednotliví badatelé.¹⁸ Pro některé knihy, zejména pro knihu *Jeremiáš*, byla využita hebrejská předloha značně odlišná od masoretské tradice hebrejského textu. U knihy *Žalmů* je zase zřejmé, že její překlad probíhal živelněji a procházel od 2. století až do křesťanské éry mnoha redakcemi a úpravami. Je to pochopitelné vzhledem k hojnému užívání těchto textů v bohoslužbě a osobní modlitbě, díky němuž můžeme předpokládat, že tato kniha byla mnohem víc než jiné memorována a žila vedle psaných svitků také v jakési paralelní ústní tradici. Zvláštní osud měla kniha *Daniel*, ke které se v řecké verzi přidružily krátké samostatné legendy, v nichž vystupuje postava Daniela – v novele o Zuzaně jako moudrý chlapec v židovské komunitě v Babylónu, v legendě o Bélu a drakovi jako židovský rádce perského krále Kýra, statečně bojující proti modlám. Rovněž kniha *Ester* se v řecké verzi významně liší od masoretského hebrejského textu a byla zřejmě přeložena z jiné, nedochované hebrejské předlohy.

Důležité mezníky v postupu práce na překladu židovských Písem do řečtiny máme dosvědčené díky několika údajům ve dvou z těchto textů.¹⁹ V překladatelské prologu k *Moudrosti Sirachově* (česky zvané též *Sirachovec*), který je součástí septuagintního textu této knihy, si překladatel – Sirachův vnuk – stěžuje na obtíže převodu z hebrejštiny do řečtiny a přitom poznamenává, že i „Zákon a Proci a ostatní knihy se v překladu nemálo liší od originálního textu“.²⁰ Z toho lze vyvodit, že znal pravděpodobně řecký překlad nejen Zákona, ale i Předních a Zadních proroků a nějakých dalších hebrejských textů, pod nimiž se mohou skrývat některé knihy ze Spisů – z třetí části palestinského kánonu. Hned nato překladatel uvádí, že přišel do Egypta v 38. roce vlády Ptolemaia VIII., což odpovídá buď roku 132, nebo 107 před Kristem.²¹ Překlad *Moudrosti Sirachovy* tedy musel vzniknout někdy po tomto roce, a zároveň už v této době musely v Alexandrii existovat řecké překlady Tóry a Proroků a snad i některých Spisů. Kromě tohoto prologu máme určité údaje také v závěru řecké verze knihy *Ester*. Zde je připojen postskript (Est 10,31), který dosvědčuje palestinský původ překladu a uvádí jména mužů, kteří jej přinesli do Egypta. Na tomto místě je udána doba, kdy se text do Egypta dostal, dle něhož by bylo možné přibližně datovat i vznik překladu. Ovšem údaj je značně neurčitý. Uvádí se zde totiž datum „4. roku vlády krále Ptolemaia a Kleopatry“, ale Ptolemaios bylo pravidelné jméno egyptských panovníků ptolemaiovské dynastie a jméno Kleopatry bylo časté jméno alexandrijských královen. Komentátoři se domnívají, že by se mohlo jednat o rok 114 nebo 78 před Kristem.²²

O původu Septuaginty byla formulována v moderní době řada vědeckých teorií.²³ Pole odborných diskuzí ohraničují dva starší krajní názory, které dobře ilustrují hlavní možnosti a směry uvažování. Jedním je stanovisko orientalisty a teologa Paula de Lagarde (1827–1891), který se zabýval textovou kritikou jednotlivých starověkých recenzí Septuaginty²⁴ a hájil hypotézu, že na jejich počátku stál jediný textový archetyp neboli že původně vznikl pouze jeden překlad každé z knih, od něhož se opisovačskou praxí a různými kritickými revizemi odvozují dnes známé rozdílné varianty textu. Druhé stanovisko formuloval starozákonník a orientalista Paul Kahle (1875–1964), který zastával názor, že na počátku stálo množství překladů, které vznikly podle potřeb jednotlivých synagog na způsob jakéhosi řeckého targúmu²⁵ a byly později redigovány do podoby autorizovaného znění. Definitivní oficiální text stál tedy podle Kahleho nikoli na začátku, nýbrž na konci dlouhotrvajícího procesu a *List Aristeův* je dle něho spisem propagujícím tuto autorizovanou verzi proti stále existujícím místním překladům. Tyto překlady však prý nebyly plně vytlačeny, což vysvětluje, proč máme duplicitní verze některých textů (*Soudců*, *Tobiáš*, *Daniel*) v různých rukopisech Septuaginty nebo odkud pocházejí neseptuagintní citace v některých spisech Nového zákona, u Filóna Alexandrijského a ve spisech Apoštolských otců. Ovšem hlavní opory Kahleho teorie, spočívající právě v tom, že některé starozákonní citace v této pozdější starověké literatuře se od septuagintního textu liší, lze vysvětlit přirozeněji předpokladem, že autoři citovali z paměti, směšovali různé texty a přizpůsobili prorocká slova novému kontextu. Kahleho teorie podle jeho kritiků vychází z apriorního předpokladu, že před vznikem konečného autorizovaného překladu tu byly nějaké psané řecké targúmy. Je jistě představitelné, že před vznikem řeckého překladu mohlo probíhat v alexandrijských synagogách simultánní tlumočení biblických čtení do řečtiny, ale pro existenci psaných řeckých targúmů nejsou dnes přesvědčivé doklady. Lagardeova pozice, že septuagintní překlad je výsledkem nikoli redakčního, nýbrž překladatelského aktu, je proto stále ve hře.²⁶

Septuaginta jako pojem

K souboru řeckých překladů židovské literatury z hebrejských, popř. aramejských originálů byly nakonec v průběhu 1. století před Kristem a 1. století po Kristu přidány ještě některé texty sepsané přímo v řeckém jazyce: kniha *Moudrosti*, 2., 3. a 4. kniha *Makabejská*. Ovšem stále je předčasné mluvit o Septuagintě jako jednotném souboru definitivních textů. Neexistoval totiž žádný autoritativní

seznam spisů náležejících do tohoto souboru a název Septuaginta je pro soubor posvátných textů doložen teprve v křesťanské tradici.

Teprve křesťanští autoři využili legendární tradice o překladu Tóry k odvození názvu pro tento překlad a zároveň ho rozšířili na celý korpus posvátných textů. Většinou přitom uváděli počet překladatelů zaokrouhlený na sedmdesát, jak jsme to viděli už v díle Josefa Flavie z 1. století po Kristu. Legendu o sedmdesáti překladatelích, které pozval Ptolemaios z Jeruzaléma do Alexandrie, nechal jim na ostrově Faros postavit sedmdesát komůrek, aby mohli nerušeně překládat, a zabránil jim navzájem se domlouvat, aby se na shodě jejich překladů ukázala jeho přesnost, dochoval pseudo-Justinův spis *Napomenutí pohanů* ze 3. křesťanského století.²⁷ Jeho zpráva hovoří o překladu v souvislosti s příběhy Mojžíše a jiných proroků, a nevztahuje se tedy pouze na Tóru, nýbrž evidentně také na další knihy. Justin sám ve svých autentických spisech, jmenovitě v *Dialogu s židem Tryfónem*, který byl sepsán kolem roku 160, vztahuje překlad sedmdesáti starších na Písma obecně; konkrétně uvádí toto určení v souvislosti s citáty z *Izaiáše* a z apokryfních *Ód*. Po něm Órigenés (asi 185–254) jednoznačně užil výraz *oi ἑβδομήκοντα* (*hoi hebdomékonta*, tj. „těch sedmdesát“) pro odlišení septuagintní verze od dalších židovských překladů, které srovnával ve své synopsi řeckých překladů a hebrejského textu Písma zvané *Hexapla*. Órigenés toto označení používal univerzálně o všech starozákonních knihách také ve svých homiliích a biblických komentářích. Na Órigena potom přirozeně navázali jeho následovníci a obdivovatelé, mezi nimiž měl na další tradici jistě velice významný vliv církevní historik a osoba blízká císaři Konstantinovi Velikému Eusebios z Caesareje (263–339). Tento autor užívá označení *oi ἑβδομήκοντα* o všech biblických knihách jak v *Církevních dějinách* a v *Demonstratio evangelica*, tak v komentářích k *Izaiášovi* a k *Žalmům*, aby odlišil septuagintní verze od dalších židovských překladů. Termín se v řeckých pramenech pravidelně používá ve vazbách, které lze přeložit jako „překlad podle sedmdesáti“.

Název „Septuaginta“ se možná objevil a prosadil právě jako reakce na potřebu vymezit tuto verzi proti novým řeckým překladům, popřípadě radikálním revizím Septuaginty, které začaly vznikat v židovském prostředí ve 2. století po Kristu, pravděpodobně v reakci na vývoj textové tradice hebrejského textu. Informace máme o třech z nich, které vznikly ke konci 2. století po Kristu a které Órigenés začlenil do své synopse. Aquila vytvořil svůj překlad hebrejské předlohy v polovině 2. století. Jednalo se o překlad, který byl pro svou krajní doslovnost a koncordantnost snad téměř nesrozumitelný, ale přesto byl široce užíván v židovských synagogách až do vlády císaře Justiniana I. (527–565). Anonymní překlad připisovaný Symmachovi, židovskému učenici žijícímu kolem roku 200 po Kristu

v Přímořské Caesareji, šel střední cestou mezi Aquilou a Septuagintou, protože usiloval o věrnost, aniž by rezignoval na struktury řeckého jazyka, a nesnažil se o plnou konkordantnost, ale volil pro tatáž hebrejská slova různé ekvivalenty tak, aby odpovídaly konkrétnímu kontextu.²⁸ Poslední významný překlad, který Órigenés uvedl v posledním sloupci *Hexaply*, je verze Theodotiónova. Theodotión byl židovský konvertita, který působil koncem 2. století po Kristu v Efezu. Jeho překlad je revizí staršího řeckého překladu Písem²⁹ a opírá se o Aquilu. Dbá o doslovnost, a používá proto pro některá hebrejská slova stále tytéž řecké ekvivalenty bez ohledu na významové posuny, ke kterým dochází v různých kontextech. Některá slova (jména zvířat a rostlin, názvy částí kněžských rouch) nepřekládá, ale transliteruje z hebrejštiny.³⁰ Theodotiónův překlad má význam také pro tradici Septuaginty, protože jeho verze knihy *Daniel* v mnoha významných rukopisech Septuaginty nahradila původní septuagintní verzi.

Septuaginta jako kánon?

Máme tedy doklady, že v křesťanském prostředí byl nejpозději v druhé polovině 2. století užíván pojem „Septuaginta“ (doložen ovšem v této době pouze v řecké formě ἐβδομήκοντα) pro označení konkrétního řeckého překladu většího množství židovských Písem než jen Tóry. Jaký byl přesný rozsah tohoto souboru, nemůžeme s jistotou říci, i když někdy v této době se jeho obsah jistě formoval. Tehdy se také začínaly namísto obvyklého zápisu textů do svitku používat tzv. „kodexy“,³¹ to jest volné listy svázané či slepené do sešitků. Výhoda této nové knižní formy byla v tom, že bylo možné vytvářet mnohem rozsáhlejší sbírky textů, které pak mohly tvořit dohromady novou knižní jednotku. U starých knih byla totiž délka textu omezena technologií výroby svitků a potřebou pohodlné manipulace při čtení. Různé starověké svitky podle druhu a velikosti mohly tedy obsahovat mezi 1 100–5 200 řádky.³² Jednotlivé knihy tehdy nebylo možno spojovat do větších celků. Mohly se sice uložit do téže nádoby nebo se mohly označit a zanést do seznamu, ale materiálním celkem zůstával jednotlivý svitek. Kodexy naproti tomu umožňovaly vázat dohromady velké množství knih, které tak mohly tvořit nový celek.

Vytváření kodexu přitom předpokládalo rozhodnutí nejen o tom, které knihy patří do nového celku a které nikoli, ale rovněž o pořadí, v jakém by měly být uspořádány. U biblických textů lze předpokládat, že se vydavatelé kodexů řídili tím, které knihy bylo v jejich církvi zvykem číst, a že tedy obsahy kodexů svědčí o názoru místní církve na hodnotu spisů. Nejstarší dostatečně dobře dochované

kodexy Septuaginty, ze kterých můžeme usuzovat na uspořádání a rozsah jejího kánonu, jsou ze 4. a 5. století. Tyto tři hlavní majuskulní biblické kodexy, které jsou pro své stáří nejvýznamnějšími doklady řeckého biblického textu, obsahují většinu kanonických i deuterokanonických knih:

- Kodex Sinajský (S) pochází ze 4. století a byl objeven roku 1844 von Tischendorfem v klášteře sv. Kateřiny na hoře Sinaj. Obsahuje Starý a Nový zákon, *List Barnabášův* a *Pastýře Hermova*. První část rukopisu od *Genese* po 1. knihu *Kronik* je ztracená nebo značně porušená. Dále vinou ztracených listů schází *Baruch*, *Ezechiel*, *Daniel*, *Ozeáš*, *Amos*, *Micheáš* a 2. kniha *Makabejská*. Z deuterokanonických knih kodex obsahuje delší verzi knihy *Tobiáš*, *Judit*, rozšířenou, řeckou verzi *Ester*, 1. a 4. knihu *Makabejskou*, knihu *Moudrosti*, *Moudrost Sirachovu*.³³
- Kodex Alexandrijský (A) pochází z 5. století. Obsahuje kompletní Starý i Nový zákon (schází jen několik listů), dále list Klementa Římského Korintanům a takzvaný 2. list Klementův. Z deuterokanonických knih obsahuje kratší verzi knihy *Tobiáš*, *Judit*, rozšířenou řeckou verzi *Ester*, čtyři knihy *Makabejské*, knihu *Moudrosti*, *Moudrost Sirachovu*, *Barucha* a knihu *Daniel* s přídávky v Theodotiově verzi.
- Kodex Vatikánský (B) pochází ze 4. století. Obsahuje Starý i Nový zákon. Z deuterokanonických knih obsahuje kratší verzi knihy *Tobiáš*, *Judit*, rozšířenou *Ester*, knihu *Moudrosti*, *Moudrost Sirachovu*, *Barucha* a knihu *Daniel* s přídávky v Theodotiově verzi. Schází pouze knihy *Makabejské*.

V septuagintních rukopisech se kromě kanonických a deuterokanonických knih Starého zákona pravidelně objevují i knihy dnes nekanonické. V přehledu obsahu starozákonní části tří velkých kodexů už byly zmíněny 3. a 4. kniha *Makabejská*. Kromě nich se v kodexech vyskytovaly také 1. kniha *Ezdrášova*³⁴ (v B a A), 151. žalm,³⁵ *Ódy*³⁶ (v A), *Žalmy* Šalomounovy (ty jsou ovšem dochovány až v novějších kodexech, v A jsou uvedeny jako appendix na konci seznamu starozákonních a novozákonních knih, ale jejich text v kodexu schází). Rozsah Septuaginty byl tedy celkově širší než rozsah palestinského kánonu, který se zformoval v prostředí rabínskému judaismu a byl základem masoretské textové tradice. S ohledem na palestinský kánon se někdy v souvislosti se Septuagintou hovoří také o „alexandrijském kánonu“, ale toto označení nemá historické opodstatnění. Není totiž známa ani žádná kanonizační autorita, ani nejsou doklady o nějakém kanonizačním procesu v židovské diaspoře v Alexandrii; doložena je pouze snaha autorizovat řecký překlad Tóry. Ovšem jak jsme viděli, Septuaginta nemá dokonce ani ve 4.–5. století zcela ustálený rozsah, takže jako měřítko – jako kánon – stejně není použitelná.

Kromě odlišností v počtu knih a v míře jeho ustálenosti se Septuaginta od palestinského kánonu liší také uspořádáním. Soubor hebrejských Písem se vyvinul do pevné trojdílné struktury (Zákon, Proroci, Spisy), která se zakládala na významu textů a nesla stopu postupného kanonizačního procesu. Struktura Septuaginty je na této tradici značně nezávislá a není vlastně ani zcela jednotná. Ve třech významných starých kodexech, které jsme zmínili, je uspořádání knih různé. Všechny tři kodexy začínají Pentateuchem a pokračují Předními proroky palestinského kánonu (*Jozue, Soudců*, knihy *Samuelovy* a *Královské*), které se v nich ovšem oddělují od dalších prorockých knih. K prorokům zase na rozdíl od hebrejských Písem řadí také knihu *Daniel*.³⁷ Za knihu *Soudců* pak kladou *Rút*.³⁸ Po knihách *Královských* v nich následují knihy *Kronik*. To jsou společné znaky všech kodexů. Řazením ostatních knih se liší. V kodexu S po knihách *Kronik* následují zbylé prozaické či dějepisné knihy (2 kanonické knihy *Ezdrášovy*, *Ester*, *Tobiáš*, *Judit* a 1. a 4. *Makabejská*), pak jdou knihy prorocké, po nich *Žalmy* a pět knih, které byly starověkou tradicí připisovány králi Šalomounovi;³⁹ na konci stojí *Job*. V kodexu A stojí po knihách *Kronik* proroci spolu s knihou *Daniel*, a teprve poté následují zbylé knihy historické (*Ester*, *Tobiáš*, *Judit*, 2 kanonické knihy *Ezdrášovy* a čtyři *Makabejské*) a poté *Žalmy* a *Ody*, *Job* a pět Šalomounových knih. V kodexu B jsou po knihách *Kronik* dvě knihy *Ezdrášovy*, po nich jsou vloženy *Žalmy* a pět Šalomounových knih s knihou *Job*, a teprve pak pokračuje *Ester*, *Judit*, *Tobiáš*; na konci jsou proroci včetně *Daniela*. V moderním kritickém vydání Rahlfsově⁴⁰ se Septuaginta dělí do dvou svazků. V prvním svazku jsou knihy zákonodárné a historické, v druhém knihy básnické a prorocké. Toto rozdělení přibližně odpovídá principu, který je pro členění knih Starého zákona doložen také u Augustina.⁴¹

Závěr

V době první křesťanské misie byl v synagógách a následně v prvních křesťanských obcích k dispozici řecký překlad židovských Písem, který se teprve později začal označovat jako „Septuaginta“, aby se odlišil od jiných vznikajících židovských překladů. Křesťané na něj vztáhli židovskou legendu o zázračném vzniku překladu Tóry, aby zdůraznili jeho Božskou inspiraci. Legenda se tehdy rozšířila na celý soubor židovských Písem, ale jeho vymezení nebylo určité, natožpak zcela konečné. Vzhledem k ceně knih nebylo jisté samozřejmé, aby v každé sebemenší obci měli kompletní soubor svatých Písem. Někde měli možná kupříkladu jen *Žalmy*, *Izaiáše* a dvanáct proroků, nebo třeba sbírku starozákonních mesiášských

prorocství.⁴² Jistě se nestavěla otázka, co všechno musí obec mít, aby měla Písma kompletní, ale spíše které z knih, které se do dané obce nějakou cestou dostaly, jsou Písmo Bohem vdechnuté, vhodné k vyučování, usvědčování, napravování a výchově ke spravedlnosti, jak píše autor *Druhého listu Tímoteovi*,⁴³ které z nich se mohou číst veřejně a které jsou spíše jen k soukromé četbě. Lid Slova se přeměňoval v lid Písma a Písmo se rodilo ruku v ruce s jeho přerodem. Proto se v první církvi začaly vést spory nejen o kánon novozákonních spisů, ale zkoumalo se i vymezení Starého zákona. Mezitím, nebo krátce předtím určily sice židovské autority pro své texty palestinský kánon, který byl pro muže církve určitým vodítkem, avšak křesťanská tradice, v této době vůči židovské již vymezená, žádným obdobným autonomním určením nedisponuje a je otevřena dalšímu vývoji. Dochované kodexy Septuaginty nemají ještě ani ve 4. století zcela jednotný obsah a uspořádání. Pojem „alexandrijský kánon“, občas pro tyto soubory užívaný, není tedy vhodný. Kodexy jsou pouze jedním ze svědectví postupného upřesňování rozsahu Bohem vdechnutých Písem v režii církve. Správnější než označení „alexandrijský kánon“ by byl asi termín „knihy církve“.⁴⁴

Studie vznikla v rámci Univerzitního centra pro studium antické a středověké myšlenkové tradice.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1 / Srov. kupř. Sk 17,10–12: „Bratři pak hned v noci vyslali Pavla i Silase do Beroje. Také tam po svém příchodu navštívili židovskou synagogu. Tito Židé však byli ušlechtilější než tesaloničtí. Přijali Slovo s velikou dychtivostí a každý den zkoumali Písma, zda je to všechno opravdu tak. Mnozí z nich pak uvěřili, stejně jako nemálo vážených řeckých žen a mužů.“

2 / List sám sebe prezentuje jako spis z 1. poloviny 3. století př. Kr. Moderní badatelé se však domnívají, že byl sepsán později, a to nejspíše v polovině 2. století př. Kr. K tomuto závěru je vedou některé použité termíny a jazykové obraty i historické nesrovnalosti (Démétrios Falérský byl s Ptolemaiem II. v nepřátelském vztahu).

3 / Ptolemaios II. Filadelfos (285–246 př. Kr.), egyptský král (do roku 283 vládl spolu se svým otcem, Ptolemaiem I. Sótérem).

4 / Démétrios Falérský (350–280 př. Kr.), peripatetický filozof z Athén, důvěrník zakladatele ptolemaiovské dynastie, krále Ptolemaia I. Sótéra, syna Lágova (323–283 př. Kr.), poslán jeho nástupcem Ptolemaiem II. Filadelfem do vyhnanství.

5 / Srov. *Aristaeae epist.* 30–50 (ed. PELLETIER. Paris, Cerf 1962).

6 / Srov. tamtéž, 301–312.

- 7 / Srov. M. TILLY: *Einführung in die Septuaginta*. Darmstadt, WBG 2005, s. 29–30.
- 8 / Filón Alexandrijský (asi 20 př. Kr. – 54 po Kr.).
- 9 / Pro legendu srov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *Vita Mosis* II 29–41.
- 10 / JOSEF FLAVIOS (37–100), *Antiquitates Iud.* XII 11–118 (MARCUS).
- 11 / Takto je počet uveden v Démétriově zprávě králi Ptolemaiovi (*Antiquitates Iud.* XII 39), králově listu veleknězi Eleazarovi (XII 49) a Eleazarově listu Ptolemaiovi (XII 56).
- 12 / Srov. *Antiquitates Iud.* XII 57 a 86 (MARCUS).
- 13 / Srov. JOSEPHUS: *Jewish Antiquities*. Books XII–XIV. Vol. VII. Ed. R. MARCUS. London, Harvard University Press – William Heinemann 1986, s. 31, pozn. b.
- 14 / Ptolemaios IV. Filopatér (221–204 př. Kr.).
- 15 / Srov. TILLY: op. cit., s. 26.
- 16 / Srov. EUSEBIOS Z CAESAREIE: *Praeparatio evangelica* XIII 12, 2.
- 17 / Názory na pořadí překladu pěti knih Mojžíšových jsou shrnuty dle výkladu v TILLY: op. cit., s. 49–51, a jsou pochopitelně předmětem dalších vědeckých diskuzí.
- 18 / Tilly ve svém přehledu (s. 52–53) uvádí několik příkladů vlivu egyptského prostředí na překlad *Izaiáše*, a naopak pro knihy *Rút*, *Píseň písní*, *Pláč*, *Kazatel* a *Ester* zmiňuje domněnku palestinského původu na základě nepřítomnosti egyptských vlivů a výskytu arameismů.
- 19 / Kromě těchto explicitních chronologických údajů jsou i jistá vnitřní chronologická kritéria. Takové nabízí překlad *Izaiáše*, protože v Iz 23,1 a 6 se místo „taršíšské“ lodí a „Taršíš“ překládá „kartáginské“ a „Kartágo“. Kartágo však bylo zničeno Římany roku 146 př. Kr. Překlad tedy vznikl pravděpodobně před zničením této námořní velmoci, protože po něm by vyzníval neaktuálně.
- 20 / Srov. Sir. prol. 20–26.
- 21 / Překladatel uvádí, že přišel do Egypta 38. roku vlády Ptolemaia VIII. Euergeta II. (170–116 př. Kr.). Pokud měl na mysli období jeho spoluvlády s jeho bratrem Ptolemaiem VI. Filometorem (180–145 př. Kr.), připadá autorův příchod do Egypta na rok 132 př. Kr. Mohl ale počítat také s obdobím jeho samostatné vlády, pak by datace připadala na rok 107 př. Kr.
- 22 / Pro rok 114 se vyslovují autoři *Jeruzalémské bible*, pro 78 př. Kr. kupř. TILLY: op. cit., s. 53.
- 23 / Jejich stručný přehled poskytuje kupř. N. F. MARCOS: *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of The Bible*. Leiden–Boston–Köln, Brill 2000, s. 53–65; částečně i TILLY: op. cit., s. 62–64.
- 24 / Textová kritika LXX identifikuje tři starověké recenze: órigenovskou, lúkiánovskou a hésychiovskou. První recenze vychází z Órigenovy textověkritické práce, jejímž nástrojem i výsledkem byla *Hexapla*. V ní stál text LXX v 5. sloupci s vyznačenými úpravami, které Órigenés zanašal dle hebrejského textu a dalších tří řeckých překladů. K této recenzi přihlížel Jeroným při překladu Starého zákona z masoretského textu. Další recenzi LXX provedl Lúkiános z Antiochie (250–312). Jím revidovaný text užívali teologové antiochijského původu (Jan Zlatoústý, Theodóréto z Kyruru) a rozšířil se od Antiochie až po Konstantinopol. Znakem této recenze bylo stylistické uhlazení a přiblížení gramatickým standardům literární řečtiny. Hésychiovská recenze se užívala ve 4. století

v Egyptě. O její povaze a jejím původu není nic známo. O její existenci jsme informováni pouze díky zmínce v Jeronýmově předmluvě k překladu knih *Kronik*.

25 / Targúm bylo improvizované simultánní tlumočení, parafrázování a vykládání Písma v lidovém jazyce při předčítání jeho hebrejského znění v synagogách. Jednalo se o tlumočení formou mluveného slova zpravidla do aramejštiny. Později byly targúmy zapisovány.

26 / Srov. MARCOS: op. cit., s. 65.

27 / Srov. PSEUDO-JUSTIN: *Cohortatio ad gentiles* 13D–14A (MAUKE, IN: TLG).

28 / Srov. TILLY: op. cit., s. 87–89.

29 / Theodotión vycházel z tradice doložené na kumránském rukopise 8HevXIIgr, který se pro charakteristické užívání řeckých částic καὶ γὰρ nazývá „recenze kaige“.

30 / Srov. TILLY: op. cit., s. 90–91.

31 / První zmínka o kodexu je v Martialově epigramu (*Epigr.* I 2,1–4) z let 84–86 po Kr. Postupné ubývání svitků ve prospěch kodexů ve sbírkách zlomků od 3. do 5. století po Kr. shrnuje E. PÖHLMANN: *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der Antiken Literatur*. Band I: Altertum. 2. vyd. Darmstadt, WBG 2003, s. 79–86.

32 / Srov. tamtéž, s. 88.

33 / Faksimile rukopisu je dostupné na internetových stránkách *Codex Sinaiticus* [online]. [cit. 12. 4. 2013]. <<http://codexsinaiticus.org>>.

34 / Číslování a řazení knih *Ezdrášových* je v biblické tradici nejednotné a někdy matoucí. V LXX je 1. kniha *Ezdrášova* apokryfní, 2. kniha *Ezdrášova* zahrnuje spojené kanonické knihy *Ezdráš* a *Nehe-miáš* (srov. též pozn. 45 na s. 90).

35 / Kromě toho mají *Žalmy* v LXX také odlišné číslování: 9. a 114. žalm jsou spojeny s následujícím, 116. a 147. žalm jsou rozděleny na dva. Proto hebrejské číslování žalmů odpovídá LXX pouze u žalmů 1–8 a 148–150. Žalmy 10–112 a 116–145 v LXX odpovídají žalmům 11–113 a 117–146 v masoretském textu (Podrobněji srov. kupř. M. BRČ: *Že světa Starého zákona II*. Praha, Kalich 1989, s. 554).

36 / Jedná se o sbírku básní excerpovaných z biblických knih: Mojžíšovy písně z Ex 15,1–19 a Dt 32,1–43; modlitba Samuelovy matky Hanny z 1Sam 2,1–10; modlitba Abakukova z Ab 3,2–19; modlitba Izaiášova z Iz 26,9–20; modlitba Jonášova z Jon 2,3–10; modlitba Azariášova z Dan 3,26–45 (deutero-kanonický přídavek); hymnus tří mládenců z Dan 3,52–88 (deutero-kanonický přídavek); Mariino kantikum (*Magnificat*, Lk 1,46–55) a Zachariášovo kantikum (*Benedictus*, Lk 3,68–79); modlitba Izaiášova z Iz 5,1–9; Modlitba Ezechiášova z Iz 38,10–20; nekanonická modlitba Manasesova; Symeonovo kantikum (*Nunc dimittis*, Lk 2,29–32); liturgický hymnus Sláva na výsostech Bohu (*Gloria*).

37 / Prorocké knihy tvoří tedy v této tradici dvanáct malých proroků a *Izaiáš*, *Jeremiáš*, *Ezechiel*, *Daniel*. *Daniel* ovšem schází v kodexu S.

38 / V kodexu S ovšem listy s knihou *Rút*, stejně jako s 1Sam, 2Sam, 1Král, 2Král scházejí.

39 / Mezi Šalomounovy knihy počítala starověká tradice knihu *Příslaví*, *Kazatel* a *Píseň písní* a dále knihu *Moudrosti* a *Moudrost Sirachovu*, i když u posledních dvou si tehdejší autoři zpravidla uvědomovali, že jsou to díla pseudoepigrafní, že jejich autorem Šalomoun není.

40 / A. RAHLFS (ed.): *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. II sv. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1935; Deutsche Bibelgesellschaft 1979.

41 / AUGUSTINUS: *De doctrina christiana* II 8,13 (česky AURELIUS AUGUSTINUS: *Křesťanská vzdělanost*. Překlad J. Nechutová. Praha, Vyšehrad 2004, s. 85–86). Augustinus ovšem na rozdíl od Rahlfsa knihu *Job* řadí k první skupině, nikoli do skupiny knih prorockých.

42 / Podobnou sbírku se odebral připravit biskup Melitón ze Sard v 2. polovině 2. století příteli Onésimovi do Palestiny (srov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* IV 26,13–14, a J. PAVLÍK: „Starozákonní kánon ve starověké církvi“. IN: *Salve* 23, 2013, č. 2, s. 79–90.

43 / Srov. 2Tím 3,16.

44 / Srov. latinské označení knihy *Moudrost Sirachova*, které se dle Jeronýmova svědectví na Západě říkalo „*Liber Ecclesiasticus*“ („Církevní kniha“).

Jiří Pavlík, Ph.D. (* 1970 v Praze) absolvoval teologii na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy a oborovou kombinaci řečtina – latina na Filozofické fakultě tamtéž. Postgraduálně se věnoval klasické filologii se zaměřením na řeckou literaturu. Vyučuje řečtinu a křesťanskou literaturu na Husitské teologické fakultě UK. Zabývá se pozdněantickou řeckou literaturou, rétorikou a stylistikou. Je autorem řady překladů především z řečtiny (*Apothehmata*, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, *Bohumilá historie mnichů syrských* Theodóréta z Kyrru aj.) a v současnosti se podílí se na překladu deuterokanonických knih pro vydání *Bible 21*.





Adam Mackerle

Text Starého zákona a Kumrán

Když se čtenář českého či jiného překladu Starého zákona ptá, co znamená nějaká nejasná pasáž, je často odkázán na to, co stojí v „originálu“. Ač se to může zdát zcela logické a pochopitelné – vždyť překlad je vždy nepřesný a zavádějící –, věc to spíše jen komplikuje, neboť je to jako otevřít Pandořinu skříňku. Dnes se Starý zákon překládá obvykle z hebrejské předlohy *Leningradského kodexu*, to ovšem zdaleka není jediná možnost a „originálů“ Starého zákona je mnohem více. Následující příspěvek se proto pokouší poodhalit čtenáři základní problematiku spojenou s „původním textem“ Starého zákona. Jelikož zlomovou událostí ve zkoumání textu Starého zákona byl objev kumránských svitků v letech 1947–1956, bude i tento článek rozdělen na dvě části – před těmito objevy a po nich.

I. Před rokem 1947

Chceme-li pochopit problematiku textu Starého zákona a přínos objevů v Kumránu pro tuto otázku, je nejlepší začít na tom asi nejméně pravděpodobném místě – v západní Evropě v polovině 15. století. V této době se mj. díky možnostem knihtisku objevil zájem o vytištění hebrejského Starého zákona. První hebrejská Bible byla vytištěna v roce 1488 v italském Soncinu, další vyšly tiskem jako součásti různých polyglot. Mezi nejvýznamnější se řadí polyglota *Komplutenská* (ze španělského města Alcalá, vydal ji v letech 1514–1517 kardinál Ximénes), *Antverpská* (1569–1572), *Pařížská* (1629–1645) a nejobsáhlejší ze všech, *Londýnská* (1654–1657). V letech 1515–1516 vyšla v Benátkách tzv. *První rabínská bible*, tamtéž v letech 1524–1525 *Druhá rabínská bible*. Tato *Druhá rabínská bible* byla až do roku 1937 všeobecně přijímaným starozákonním hebrejským textem. Jednotliví tiskaři obvykle své tisky připravovali na základě některého z dostupných rukopisů. Co bylo rukopisnou předlohou *Druhé rabínské bible*, již dnes není známo a je pravděpodobné, že byla vytvořena na základě porovnání několika rukopisů a doplněna opravami vydavatelů.

Při stále intenzivnější snaze o co nejpřesnější text však tento stav nemohl dlouhodobě nikoho uspokojit. Proto i když se *Druhá rabínská bible* stále vydávala,

vznikaly sbírky různých variantních čtení, v nichž se nacházely seznamy dalších existujících variant textu z různých kodexů.¹ To však jen zvyšovalo vědomí toho, že *Druhá rabínská bible* je „dílem náhody“² a že je třeba vytvořit nové, kritické vydání starozákonního textu. Nahrazena byla až v roce 1937, kdy vyšlo tiskem třetí vydání *Biblia Hebraica*,³ které místo *Druhé rabínské bible* přetisklo nejstarší úplný dochovaný rukopis Starého zákona, který byl tehdy k dispozici, tj. *Leningradský kodex*.

Všechny existující hebrejské rukopisy Starého zákona, které v západní Evropě existovaly, obsahovaly stejný „textový typ“. Bylo zřejmé, že se jedná o tentýž text a že vzájemné odlišnosti různých kodexů a svitků představují písařské chyby, jež se do textu vloudily při opisování. Tento text se nazýval (a dosud nazývá) text masoretský a svou konečnou podobu získal díky Áronovi Ben Ašerovi († asi 960) z Tiberiadské skupiny masoretů. Termín „masoretský text“ (MT) označuje rodinu či skupinu textů, která je ve svých detailech sice středověkého původu, nicméně její souhláskový základ je mnohem staršího data. Pro přesnost se proto souhláskovému textu, který tvoří základ MT, říká „protomasoretský text“. Masoreti, podle nichž se tento text nazývá, k němu doplnili především samohlásky, přízvuky, poznámkový aparát a další mimotextové prvky, které slouží k orientaci v textu a k jeho lepšímu porozumění. Rozdíl mezi různými verzemi MT spočívají především v práci masoretů z východu (Babylón) a masoretů ze západu (Palestina), v různých systémech značek pro samohlásky (babylónský, palestinský a tiberiadský) a v označování *Qeré* a *Kírb*. Souhláskový text je však obvykle jednotný.

Rukopisů obsahujících MT je dnes známo více než 6 000, z toho z doby před rokem 1540 přibližně 2 700.⁴ Nejstaršími dosud dochovanými kodexy MT jsou: 1. *Káhířský kodex* s Proroky z roku 896 (i všechny další po Kr.); 2. *Aleppský kodex* přibližně z roku 925;⁵ 3. kodex z karaitské synagogy v Káhiře s Pentateuchem z 10. století; 4. *Leningradský kodex* z roku 1009. Po tragédii, která v roce 1947 postihla *Aleppský kodex*, je *Leningradský kodex* nejstarším úplným dochovaným hebrejským kodexem Starého zákona a v roce 1937 se zásluhou Paula Kahleho stal základem pro 3. vydání *Biblia Hebraica* a pro všechna vydání *Biblia hebraica stuttgartensia*, což je dnes standardní a nejpoužívanější text Starého zákona.⁶

Srovnání dochovaných hebrejských verzí s latinskou Vulgátou nepůsobilo zásadní problémy, neboť vulgátní překlad Starého zákona byl převzat především z Jeronýmových překladů, které tento kněz pořídil z hebrejské předlohy protomasoretského typu. MT byl tedy *de facto* jedinou textovou verzí dochovanou ve středověku nejen v hebrejských rukopisech, nýbrž odráží se i v křesťanské západní latinské Vulgátě.

Kromě MT však západní Evropa od roku 1616 znala i jednu částečně odlišnou verzi Pěti knih Mojžíšových, tzv. *Samaritánský pentateuch* (SP). V tomto

roce Pietro della Valle přinesl jeden jeho exemplář do Evropy a vzápětí se tento text objevil i v *Pařížské polyglotě*. Samaritánská židovská sekta, známá čtenářům obvykle z Nového zákona, stále existuje a uchovávala si svou verzi posvátných Písem. Jelikož za Písma přijímá jen Tóru, máme dnes tuto paralelní textovou tradici dosvědčenou jen k této části Starého zákona. Samaritáni používají dodnes pro svou Tóru vlastní formu starohebrejského písma (nikoli aramejskou kvadrátu) a jen zřídka se uchylují k používání vokalizačních značek. Ve srovnání s MT obsahuje SP různé odchylky, z nichž některé jsou ideologické povahy a obsahují např. odkazy na samaritánský chrám na hoře Gerizim a na ústřední roli Siche-mu. Patrně nejstarším dochovaným rukopisem SP je text z počátku 12. století po Kr. uchovávaný dnes na Cambridgeské univerzitě, významným exemplářem je i *Abišův svitek* uchovávaný v synagoze v Nablusu (12.–13. století).

Vedle zmíněných hebrejských verzí Starého zákona znala západní Evropa velké množství starověkých překladů. Na přelomu 4. a 5. století přeložil hebrejský Starý zákon do latiny sv. Jeroným, Židé sami vytvořili v průběhu staletí řadu aramejských targumů, které kolísají mezi doslovným překladem a volným výkladem, v Sýrii vznikla do 2. století po Kr. syrská Pešitta a vznikaly i další překlady. Svou Tóru do řečtiny přeložili i Samaritáni a vytvořili k ní také vlastní aramejský targum.

Nejvýznamnější místo mezi starověkými překlady Starého zákona však má nejstarší z nich, řecký překlad nazývaný Septuaginta (LXX). Jeho nejstarší části (Tóra) vznikly patrně ve 3. století př. Kr. a následovaly překlady dalších knih. Podle slov předmluvy ke knize *Sírachovec* se zdá, že všechny židovské posvátné texty byly přeloženy patrně již na počátku 2. století př. Kr. Tento řecký překlad byl podle legend o svém vzniku vytvořen v Egyptě pro alexandrijskou knihovnu, je hojně citován v Novém zákoně a byl hlavním referenčním starozákonním textem pro první křesťanské komunity, které hovořily převážně řecky.

Zmíněný řecký překlad se nachází v několika verzích. V průběhu doby vznikaly různé revize a opravy, takže rozličné kodexy a svitky obsahují často odlišné texty. Významnými svědky tohoto řeckého překladu jsou texty ve sbírce Alfreda Ches-tera Beattyho, objevené v Egyptě v roce 1931 a obsahující větší části knih Starého zákona. Nejznámějšími exempláři jsou však velké unciální kodexy, a to především *Vatikánský* (4. století), *Sinajský* (4. století) a *Alexandrijský* (5. století). Všechny tyto kodexy jsou křesťanského původu, a nelze tedy bezpečně stanovit, nakolik jsou věrně původnímu židovskému překladu.⁷

Tento starý řecký překlad byl sám předlohou pro další překlady. Na jeho základě vznikly první latinské překlady (tzv. *Vetus latina*), překlady do syrštiny, koptštiny, staroslověnštiny a mnoho dalších.

Hlavním textovým „problémem“ LXX je skutečnost, že se na mnoha místech odlišuje od MT, který byl znám *de facto* jako jediný typ hebrejského Starého zákona (s výjimkou SP, jehož odchylky byly považovány obvykle za ideologické povahy). V některých případech se jedná o zdánlivé detaily, např. o odlišná čísla nebo termíny, jindy však jsou rozdíly tak zásadní, že je nelze přehlédnout nebo vysvětlit nepozorností písaře či technikou překladu.

Klasickým příkladem je případ knihy *Jeremiáš*. Septuagintní text této knihy se od MT liší jak délkou, tak řazením různých částí knihy. Septuagintní text je přibližně o 1/7 kratší (celkem o 3 097 slov) než MT;⁸ pořadí kapitol je značně odlišné, mezi nejvýraznější odlišnosti patří řazení výroků proti národům, které se v MT nacházejí v kapitolách 46–51, zatímco v LXX jsou zařazeny za verš 25,13 a jsou též v jiném pořadí.

Odlišnost ve znění MT od LXX můžeme ilustrovat na pasáži 10,3–11, která zní v MT následovně:

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

Vyznačeny jsou čtyři verše, které chybí v LXX (6, 7, 8, 10). Na rozdíl od okolního textu, který je spíše popisný, jsou tyto verše doxologického charakteru, z čehož může v kombinaci s pravidlem textové kritiky, že „kratší čtení je pravděpodobnější“, vyplývat, že starším textem je v tomto případě LXX. Na druhé straně jsou ale kapitoly s výroky proti národům (kap. 46–51) v LXX umístěny do 25. kapitoly možná druhotně. Jeremiáš zde hovoří o Hospodinových výrocích proti okolním národům a zlomový verš 25,13 zní: „Uvedu na tuto zemi všechna svá slova, která jsem proti ní mluvil, všechno, co je zapsáno v této knize, co prorokoval Jeremiáš proti všem pronárodům.“ Může se zdát pochopitelné, že ten, kdo text opisoval,

přesunul výroky proti národům z konce knihy na toto místo, resp. že je vložil sem, a nikoli na konec. Opačný postup je méně pravděpodobný. Proto se z tohoto hlediska zdá naopak jako starší MT.

Příčiny odlišnosti řeckého překladu od MT byly spatřovány obvykle v meto-dice překladu. Např. v roce 1804 napsal Johann Jahn, že odlišnost mezi řeckým překladem a hebrejským textem byla zapříčiněna jednak tím, že překladatelé již neuměli tak dobře hebrejsky, jednak volnějším stylem překladu.⁹ Haneberg uvádí v roce 1863 jako možné příčiny odlišnosti mezi LXX a hebrejským MT to, že překladatel pracoval podle sluchu, že měl v rukou řecký přepis hebrejského textu nebo že zacházel s nějakým aramejským targúmem. Nakonec však připouští, že tyto příčiny mohou vysvětlit mnoho z odlišností, nikoli ale všechny, a téměř prorocky dodává, že „všechno se vysvětlí, když připustíme, že tehdy ještě hebrejský text nebyl tak pevně ustanoven jako za časů Onkelových...“¹⁰ Přibližně o sto let později píše podobně Jan Heller, že důvody odlišností mezi LXX a MT mohly být následující: odchylné jazykové možnosti hebrejštiny a řečtiny; odchylný překladatelský postup, odchylná jazyková předloha.¹¹ Autor však již psal v době, kdy byly známy první publikované texty z Kumránu.

Na začátku 20. století byly známy následující starozákonní texty: 1. všeobecně rozšířený hebrejský MT; 2. specifický SP; 3. LXX, řecký překlad z 3.–2. století př. Kr. obsahující text lišící se od MT; 4. různé překlady jednoho z těchto tří textů nebo jejich druhotných, překladových podob.

Problematicku různých existujících verzí starozákonního textu shrnul v roce 1915 ve svém článku Paul Kahle.¹² Zabývá se v něm textem Pentateuchu a hovoří o třech jeho samostatných textových verzích: samaritánské, septuagintní a masoretské. V SP se podle něj sice nacházejí typické samaritánské teologické doplňky, ty však byly vsunuty do již existujícího, velmi starého a běžně používaného textu, který Kahle nazývá „popularizačním přepracováním textu“. Kahle poukazuje na to, že citace Pentateuchu v různých mimobiblických dílech, např. v etiopské knize *Jubileí*, obsahují spíše citace samaritánské a septuagintní než masoretské. V případě LXX se domnívá, že její původní překlad byl pořízen z podobného „lidového textu“. Kahle navíc rozlišuje původní a dnes nedochovaný překlad, který se ukazuje v některých citacích např. u Filóna nebo v Novém zákoně, a novou revizi překladu na základě kodexu doneseného z Jeruzaléma z doby okolo roku 100 př. Kr. Zatímco první předloha byla velmi podobná původnímu SP, druhá se od něj již odchyluje. Konečně existovala skupina navzájem velmi podobných textů, z nichž byl pilnou a pečlivou prací masoretů vytvořen jednotný MT. K prosazení jednotného textu pro všechny Židy došlo podle Kahleho pravděpodobně po pádu jeruzalémského Chrámu v roce 70 po Kr., kdy si Židé zvolili jedinou,

masoretskou verzi, kterou sjednotili a nadále považovali za platnou. Ostatní verze byly opuštěny. Z téhož důvodu Židé na základě MT vytvořili nové řecké překlady (*Symmachos*, *Theodotion* a *Aquila*), které odpovídaly té „správné“ zvolené textové variantě. Samaritáni dále užívali svůj SP doplněný o teologické prvky, LXX se stala doménou křesťanů. Kahlého teze představuje jakési základní shrnutí názorů na dějiny textu Starého zákona před objevy v Kumránu.

Porozumět stavu bádání před rokem 1947 je velice důležité, protože vysvětluje naše dnešní vnímání a popis kumránských nálezů. Během několika set let se vytvořil způsob, jak vnímat textovou tradici hebrejského Starého zákona, a ten více či méně přetrvává dodnes.

II. Po roce 1947: Fakta z kumránských jeskyní

V letech 1947–1956 bylo v oblasti severozápadně od Mrtvého moře, ve Wádi Qumrán, nalezeno celkem 11 jeskyní s různými svitky pocházejícími ze 3. století př. Kr. až 1. století po Kr. Obvykle jsou tyto svitky dávány do souvislosti s obyvateli blízké lokality Chirbet Qumrán, osídlené v 2. století př. Kr. až 2. století po Kr. a spojované nejčastěji s esejci.¹³ V těchto jeskyních byly nalezeny spisy obecně trojí povahy: biblické texty; komentáře a parafráze biblických textů; texty spojené s životem komunity. Pro potřeby tohoto článku nás bude zajímat první skupina, která obsahuje přes 200 svitků.

Kumrán není jedinou lokalitou v blízkosti Mrtvého moře, kde byly nalezeny svitky či rukopisy s biblickými texty z období přelomu letopočtu. Dalšími lokalitami jsou např. Nahal Hever, Wádi Murabaat a pevnost Masada. Rukopisy z těchto lokalit jsou o něco mladší než rukopisy z Kumránu a pocházejí z druhé poloviny 1. století po Kr. K dalším významným a často opomíjeným textům patří např. stříbrné destičky z Ketef Hinnom (s áronským požehnáním), papyrus Nash (s Desaterem) či různé *tefilin* a *mezuzót* z Judské pouště. Seznam je třeba doplnit i o texty získané vyprázdněním káhirské genizy v zimě 1896–1897. Pro diskuzi o podobě textu starozákonních knih v době na přelomu letopočtu mají všechny tyto texty své místo.

Kumránské biblické i mimobiblické svitky vnesly do bádání o textu Starého zákona mnoho světla, ale současně vnesly mnoho nových otázek. Diskuze se dodnes vede např. ohledně podoby kánonu a o tom, zda vůbec v době před přelomem letopočtu něco na způsob „kánonu“ existovalo. Srovnáme-li knihy dosud nalezené v Kumránu s knihami, které jsou dnes součástí Starého zákona (bez ohledu na to, zda hovoříme o Starém zákoně katolickém, reformovaném či jiném), překvapí statistika výskytu textů. Sice by bylo možné říci, že ti, kdo tyto svitky používali,

znali téměř všechny starozákonné spisy (výjimkou jsou jen knihy *Nehemiáš* a *Ester*), je nicméně zřejmé, že mnoho knih, považovaných dnes za apokryfní či mimokanonické, se těšilo větší vážnosti než mnohé spisy dnes považované za biblické. V Kumránu je velmi obtížné hovořit o nějakém „kánonu“ jako jasně vymezené skupině autoritativních textů, avšak budeme-li se řídit frekvencí nalezených exemplářů, počtem citací z těchto knih a tím, zda a jak často byly tyto knihy komentovány, spadaly by do kumránského „kánonu“ mnohem spíše než některé biblické knihy, např. *Knihy Jubileí*, *První Henoch* nebo *Chrámový svitek*.¹⁴ V tomto příspěvku nás však zajímá text těch knih, které jsou dnes součástí Starého zákona, a proto se budeme věnovat právě těmto knihám, bez ohledu na to, jakému statusu se v kumránské komunitě těšily.

Mnohé biblické texty nalezené v Kumránu své objevitele překvapily. Z první kumránské jeskyně pochází snad nejznámější text, tzv. *Velký Izaiášův svitek* (1QIs^a), obsahující celou knihu *Izaiáš*. Text knihy je velmi blízký MT a bývá uváděn jako příklad věrnosti při přepisování textu (ačkoli z ortografického hlediska obsahuje mnoho odlišností). Na druhé straně existuje celá řada textů, které MT neodpovídají.

V roce 1953 publikoval Frank Moore Cross článek,¹⁵ v němž upozorňoval na zlomek *První knihy Samuelovy* ze 4. kumránské jeskyně (dnes část 4QSam^a), obsahující verše 1,22b–2,6 a 2,16–25. Již tehdy upozorňoval na to, že tento text zlomku odpovídá předpokládané (rekonstruované) předloze septuagintního textu, zvláště *Vatikánskému kodexu*. Jeho vlastními slovy „jen obtížně bychom mohli doufat, že najdeme text, který by více odpovídal [septuagintní verzi], než ten, který se nachází na našem zlomku“.¹⁶ Podobné texty odpovídající více či méně septuagintnímu textu se objevovaly stále častěji. V kumránských jeskyních se našly zlomky tří svitků knihy *Jeremiáš*: 2QJer, 4QJer^a, 4QJer^b. Zatímco první dva texty odpovídají MT (druhý obsahuje jisté ortografické varianty), třetí obsahuje septuagintní text. V kumránské komunitě tedy ve stejné době kolovaly přinejmenším dvě verze téže biblické knihy.

Druhým příkladem je verze textu v již citovaném svitku 4QSam^a, která neodpovídá ani MT, ani LXX, avšak vysvětluje některé pasáže z textů Josefa Flavie. Mezi verši 10,27 a 11,1 obsahuje odstavec, který objasňuje vyprávěné události:

(10,24) *Samuel řekl všemu lidu: „Hleďte, koho vyvolil Hospodin, není mu rovného ve všem lidu!“ A všechen lid spustil pokřik: „Ať žije král!“* (25) *Samuel potom promluvil k lidu o právu královském, zapsal je do knihy a uložil před Hospodinem. Nato propustil všechen lid, každého do jeho domu.* (26) *Také Saul šel domů do Gibeje; a s ním šla družina bojovníků, jejichž srdcí se dotkl Bůh.* (27) *Ničemové však říkali: „Tenhle ten že nás zachrání?“ A pohrdali jím, ani dar mu nepřinesli. On však jako by neslyšel.*

4QSam^a: *Poté Náchaš, král amónský, těžce utlačoval Gádovce a Rúbenovce. Vyloupil pravé oko každému z nich a nezaněchal nikoho, kdo by byl s to Izrael osvobodit. Nebylo žádného z Izraelců za Jordánem, jehož oko by Náchaš, král amónský, nevylopil. Avšak bylo zde sedm tisíc mužů, kteří unikli Amoncům a vstoupili do Jábeše v Gileádu.*

(11,1) *Tu přitáhl Náchaš Amónský a utábořil se proti Jábeši v Gileádu. Všichni jábešští muži Náchašovi řekli: „Uzavři s námi smlouvu a budeme tvými otroky.“ (2) Náchaš Amónský jim odpověděl: „Uzavřu ji s vámi tím způsobem, že každému z vás vyloupnu pravé oko. Tak uvedu pohanu na celý Izrael.“ (3) Jábešští starší mu řekli: „Poskytni nám sedm dní. Rozešleme posly do celého izraelského území. Nebude-li nikoho, kdo by nás zachránil, vyjdeme k tobě.“ (4) I přišli poslové do Gibeje Saulovy a přednesli ta slova lidu. Všechn lid se dal do hlasitého pláče. (5) Saul šel právě za dobyt看 z pole. Tázal se: „Co je lidu, že pláče?“ A oni mu sdělili slova jábešských mužů. Jakmile Saul ta slova uslyšel, zmocnil se ho duch Boží. Vzplanul nesmírným hněvem.*

„Vsuvka“ v 4QSam^a vysvětluje praxi amonského krále Náchaše vyloupávat pravé oči mužům podmaněných území. To také vysvětluje, proč tento požadavek zaznívá i v případě gileádského Jábeše. Ačkoli tento text není dochován ani v MT, ani v LXX, zdá se odpovídat tomu, co o těchto událostech píše Josef Flavius ve svých *Starožitnostech* (6,68–71):

Nicméně o rok později si začal Saul získávat dobrou pověst mezi všemi díky válkám s Náchašem, králem Amonitů. Tento panovník totiž spáchal na Židech, kteří se usadili za řekou Jordánem, mnoho zlého; vpadl na jejich území s početnou a bojechtivou armádou. Podrobil si jejich města, a nejen že silou a násilím si zajistil jejich podřízenost v přítomnosti, ale prohnáním a důmyslem je oslabil tak, že už nikdy nemohli být s to povstat proti němu a setrást ze sebe jeho jho. Vyloupil totiž pravé oko každému, kdo se mu buď vzdal pod slibem, nebo kdo byl zajat válečným právem. To činil úmyslně, neboť levé oko bylo zakryto štítem, takže byli již nepoužitelní.

Kumránské svitky obsahují více takových exemplářů, které se různým způsobem vymykají klasické kategorizaci. Patří mezi ně např. 11QPš^a, který obsahuje 41 žalů, z nichž některé nejsou známy ze Starého zákona a některé jsou řazeny odlišně, než jak je ve Starém zákoně obvyklé. Kromě toho vykazují prvky shodné na více místech s textem LXX.¹⁷ Byly zde nalezeny zlomky řeckých překladů, zvláště 4QLXXLev^a, který obsahuje značně volný řecký překlad *Leviticu*, aj.

III. Vyhodnocení dat

Díky objevům v Kumránu či obecně v Judské poušti se mění náš pohled na vznik biblických textů. První a nespornou zásluhou kumránských textů je, že nás o tisíc let přiblížily k originálům. V některých případech to znamená téměř k samotným originálům, zvláště u nejmladších knih Starého zákona, jako je např. kniha *Daniel*. Z osmi rukopisů této knihy lze dva (4QDan^c a 4QDan^e) datovat do let 125–100 před Kr., tedy do doby ne více než 60 let po vzniku knihy.¹⁸ Takovou časovou blízkost kopie k originálu mohou závidět i novozákonní knihy. Vynořují se však i nové otázky. Jaký je vztah dnes dochovaných verzí k těmto rukopisům? Jaký je vztah kumránských verzí k originálu a co to vlastně je originál? Vycházejí všechny tyto verze z jediného originálu pro každou biblickou knihu, nebo jsou projevem volného a pozvolného vzniku a neustálého přepracovávání posvátného textu, dokud jedna z verzí nezačala být považována za autoritativní a neměnnou? Z této situace a jako odpověď na zmíněné otázky vycházejí i různé teorie vysvětlující textovou situaci v Kumránu.

Teorii, která nejvíce setrvává u rozdělení textových svědků z Kumránu do tří skupin, je patrně Crossova teorie místních textů. Podle Crosse¹⁹ existovaly na přelomu letopočtu tři hlavní textové rodiny, které vznikly samostatným vývojem ve třech odlišných lokalitách, kde Židé žili: v Palestině, v Babylónii a v Egyptě. Když ve 2. století před Kr. přišlo z těchto oblastí větší množství Židů do Palestiny, přinesli s sebou i své texty. Tak se na jednom místě objevilo množství rozličných textů. Nastalý zmatek nakonec způsobil potíže, zvláště ve spojení s různými vznikajícími židovskými sektami, a Židé začali pocítovat potřebu shodnout se na jediném společném textu. Tímto textem byla „rabínská recenze“ starozákonních knih, která přežila obě židovské války a po 1. století po Kr. zůstala jako jediná. Tato rabínská recenze staví u různých knih na textech různého původu. V případě Pentateuchu volila kratší babylónské texty, u Velkých proroků delší tradici palestinskou apod. Naopak SP je pokračováním tradice palestinského Pentateuchu a LXX vznikla v Egyptě, tedy na základě egyptských textových verzí. Práci na recenzi a ustálení jednotného (protomasoretského) biblického textu Cross připisuje především rabimu Hillelovi.

Druhá významná teorie vysvětlující vznik textové plurality v Kumránu na přelomu letopočtu pochází od Emanuela Tova.²⁰ Tov považuje setrvávání u trojího dělení textových verzí z Kumránu za příliš poplatné pozdější středověké textové situaci a za anachronickou projekci. Je přesvědčen, že je vhodnější hovořit o „pluralitě textů“, neboť v Kumránu se vedle sebe nenacházejí tři textové verze, nýbrž celá řada různě a vzájemně velmi složitě provázaných textů, z nichž

žádné dva nejsou totožné. Zvláště přítomnost textů, které nezapadají ani do jedné ze zmíněných kategorií, jako např. 11QpaleoLev^a, ukazuje na jen obtížné kategorizovatelnou sbírku rukopisů. Proto navrhuje rozdělení do pěti skupin:²¹ 1. Texty psané tzv. „kumránskou praxí“, tj. opisované a částečně upravované podle v Kumránu (ale i jinde) obvyklého pravopisu; 2. texty protomasoretské, tedy texty obsahující stejný či podobný typ textu, jaký se nachází i v pozdějších MT; 3. texty protoseptuagintní, tedy texty podobného typu jako předpokládaná předloha LXX; 4. texty protosamaritánské, z nichž později vznikl SP; a konečně 5. texty bez jasného zařazení, které často kolísají mezi různými předchozími typy či vykazují odlišné prvky. Procentuálně spadá do první skupiny dle Emanuela Tova 20 %, do druhé 35 %, do třetí 5 %, do čtvrté 5 % a do páté 35 % nalezených biblických svitků. K tomu je třeba dodat, že žádné dva rukopisy nejsou nikdy stejné. Dnes známé verze by z tohoto hlediska zapadly do celku těchto rukopisů nikoli jako jejich „nejčistší“ forma, nýbrž jako jedna z mnoha možných podob jednoho „typu“ textu. Z této teorie vyvozuje Tov jeden velmi důležitý závěr. V období na přelomu letopočtu existovalo na jednom místě v Judsku mnoho rukopisů biblických textů, které se mezi sebou lišily. Nic nenaznačuje, že by jejich majitelé a kopisté pocítovali problém jejich odlišnosti nebo že by nutně nějakou verzi upřednostňovali a jinou zavrhovali. Tato skutečnost vrhá nové světlo i na povahu tří textových verzí dochovaných a známých do roku 1947. Ty jsou pokračovatelkami svých předchůdců, kteří v Judsku existovali již v době před přelomem letopočtu, ovšem patrně to tehdy nebyly jediné verze. Tři až do dnešní doby přeživší textové verze jsou jen třemi verzemi, které se udržely spíše náhodou než z nějaké vnitřní nutnosti, právě tak jako ryze náhodou byl objeven zmíněný svitek 11QpaleoLev^a. Tov přesto hovoří o tom, že zatímco na přelomu letopočtu kolovalo od mnoha knih více textových verzí, existovala jistá preference pro text protomasoretský, hlavně v chrámových kruzích. Interpretujeme-li dobře nálezy z ostatních míst v Judské poušti (viz výše), které všechny odpovídají protomasoretskému textu, pak tato „textová fluidita“ skončila přibližně v 1. století po Kr. Od této doby se textová podoba téměř neměnila a různé textové verze se spojily s různými náboženskými skupinami (LXX s křesťany, MT s Židy a SP se Samaritány).

Tov se zabývá i klíčovou otázkou definice „originálního textu“, tedy textu, který se textová kritika snaží rekonstruovat, a poskytuje následující znění:

Na konci procesu vzniku biblické knihy stál text, který byl považován za autoritativní (a tedy z literárního hlediska dokončený), byť jen možná malou skupinou lidí, a který současně stál na začátku procesu opisování a textového předávání.²²

Tato definice je důležitá tím, že to, co určuje „originální text“, není literární dokonalost či dokončenost textu, nýbrž skutečnost, že jistá skupina lidí právě tuto jednu verzi z mnoha možných volí za autoritativní. Stanovení originálu tedy není otázkou literární kritiky, nýbrž rozhodnutím věřící komunity. To také umožňuje, aby různé skupiny lidí považovaly za autoritativní verzi různé „konečné“ a vzájemně odlišné formy téhož textu a přitom aby v jiných komunitách nadále pokračovala volnost a fluidita týchž textů. To vysvětluje skutečnost, že různé knihy (např. *Jeremiáš* aj.) mají více „originálů“. Skutečnost, že pro někoho se jedna forma textu stává konečnou a závaznou, nezastavuje růst a vývoj textu v jiných komunitách.

Přesto i tato Tovova pozice bývá kritizována pro svou přílišnou závislost na předporozumění procesu vzniku biblických knih, pro zdůrazňování rozdílu mezi „vývojovým stadiem textu“, „autoritativním originálem“ a „opisem“ a pro klasické trojí dělení textových verzí.²³ Stále totiž platí, že i Tovova teorie a jeho dělení kumránských starozákonních textů jsou poplatné obvyklému trojímu dělení a že by bylo třeba popsat nejprve kumránské texty zcela nezávisle a jen na základě jich samých, bez předporozumění vlivem pozdější literární či náboženské tradice.²⁴ I v tomto popisu stále přetrvává prizma trojího dělení textových svědků Starého zákona, neboť právě s těmito texty kumránské nálezy nejčastěji porovnáváme a zajímá nás vztah kumránských rukopisů k těmto verzím. Pluralita kumránských textů je však, zdá se, mnohem bohatší a pestřejší a liší se kniha od knihy.

Vztah kumránských rukopisů k předpokládanému originálu či jejich literární vývoj zůstávají předmětem spekulací a teorií, nicméně kumránské svitky poukázaly na zajímavou situaci, k níž došlo někdy v 1. a 2. století po Kr. Zatímco kumránské jeskyně dosvědčují existenci mnoha rozmanitých rukopisů na jednom místě v téže době, již nálezy v Nahal Hever, Wádí Murabaat či v Masadě ukazují na ustálenou a jednotnou tradici jediného typu textu, tj. typu protomasoretského. Z plurality textů byl vybrán jeden a ten byl nadále jako jediný opisován. Navíc mu byla při opisování věnována mnohem větší péče. Chceme-li porozumět povaze dnes obecně přijímaného textu v západních církvích (tj. MT) a existenci zmiňovaných tří textových typů, je tato doba klíčová.

Faktem je, že z mnoha možných rukopisů přežily do 2. století po Kr. jen tři. Jsou to ty tři typy, které jsou známy ze středověku. Uchování těchto typů je spojeno se třemi náboženskými komunitami; SP se uchoval mezi Samaritány, MT mezi Židy a LXX (ovšem v řecké verzi, nikoli její hebrejská předloha) v křesťanských církvích.

Důvod zachování LXX je zřejmý; jednalo se o řecký text srozumitelný křesťanům, kteří pocházeli převážně z pohanů a z helénistických Židů hovořících řecky.

Díky nim se rozšířila, byla považována (a někde stále je) za autoritativní a závazný text a byla přeložena do mnoha jazyků.

Jak ukazují kumránské nálezy a jak už v roce 1915 tušil Kahle, Samaritáni si nevytvořili vlastní verzi Pentateuchu, nýbrž používali jednu z již existujících, ne-samaritánských verzí textu, kterou jen na několika místech upravili podle své teologie. V samaritánské komunitě se tento text traduje dodnes.

Mezi Židy přežila také jen jedna verze. Proč došlo k opuštění ostatních verzí a k zafixování jedné verze textu, je otázkou. Nejpravděpodobnější vysvětlení je spojeno se dvěma židovskými válkami, se ztrátou Chrámu a s opětovným rozptýlením Židů do diaspory. Kniha se během těchto pohnutých a tragických událostí v 1. a 2. století po Kr. stala v židovství klíčovým prvkem a tento její význam se projevil i na fixaci její formy. Byly to tedy spíše společensko-politické příčiny než otázka literární, co vedlo k fixaci textu a k tomu, že Židé považovali nadále za závaznou jedinou verzi. Podle Tovovy výše citované definice tedy „originál“ vzniká v tomto okamžiku. Prosazování originálu však trvalo delší dobu, mělo více podob a i nadále se pracovalo na sjednocování různých podobných existujících variant textů. Vznikly současně nové řecké překlady (resp. revize starších překladů) tak, aby řecká verze odpovídala uznávané a závazné hebrejské předloze. Ze 2. století pochází hned tři takové nové řecké verze: *Symmachova*, *Akvilova* a *Theodotionova* (která byla pravděpodobně pokračováním této snahy započaté již dříve v revizi zvané *kaige*). Revize řeckého překladu a jeho přizpůsobení „nové“ hebrejské předloze tak nebyla patrně zapříčiněna tím, že by LXX používali křesťané, nýbrž novou situací v rámci židovské komunity samotné.²⁵ Rozdílu mezi u křesťanů přetrvávající LXX a hebrejským MT používaným Židy si všimli záhy i křesťané, jak dosvědčuje Órigenova *Hexapla*, monumentální textově-kritické dílo detailně porovnávající hebrejský text se čtyřmi verzemi řeckými (LXX a výše zmíněnými dalšími třemi revizemi/překlady).

V tomto kontextu vyvstává i otázka, podle jakých kritérií probíhala volba či ustálení konečného textu v židovské komunitě. Vzhledem k tomu, že se v MT nachází více poškozený (a tedy méně srozumitelný) hebrejský text knih *Samuelových* či *Ozeáš*, než jaký je dosvědčen v LXX, či vzhledem k tomu, že kritéria volby textové verze knih *Daniel* a *Jeremiáš* by musela být odlišná, a vůbec otázka, nakolik byla volba jedné, „závazné“ textové verze vědomá a volní, mohou vést k závěru, že „konkrétní text jednotlivých knih v rabínské sbírce, jak se odráží v MT, je (nakolik to můžeme tvrdit) nikoli pečlivě vybraný a zvolený, nýbrž nesystematický a náhodný“.²⁶ Toto téma je však stále otevřeno diskuzi a bádání.

Do západní církve se dostal MT skrze volbu, kterou učinil Jeroným, když se v jistém okamžiku své práce rozhodl překládat starozákonní text nikoli z řečtiny

(tj. ze LXX), jak bylo do té doby zvykem a také Jeronýmovým původním úmyslem, nýbrž z hebrejštiny. Nejednalo se jen o volbu jazyka („původní hebrejštiny“ proti „překládové řečtině“), nýbrž i o volbu textové verze. Díky jeho překladům se západní církev odklonila od verze LXX k verzi MT, k té, kterou za svůj originál zvolili Židé na přelomu 1. a 2. století po Kr.

Zatímco tři textové typy byly používány i dále, ostatní textové verze zavál prach a písek v Judské poušti a upadly v zapomnění. Společensko-politické příčiny se tak zasloužily o prosazení jediné verze posvátných Písem, zatímco různé dříve existující textové verze byly opuštěny, ztraceny a zapomenuty. Na světlo světa se dostaly opět až po téměř dvou tisících letech.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

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

Obě tyto sbírky se používají dosud v *Biblia hebraica stuttgartensia*.

2/ „Der textus receptus ist mehr ein Werk des Zufalls, als der besonnenen Überlegung.“ D. B. HANEBERG: *Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament*. Regensburg, Georg Joseph Manz 1863.

3/ Jednotlivé části byly vydávány jednotlivě již od roku 1927.

4/ Srov. E. Tov: *The Textual Criticism of the Old Testament*. Minneapolis, Augsburg Fortress 2001, s. 23.

5/ Tento kodex byl až do roku 1947 úplný. Při událostech spojených s vyhlášením státu Izrael však byla aleppská synagoga vydrancována a vypálena a kodex se ztratil. Objevil se až v roce 1957 v Izraeli a stal se majetkem státu, ovšem byl již neúplný. Chybí z něj (kromě různých listů) Tóra a knihy *Pláč*, *Ester*, *Daniel*, *Ezdráš* a *Kazatel*. K událostem spojeným s osudy *Aleppského kodexu* před a především po osudném roce 1947 srov. knihu F. MATTI: *Aleppský kodex*. Příbram, Pistorius & Olšanská 2012.

6/ K dalším tištěným variantám srov. M. PRUDKÝ: „Biblia Hebraica quinta editione: Nová řešení starých problémů v kritické edici textu Hebrejské bible“. IN: M. PRUDKÝ – P. SLÁMA: *Žesáno do kamene – psáno na pergamen – tištěno na papír: Příspěvky ke starozákonní hermeneutice*. Jihlava, Mlýn 2008, s. 131–158. Z dnešních projektů vydání hebrejského textu Starého zákona zmiňme tři nejdůležitější:

1. *Biblia Hebraica Quinta* založená na *Leningradském kodexu* s přesnějším kritickým aparátem; 2. *Hebrew University Bible* založená na *Aleppském kodexu* a doplněná bohatým kritickým aparátem bez textově-kritického vyhodnocení; 3. *Oxford Hebrew Bible* usilující o nalezení a rekonstrukci textové podoby co nejpodobnější archetypu. Zatímco první dva projekty se soustřeďují na přetisk středověkých

- textů s kritickým aparátem, třetí je průlomový, neboť usiluje o eklektickou rekonstrukci nejstarší dostupné podoby textu. Viz srovnání všech tří projektů v R. HENDEL: „The Oxford Hebrew Bible: Prologue to a New Critical Edition“. IN: *Vetus Testamentum* 58, 2008, s. 324–351.
- 7/ Tato otázka se více než přesné podoby textu týká tzv. „septuagintního“ neboli „alexandrijského“ kánonu Starého zákona. Na základě knih obsažených v těchto velkých unciálních kodexech nelze dovozovat, že obsahují ty knihy, které byly za posvátné považovány i v židovské komunitě.
- 8/ K počtům srov. J. R. LUNDBOM: *Jeremiah 1–20*. New York, Doubleday 1999, s. 57–58.
- 9/ Srov. J. JAHN: *Introductio in libros sacros Veteris Foederis in compendium redacta*. Wien 1804, s. 149–150.
- 10/ „während alles erklärt ist, wenn man annimmt, dass damals der hebräische Text noch nicht so fest fixiert war, wie zur Zeit Onkelos...“ HANEBERG: op. cit., s. 776.
- 11/ J. HELLER: „Překladačský postup Septuaginty“. IN: A. MOLNÁR – J. SMOLÍK: *Miscelanea 1978*. Praha, Kalich 1979, s. 31–33. Srovnej též v novém vydání téhož textu v J. HELLER: *Hlubinné vrty*. Praha, Kalich 2008, s. 101–102.
- 12/ P. KAHLE: „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes“. IN: *Theologische Studien und Kritiken* 88, 1915, s. 399–439.
- 13/ Skutečnost, že v nalezené lokalitě žili esejci a že byli sběrateli a mnohdy autory svitků, je sice pravděpodobná, nicméně není dokázána a objevují se i jiné názory. Mohlo se jednat o skupinu nikoli esejskou, nýbrž saducejskou, stejně jako se zde mohly spisy ocitnout zcela nezávisle na obyvatelích této lokality. K propojení svitků, obyvatel sídliště a esejské židovské sekty srov. např. J. C. VANDERKAM: *The Dead Sea Scrolls Today*. Michigan, Grand Rapids 1994, s. 71–97.
- 14/ Srov. tamtéž, s. 149–157.
- 15/ Srov. F. M. CROSS: „A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint“. IN: *BASOR* 132, Dec 1953, s. 15–26.
- 16/ Tamtéž, s. 24.
- 17/ Srov. S. OLOFSSON: „Qumran and LXX“. IN: F. H. CRYER – T. L. THOMPSON: *Qumran between the Old and New Testament*. Sheffield, Sheffield Academic Press 1998, s. 232–248.
- 18/ Srov. Tov: op. cit., s. 106.
- 19/ Viz F. M. CROSS: „The Text Behind the Text of the Hebrew Bible“. IN: H. SHANKS: *Understanding the Dead Sea Scrolls*. New York, Random House 1992. Teorie samotná však pochází z let mnohem dřívějších.
- 20/ Vycházíme zde z Tov: op. cit., s. 155–197, kde autor opravuje některá svá tvrzení z prvního vydání z roku 1992.
- 21/ Srov. tamtéž, s. 114–117.
- 22/ Tamtéž, s. 177. Ne všichni s touto definicí souhlasí. R. HENDEL: „The Oxford Hebrew Bible: Its Aims and a Response to Criticism“. IN: *Hebrew Bible and Ancient Israel*, sv. 2, 2013, č. 1 (v tisku), považuje to, co Tov nazývá samostatnými originály, za různé edice (*multiple editions*) jednotlivé knihy, zatímco za originál považuje nejstarší ucelenou verzi textu.

23/ Srov. např. E. ULRICH: „Clearer Insight into the Development of the Bible – A Gift of the Scrolls“. IN: A. D. ROITMAN – L. H. SCHIFFMAN – SH. TZOREF (eds.): *The Dead Sea Scrolls & Contemporary Culture*. Leiden–Boston, Brill 2011, s. 126–127.

24/ Tuto i jiné věcné body kritiky k bádání o kumránských svitcích srov. tamtéž, s. 119–137.

25/ Srov. S. KREUZER: „From ‚Old Greek‘ to the Recensions: who and what caused the change of the Hebrew reference text of the Septuagint“. IN: W. KRAUS – R. G. WOODEN (eds.): *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*. Atlanta, SBL 2006, s. 225–237. Srov. totéž tvrzení v KAHLE: op. cit., s. 435–436.

26/ ULRICH: op. cit., s. 125.

Adam Mackerle, Th.D. (* 1977 v Brně) studoval filozofii a teologii na papežských univerzitách sv. Bonaventury a sv. Tomáše Akvinského v Římě. Postgraduální studium biblické teologie absolvoval na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Nyní působí na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, kde přednáší Starý zákon. Publikuje v oblasti starozákonní literatury a teologie a zabývá se především prorockou literaturou a starozákonní etikou.



Adrian Schenker OP

Dnešní pohled na otázku starozákonního kánonu Teologické důsledky textové kritiky Bible

I. Základní obrysy problému

Biblickým kánonom se obvykle míní seznam knih, které tvoří součást Bible. O kánonu v tomto smyslu se v rámci judaismu i v církvi debatovalo po celá staletí, od počátku našeho letopočtu až do Tridentského koncilu v 16. století. Otázka kánonu však ve vztahu ke Starému zákonu má i další význam: kterou podobu textu máme pokládat za autentickou? Tento druhý aspekt se dnes povětšinou přehlíží, ačkoliv se jím zabývali dva největší biblisté patristické doby, Řígenés (3. století) a Jeroným (4. a rané 5. století), první z nich v řecké a druhý v latinské církvi. Se stejnou otázkou – problémem dvou či více variant biblického textu – se v předcházejících staletích potýkal také židovský svět a zaměříme se na ni i v tomto článku.

U mnoha biblických knih se totiž text nejdůležitějších pramenů odlišuje. Jedná se o takzvaný masoretský text, uchovávaný ve své čisté a učené podobě v pečlivě opisovaných středověkých hebrejských biblických rukopisech; o Samaritánský pentateuch; o starořeckou Bibli nazývanou obvykle Septuaginta; a o biblické rukopisy nalezené v Kumránu i na dalších místech a skrýších na březích Mrtvého moře. Tyto textové odlišnosti někdy pramení jen z písarských chyb, ale v mnoha dalších případech vycházejí z nových redakcí či uspořádání biblického textu. Vystává tudíž otázka: pokud existuje víc než jedna textová varianta, kterou z nich si má synagoga a církev vybrat jako pravý biblický text? Nejznámějším případem je kniha *Jeremiáš*; její hebrejská verze je podstatně delší než verze řecká.

II. Starý rozdíl v novém světle: Deuteronomium 11,30

Abychom se od obecných poznámek dostali ke konkrétnímu příkladu, stručně proberu drobný, ale podstatný rozdíl v textu verše Dt 11,30 a nabídnu jeho nové řešení. O tomto rozdílu se ví od doby, kdy byla porovnána masoretská

a samaritánská redakce knihy *Deuteronomium*, tedy od 17. století, kdy italský cestovatel Pietro della Valle poprvé přivezl Samaritánský pentateuch do Evropy.

V české *Jeruzalémské bibli*¹ daný úryvek zní:

- 1 *Tyto hory [Garizim a Ebal] stojí, jak známo, za Jordánem,*
- 2 *cestou na západ,*
- 3 *v zemi Kanaánců, kteří obývají Arabu,*
- 4 *naproti Gilgalu*
- 5 *poblíž dubu More.*

Samaritánský text se shoduje s jedinou výjimkou; na konci verše obsahuje ještě dvě další slova:

6 *naproti Sichemu.*

Jsou tato dvě slova v samaritánské Tóře pozdějším přídavkem k původnímu textu, anebo byla naopak tato dvě slova v judské či masoretské Tóře vypuštěna?

Podle prastaré tradice zaznamenané v Jeruzalémském neboli Palestinském talmudu, v traktátu Sota, prý rabín Eleazar ben Jose, který žil kolem roku 180 po Kristu, obvinil Samaritány, že tato dvě slova do tradovaného autentického textu neoprávněně přidali, a dodal, že tento přídavek je úplně zbytečný, jelikož z kontextu jasně vyplývá, že tato pasáž Písma odkazuje na město Sichem.

Jeho poznámka vycházela z mišny Sota, v níž se upozorňuje, že Gn 12,6 a Dt 11,30 mluví o stejném dubu poblíž Sichemu.² Zde můžeme najít vodítko pro otázku textového rozdílu mezi oběma verzemi. Nebylo-li potřeba přidávat slova „naproti Sichemu“, jelikož každý ví, že (jak se píše v Gn 12,6) dub More je naproti Sichemu, proč je tedy Samaritáni přidali? Na druhé straně existuje důvod, proč je judští čtenáři mohli chtít odstranit. Verš Dt 11,30, pokud ho čteme se slovy „naproti Sichemu“ na konci, vytváří silné a obtížné napětí s 2.–4. kapitolou knihy *Jozue*, kde čteme, že Izraelité překročili Jordán poblíž Jericha, tedy 50 až 55 kilometrů na jih od místa, kde Izraelité překročili Jordán podle Dt 11,30 – tedy v údolí Jordánu na úrovni Sichemu.

Jak ukazují diskuze v Mišně, problémem je, jak uvést v soulad Mojžíšova slova v Dt 11,30, podle kterých Izraelité přešli Jordán na severu na úrovni Sichemu, s biblickým příběhem v Joz 2–4, jenž popisuje přechod poblíž Jericha. Na křesťanské straně se stejným problémem zabýval Eusebios z Kaisareie v *Onomasticonu* a po něm Jeroným. Eusebios zde obě hory, Garizim a Ebal, umísťuje do blízkosti

Jericha. Ve snaze sladit obě pasáže vznikla celá řada geografických a chronologických návrhů. Slavná mozaiková mapa v Madabu, vytvořená v byzantském období na podlaze tamního kostela, znázorňuje hory Garizim a Ebal dvakrát, jednou poblíž Nablusu (Sichemu) a jednou poblíž Jericha. Jedná se o epigrafickou ozvěnu napětí mezi Dt 11 a Joz 2–4.

Pokoušení ztotožnit je bylo silné i proto, že na obou místech – Dt 11 a Joz 2–4 – se vyskytuje shodné místní jméno: Gilgal. Slova „naproti Sichemu“ neumožňují umístit tento Gilgal poblíž Jericha. Pokud ale tato dvě slova chybějí, může se Gilgal nacházet kdekoli v údolí Jordánu, jelikož není „naproti Sichemu“ – takže ti, kdo chtějí, mohou bez obtíží ztotožnit Gilgal z Dt 11,30 s Gilgalem z Joz 2–4.

Samaritáni nezahrnují knihu *Jozue* do své Bible, jež sestává pouze z Tóry čili Pentateuchu, avšak kniha *Jozue* patřila do Bible v podobě, v níž se četla v Jeruzalémě v posledních staletích před naším letopočtem. Sekundární *vypuštění* obratu „naproti Sichemu“ by tedy v Jeruzalémě mělo smysl. Tamním čtenářům by pomohlo zmírnit napětí mezi Dt 11,30 a Joz 2–4, jelikož Gilgal zmíněný v *Deuteronomiu* by se dal ztotožnit s Gilgalem v knize *Jozue* a vstup Izraelitů do zaslíbené země zmíněný Mojžišem v Dt 11,30 by se dal ztotožnit se vstupem u Jericha vyličeným v Joz 2–4.

Je totiž zřejmé, že slova „naproti Sichemu“ v Dt 11,30 vytvářejí značné napětí mezi tímto veršem a knihou *Jozue*, takže judští čtenáři knih *Deuteronomium* a *Jozue* měli pádný důvod tato dvě slova vypustit, zatímco pro samaritánské čtenáře, pro něž kniha *Jozue* nebyla důležitá, nepřidávají tato slova nic problematického. Zdá se proto pravděpodobné, že tato dvě slova v samaritánské Bibli odpovídají původnímu biblickému textu. Jejich vypuštění v předchůdkyni masoretské Bible vychází z redaktorovy snahy o sladění Dt 11,30 a Joz 2–4.

Musíme ovšem doplnit, že všechny starověké verze Bible, tedy starořecká verze, syrský překlad, Vulgáta i targúmy, mají na tomto místě stejné čtení jako judsko masoretská Bible. Na první pohled by to mohlo vyvracet domněnku, že se v Samaritánském pentateuchu dochoval raný a původní text Dt 11,30. Avšak předešlá argumentace platí i navzdory osamocení samaritánského dokladu, neboť v dějinách textu Starého zákona se nejednou stalo, že redaktori Bible přizpůsobili různocnění, jež našli ve svém opise biblického textu, masoretskému textu. Tento postup se uplatnil například u Dt 27,4 i jinde.

Shrnuto: zdá se pravděpodobné, že ve slovech „naproti Sichemu“ na konci Dt 11,30 nám samaritánská Tóra zprostředkovává původní text, kdežto z předchůdkyně masoretské Bible byla tato dvě slova z exegetických důvodů vypuštěna.

III. Co z textové plurality Bible vyplývá pro církevní přijetí kánonu?

Zaprvé, příklad verše Dt 11,30 nám ozřejmil, že existuje původní verze, v tomto případě uchovaná samaritánskými Židy, a upravená verze, jež se nachází ve všech ostatních redakcích biblického textu, a tudíž i ve všech moderních překladech. Židé věrní jeruzalémskému Chrámu a jejich rabínští následovníci, naprostá většina židovského světa po celá staletí přijímala upravený biblický text jako autoritativní. Samaritánská pospolitost samozřejmě ve své Bibli uchovávala starší čtení až dodnes.

Zadruhé, k nahrazení staršího čtení novým došlo pravděpodobně v Jeruzalémě okolo roku 100 před Kristem.

Zatřetí, úprava Písma svatého pochopitelně překvapuje. Jak může někdo tvrdit, že má právo zasahovat do znění Písma, které, jak se věřilo, pochází od proroků, a bylo tedy inspirováno Pánem? Když v našem příkladu verš Dt 11,30 obsahuje slova samotného Mojžíše, největšího ze všech proroků Izraele? Kdo se v pospolitosti, jež věří v proroctví, a tudíž je přesvědčena o božském původu Písma, odváží změnit Mojžíšova slova? Je zkrátka nutné předpokládat, že se ti, kdo měli na starosti závazné opisy Bible, uchovávané patrně v jeruzalémském Chrámu, domnívali, že na to právo mají. Museli tvrdit, že ve vztahu k tradování a výkladu Písma svatého mají jakýsi prorocký dar. Takový dar vykládat proroky se výslovně připisoval „Pánu spravedlnosti“ v Kumránu, což dokládá komentář k *Habakukovi* nalezený v 1. kumránské jeskyni.

Začtvrté, proč tedy k úpravám docházelo? Příklad verše Dt 11,30 to ukazuje zcela jasně. Cílem změny biblického textu bylo odstranit napětí nebo rozpor mezi Joz 4–5 a Dt 10,29–30 (a 27,1–8). Úprava se pokládala za nezbytnou, protože bylo nutné uchovat jednotu a soudržnost Bible. Je ovšem pozoruhodné, že takové úpravy jsou nepočtené a sestávají z drobných retuší, například u Dt 11,30 jde jen o odstranění dvou krátkých slov.

Zapáté, jaké podobě Starého zákona by církev měla dávat přednost? Odpovědi, které církev v průběhu staletí na tuto otázku dávala, nebyly pokaždé stejné. Čtenáři Bible o těchto rozdílech většinou nevěděli. Četli Bibli v řečtině anebo v překladech řecké Bible: staré latinské, koptské, arménské či etiopské verze vycházely všechny z řecké Bible. Čtenáři tyto verze neporovnávali s původním hebrejským textem. Nicméně vzdělaní čtenáři Bible některé z rozdílů brzy objevili, zejména u knih, jako je *Jeremiáš* anebo knihy *Samuelovy* a knihy *Královské*, v nichž jsou četné a podstatné rozdíly. V patristické době byli předními vzdělanými čtenáři Bible Jeroným a Órigenés.

Jeroným se po dlouhém váhání nakonec rozhodl pro Hebrejskou bibli. Je to koneckonců původní Bible, kdežto Septuaginta je jejím překladem. Rozdíly mezi

nimi připisoval Jeroným úpravám Bible ze strany řeckých a latinských překladatelů a písařů podílejících se na tradování biblického textu. Svou volbou Hebrejské bible Jeroným později posloužil jako vzor pro humanisty 15. a 16. století a následně pak i pro protestantské reformátory a jejich církve.

Zhruba o sto padesát let dříve si Órigenés pečlivě všímal odlišností mezi Hebrejskou a Řeckou biblí. Chtěl vědět, kolik přesně jich je a jaká je jejich povaha. Proto sepsal seznam všech rozdílů. Z této sbírky textových odlišností mezi Biblemi vzniklo mistrovské dílo biblistiky rané církve, *Hexapla*. Byla to veliká Bible, která uváděla biblický text v šesti a někdy v osmi sloupcích. Jejím smyslem bylo poskytnout přesný obraz všech pasáží, kde se Hebrejská a Řecká bible od sebe liší. Órigenés tedy nejostřeji z církevních otců vnímal specifickou podobu obou Biblí. Z této skutečnosti však vyvodil opačný závěr než Jeroným. Jelikož církev četla Bibli, jež obsahuje Boží slovo, od svého založení po celá dvě staletí v řecké verzi a bez znalosti textových variant Bible hebrejské, nemohlo se jednat o pouhou náhodu. Muselo jít o rozhodnutí božské prozřetelnosti. V tak zásadní záležitosti, jako je slovo Pána pro církev, se musela uplatnit Boží vůle. Tento ekleziologický důvod vysvětluje Órigenés v dopise tehdejšímu slavnému historikovi Juliánu Africanovi. Pán pro svou církev vybral tuto podobu Božího slova. Na druhé straně Órigenés nepopíral prvotní význam hebrejského originálu biblického textu; i ten byl Písmem svatým.

Dospěl tak k závěru, že obě Bible, hebrejská i řecká, jsou nepostradatelné. Církev nemusela volit, ale mohla si nadále počínat stejně: číst Řeckou biblí a současně uchovávat Hebrejskou biblí jakožto autentické Písmo.

Zašesté, toto byla i skutečná praxe církve, pokud ji chápeme jako celý soubor všech věřících rozptýlených po světě. Tato praxe přetrvávala staletí a do jisté míry se Bible takto čte i dnes. Kupříkladu za hranicemi Byzantské říše, v Mezopotámii, Persii a jižní Indii, východní církve četly a čtou Syrskou biblí v její specifické podobě. Řecká církev a její dcery, koptská, etiopská, arménská či kavkazská církve, čtou Septuagintu přeloženou do svých jazyků. Latinská církev na západě četla až do doby Karla Velikého starou latinskou verzi přeloženou z Řecké bible. Poté tuto starší Biblí nahradila Jeronýmova verze, takzvaná Vulgáta. Jelikož předlohou Jeronýmovy verze byla verze hebrejská, Hebrejská bible v latinském šatu zůstala Biblí západu až do moderní doby. I protestantské církve pořídily nové překlady do moderních jazyků z hebrejštiny, a tudíž čtou Bibli podle masoretského znění.

Zasedmé, církev se příliš nezamýšlela nad tím, co z této praxe vyplývá. Zdá se, že se vytratil Órigenův ostrý smysl pro různorodost textu i jeho hluboký teologický pohled na ni. Tuto záležitost by mohlo ozřejmit zkoumání způsobů, jak církev Biblí v průběhu staletí četla. Závěr by byl podobný tomu, ke kterému dospěl

Órigenés: text Starého zákona není jediný ani jednotný. Existuje souběžně v určitém množství specifických Biblí, které církve užívají od svého vzniku až dodnes.

K podobnému závěru by se možná dalo dojít také u rozdílů mezi Hebrejskými biblemi užívanými v rabínském, samaritánském a kumránském judaismu. Tuto část problematiky kánonu by však měli rozřešit židovští teologové.

Tento překlad byl lektorován.

Z anglického originálu přeložil Daniel Soukup.

POZNÁMKY:

1/ Znění tohoto verše v české *Jeruzalémské biblí* se anglické *Revised Standard Version* (RSV), z níž cituje autor, podobá více než jeho znění v českém ekumenickém překladu. (Pozn. překl.)

2/ *Revised Standard Version* hovoří na obou místech o „dubech“ (*oaks*); česká *Jeruzalémská bible* o „dubu“; český ekumenický překlad o „božíšti“. (Pozn. překl.)

Prof. Adrian Schenker OP (* 1939) je švýcarský dominikán a biblista specializující se na Starý zákon. Je emeritním profesorem Univerzity Fribourg a hlavním editorem projektu *Biblia Hebraica Quinta*.





Jiří Pavlík

Starozákonní kánon ve starověké církvi

Zatímco o kánonu Nového zákona panuje mezi křesťanskými církvemi téměř všeobecná¹ shoda, u Starého zákona dnes vedle sebe existuje vícero tradic. Reformační církve uznávají palestinský kánon Hebrejské bible o 39 knihách, zatímco katolická církev užívá Starý zákon zahrnující i další knihy, knihu *Daniel* zná ve formě rozšířené o přídavky dochované pouze v řečtině a kniha *Ester* se čte v řecké, septuagintní verzi. V dnešní katolické církvi jsou všechny tyto spisy pokládány za kanonické, v protestantských církvích za zcela nekanonické, tzv. „apokryfní“. Právě s ohledem na tuto jejich pozici se v katolickém prostředí a v dnešní době někdy také v akademických kruzích tyto knihy označují jako „deuterokanonické“. Nicméně v katolických překladech Písma se nijak neodlišují. Nestojí pohromadě a neumísťují se do zvláštního oddílu.² Kladou se tam, kde stojí ve starověkých kodexech Septuaginty nebo Vulgáty.³

V tomto článku se hodláme zabývat otázkou starozákonního kánonu ve starověké církvi. Je to problém zabírající značně široké pole. Spadá do něho zkoumání materiálních dokladů rukopisné tradice, sledování toho, které texty a jakým způsobem citovali starověcí církevní spisovatelé, a nakonec hlavně přehled explicitních výroků jednotlivých autorit a svědků tradice o rozsahu Písma. Pokrýt toto téma v celé šíři by vyžadovalo poměrně rozsáhlé pojednání, z něhož zde rozvedeme jen několik dílčích úvah. V první části budeme sledovat, v jaké míře se objevovaly deuterokanonické a některé nekanonické knihy v textech rané církve; v druhé shrneme názory některých významných starověkých teologů na rozsah starozákonního kánonu.

Deuterokanonické knihy v rané církvi

V Novém zákoně se jednoznačně a nezpochybnitelné, přímé a doslovné citace deuterokanonických knih nevyskytují.⁴ I když kritická edice Nového zákona⁵ několik míst jako doslovnou citaci z některé deuterokanonické knihy vyznačuje, nejedná se nikdy o jednoznačnou nebo jedinečnou textovou závislost. Příkladem asi nejpersvědčivějšího místa je Mk 10,19, kde se cituje část desatera

z *Deuteronomia*⁶ ve formě, která je ale od septuagintního textu odlišná (změněný sled přikázání, jiný slovesný způsob a jiné zápornky). V celé řadě významných kodexů je k přikázáním doplněn navíc zákaz „nezadržuj mzdu“, který se v septuagintním textu nevyskytuje jinde než v *Moudrosti Sirachově*. Jedná se však o shodu s textem deuterokanonické knihy pouze ve dvou slovech.⁷ Podobně existuje jistá možnost, že autor listu *Židům* studoval knihu *Moudrosti*, když v Žid 1,3 použil stejné slovo, kterým autor deuterokanonické knihy označuje Moudrost jako „odlesk“ (*apaugasma*) věčného světla. V Novém zákoně ovšem nemáme žádné místo, které by některou z těchto knih označovalo jako „Písmo“ nebo uvádělo její citát slovy „praví Hospodin“, „je psáno“ nebo podobnými obraty, které obvykle uvádějí autoritativní citát. To je však pouze negativní argument (*e silentio*), který není dostatečným důkazem, že tyto knihy v rané církvi nebyly jako Písmo užívány. Kdybychom soudili se stejnou přísností i ostatní knihy, museli bychom pochybovat i o užívání některých knih palestinského kánonu. Ani kniha *Soudců*, *Ester*, *Ezdráš*, *Píseň písní* nebo prorocká kniha *Abdiáš* nejsou v Novém zákoně citovány a nářky na mnohé další knihy nejsou jednoznačným důkazem jejich použití. Kupříkladu kniha *Rút* má ohlas pouze formou zapojení jména její protagonistky do Ježíšova rodokmenu v *Matoušově* a *Lukášově evangeliu*, což jistě neimplikuje, že nutně musel být v křesťanských obcích znám její příběh. Na druhou stranu bychom museli uvažovat jako o kanonické třeba o *Knize Henochově*, jejíž citát je uveden jako proroctví v listu *Judově* (14–15).

Svědectví o literárním obzoru jednotlivých obcí prvotní církve neboli o tom, které biblické knihy se v nich četly, ale neposkytuje jen Nový zákon, nýbrž i další literatura tohoto období, která do novozákonního kánonu přijata nebyla, zejména spisy Apoštolských otců. Zde už se na několika místech dá použití některých deuterokanonických knih doložit poměrně dobře.⁸ Nezpochybnitelná je nářka na knihu *Judit* v listě Klementa Římského Korintánům, kde se zmiňuje, jak Hospodin vydal Holoferna do Juditinych rukou.⁹ Velmi pravděpodobné je užití knihy *Tobiáš* v tzv. 2. listě Klementa Římského.¹⁰ Na tomto místě se objevuje neobvyklá teze, že almužna zachraňuje ze smrti, která nemá v Písmu období jinde než na jednom nebo dvou místech knihy *Tobiáš*, kde nacházíme doslovnou paralelu.¹¹ Nejsou to zdaleka všechny nářky na deuterokanonické knihy, které lze v těchto spisech nalézt. Vybíráme z nich pouze těch několik případů, které jsou dostatečně evidentním odkazem na takové místo dané knihy, jež nemá paralelu v jiných biblických knihách, a poskytují tak vysokou pravděpodobnost, že měl autor skutečně na mysli deuterokanonický text.

Není bez zajímavosti a bez významu pro otázky, kterým se zde věnujeme, podívat se rovněž na pravděpodobné využití jedné nekanonické knihy, která ale byla

součástí některých starověkých biblických kodexů, v listech Ignáce z Antiochie. Ignác, biskup syrské Antiochie, napsal několik dopisů místním církvím v Malé Asii a v Římě,¹² když byl v doprovodu vojáků veden do Říma, kde byl připraven dosvědčit a podle všeho také nakonec dosvědčil svědectvím krve svou víru v Ježíše jako Boha, který přišel ve skutečném těle, skutečně zemřel a skutečně vstal z mrtvých.¹³ Několik míst v jeho dopisech ukazuje návaznost na myšlenky 4. knihy *Makabejské*, která je rétoricky propracovaným rozvinutím vyprávění 2. knihy *Makabejské* o mučednické smrti Eleazara a sedmi bratrů s jejich matkou.¹⁴ Čtvrtá kniha *Makabejská* rozvíjí tyto příběhy do mnohem větší šíře a interpretuje je z hlediska stoické teze, že rozum je schopen ovládnout utrpení. Ignác se zabývá velmi intenzivně otázkou mučednictví¹⁵ a naráží na text 4. knihy *Makabejské* na více místech. V listu Polykarpovi označuje křesťana jako „zápasníka“ (*athlétés*), což je metafora, která se nevyskytuje nikde v Novém ani ve Starém zákoně s výjimkou právě 4. knihy *Makabejské*.¹⁶ V několika listech také pro označení své mučednické oběti používá výrazu *antipsychon* („obět života za druhého“), který se podle dostupných zdrojů předtím nevyskytl nikde jinde v řecké literatuře než právě ve 4. knize *Makabejské*, v níž je použit ve stejném kontextu.¹⁷ Tato kniha ovšem nakonec nebyla přijata do kánonu, a nepatří tedy mezi deuterokanonické knihy, i když ve dvou nejstarších rukopisech Septuaginty, v Sinajském a Alexandrijském kodexu, figuruje vedle ostatních kanonických a deuterokanonických knih. Má však k těmto knihám přímý vztah, protože ji můžeme chápat jako stoický komentář k perikopě deuterokanonické 2. knihy *Makabejské*.

Kánon Starého zákona dle svědectví patristiky¹⁸

Kánon Starého zákona se stal už ve starověku také předmětem teologických diskuzí. Dochovalo se několik svědectví o názorech starověkých teologů, z nichž si uvedeme ty nejvýznamnější. Nejstarším dokladem užívání užšího, palestinského kánonu je list sardského biskupa Melitóna ze Sard¹⁹ Onésimovi, který cituje Eusebios z Caesareje v *Církevních dějinách*. Melitón v něm kromě seznamu knih uvádí zároveň okolnosti, za jakých seznam sestavil:

Melitón zdraví Onésima. Z horlivosti pro Slovo jsi mnohokrát žádal, abys dostal výbor ze Zákona a Proroků o Spasiteli a celé naší víře, a přál sis být poučen o přesném počtu a pořadí starých knih. Snažil jsem se ti proto vyhovět, jelikož znám tvou horlivost ve víře a dychtivost po poučení ve Slově, což pokládáš z touhy po Bohu za naprosto nejdůležitější věc v zápasu o věčnou spásu. Odešel jsem tedy na východ a došel jsem až na místo, kde se

odehrály ty věci a zazněla zvěst. Důkladně jsem se poučil o knihách Starého zákona a níže ti posílám jejich jmenovitý seznam: Pět knih Mojžíšových (Genesis, Exodus, Numeri, Leviticus, Deuteronomium), Jozue, Soudců, Rút, čtyři Královské, dvě Kronik, Žalmy Davidovy, Šalamounova Přísloví, zvaná též Moudrost, Kazatel, Píseň písní, Job, z proroků Izaiáš, Jeremiáš, dvanáct proroků v jedné knize, Daniel, Ezechiel a Ezdráš. Z nich jsem ti připravil výbory, které jsem rozdělil do šesti knih.²⁰

Melitón zde vyjmenoval 25 knih Starého zákona, které odpovídají kompletnímu palestinskému kánonu, protože pod titulem knihy *Ezdráš* měl s největší pravděpodobností na mysli dvojspis *Ezdráš–Nehemiáš*. Pozornost si zaslouží, že se autor kvůli zjištění přesného počtu a pořadí knih rozhodl vypravit z Malé Asie do Palestiny, avšak pořadí, které uvádí, přesto neodpovídá palestinskému kánonu. Zaznamenal tedy tradici některé z místních křesťanských obcí, které reflektovaly kanonizační proces v židovské komunitě, ale nepřijímaly ho každopádně do důsledků. Pravděpodobně šlo přímo o obec jeruzalémskou.

Velký teolog a biblista první poloviny 3. století Órigenés (185–251) si dobře uvědomoval rozdíly mezi podobou textu jednotlivých knih v řeckých překladech a v masoretské verzi hebrejských svitků a intenzivně se věnoval jejich srovnání a kritické revizi textu Septuaginty.²¹ Přes jeho obeznamenosť s masoretskou tradicí Hebrejské bible se zdá, že se klonil k uznání širšího kánonu, i když informace nejsou jednoznačné. Eusebios z Caesareje uvádí v *Církevních dějinách* Órigenův seznam knih hebrejského kánonu s jejich řeckými i hebrejskými názvy²² a seznam téměř odpovídá dnešnímu stavu. Liší se pouze tím, že jako součást hebrejského textu knihy *Jeremiáš* udává i *Jeremiášův list* (6. kapitolu deuterokanonické knihy *Baruch*). Nicméně Eusebiova informace se týká Órigenova přehledu spisů, které uznávají Židé, a je proto sporné, zda ji lze chápat také jako jeho taxativní výčet kanonických knih křesťanské církve. Órigenés totiž sám ve svých textech používá k teologické argumentaci i deuterokanonické knihy *Tobiáš*, *Judit*, *Moudrost Sirachova*, *Baruch* a 2. *Makabejská*. V listu Africanovi²³ argumentuje pomocí knihy *Tobiáš* a tvrdí, že i když Židé neužívají *Tobiáše* ani *Judit* a ani je nemají mezi hebrejskými apokryfy, církev je přesto užívají.

Zřetelně zdrženlivé stanovisko k deuterokanonickým knihám zastával později alexandrijský patriarcha Athanasios (295–373), jenž ve svém 39. velikonočním listě z roku 367 podává důležité svědectví o ustalování kánonu Starého i Nového zákona. Seznam starozákonních knih, který zde uvádí, se od palestinského kánonu liší pouze tím, že zahrnuje knihu *Baruch* a *Jeremiášův list* jakožto součást knihy proroka Jeremiáše a nezahrnuje knihu *Ester*. V závěru dopisu potom Athanasios pro úplnost dodává, že existují i jiné knihy, které otcové doporučovali k četbě

katechumenům. Zde jmenuje knihu *Moudrosti*, *Moudrost Sirachovu*, *Ester*, *Judit*, *Tobiáše*, *Didaché* a *Pastýře*.²⁴ O nich však výslovně tvrdí, že jsou nekanonické (*ú kanonizomena*).²⁵

Zatím jsme se soustředili na řecky píšící autory východní církve, mezi nimiž jako významní svědkové užšího kánonu dále vystupují také Řehoř Naziánský,²⁶ Epifanos ze Salamíny²⁷ a Cyril Jeruzalémský, o kterém se ještě zmíníme podrobněji. Širší kánon reprezentuje spis *Synopsis Písma svatého*, dochovaný v Jeruzalémském kodexu,²⁸ kde je připisán Janu Chrysostomovi, ale jeho autorství je sporné. Zde se uvádějí mezi knihami Starého zákona také knihy *Tobiáš*, *Judit*, kniha *Moudrosti* a *Moudrost Sirachova*. Scházejí pouze knihy *Makabejské*, třebaže v předmluvě, kde autor předkládá jakousi dějovou osu dějepisných knih, se zmiňuje také o utrpení za Antiocha Epifana. *Makabejské* knihy však nikde nemenuje.

Z autorů píšících latinsky uvedeme dvě v pravém slova smyslu klíčové postavy. Jednou je mnich a překladatel Vulgáty Jeroným (asi 331–419), který ovlivnil západní církev a teologii tím, že jí připravil dlouhou dobu platný normativní překlad Písma do latiny. Druhou postavou je biskup v Hippo Regius, kazatel a teolog Augustin (354–430), který udal tón západní teologii především svými pojednáními o Boží Trojici, o prvotním hříchu a Boží milosti. Augustin vypočítává biblický kánon ve 2. knize spisu *O křesťanské nauce*, který se široce zabývá problematikou výkladu Písma.²⁹ Starozákonní kánon podle něho zahrnuje 44 knih a uvedený výčet odpovídá širšímu kánonu užívanému katolickou církví dnes. Do úplnosti Augustinovu seznamu schází pouze upřesnění podoby a rozsahu knih *Ester* a *Daniel*, aby bylo zřejmé, zda má autor na mysli verze s deuterokanonickými přídávky, a nejsou v něm jmenovány knihy *Baruch* a *Pláč*, které ale jistě zahrnoval pod knihu *Jeremiáš*. V Augustinově době a v jeho kulturním okruhu se pro širší kánon vyslovily také místní synody. Pro širší kánon se vyslovila jednoznačně synoda konaná za papeže Damasa I. v Římě roku 382, v jejímž dekretu je téměř kompletní seznam starozákonních knih širšího kánonu. Výslovně jmenována není pouze kniha *Baruch*, která však může být chápána jako součást knihy *Jeremiáš*. Podobný výčet starozákonních knih podává III. kartáginská synoda konaná roku 397.

Tomuto širšímu kánonu odpovídá také Jeronýmova Vulgata. Ovšem její rozsah neodráží Jeronýmovy osobní názory na kanonicitu starozákonních textů. Hlavním zdrojem pro poznání jeho vlastních postojů jsou prology, jimiž opatroval překlady biblických knih nebo jejich skupin. Zde se zmiňuje o svých překladatelských zásadách a metodách, o stavu textu, o kvalitách některých překladů a o dalších textologických podrobnostech. V prologu k překladu knih *Královských* uvádí seznam dvaadvaceti knih hebrejského Písma. Obsah a řazení odpovídají palestinskému kánonu a jeho dělení na Zákon, Proroky (přední a zadní) a Spisy.

Počet knih vychází na dvacet dva, protože některé knihy (*Soudců s Rút*,³⁰ obě *Samuelovy*, obě *Královské*, obě *Kronik*, *Ezdráš s Nehemiášem* a dvanáct proroků) jsou v hebrejském Písmu spojovány v jednu.³¹ Poté Jeroným dodává, že ostatní knihy je třeba pokládat za apokryfy. Jmenovitě jako nekanonické uvádí knihu *Moudrosti*, *Moudrost Sirachovu*, *Judit*, *Tobiáše* a *Pastýře*.³² Ke knihám *Makabejským* poznamenává, že první knihu pokládá za hebrejskou, kdežto druhou za řeckou, což je prý evidentní i z jejího stylu;³³ ani jednu však neuvádí mezi kanonickými. Knihu *Baruch* zde Jeroným nezmiňuje, ale odmítá ji v předmluvě k *Jeremiášovi*. Co se týče deuterokanonických přídavků ke knihám *Daniel* a *Ester*, udává své stanovisko na příslušných místech samotného překladu. Azariášovu modlitbu a píseň tří mládenců vkládá do třetí kapitoly *Daniela* a odděluje je poznámkou, že tento text není v hebrejských svitcích a že ho přeložil z Theodotiónova řeckého překladu. Příběh Zuzanin a vyprávění o Bělovi a drakovi připojuje s toutéž poznámkou na závěr knihy. Přídavky ke knize *Ester* připojuje s obdobnými poznámkami na konec překladu hebrejského textu knihy. Nicméně všechny tyto spisy Jeroným nakonec pod různými vnějšími tlaky přeložil (nebo alespoň revidoval stávající překlady) a do Vulgáty je zařadil.

Pozadí Jeronýmova stanoviska

Augustin a římská i kartáginská synoda uvádějí kánon pouze jako výčet knih, které užívá církev. Naproti tomu Jeroným přistupoval ke kánonu jako k teoretické teologické otázce a neomezil se jen na komentovaný výčet knih představený výše. Zformuloval princip *hebraica veritas*, na základě kterého upřednostňoval palestinský kánon a problematizoval kanonicitu knih nebo jejich verzí tradovaných v řeckém jazyce. Jeho odůvodnění spočívalo na několika předpokladech shrnutých v předmluvě k překladu Pentateuchu.³⁴ Jeroným zde argumentuje, že hebrejský text byl Písmem prvotní církve, protože novozákonní autoři se nedrželi přesně textu Septuaginty. Tento argument je při dnešním stavu textologického bádání poměrně sporný, protože nevysvětluje, odkud se pak vzaly v novozákonních textech citace doslovně shodné se Septuagintou.³⁵ Časté odchylky od septuagintního textu mohou mít přece různá jiná vysvětlení (kupř. citování z paměti nebo odlišnost textové tradice), zatímco doslovná shoda se stěží dá vysvětlit jinak než použitím citovaného textu. Další argument spočívá v kritice legendární tradice o vzniku překladu Septuaginty. Jeroným upozorňuje, že nejstarší zdroje neznají nic o oddělených komůrkách a totožném výsledku práce učenců.³⁶ Připomíná, že starší zdroje jako *List Aristeu*, který Jeroným pokládá za

autentický, a Josef Flavius podávají mnohem prozaičtější líčení, kterak učenci shromáždění v jedné hale společně hledají konsenzuální řecké znění. Podle něho není myslitelné, aby tímto způsobem vznikal text nadaný prorockou inspirací. „Něco jiného je být prorok, něco jiného být překladatel. U prvního Duch předpovídá věci budoucí, u druhého vzdělání a verbální bohatství předává, co pochopilo.“³⁷ Překlad zkrátka podle Jeronýma na základě jeho osobní zkušenosti překladatele a jeho teologických představ o inspiraci nemůže být inspirovaným Písmem. Poslední a nejpersvědčivější argument je hermeneutický. Opírá se o historický rozměr Božího zjevení. Překladatelé Septuaginty překládali před smrtí a vzkříšením Krista, a proto textům hebrejských Písem, která na Krista ukazují, nemohli plně rozumět, a jen „nejistými větami vyjadřovali, co neznali“.³⁸ Na těchto principech zakládal Jeroným svůj přístup k textu i kánonu Starého zákona.

Jeho preferenci palestinského kánonu je však třeba vidět v širších církevních a geografických souvislostech. Jeroným sice psal latinsky a překládal do latiny, pocházel ze Stridónu na hranicích Dalmácie a Pannonie, delší dobu pobýval v Římě a měl na Řím silné vazby, avšak naprostou většinu produktivního života strávil na Východě. Na překladech Vulgáty a na většině komentářů k biblickým knihám pracoval v Palestině. Jeho klášter, který založil roku 386 v Betlémě, podléhal jurisdikci jeruzalémského biskupského stolce, na němž seděl do své smrti roku 387 Cyril Jeruzalémský, o jehož názorech na kánon Písma jsme dobře informováni. Dochovalo se od něho dvacet čtyři křestních katechezí a ve čtvrté z nich předává katechumenům kánon Písma. Doporučuje jim číst Starý zákon v septuagintním překladu a vykládá jim legendu o původu Septuaginty ve verzi využívající všech známých zázračných prvků, které mají dokládat, že překlad Duchem inspirovaných knih byl vytvořen z Ducha Svatého: 72 učenců překládajících po 72 dní v oddělených obydlích vytvořilo doslovně shodný překlad.³⁹ Poté však upozorňuje, aby se z těchto knih četlo pouze 22 knih, které se čtou v církvi a které předali apoštolové a dřívější biskupové. Varuje před užíváním apokryfů a doporučuje naučit se zpaměti seznam posvátných knih, který uvádí.⁴⁰ Seznam svým rozsahem (nikoli ovšem uspořádáním) téměř přesně odpovídá palestinskému kánonu, jak ho uvádí Jeroným. Od masoretské tradice se Cyril odchyluje pouze rozsahem knihy *Jeremiáš*, která podle jeho výslovného tvrzení zahrnuje nejen *Pláč*, ale též knihu *Baruch* a *Jeremiášův list*. Vzhledem k doporučování Septuaginty je také více než pravděpodobné, že knihu *Ester* měl Cyril na mysli v deuterokanonické verzi a knihu *Daniel* znal s přídavky. Jeroným tedy působil pod jurisdikcí jeruzalémské církevní obce, která sice užívala Septuagintu, ale tradičně uznávala palestinský kánon, jak napovídá i svědectví Melitóna ze Sard z těchto zeměpisných míst. Byl také osobním přítelem dalšího stoupence užšího kánonu, Epifania

ze Salamíny, kterého si jistě velmi vážil, jestliže se postavil ve sporu o Órigena na jeho stranu proti svému biskupovi Janovi, nástupci Cyrila Jeruzalémského na jeruzalémském biskupském stolci. Jeroným byl tedy svými osobními vazbami a situací takřka předurčen k obhajobě palestinského kánonu; a hájil ho s veškerou ovšem svou obhajobou také prozrazuje, že proti jeho vyhraněnému stanovisku existovala v tehdejší církvi opozice.

V prolozích k překladu jednotlivých knih Starého zákona zaznívá velmi často silně apologetický a polemický tón. Jeronýmův princip *hebraica veritas* zřetelně nebyl obecným přesvědčením latinsky mluvící církve, ale potřeboval obhajobu. V prologu k *Tobiášovi* se Jeroným obrací na biskupy Cromatia a Heliodora, prozrazuje, že tuto knihu do latiny překládá z jejich donucení, a neodpustí si sdělit podrobnosti o tom, že ji přeložil narychlo za jeden den dvojnásobným tlumočením – diktoval latinsky stenografovi, zatímco mu tlumočník tlumočil aramejský text knihy do hebrejštiny. Obdobně, ale s větším respektem se vyjadřuje v prologu k překladu knihy *Judit*. I zde si sice neodpouští poznámku, že práci na překladu věnoval jednu noc, a i zde připomíná, že ji přeložil jen na naléhání, avšak zmiňuje také, že nicejský sněm tuto knihu započtl mezi svatá Písma.⁴¹ Také v prologu k tzv. knihám Šalomounovým, adresovaném rovněž biskupům Cromatiovi a Heliodorovi, Jeroným uvádí, že *Tobiáše, Judit* a knihy *Makabejské* sice církev čte, ale nepřijímá je jako kanonické. Doporučuje proto, aby podobně církev četla i *Moudrost Širachovu* a Knihu *Moudrosti* pouze k budování lidu a neužívala těchto knih k teologické argumentaci.⁴²

Shrnutí a dodatek o starozákonním kánonu v pravoslavné církvi

Otázka kánonu Starého zákona byla v některých starověkých církevních obcích předmětem pochybností a dohadů, v případě Jeronýma bychom snad mohli napsat i odborných diskuzí a sporů. Avšak pomineme-li názory některých gnostiků a Markióna, kteří odmítali Starý zákon jako celek, nebyla tato věc zdrojem otevřených konfliktů a sporů, do kterých by musela definitivní formou zasahovat církevní autorita. Zprávy, které máme k dispozici, jsou spíše informativního charakteru. Nejostřejší vyjádření proti deuterokanonickým knihám nacházíme u Cyrila Jeruzalémského, pokud své varování před „apokryfy“ vztahoval i na ně, čemuž kontext nasvědčuje.⁴³ Nelze vyloučit, že se jednalo o zvláštní rys tradice jeruzalémské církevní obce, jejíž úzus byl vzhledem ke klíčové úloze tohoto místa v dějinách počátků křesťanství brán v potaz také na jiných místech, jak jsme viděli v případě Melitóna ze Sard.

Ve východní církvi získal poměrně silný vliv postoj známý od Athanasia z Alexandrie, totiž pojmenovávat deuterokanonické knihy jako nekanonické, ale přesto uznávat jakousi jejich hodnotu. Tato praxe přetrvává v terminologii pravoslavné církve až do dnešních dnů. Kánon Starého zákona nebyl na Východě nikdy předmětem tak ostrého sporu, jako tomu bylo na Západě v době reformace, a prvních sedm ekumenických sněmů, které jsou rozhodujícím měřítkem víry pravoslavných církví, se k této otázce nevyjadřovalo. Kánon Starého zákona proto není na Východě předmětem dogmatické definice. Mezi jednotlivými autokefálními církvemi tedy mohou existovat rozdíly. Biblistická příručka z prostředí ruské pravoslavné církve uvádí,⁴⁴ že pravoslaví zaujalo ve sporu mezi protestanty a katolíky střední pozici a v současné době dělí knihy Starého zákona na kanonické, nekanonické a apokryfy. Mezi knihy kanonické se počítají knihy palestinského kánonu, mezi knihy nekanonické patří knihy deuterokanonické, a k nim navíc 2. a 3. *Ezdrášova*⁴⁵ a 3. *Makabejská*. Apokryfy jsou další knihy židovské literatury, které se pokládají za apokryfy i v katolické církvi (z knih tradovaných v Septuagintě je to 4. *Makabejská*). Tento úzus vychází z příklonu jmenovaných významných východních otců⁴⁶ k palestinskému kánonu, ale zároveň nepracuje s tak ostrým vymezením kanonicity, jaké užíváme po Tridentském koncilu na Západě. Meň dokonce uvažuje v souvislosti s nekanonickými knihami u dvou stupních inspirace.⁴⁷ Volnost pojetí kanonicity dokládá i řazení knih v synodálním překlada Písma ruské pravoslavné církve,⁴⁸ který obsahuje všechny kanonické i tzv. „nekanonické“ knihy v pořadí, které s výjimkou umístění knih Ezdrášových odpovídá uspořádání Vulgáty. Tzv. „nekanonické“ knihy nejsou tedy od kanonických nijak odděleny ani odlišeny, jako kdyby tento rozdíl pro čtenáře nebyl podstatný.

V západní církvi se prosadil širší kánon doložený u Augustina a v dekretech synod této doby.⁴⁹ Velký vliv měla Jeronýmova Vulgáta, ačkoli o ní víme, že její rozsah neodráží teologické názory svého překladatele, nýbrž spíše požadavky biskupů latinsky mluvící církve. Starý zákon v tomto širším rozsahu uvádí též papež Inocent I. v listu toulouskému biskupu Exuperiovi z roku 405. *Decretum Gelasianum* (kolem roku 550) přebírá text dekretu římské synody z roku 382. Reformace poté učinila v západní církvi z otázky starozákonního kánonu předmět bouřlivé teologické diskuze a Tridentský koncil povýšil tradiční západní pojetí na závazné dogma.

Studie vznikla v rámci Univerzitního centra pro studium antické a středověké myšlenkové tradice.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

- 1/ Některé syrské ortodoxní církve používají dodnes starý syrský překlad Pešitta s Nový zákonem o 22 knihách a etiopská ortodoxní církev užívá Nový zákon rozšířený o osm dalších knih.
- 2/ Odstavec je redukovanou verzí první kapitoly autorova úvodu k překladu deuterokanonických knih v rámci projektu *Bible 21. století*, jehož vydání je plánováno na podzim roku 2013.
- 3/ Srov. J. BARTOŇ: „Český starozákonní překlad po roce 1900: kontexty, konfese, předloha, kánon“. IN: *Salve* 23, 2013, č. 2, s. 143–162.
- 4/ Vycházet jsem z míst v seznamu citací a aluzí, která jako citaci označuje kurzivou NESTLE – ALAND: *Novum testamentum graece*, 27. revid. vyd., 9. oprav. tisk. Stuttgart, Deutsche Biblegesellschaft 2006, s. 772–808. Místa jsem srovnával s vydáním A. RAHLFS: *Septuaginta*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1979.
- 5/ Edice citována v předchozí poznámce.
- 6/ Dt 5,16–20.
- 7/ Srov. Sir 4,1: „nezadržuj mzdu chudému.“ Citace v Mk 10,19 je sice doslovná, ale omezuje se pouze na dvě slova: μη ἀποστερήσης.
- 8/ Vycházím z edic vydaných naposledy společně ve třísvazkovém souboru: J. A. FISCHER: *Schriften des Urchristentums. Die Apostolischen Väter*. Band 1. Darmstadt, WBG 2011; K. WENGST: *Schriften des Urchristentums. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Band 2. Darmstadt, WBG 2011; U. H. J. KÖRTNER – M. LEUTZSCH: *Schriften des Urchristentums. Papiasfragmente, Hirt des Hermas*. Band 3. Darmstadt, WBG 2011.
- 9/ 1Klem 55,4–5. Tento list se cituje obvykle jako 1. list Klementa Římského. Rukopisná tradice a řada současných badatelů text připisuje římskému biskupu Klementovi, ale dopis sám je psán jako list „církve Boží, která přebývá v Římě, církvi Boží, která přebývá v Korintě“. Datuje se většinou do konce 1. století po Kr. (zpravidla do let 96–98) nebo dříve.
- 10/ 2Klem 16,4. Spis citovaný zvykově pod tímto názvem není žánrově dopisem, ale spíše homilií. Jedná se o jednu z nejstarších dochovaných prvokřesťanských homilií. Kromě nadpisu textu v dochovaném rukopise a zmínek starověkých autorů není žádný důvod, proč pokládat spis za druhý dopis Klementa Římského. Badatelé se většinou smiřují s tím, že autor ani okolnosti sepsání dopisu nebudou nikdy známy. Spis se datuje do různých dob v rozmezí let 98–140.
- 11/ Jde o paralelu k Tob 4,2 v delší verzi (dochované v Alexandrijském a Vatikánském kodexu) a k Tob 12,9 v obou známých verzích textu.
- 12/ Ignác z Antiochie zemřel začátkem 2. století. Z třinácti dochovaných dopisů se za autentické pokládá sedm: do Efezu, Magnésie a Trall, do Říma, Filadelfie a Smyrny a smyrenskému biskupu Polykarpovi.
- 13/ Jedním z hlavních témat dopisů Ignáce z Antiochie je polemika s dokétisty – heretiky, kteří se domnívali, že Ježíš měl právě jen zdánlivé tělo a jen zdánlivě zemřel.
- 14/ Srov. 2Mak 6,18–7,41.
- 15/ Zejména ve svém listě *Římanům*, kde lze mluvit i o jakési teologii mučednictví.

- 16/ Srov. 4Mak 6,10 a 17,15 a 16 a Ignác z Antiochie, *Polykarp* 1,3; 2,3; 3,1.
- 17/ Srov. 4Mak 6,29 a 17,21 a Ignác z Antiochie, Ef 21,1; *Smyrn* 10,2; *Polykarp* 2,3 a 6,1.
- 18/ Tato kapitola je podstatně rozšířenou a přepracovanou verzí jedné kapitoly autorova úvodu k překladu deuterokanonických knih v rámci projektu *Bible 21. století*, jehož vydání je plánováno na podzim roku 2013.
- 19/ Melitón, biskup v Sardách (2. polovina 2. století).
- 20/ Srov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* IV 26,13–14.
- 21/ Órigenés, teolog alexandrijské školy, studoval hebrejský text Starého zákona a texty jeho řeckých překladů; sestavil je do synopse o šesti sloupcích, tzv. *Hexapla* (1. hebrejský text; 2. jeho fonetický přepis řeckou abecedou; 3. Aquila; 4. Symmachus; 5. Septuaginta; 6. Theodotion).
- 22/ Srov. EUSEBIOS: *Historia ecclesiastica* VI 25,2.
- 23/ ÓRIGENÉS: *Ad Africanum* 11,80 (MPG. IN: TLG).
- 24/ *Didaché* (neboli *Učení dvanácti apoštolů*) a *Pastýř* nejsou starozákonní apokryfy. Jsou to křesťanské knihy. Pozoruhodné je, že Muratorioho kánon (datován většinou do období kolem roku 170) uvádí naopak Knihu *Moudrosti* mezi novozákonními spisy.
- 25/ Podobné stanovisko jako Athanasios v 39. listě zastává také spis *Synopsis Scripturae Sacrae*, který se dochoval v korpusu Athanasiových spisů (MPG 28), ale řada moderních badatelů ho klade spíše do 6. století.
- 26/ Řehoř NAZIÁNSKÝ: *Carmina dogmatica*, carmen XII.
- 27/ EPIFANIOS ZE SALAMÍNY: *Panarion* VIII 6: 1 191–192 (HOLL. IN: TLG).
- 28/ Kodex jeruzalémský 54 byl objeven Filotheem Bryenniem roku 1873 v knihovně v Konstantinopoli a byl roku 1887 přenesen do patriarchální knihovny v Jeruzalémě. Kodex byl napsán v roce 1056. Kromě zmíněné *Synopse* obsahuje také seznam hebrejských nebo aramejských názvů starozákonních knih (transliterované abecedou) a jejich řecké ekvivalenty.
- 29/ AUGUSTIN: *De doctrina christiana* II 8,13 (česky AURELIUS AUGUSTINUS: *Křesťanská vzdělanost*. Překlad J. Nechutová. Praha, Vyšehrad 2004, s. 85–86).
- 30/ Na následujících řádcích (*Prologus in libro Regum* 45–48) Jeroným poznamenává, že někteří Židé řadí knihu *Rút* a *Pláč* zvlášť, a to mezi Spisy. Počet knih je pak 24.
- 31/ Srov. *Prologus in libro Regum* 23–43 (předmluvy viz IN: R. WEBER – R. GRYSON: *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 2007).
- 32/ Jeroným podobně jako Athanasios hovoří o *Pastýři* v souvislosti se Starým zákonem.
- 33/ Srov. *Prologus in libro Regum* 52–57.
- 34/ Podrobnější nedávné pojednání o Jeronýmových argumentech srov. J. A. LOADER: „Die Problematik des Begriffes hebraica veritas“. IN: *HTS Theological Studies* 64, 2008, č. 1, s. 227–251.
- 35/ Např. rozsáhlý doslovný citát septuagintního *Izaiáše* v Mt 13,14–15.
- 36/ Pro přehled legendární tradice vzniku LXX viz J. PAVLÍK: „Vznik Septuaginty a takzvaný ‚alexandrijský kánon‘“. IN: *Salve* 23, 2013, č. 2, s. 39–52.
- 37/ *Prol. in Pentateucho* 29–30.

38/ Tamtéž, 36.

39/ Srov. CYRIL JERUZALÉMSKÝ: *Catecheses ad illuminandos* 4 33,14–34,27 (REISCHL – RUPP).

40/ Srov. tamtéž, 4 35.

41/ Není známo, že by se nicejský ekumenický koncil (325) vyjádřil ke kánonu Písma. Jeroným má zřejmě na mysli nějakou místní nicejskou synodu. V každém případě je však tato zmínka dalším dokladem uznání knihy na Východě.

42/ Srov. *Prol. in libris Salomonis* 13–22.

43/ Srov. CYRIL JERUZALÉMSKÝ: *Catecheses ad illuminandos* 4 35,1–2 (REISCHL – RUPP).

44/ А. Мень: *Библиологический словарь. Том второй*. Москва 2002, s. 24–28 a 261–262 (hesla: Канон свящ. писания а Неканонические книги Ветхого завета).

45/ Tato 2. *Ezdrášova* je v LXX (RAHLFS) vedena jako 1. *Ezdrášova*, ve Vulgátě jako 3. *Ezdrášova*; tato 3. *Ezdrášova* je dochována pouze latinsky, ve Vulgátě figuruje jako 4. *Ezdrášova*.

46/ Melitón ze Sard, Athanasios z Alexandrie, Řehoř Naziánský, Epifanos ze Salamíny, Cyril Jeruzalémský.

47/ Мень: op. cit., s. 261 (heslo Неканонические книги Ветхого завета).

48/ Библия. Книги священного писания ветхого и нового завета. Четвертое издание. Брюссель: Издательство „Жизнь с Богом“, 1989.

49/ Rozdíl ve vnímání některých knih mezi Východem a Západem je viditelný při srovnání řeckého a latinského tituly knihy, která se v LXX uvádí jako *Moudrost Sirachova*. Jeroným dosvědčuje, že tato kniha se v latinských církvích nazývá *Ecclesiasticus*, neboli „Církevní kniha“.





Martin Wernisch

Problematika biblického kánonu v uvažování evropské reformace, především u Martina Luthera

I. Východiska z tradice (reformátoři po Jeronýmovi a Erasmovi)

Jak známo, i do problematiky biblického kánonu vnesla reformace, už svým jménem žádající přetvoření, inovativní impulz, který působil dokonce jako převrat. Nicméně i v této souvislosti si musíme připomenout, že re-formace neznamenal program novotaření, ale obnovy k původnímu obrazu. Nejde jen o abstraktní upřesnění, důležité pro sebezporozumění nositelů tohoto programu. Má i konkrétní důsledky a souvislosti, potřebné pro pochopení jejich faktického postupu v pojednávané otázce.

Její pole patří k těm, kde je na místě uvědomit si úzkou spřízněnost reformace s hnutím humanismu, který jí v nejednom ohledu připravoval půdu. Od svých humanistických učitelů převzali reformátoři nejen obecnou metodickou zásadu „*ad fontes*“, ale také určitý arzenál historicko-kritických pozorování, která pak jen uplatnili důsledněji. Kritický přístup pro ně ovšem nebyl samoúčelem. Šlo především o cíl, jemuž měl sloužit: o správné rozpoznání a uchopení všeobecně uznávaných základních zdrojů. K němu ale svým dílem přispívala také živá křesťanská tradice. Reformátoři vůči ní nevedli žádný frontální útok, jako by snad bylo možné vrátit se proti jejímu proudu do plně rekonstruované minulosti. Srazili se s ní nicméně na mnoha místech, záměrně však tam, kde ve skutečnosti překrývala starší a věrohodnější vrstvy mladšími a nepodloženějšími, aniž si to připouštěla apod. Jinak i uvnitř tradice vděčně nacházeli silné navazovací body.

Pokud šlo o Bibli, reformátoři museli klást nezbytný důraz na text původní jakožto autentický, ale v jejich podání s sebou tento důraz nenesl požadavek upustit od respektu k tradici Bible latinské, sdíleného základu západní křesťanské tradice pro celá staletí. Sami jí nadále užívali v míře větší, než je obecně známo. Vulgátu příležitostně revidovali, ale v revidované podobě přece jen podrželi. Přihlíželi k ní také při překladech Písma do domácích jazyků – a to někdy tak silně, až je možné říci, že z ní vycházeli. Pokud jde o otázku kánonu, byla právě Vulgáta svým způsobem hlavním zdrojem jak pro uvědomění si problému, tak ale i pro jeho řešení.

Vždyť její „tvůrce“ Jeroným na jedné straně respektoval dávný úzus, který pracoval se širším „alexandrijským kánonem“, zároveň však dal zřetelně najevo, že stojí na straně těch, kteří za skutečný kánon považují jen část takto vymezeného „Písma svatého“. Pro zbylé spisy pak použil i silného výrazu „apokryfy“ – jakkoliv je tím nezbylých jejich místa v Bibli a funkce v církvi. Předmluvy, jež pro dílo aprobované římským biskupem připravil, tedy poskytly argumenty (jak pro kritiku deuterokanonik, tak pro vymezení odstupňovaného užitku biblických knih) ve snadno přístupné a dobře aplikovatelné podobě. Teologové i konfesijní dokumenty reformace jich nejenže vždy znovu používali, ale nejednou u nich také zůstávali jako u zcela dostačujících. Pochopitelně ne vždy, obsáhlejší a důkladnější texty uváděly i jiné svědky, z různých dob. Ze starocírkevních zvláště často Eusebia z Caesareje, nechyběli však ani středověcí, jakým byl Mikuláš z Lyry. I oni reformátorům dopomáhali, aby v souběhu respektu i kritiky nemuseli cítit žádný velký rozpor. Příznivá okolnost, že za korunního svědka pře směl platit právě Jeroným, měla ovšem zvláštní váhu.

Však ani ti, kteří vnímali přístup reformátorů jako ohrožení posvátné tradice, kteří odmítli označení za apokryfy a hájili kanoničnost druhotných biblických spisů, nejenže nemohli docela popřít autoritu církevního otce, ale sami se při práci na odborné rovině vpsale do neobešlých bez obdobných vzorců, jež vedly i k podobné diferenciaci mezi proto- a deuterokanoniky (nemluvě o očištění Vulgáty od tak pochybných kusů – které se ale ve středověkých edicích vyskytovaly a ještě nyní byly některými obhajovány –, jako byl v Novém zákoně list *Laodicejským*).

II. Katalyzátory dvojí roztržky (Luther mezi Eckem a Karlstadtem)

Kdyby na této rovině spor zůstal, asi by ani neprobíhal tak prudce, jak se přece jen dělo. Avšak neuralgickým bodem střetu mezi reformátory a římskými tradicionalisty o biblický kánon se stala jiná otázka: jakou pravomoc má ve vztahu ke kánonu učitelský úřad církve. Zřetelně se obnažila hned v létě roku 1519 na lipské disputaci, k níž vyzval Johannes Eck wittenberské reformátory Martina Luthera a Andrease Karlstadta. Lipské klání v tuzemsku proslavilo především Lutherovo přijetí Eckova zjištění, že vlastně vzal za svou věc Jana Husa. I k němu ovšem došlo ve stejné souvislosti: význam podobných přidružených bodů si Luther uvědomil teprve v rámci pře o nejvyšší autoritu v církvi. Také o povaze deuterokanonických knih zjevně začal soustředěněji uvažovat až poté, co se s Eckem střetl nad otázkou, je-li možné opřít článek křesťanské víry o 2. knihu *Makabejskou*.

Klíčová teze, kterou zde Luther vyslovil, zněla: „Církev nemůže žádné knize udělit větší autoritu či sílu, než jakou má sama skrze sebe.“⁴ Toto prohlášení zajisté nemluví řečí tak jasnou, aby nevyžadovalo ještě leccjaký komentář, který k němu také byl přičiněn. Vždyť ani evangelický teolog nemůže pominout fakt, že Písmo svaté je s církví, v jejímž prostředí bývá uchováváno a předáváno, těsně spjata. Dá se říci, že je to církev, kdo Písmo po pravidle předává do rukou křesťana, a že on je právě proto přijímá se zájmem a respektem. Přece však musí uvěřit tomu, o kom Písmo mluví a kdo má skrze ně promluvit, aby posloužilo účelu, jemuž je nejvlastněji určeno, právě a výhradně ono. Církvi zde i při vši odpovědnosti vykladačky a učitelky v zásadě zůstává role svědka. Jak říká Luther: Jan Křtitel, který ukazoval svým prstem ke Kristu, také nestál nad ním, ale naopak. Až to, co je načerpáno z evangelia jakožto obsahu Písma, pečeti církevní tradici (včetně té o kánonu Bible) – ale také se smí stát kritériem kritiky, dokonce i církevních dekretů. V tomto smyslu Luther od své teze již nikdy neupustil a do budoucna se stala dělicím bodem mezi stoupenci a odpůrci reformace.

Zásadní problematice „autopistie“ Písma atp. se Luther i literárně věnoval spíše než druhotným otázkám, jakou vedle této veličiny otázka deuterokanoniků zůstala. I tak byla možnost jeho vyjádření značně závislá na času a příležitosti. Není bez zajímavosti, že zatímco Luther nesl tíži dne na mnoha stranách a své mínění o řadě věcí stačil namnoze uložit leda do poznámek rozptýlených po okrajích textů vyrovnávajících se přednostně s jinými záležitostmi, byl to právě druhý z Eckových oponentů, Karlstadt, kdo si z Lipska přinesl podnět k soustavné a ucelené odborné studii na téma vymezení biblického kánonu a zhodnocení jeho částí, spojené s řadou textověkritických pozorování.

Vydal ji hned v roce 1520 pod titulem *De canonicis scripturis libellus*⁵ (a ve zkrácené verzi německé). Svým způsobem smí platit za základní monografii reformační teologie k pojednané problematice, poskytující některé vzorce, které se pak opakují i jinde – jakkoliv má i řadu rysů osobitých, zastupuje období zrychleně přechodové a vůči jiným autorům vykazuje i různé odchylnosti jak ve stanoviscích, tak ovšem i v terminologii (v níž se mezi sebou ostatně evangeličtí bohoslovci lišili i nadále, ne nepodobně stavu, jaký vládl ve staré církvi). Základní postoj, který zůstane sdílen, vyjadřuje věta: „Apokryfy neobsahují pouze věci, jimiž by se mělo docela pohrdat; přesto však by si jimi křesťan neměl ulevovat od své prvotní žízně, a už vůbec jimi nemůže být utišena.“ A v méně obrazivé formulaci: v přístupu k apokryfům je zásadně důležité si uvědomit, že jejich výroky zavazují jen tam, kde se shodují s kanonickými, jejich „*hapax legomena*“ dogmatickou autoritu nemají. Za apokryfy označil Karlstadt všechna deuterokanonika. Jinak je ovšem, po bližším přehlédnutí, rozdělil (svérázně) do dvou tříd. Pouze knihu *Moudrosti*,

Sirachovce, Judit, Tobiáše a první dvě *Makabejské* knihy uznal za svatopisy v jeronýmovském smyslu, „sepsané zbožnými muži“. Proti dalším již podle jeho mínění mělo být „zakročeno kritickou metlou“.

Další jednotlivosti lze přejít mlčky; raději však nepomiňme, že pod věcnými odchylkami nižšího řádu doutnal i v tomto textu přece jen hlubší rozpor. Blízké spojení s Lutherem, které Karlstadt udržoval v předchozích letech, bylo přechodné, a nyní se již valem blížila roztržka mezi oběma, jež otevřeně propukne v situaci, kdy se Karlstadt postaví do čela obrazoboreckých bouří a pokusí se tak dát reformaci radikálnější, v Lutherových očích však „blouznivecký“ ráz. Podrobnější rozbor Karlstadtovy knížky o kánonu by mohl odchylné pojetí biblické autority, vztahu litery a Ducha, sledovat již v tomto textu. Zde by byla taková analýza nadbytečná, avšak o problému samotném je záhodno vědět. Zásadně proto, že rozchod s Karlstadtem se pro Luthera stal momentem nesmírně důležitého poznání, že se nadále bude muset potýkat se dvěma protilehlými extrémy a bude muset dávat pozor, aby sám nepřepadl ani do jednoho z nich. A navíc: svou odpověď Karlstadtovi podal i v textech, jež jsou pro sledované téma zcela klíčové. Tuto souvislost je tedy dobré znát v zájmu jejich správného pochopení, přičemž je lze tím snadněji přehlédnout, že v nich Luther s Karlstadtem polemizoval tiše, zatímco pozornost čtenářů upoutávají jiné nápadné znaky.

III. Zpevnění teologických základů (Lutherovy předmluvy k Novému zákonu)

Jde o předmluvy k postupně vznikajícímu Lutherovu překladu Bible, jakými opatřil většinu jednotlivých spisů.³ Odpověď „blouznivcům“ představovaly částečně již samotnou svou existencí. Jejich vystoupení totiž Luthera zbavilo optimistického očekávání, že slovo evangelia se svou vlastní vahou prosadí víceméně i bez pomoci vykladačů. Odhodlal se tedy podat čtenářům návod, jak s biblickými spisy zacházet. Učinil tak způsobem svěžím a pronikavým, inspirovaným a inspirujícím. Lutherovy předmluvy jsou dodnes hojně čteny a interpretovány. Nejednou však zavádějícími způsoby. Vyžadují četbu opravdu bedlivou a spojenou se studiem kontextu, protože možností nedorozumění zavdávají (při narůstajícím dějinném odstupu) docela dost. Už proto, že i na nich příznačně utkvívá již naznačený, spíše příležitostný ráz celé Lutherovy tvorby, jež monografie podobné Karlstadtově takřka nezahrnuje.

Chceme-li nyní předmluvy uvést do patřičné perspektivy, zdůrazněme nejprve znovu, že spolu s překladem vycházely po částech. Do paměti se však až podnes

zapsal především výchozí zářez – nikoli neprávem, přece však zkreslující silou, utkvívá-li se pouze u něho. Jako první Luther pochopitelně vydal Nový zákon, v roce 1522. A pokud by se někomu zdálo, že teologie Nového zákona nebude k uchopení problematiky biblických apokryfů příliš relevantní, zmýlil by se. Jakmile totiž otázka jasně vyvstala, týkala se Bible celé, v obou jejích hlavních částech.

I k novozákonním antilegomenům stará církev zachovala podobný kritický materiál jako k starozákonním deuterokanonikům. Také ten připomněl již Erasmus. Hned v Lipsku byl Luther upozorněn na problematičnost netoliko 2. knihy *Makabejské*, ale také epištoly *Jakubovy*, nesrovnatelnou s apoštolskou majestátností podání Pavlova. Že se i zde opírá o předchozí kritiky, pověděl Luther zcela jasně hned v úvodu k prvním ze čtyř novozákonních spisů, u nichž po přezkoušení textu shledal problém akutním: k epištole *Židům* (vedle ní a *Jakubovy* sem dále patřily také list *Židům* a *Žjevení Janovo*). „Doposud jsme se zabývali pravými a jistými, hlavními knihami Nového zákona. Tyto čtyři následující však zdávna požívaly jiného postavení (*ein ander Ansehen*).“ Poukázat na námitky předchůdců mu ale stačilo takto krátce (obdobně lakonicky, nicméně podobně výslovně, se „starých otců“ dovolal také v předmluvách k epištole *Žudové* a ke *Žjevení*), a proto tento fakt nejednou uniká pozornosti.

Jenže Lutherovým záměrem nebylo psát historické úvody a široce v nich reprodukovat, co si odborníci mohli dohledat jinde. Chtěl orientovat řadové čtenáře. A proto důvody obezřetnosti, se kterou je nutné s příslušnými texty nakládat, demonstroval na jejich obsahu, problematických výpovědích, případně i na jejich stylu. Tím ostatně otevřel i teologicky hlubší perspektivu. Pojednával-li přece apokryfičnost jednotlivých spisů i historicky, pak v tom smyslu, že dokazoval jejich pravděpodobný pozdnější původ, nikoli přímo od autora, se kterým bývaly spojovány. Tento argument však u něho hrál více podpůrnou než rozhodující roli.

Jestliže jsme ovšem řekli, že otázka se týkala Bible celé, je to třeba pochopit v silnějším smyslu slova, než že se antilegomena našla v obou Zákonech. Problém, který se zde otevřel, se totiž nevztahoval pouze k několika vybraným textům samotným, ale i k oněm zbývajícím – nakolik vedl k závěru, že všechny části Písma nemají jednotejný význam a hodnotu. Je-li jejich „postavení“ ovlivněno žánrem, dobou vzniku, osobní povahou pisatelů atd., je zapotřebí zjišťovat je u každého jednotlivě. Odkud však vycházet? Luther si byl vědom, že tato otázka přece jen vyžaduje zásadnější odpověď, než mohou podat samy rozptýlené předmluvy k dílčím textům. I Nový zákon jako celek opatřil úvodem, který vysvětluje, co v něm vlastně hledat: co je na něm nového ve vztahu k Zákonu starému, a ovšem také, jaký je vztah zákona a evangelia. Připojil k němu

také oddíl, který měl čtenáře orientovat: „Které knihy Nového zákona jsou pravé a nejušlechtilější.“

V něm oproti spisům, jejichž užití ztěžují problematické rysy, doporučuje naopak ty nejlepší, nejjasnější, použitelné s největším a nejrychlejším prospěchem jakožto východisko. V jejich řadě uvádí spisy janovské („hlavní“ evangelium a 1. list), pavlovské (jmenovitě *Galatským* a *Efezským*, obzvláště však *Římanům*, „pravý to hlavní kus Nového zákona“, shrnující „celé křesťanské a evangelické učení“) a petrovskou 1. epištolu. Už v nich je přítomno vše, čeho je nezbytně zapotřebí ke spasení, a cokoli dalšího s nimi musí být v zásadní shodě, nakolik chce platit – s tímto výživným „jádnem a morkem“ Písma, který by pro křesťany měl být skutečným denním chlebem ducha.

Někteří novější autoři se na základě těchto výpovědí pokoušejí kategorizovat veškeré novozákonné spisy včetně oněch „prostředních“, které Luther výslovně nezmínil – spíše podle vzoru Karlstadtova, který postupoval zdánlivě důsledněji, když je také rozdělil do tří tříd (v případě Nového zákona ovšem napořád kanonických, navzdory výhradám, které autoritu některých relativně snižují; apokryfní pro něho byl až list *Laodicejským*, zmíněný v německé verzi jeho knihy). Je ale přiznačné, že ti, kteří tyto pokusy podnikají, nedocházejí k docela shodným výsledkům; zvláště když se opírají o výroky z jiných Lutherových textů, ve kterých však reformátor jednou upřednostnil v některém ohledu jeden spis před druhým, aby pak zase jindy v jiné souvislosti vyzvedl přednosti právě onoho druhého. Zdá se, že Luther sám se vyčerpávající kategorizaci vyhnul úmyslně: Slovo Boží (jímž je Kristus) promlouvá z biblických spisů vlastní silou, Duch Svatý literu oživuje, jak On uzná za vhodné, a právě díky tomu nás osvětluje a vede k poznání stále novému, hlubšímu. Není tedy dobře možné Písmo rozebrat na části, jímž my určíme jedinou, přesnou a doživotní funkci, bez ohledu na situaci.

Jistě, i zde by byl možný také druhý extrém, reprezentovaný postojem libovůle, jakou Luther nechtěl dopustit. Proto přece jen označil stálá těžiště biblické zvěsti a vyslovil pravidla, jimiž je možné se pevně řídit – nicméně zároveň zůstávají dostatečně živá, neumrtvující, a v tom smyslu i pohyblivá. Podstatou Písma svatého je apoštolské svědectví o kristovském evangeliu, a proto „pravým zkušebním kamenem, podle kterého lze všechny knihy kritizovat, je hledět, zda nám vemlouvají (*treiben*) Krista, anebo ne“. Oč v celém Písmu svatém jde, vyjadřují nejlépe místa, jež vyjevují Krista, Pána Písma, který mu předchází a je naplňuje; místa, jež osvětlují, jakým způsobem přemáhá hřích, smrt a peklo, a jak v něj spasitelně věřit. Taková je rada zkušeného čtenáře Bible, dělicího se o to, co právě z ní načerpal, kde ho oslovila nejvlastnějším hlasem, nejspolehlivějším, důvěryhodnějším nad vlastní myšlenky, jejichž směr umí obrátit (že správným směrem, má své kritérium

ve zjištění, zda se učíme vzdávat dříve a více čest Bohu než člověku, jak Luther doplňuje na řadě jiných míst). Takto jim ukázal k jádru Bible, ať z něho bez zbytečných oklik čerpají sami.

Tento postup spojil objektivní i subjektivní rozměr. Autor, mluvící do značné míry jako kazatel, si své svědectví dovolil podat skutečně velice osobním způsobem. Jako ve svých textech obecně, i zde vždy znovu mluvil (také) sám za sebe. Nejednou tedy dokonce přiznal, jak se při práci s různými biblickými texty *cítí*. Tento prvek jeho předmluvám dodává část jejich působivé síly, ale někdy působí též problematicky. Právě na jeho základě bývá Lutherovi velmi často přičítán neúnosný subjektivismus. Jako by snad právě ty své pocity nechával vládnout nad věcí – a přitom je zároveň hned předepisoval druhým. Tak bývá jeho přístup vnímán těmi, kteří jej odmítají, ale příležitostně vlastně i těmi, kterým se líbí a chtějí jej reformátorovým jménem zaštitit. Ti jej ovšem raději nazývají svrchovaností, a vůbec nejraději svobodou. Opravdu lze mluvit při zacházení s Písmem o Lutherově křesťanské svobodě. Uvolněnost, s jakou se nenechal znepokojit rysy lidské nedokonalosti, jaké by „fundamentalista“ potřeboval u biblických textů popřít, se v kontextu doby vyjímá skutečně mimořádně (stačí snad uvést výrok: „nachází-li se ve svatém Písmu nějaký rozpor, který se nedotýká článků křesťanské víry, a nejde-li jej zahladit, nech to být“).⁴ Ale v tomto postoji už jde o něco jiného. Co se týče podezření z nepřipadného subjektivismu, je nutné upozornit na body, které vedou výklad Lutherových předmluv jiným směrem.

Ano, na nejvypjatějších místech v nich zazní dokonce prohlášení ve stylu: tento text bych z Bible nejraději vyškrtl – kdyby bylo na mně. Ale bylo by zaslepené nevšimnout si, že si takovou cenzorskou svémoc nakonec nepřisoudil a k činu nepřistoupil. I ta nejostřejší slova jsou doprovodem ke spisům, jež do svých vydání Bible zařadil. Řešením problémů s antilegomeny pro něho nikdy nebylo okrájení celku, ale naopak schopnost tento celek vnímat v jeho strukturovanosti – vidět jak stromy, tak i les. Dále pak: v žádné z těchto předmluv, včetně těch nejkritičtějších, nechybí ani pochvalné zmínky o přednostech a silných stránkách recenzovaných knih, což koneckonců dává odůvodnění této varianty jeronýmovského postupu, který Luther zvolil. A konečně – moment až napodiv často přehlížený – proces, který „zářijovým Novým zákonem“ pouze započal, měl také další pokračování a vývoj, zahrnující proměny, z nichž nebyly všechny jen formálnějšího a méně významného rázu.

Skutečný obrat přinesla jmenovitě předmluva ke *Žjevení Janovu*, z gruntu přepsaná pro vydání v roce 1530. O osm let dříve vystavil Luther *Apokalypse* posudek z nejdodávavějších. Tehdy ji neshledával netoliko apoštolskou, ale ani prorockou, a proto si s ní nevěděl rady; doznával, že k němu Duch skrze tento podivný „snář“ nemluví. Nyní však z téže knihy vděčně čerpal útěchu, že křesťanstvo přetrpí

i největší protivenství a Bůh dovede dějiny pevnou rukou k jejich cíli, navzdory spíše nemile překvapivým zvrátům a situacím, jež křesťany v historii očekávají, takže církev ani nebude možné vidět, jen věřit. *Zjevení* tedy, vysvětloval nově reformátor, slouží stejně tak k potěšení, jako k varování. Má tudíž plné kvality parenetické, v obojím smyslu slova. Tím Luther na konkrétním případě přiznal důležitou skutečnost: že totiž některé biblické pasáže (a jak vidno, i celé spisy) pro nás mohou být po dlouhou dobu takřka úplně „hluché“, ale potom k nám mohou přece jen promluvit a zazářit skvostným jasem, když k tomu dozraje čas (s ohledem jak k vnější situaci, tak i k našemu vnitřnímu zrání).

Právě tato novější verze uvedení do *Zjevení* byla také pojata do kompletního vydání Bible, jímž Luther svůj překladatelský počín roku 1534 dovršil (nepočítáme-li další práci revizní, dokládající ovšem znovu onen důležitý moment, že se dílu tlumočníka a vykladače věnoval doživotně a neměl je za uzavřené). Nešlo ale o jedinou změnu, kterou tehdejší edice dokumentuje. Také další antilegomena uvedla alespoň relativně vlídněji, uměřeněji.

Protože nejnotoričtější známým a do omrzení opakovaným z Lutherových odmítavých posudků je onen o „slaměné“ epistole *Jakubově* (přitom by snad alespoň o něco srozumitelnější mohla být doprovodná výhrada, že zmíněný list „nemá evangelijní ráz“), určitě jí bude dobré vzpomenout i na tomto místě jako příkladu. V novém znění předmluvy, pocházejícím také již z roku 1530, více vyniklo, že ačkoli Luther onoho zbožného muže (stěží ovšem teologa), který epistolu napsal, uznával jen jako kazatele zákona, přece mu nikdy neupřel „mnoho dobrých výroků“ a obecně i dobrý záměr díla, byť v celku ne podobně šťastně provedený jako v jednotlivostech. Ještě později, v roce 1543, dá jistá promoční disputace Lutherovi příležitost, aby velmi zřetelně vyjádřil, k jakým praktickým závěrům jeho zvážení tohoto novozákonního spisku vedlo (a v jakém smyslu naplnil výměr apokryfu): „jeho autorita není taková, aby se ve věroučném ohledu upouštělo a ustupovalo od autority ostatních apoštolů a celku Písma“. ⁵ Avšak – nic horšího.

Pokud jde o úplnou Lutherovu Bibli, v neposlední řadě nesmíme přehlédnout, že do jejích vydání už nebyl zařazován ani výklad o „hlavních spisech“ Nového zákona. V tomto případě smíme s jistotou tvrdit, že nešlo o odvolání všeho, co v ní autor chtěl říci pozitivně a na jiných místech vyjadřoval i nadále. Z nemalé části ostatně přece jen zůstaly platné i kritické postřehy, na jejichž základě kdysi zařadil výše jmenovaná antilegomena až na konec novozákonní sbírky a jejichž zvláštní charakter zvýraznil tím, že na rozdíl od ostatních k nim v obsahu nenechal připsat pořadová čísla. U tohoto odkazu pro všímavé se zůstalo natrvalo. Zároveň však Luther vyvodil poučení dalšího stupně ze střetů s oním druhem protivníků, kteří se kdysi zdáli stát ve společných řadách s reformátory: už nechtěl

nakládat na každého prostého a nepoučeného čtenáře břemeno, aby hodnotu biblických knih posuzoval sám – s rizikem, že si vybere, co se mu zalíbí, a zavrhne, co mu bude nepohodlné, podle míry „protagorovské“. Sumou: zdání svévolného subjektivismu se nyní Luther vynasnažil vyhnout.

IV. Aplikace na Starý zákon (Lutherova vydání Apokryfů)

Teprve ve vydání Bible z roku 1534 se objevil také ucelený soubor starozákonních „Apokryfů“. Při překladu tedy přišel na řadu jako poslední. A nejen to: až u něho Luther slevil ze zásady, že za převod převezme plnou odpovědnost jako za vlastní dílo, a proto jej skutečně provede především svými silami, byť by se opíral o kolektiv znalých spolupracovníků při redakci, jak je o to rozumně požádal. U velké části deuterokanonik by si charakteristiku hlavních překladatelů zřejmě směli nárokovat někteří z nich, jmenovitě Philipp Melanchthon; v každém případě se podíleli již na přípravě prvního znění.

Touto skutečností jistě prosvítá i Lutherův vztah k dotýčným spisům jako k relativně nejméně důležité části Písma, za kterou je bezpochyby považoval. Nicméně tento dojem by šlo i přecenit. Případná reformátorova rezervovanost nikterak nebude jediným důvodem, proč se při díle nechal zastupovat. Svou roli určitě hrála i únava na konci mnohaletého projektu, podmíněná aktuálním zdravotním stavem – a zesílená zvláštními obtížemi, jež tlumočníkům připravil *Sirachovec*, překládaný jako druhý v řadě po knize *Moudrosti*, jehož text bylo nutné rekonstruovat bez dostatečné podpory předchůdců jako „potrhaný, zabahněný dopis“. Teprve potom se Luther svého předního místa vzdal. I tak se ovšem v každém případě podílel přinejmenším na závěrečných redakcích zbývajících textů a také k nim ke všem připojil své předmluvy. Zde již ve víceméně úplné analogii k postupu, který si osvojil u knih Nového zákona (v jeho pozdější, dozrálé podobě); vzorec už byl dán a otázka apokryfičnosti starozákonních deuterokanonik byla přece jen relativně méně bizantní než u novozákonních antilegomen.

Když už byla jasně postavena na zadní místo, byl k nim Luther zároveň benevolentnější než svého času Karlstadt a s výjimkou 3. a 4. knihy *Ezdrášovy* do své Bible zařadil i ony spisy, které jeho někdejší soupeřník doporučil úplně odmítnout. Jmenovité zmínky je v této souvislosti hodna *Modlitba Manasesova*. Patřila k tak pozdním „přirůstkům“ Vulgáty, že do výměru kanonických knih nebyla pojata ani dekretem Tridentského koncilu. Luther ji však vysloveně oblíboval a doporučoval pro její vzornou strukturu vyznání hříchů, děkování a vzývání Boží slávy, takže ji na úrovni „církevní knihy“ shledával být osvědčenou.

Ve svém celku projevují jeho předmluvy i u tohoto oddílu relativní vyváženost pozitivních a kritických odkazů, se zřetelnou převahou prvních. Neudržoval ji však uměle, a tak při bližším přihlédnutí zjistíme, že v jednotlivých případech jsou chvála a hana rozděleny ve znatelně odlišném poměru. Nápadný je kontrast mezi 1. knihou *Makabejskou*, u níž reformátor neshledal takřka žádné obsahové a stylové rozdíly vůči historickým knihám hebrejského kánonu (takže lze říci, že ji přiřadil k nejkvalitnějším apokryfům), a následující 2., ke které naopak vyslovil výhrady z nejsilnějších.

Sluší se však dodat, že i je tentokrát v odpovědnosti svého úřadu formuloval výrazně umírněněji, než jak už opakovaně učinil na jiných místech. A nejen v minulosti. Právě z jara roku 1534, kdy se apokryfy zabýval v souvislosti s přípravou vydání úplné Bible a vzdychal nad korekturami k 2. knize *Makabejské*, zachytil jeden z jeho domácích spolustolovníků výrok nejvyšší říznosti: „Byl bych raději, kdyby jí nebylo!“⁶ Či přesněji vlastně: „jich“. Mluvil totiž o dvou spisech, a zvláště hodné pozoru je, že druhý z nich byl uznanou součástí hebrejského kánonu: šlo o knihu *Ester*. I ona podle něho zachycovala až příliš mnoho židovského a pohanského smýšlení v bodech, kde se s křesťanským jen těžko slučují. Což ostatně nebyl jen letmý dojem, uměl by předložit věcné argumenty. Jak tedy vidíme, starý Luther se uměl vyjádřit stejně výbušně jako mladý. A někdy i na veřejnosti a na špatném místě. Nicméně popsaný příklad dokládá, že se přece jen učil, kde, kdy a komu je vhodné některé věci říkat; především těm, kterým mohl důvěřovat, že si je budou umět přebírat.

Obdobou postupu vyzkoušeného u novozákonních antilegomen bylo i vnější zařazení starozákonních deuterokanoniků jakožto zvláštního oddílu v postavení jakýchsi „dodateků“ ke kanonickým spisům. Pro jejich charakteristiku ve vlastním Lutherově podání se velmi často cituje výmluvný souhrnný nadpis, kterým tuto část Bible opatřil: „*Apocrypha*“. To jsou knihy, jež nejsou naroveň svatému Písmu, a přece je užitečné i dobré je číst.“ A tentokrát je stále opakování této zkratky i dostatečné na místě, neboť je v ní celkem zřetelně uloženo téměř vše, co charakterizuje postoj reformace k deuterokanonikům, z jeho kritické i pozitivní stránky. Že jde o další variaci na stanovisko Jeronýmovo, byť i s novou obměnou terminologickou, je asi téměř nadbytečné podotýkat.

V. Reformování (před předělem Tridentského koncilu a po něm)

Zato nebude bez významu výslovně dodat, že se tu vyjadřuje pozice skutečně reprezentativní pro (magisteriální) reformaci celou, přinejmenším po nějaký čas. Jistě, vždy zde byly určité rozdíly nejen v názvosloví, ale jmenovitě také

ve směřlosti (či naopak obezřetlosti), se kterou jednotliví autoři ke kritickému posuzování biblických spisů druhého řádu přistupovali (v Lutherově okruhu patřil k nápadně opatrným Melanchthon). V prvních dobách však tyto rozdíly byly právě jen individuální. Ještě i poté, co došlo k vnitroreformační roztržce, zprvu nad pojetím sv. Večeře Páně, uvažovali o otázkách biblického kánonu také švýcarští teologové obdobně jako němečtí.

Formulováno z hlediska pozdějšího vývoje: sdíleli s nimi jak rezervovanější vztah k novozákonním antilegomenům, tak připouštěli užitečnost starozákonních deuterokanonik. Pokud jde o posledně zmíněné, přeložil je blízký spolupracovník Huldrycha Zwingliho Leo Jud, a to ještě před Wittenberskými – a přední hebraistický odborník curyšského okruhu Konrad Pellikan, autor ojedinelého komentáře k celému korpusu biblických spisů, dal dokonce hned v nadpisu příslušného dílu najevo, že jemu se na jeronýmovském vzorci nezamlouvá ledabylé užívání zbytečně silného výrazu „apokryfy“. Podle Pellikana „stojí mimo hebrejský kánon“, ale přesto jsou „nevhodně (*perperam*) nazývány apokryfy, lépe však knihami církevními (*Ecclesiastici*)“.⁷

Leč jak už bylo naznačeno výše: časem reformování (čili „kalvíntství“) teologové ve své většině přístup k diskutovaným spisům z různých důvodů pozměnili, takže mu začaly být přičítány také konfesijní konotace, ne-li rovnou význam rozlišovacího znaku mezi církvemi.

Roli rozhodujícího vývojového předělu tu sehrál Tridentský koncil, když ohledně kánonu odpověděl na reformační učení antitezí, jež diferenciaci biblických spisů podle jeronýmovského vzoru ve skutečnosti nevyloučila, položila však důraz na jejich kanonicitu jakožto sdílený rys. I na druhé straně pak proběhlo konfesijní vyhranění novým stupňováním důrazu opačného. Ale toto odhodlání k trvající opozici je jen jedním motivem tehdy probíhajícího procesu, jenž byl paradoxně posílen jiným, protiběžným. Zároveň se totiž *de facto* stalo, že množství reformačních teologů, a přednostně právě v řadách oněch reformovaných v užším slova smyslu, se s koncilní většinou ztotožnilo, nakolik přijalo za svůj argument, který její rozhodnutí ovlivnil v přední řadě. Dali se přesvědčit, že v situaci roztržky a dezorientace mnohých se není radno spokojit se stanoviskem subtilně diferencovaným, jež může vyhovovat odborníkům, avšak mezi církevním lidem působí svou nedostatečnou zřetelností další zmatení a může vést i k nežádoucí libovůli. Domnívali se, že reformační strana je zde „zřetelným zatroubením“ povinována tím spíše, oč větší význam Písmu připisuje jakožto autoritě a normě v mnoha ohledech vyhradní.

Výsledkem bylo přitakání nutnosti vymezit hranice kánonu jednoznačně a jmenovitým výčtem důvěryhodných textů, bez členění na jednotlivé vrstvy. Potud

stejně, jak učinili koncilní otcové – avšak v protivě k nim měly být podle přesvědčení protestantských přímluvců tohoto postupu ze seznamu ostrým řezem vyřazeny starozákonní apokryfy. Naproti tomu zase u novozákonních antilegomen neshledali podobné silné důvody ke stejnému odmítnutí, takže jim kanonicitu přiznali – přičemž se v daném kontextu oslabily důvody k jejich odlišování od ostatních kanonických spisů, naopak se posílila tendence k nivelizaci, vposledku i stírající individualitu biblických textů. Jak se tedy ukázalo, rázné rozhodnutí sice nebylo bez zisku, ten však byl zaplacen obtížemi jiného druhu, než kterým chtělo čelit.

Zde ovšem shrnujeme výsledek, jehož uskutečnění v dějinách mělo opět procesuální povahu a zabralo jistý čas. Prvním významným teologem reformace, který postuloval potřebu kanonické spisy „jasně vypočítat (*diserte enumerare*)“, byl snad Heinrich Bullinger,⁸ nástupce Zwingliho v čele curyšské církve, který uzavřel spolenectví s ženevským reformátorem Janem Kalvínem. Ve svém lokálním vyznání, které fakticky zůstalo vlastně pouze privátním spisem, tak sám postupoval již v roce 1545. Je zajímavé, že to neplatí o II. helvetském vyznání, které sepsal později (roku 1564), tentokrát naopak prvotně jako osobní dokument, duchovní závěť, z níž se však časem měla stát nejrozsáhlejší konfese reformovaných církví.⁹ Jedním z vysvětlení by ovšem mohlo být, že jeho někdejší požadavek se mezitím prosadil jinde a byl už na nejlepší cestě k zobecnění.

Nejstarším symbolickým spisem, jenž uvedl přesně vymezený biblický kánon na rovinu oficiálního vyznání, se nikoli nepříznačně stala Galská konfese bojovných hugenotů z roku 1559, která svůj „*catalogus*“ vyjmenovala ve 3. článku a postavení apokryfů vysvětlila v následujícím, 4. Rozhodně však stojí za pozornost, že příslušné místo patří k těm několika, kde francouzští synodálové upravili jinak dosti pietně přijatou předlohu, pro jejich jednání osobně navrženou Kalvínem, tehdy již přední bohosloveckou autoritou reformovaných církví. Zdá se, že jeho stanovisko v tomto bodě mohlo být poněkud vnitřně rozpolcené, či snad přesněji, že si jakožto systematický teolog velkého formátu byl vědom dilematu, před kterým zde stál. S výčtovým vymezením biblického kánonu nespěchal, pravděpodobně si tedy uvědomoval přinejmenším některá rizika tohoto kroku. Zároveň však k němu byl veden hned z několika směrů.

Vedle již zmíněných tendencí dobové reformované teologie se s Bullingerem shodoval též v intenci, „abychom se my lidé řídili podle Písma, nikoli Písmo podle nás“.¹⁰ Bullinger však pro naplnění tohoto záměru stále těsněji spojoval text Písma s Božím slovem. Kalvín k tomuto prostředku také tíhl, ve své *Instituci učení křesťanského* mezi ně příležitostně rovnítko kladl, v její šíři však

tuto figuru doplňoval a vyvažoval i jinými. Nebudí-li tento dojem spíše jejich interpreti, ve srovnání s Bullingerem asi Kalvín přece jen silněji vycházel ze starší linie reformační teologie, jež se příliš přímočarým identifikacím obou veličin bránila.

Slovem Božím jí byl vždy především Kristus a v druhé řadě pak kérygma o něm, účinné zvěstování jeho evangelia, i v podobě slova na základě Písma kázaného. Tím zdůrazňovala obsah, spásně-dějinný kontext a uchopení kvalitativní. I Kalvín líčil vnitřní svědectví Ducha Svatého tak, aby mluvilo více ve prospěch smyslu biblických slov než jejich znění. Dalo se předvídat, že jakmile bude připuštěno jednoduché ztotožnění Božího slova a Písma, umožňující přesunout těžiště zájmu právě ke slovnímu znění, začnou se šířit i simplifikace, které se spokojí s vymezením vlastně již zcela formálním. Boží slovo prostě začne první stránkou *Genesis* a skončí poslední stránkou *Zjevení Janova*. Stálo zamýšlené posílení evidentnosti autority Písma svatého za toto nebezpečí?

Rubikon však skutečně byl překročen a lavina stržena: příkladu Galské konfese hned v následujících letech následovala další vyznání reformovaných církví v jiných zemích, takže se v nich úplné vyjmenovávání kanonických spisů stalo takřka pravidlem (jako výrazné příklady zde uvedme alespoň 6. článek Nizozemské konfese z roku 1561, 6. z 39 artikulů anglikánské církve z roku 1562 – kde se mluví jen o Starém zákoně – a 2. až 3. článek Westminsterské konfese z roku 1647).

VI. Pozdější luteráni (po Flaciovi a Knize svornosti)

Nenechme ale bez povšimnutí fakt, že konfesijní rozdíly mezi oběma hlavními reformačními proudy byly jen relativní, a jakkoliv si reformovaní teologové někdy přičítali specifický přístup k Písmu jako zvláštní rys nebo i zásluhu, vývoj se ve skutečnosti ubíral podobným směrem také na luterské straně. Funkci význačného jmenovatele, obě strany spojující, převzalo především učení o inspiraci Písma (jakožto další prostředek vysvětlení jeho autority), uchylující se nyní ke stále jednoznačnějšímu a přímějšímu připsání autorství biblických spisů Bohu. Z hlediska konfesijních rozdílů je pozoruhodné, že mezi žáky Melanchthonovými, „filipisty“, často a v některých případech i důvodně podezřívány z „kryptokalvinismu“, se déle udržovala dřívější luterská linie, užívající diferencovanějších argumentů, zatímco spolupůvodcem teorie božské inspirace v oné podobě, v níž bude dominovat éře „staroprotestantské“ ortodoxie a jež vyšla vstříc vývoji mezi kalvinisty, pocházela od jejich jinak v řadě ohledů zapřisáhlého protivníka Matthiase Flacia Illyrica, jižanský vášnivého „gnesioluterána“.

U Flacia vystupuje do popředí představa inspirace verbální, tedy vztažené k jednotlivým slovům biblických textů, ba dokonce k punktaci hebrejských liter (z hlediska dějinného vzniku představující vlastně až pozdější aparát). V Lutherových stopách (ale zároveň již ve shodě s kalvinisty) kráčel prosazovatel této koncepce potud, že chtěl upevnit a rozmnožit argumenty proti těm, jež vnímal jako snižovatele autority Písma na obou stranách – i mezi „blouznivci“, z nichž někteří rádi stavěli Ducha Svatého do násilného protikladu k literě, vnitřní proti vnějšímu, jako by nešlo o dvě strany, jež do sebe mají zapadat a představovat celek. Na druhé straně však bylo obtížné aplikovat předpoklad verbální inspirace Písma ruku v ruce s oním, který v biblických textech připouštěl přítomnost zrna i plev. Proto se i Flacius a jeho následovníci přiřadili k přímluvcům jasného ohraničení kánonu, při jakém se s určitostí vysloví, které biblické knihy mají být vnímány jako inspirované jako celek ve všech jednotlivostech – a které ne.

Rozdíl mezi oběma konfesijními tábory zůstal zachován především potud, že sbírce symbolických knih luterských, nazvané *Knihou svornosti*, se podařilo formálnímu a kvantifikujícímu vymezení kánonu vyhnout (k radosti svých novodobých komentátorů) – třebaže byla sestavena až na přelomu 70. a 80. let 16. století, tedy v době, která již skýtala dostatek příkladů i výzev k podobnému kroku. Biblické „pravidlo a vodítko („*regula atque norma*“) bylo v *Knize svornosti* postulováno poměrně stručně a pak už jen mnohostranně aplikováno. Namísto výčtu zůstalo popsáno podobně obecně jako konkrétně: jsou jím „prorocká a apoštolská Písma Starého a Nového zákona.“¹¹ Podobnou zdrženlivost ovšem *Kniha svornosti* zachovala i s ohledem ke kritice okrajových částí Bible, jíž se pokorně vyhýbá (ke starozákonním apokryfům se v ní na několika místech vztahují nepřímé výhrady).

Co je však vyjádřeno mlčky, připouští pochopitelně různost výkladů. Pro následující dobu ji můžeme pozorovat jmenovitě v pokračující diskuzi luterských teologů o novozákonních antilegomenech. Někteří o nich nadále učili jako o podřadné části biblické knihovny, v zajímavě se odlišujících variantách, pro něž snášeli důmyslné argumenty (autora těchto řádků stojí jisté přemáhání, aby ustoupil od jejich líčení, ale uznává, že by přesahovalo měřítko této stati¹²). Postupně však i luterští bohoslovci od věroučného traktování tohoto problému stále více upouštěli, shodující se, že Novým zákonem vcelku přece jen neprobíhá tak zřejmá a závažná hranice jako v Zákoně starém, a ostatek je věcí situačního zhodnocení v konkrétní souvislosti.

Nejdéle svůj cejch podržela epištola *Ěakubova* („ne zrovna mírně odbočující od analogie apoštolského učení“¹³), v souladu s úsudkem Lutherovým – ale odchýlně od něho část teologů (zde se mínění nejvíce rozcházela) dlouho trvala

také na silných výhradách proti *Žjevení Janovu*, jehož ozvučnost nadále podléhala historickým výkyvům a nebylo je příliš těžké zneužívat.

V průběhu 17. století však pojmy novozákonních apokryfů či „knih druhého řádu“ víceméně úplně vyšly z užívání – a naopak přibývalo luterských bohoslovců, kteří se nijak neostýchali vyjmenovat kanonické spisy v rozsahu shodném se seznamy reformovaných kolegů. David Hollatz, považovaný za posledního z velkých dogmatiků staroluterské ortodoxie, ve svém mistrovském díle *Examen theologicum acroamaticum* z roku 1707 označil debatu o rozsahu novozákonního kánonu za uzavřenou, protože mezi svými současníky již neznal nikoho, kdo by o božské autoritě některých jeho částí pochyboval.

VII. Bilance (šance ekumenického věku)

Ohlédneme-li se po popsaném příběhu, který se snad i v pouhém nástinu ukazuje jako dosti košatý a bohatě obsažný, od jeho vyústění, u kterého jsme se zastavili, můžeme i my zvolit nejprve tón funkčně kritický. Lze si přiznat, že i ona tendence, která v hrubě zjednodušené, doslova zlidovělé podobě vedla k představě proti sobě postavené „katolické celokanonické“ a „evangelické“ Bible „bez apokryfů“, byla poměrně zřetelně založena již v reformační epoše. Byť bude správné dodat, že makavou skutečností dvou Biblí s rozdílnými obsahy se tato představa stávala opět jen metodou postupných kroků a v plném rozsahu se jí stala až v době dávno poreformační. Vždyť ještě i ony zmiňované, poměrně již pozdní konfese, výslovně stanovující nekanoničnost starozákonních apokryfů, v podobě až bolestně zkráceného závěru z předchozích rozprav, nebyly na svá slova skoupé natolik, aby vesměs neopakovaly také Jeronýmovu formuli o jejich užitečnosti. A co se doporučovalo čtenářům, to se i tisklo.

A není-li řečená simplifikovaná představa práva ani těmto několika textům, tím spíše to platí o reformační teologii v jejím celku a plné hloubce. Je tedy dobře odůvodněné, když nás ekumenický věk navrácí ze strohosti teze a antizeze do širšího proudu rozhovoru, v němž se naše stanoviska začínají opět sblížovat a z potěšující míry i překrývat, aniž bychom proto museli ztratit svá určitá jména a místa, tvary a barvy. Sdílená vydání Biblí, zahrnující roztržiděné spisy proto- i deuterokanonické, jsou nanejvýš vhodným výrazem tohoto nadějného stavu – a umožňují nám skončit v tónu pozitivním, který má vždy znovu nabývat své převahy.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

- 1/ WA (= *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar od roku 1883) 2, 235.
- 2/ V novější době ji přetiskl KARL AUGUST CREDNER: *Zur Geschichte des Kanons*. Halle 1847, s. 316–412.
- 3/ Kritické vydání veškerých těchto předmluv je zahrnuto ve WA, v oddělení *Deutsche Bibel*, kde jsou distribuovány na příslušných místech po jednotlivých dílech. Existují však i několikrát vydaní čtenářsky přístupnější – např. výběrová edice KURTA ALANDA v řadě *Luther Deutsch*, 5. sv. (Die Schriftauslegung), opakovaně tištěná v Göttingenu.
- 4/ WA 46, 727.
- 5/ WA 39/II, 219.
- 6/ WA – Tischreden 3, 302 (č. 3 391).
- 7/ BERNHARD RIGGENBACH (ed.): *Das Chronikon des Konrad Pellikan*. Basel 1877, s. XXVIII.
- 8/ WALTER HOLLWEG: *Heinrich Bullingers Hausbuch* (Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Literatur). Neukirchen 1956, s. 381.
- 9/ Jako taková zdomácněla i v tuzemsku, a proto je přístupná také v českém znění. Nejlépe RUDOLF ŘÍČAN AD.: (ed.): *Čtyři vyznání* (Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České; Se čtyřmi vyznáními staré církve a se Čtyřmi články pražskými). Praha 1951, 1. část II. HV „O Písmu svatém, pravém slovu Božím“, se zde nachází na s. 191n.
- 10/ E. F. KARL MÜLLER (ed.): *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register). Leipzig 1903, s. 155 (jde o text výše zmíněného Curyšského vyznání).
- 11/ *Kniha svornosti* (Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese; Nové české znění podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům). Praha 2006, s. 487 (srov. též s. 526).
- 12/ Zájemce, který nemá možnost shledávat staré tisky, ale rád by si prostudoval literaturu, najde leccos reprodukováno jmenovitě u OTTO RITSCHL: *Dogmengeschichte des Protestantismus* (Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen) I (Prolegomena; Biblicismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Kirche). Leipzig 1908.
- 13/ IOHANNES WIGANDUS & MATTHAEUS IUDEx: *Syntagma seu Corpus doctrinae Christi, ex novo Testamento tantum, Methodica ratione, singulari fide & diligentia congestum*. Basileae 1575, col. 392.

Doc. dr. Martin Wernisch (* 1962 v Praze) studoval evangelickou teologii v Praze, Curychu a Tübingenu; mezitím působil jako vikář česko-bratrské církve evangelické (dnes je poslancem jejího synodu). Od roku 1991 vyučuje na ETF UK v Praze, kde v současnosti vede katedru církevních dějin. Ve své odborné práci se soustřeďuje především na teologii reformační doby. Účastnil se také rozhovorů v ekumenických komisích o problematice historických reminiscencí.





Tomáš Petráček

Kánon víry a kánon mravů aneb jeden, nebo dva kánony? K otázce definování kánonu na Tridentském koncilu

Zařazení problematiky vymezení biblického kánonu do agendy Tridentského koncilu (1545–1563) je z jistého hlediska překvapivé, z jiného naopak naprosto logické, včetně zařazení jeho projednání na samý počátek koncilního dění. Na první pohled šlo o zbytečnou věc, protože k problematice biblického kánonu existovalo rozhodnutí Florentského koncilu (1438–1445), což se v diskuzích Tridentského koncilu nejednou zmínilo, včetně připomenutí zásady, že co bylo jednou závazně definováno, nemá a nesmí být projednáváno znovu. Proč koncil udělal výjimku? Zásadní důvody jsou dva. Prvním je zpochybnění tradičního kánonu biblických knih, a to nejen reformátory, ale i humanistickou kritikou, a nutnost nově kánon vymezit a definovat důvody zařazení příslušných knih či naopak vyloučení jiných.

Druhým závažným důvodem byla tendence postavit na pevnou, neotřesitelnou půdu všechny budoucí diskuze o dogmatických otázkách, totiž na pevné podloží zdrojů zjevení. Jinými slovy, pokud katolická strana v debatě o očistci a modlitbě za zemřelé bude odkazovat na knihy *Makabejské*, jedná se o svatou a inspirovanou část biblického kánonu, anebo o nějaký méně významný spis židovské a křesťanské tradice? Na druhou stranu, pokud koncil jenom potvrdí závaznost širšího kánonu, nezesměší se tím před protestantským světem, který snadno poukáže na autoritu sv. Jeronýma a jeho preferenci užšího hebrejského kánonu? Problematika byla tedy mnohem komplikovanější než pouhé definování aktuálního stavu a za výsledným, poměrně stručným dokumentem se skrývá týdnů a měsíců trvající debata.¹ Důležitých vyjádření Tridentského koncilu k otázce Bible a zjevení je ovšem více,² v našem příspěvku se proto striktně omezíme na problematiku kánonu.

Příběh přijetí rozhodnutí v otázce kánonu nejvyšší autoritou církve je zároveň odrazem četných a hlubokých změn, kterými prochází křesťanství v této době. Bylo by velkým omylem představit si, že proměny 16. století proběhly tak, že se od katolické církve oddělily reformační skupiny, ale ona sama pokračovala stejným způsobem dál. Nejen Tridentský koncil, ale celá řada dalších změn v životě, formě služby, strukturách katolické církve zásadně mění její mentalitu, charakter a podobu. Děje se tak převážně v polemickém vyhocení proti protestantismu, v němž katolicismus zdůrazňuje, někdy přehnaně, vše, co zpochybňuje

reformační myšlení, a naopak potlačuje vše, často dost nešťastně, co naopak vyzdvihují protestantské tradice. Vymezení se ovšem odehrává i v reakci na změny novověké Evropy, zámořské objevy, technologické inovace a další změny. Katolická církev během 16. století prošla zásadní proměnou forem svého života, služby i hlásání. Jedním ze zásadních nových prvků je omezení obrovské svobody předreformační akademické diskuze všech možných otázek, zdaleka ne jen teologických, a opuštění úlohy univerzit a jejich teologických fakult při výkonu řádného církevního magisteria. Právě skutečnost, že Lutherovy teze odsoudily nejprve univerzity jako Lovan či Paříž, vysvětluje Lutherovy nenávistné výpady vůči nim. Tato svoboda debaty je ztracena na dlouho, snad nikoli na trvalo, ve všech církvích a denominacích kvůli pokračujícímu konfesijnímu zápasu přechází role magisteria na církevní úřady.

Diskuze nad kánónem v době před Tridentským koncilem

Debatu týkající se kánonu biblických knih nemůžeme omezit jen na reakci na protestantské církve. Důležité impulzy k novému promýšlení biblických knih vzešly již od humanistických učenců přelomu 15. a 16. století a jejich úspěchů při studiu Písma svatého.

Lutherova výzva katolické koncepci kánonu

Bylo by zbytečné prezentovat zde reformační pozici v otázce kánonu biblických knih, která je zpracována v jiné studii. Ale každé církevní rozhodnutí je vyvoláno nějakými dobovými podněty, pro jeho správné porozumění je třeba znát myšlenkové proudy, hlavně ty, které vyvolaly reakci nejvyššího církevního magisteria. Zatímco pochybnosti některých humanistů ohledně přednosti širšího kánonu byly dány respektem ke sv. Jeronýmovi a kritickými pochybnostmi ohledně autorství, Lutherovy námitky se týkají subjektivně náboženského prožívání. Písmo svaté je vše, co probouzí víru, pochopitelně v Lutherově chápání. Podle této užitečnosti či nosnosti proto rozdělil novozákonní spisy do třech kategorií, přičemž do třetí – nejméně přínosné – zařadil list *Židům*, *Jakubův*, *Judův* a *Žjevení*. Totéž se týká i Starého zákona, proto vydání celé Bible z roku 1534 řadí mezi apokryfy *Judit*, *Ester*, *Moudrosti*, *Job*, *Sicharovce*, *Barucha* a obě knihy *Makabejské*.

Z katolických polemiků se vůči Lutherovi v otázce kánonu vymezil například Jan Eck (1486–1543), nejvytrvalejší z jeho odpůrců. Napadnout kánon biblických

knih znamená podle Ecka napadnout samotnou církev, protože autenticita Písma svatého je dána autoritou církve.³ Hájí autenticitu knih, které Luther odmítá, a odhaluje vnitřní rozpornost jeho argumentace, vždyť i Luther uznává kanonicitu evangelia Markova a Lukášova, kteří osobně Krista neznali, a neuznává kanonicitu textu evangelia Nikodéma a Bartoloměje, kteří naopak Krista osobně znali. Konečně hájí kanonicitu zpochybňovaných deuterokanonických knih jejich zařazením do nejstarších soupisů kanonických knih.

Obsáhleji se v dané otázce proti Lutherovi vyjádřil další proslulý katolický polemik Jan Cochlaeus (1479–1552), který si dobře uvědomoval závažnost problematiky. Kritizuje reformní pohled na Bibli a rovněž připomíná, že je to církev, kdo rozhoduje o tom, které spisy patří do kánonu biblických knih. Autorita Písma je tedy zcela odvislá od autority církve. Volbu, kterou kdysi provedla církev „*ex traditione Ecclesiae*“, je třeba cítit, jinak se člověk ve své slabosti ztratí v oceánu raně křesťanských textů. Základní problém pro katolické zastánce širšího kánonu představuje odvolávání se oponentů na sv. Jeronýma, který soubor deuterokanonických knih označil za apokryfy a vyloučil je z kánonu. Cochlaeus soudí, že kritérium neznámého nebo nejistého autorství nemůže být rozhodující, protože není jisté ani u jiných biblických knih. Důležitější než autor je tedy církev, která knihy přijímá jako inspirované a tím je schvaluje. Kdyby nebylo přijetí a osvědčení církve hlavním kritériem, nemohly by se například knihy *Kronik* nikdy stát součástí kánonu. Ať reformátoři z Písma doloží, proč by do kánonu měla patřit *Ester*, a nikoliv *Tobiáš*, proč je kniha *Jozue* autentická, zatímco kniha *Moudrosti* nebo *Kazatel* jsou apokryfy!⁴ Zajímavé u obou katolických polemiků je, že se neodvolávají na Florentský koncil, ale snaží se postavit argumentaci na spojení Písma a církve.

Katoličtí humanisté

Otázky nad kanonicitou některých knih se ale objevily již před Lutherem. Známým autorem je Erasmus Rotterdamský, kterého zajímal hlavně kánon novožákonních knih. Pozastavoval se nad některými pasážemi evangelií (Mk 16,9nn; Jan 7,53–8,11) a rovněž si kladl otázku autorství, a tedy inspirovanosti listu *Židům*, *Jakuba*, druhého listu *Petra*, druhého a třetího listu *Jana* či celého *Žjevení*. Po výtce od pařížské univerzity roku 1527 ale zanechal svých pochybností. Nakonec se však Erasmus právě tváří v tvář protestantské kritice staví na stranu katolického pojetí kánonu a deklaruje svoji ochotu respektovat ustanovení církve.⁵ Na tomto příkladu je právě patrné, jak se pro původně svobodně řešené a diskutované otázky ve světle reformačního a konfesijního diskurzu zužuje prostor.

Stejně tak se při střetu vyvolaném reformací nakonec přiklonil jednoznačně na stranu katolického pojetí širšího starozákonního kánonu, ačkoliv i tady se předtím stavěl spíše na Jeronýmovu pozici. Ve svém spisu o svobodné vůli cituje jako jeden z nejdůležitějších důkazů verš z *Kazatele* (*Ecclesiastes*) 15,14–18, a aby podtrhl oprávněnost odkazu, říká: „Nemyslím, že by zde mohl mít někdo k autoritě tohoto díla výhrady proto, že prý je židé – jak píše Jeroným – kdysi nepokládali za kanonické. Kristova církev je do svého kánonu naopak velmi svorně přijala a věru nechápu, proč se tato kniha měla podle židů z kánonu vyjmout, když do něho naproti tomu zahrnuli Šalomounova *Příslloví* i *Píseň písní*. Co je přimělo, aby do kánonu nepřijali poslední dvě *Knihy Ezdrášovy*, příběhy o Zuzaně a draku a Bělovi z *Knihy Danielovy*, knihy *Judit*, *Ester* a některé další a aby je zařadili mezi apokryfy, toho se ten, kdo si tyto knihy přečte pozorněji, snadno domyslí.“⁶

Pro naše téma důležitějším a na koncilu diskutovanějším autorem je ale dominikánský teolog Tommaso de Vio, známější jako kardinál Kajetán (1469–1534), který roku 1518 rovněž vedl teologické debaty s Lutherem. Od roku 1530 se soustředil na Písmo a postupně vydal cenné komentáře například k Pentateuchu, *Žalmům*, knize *Job* a dalším. Svým exegetickým dílem se řadí mezi velké humanistické učence, jako jsou Lorenzo Valla či Erasmus, a klade velký důraz na studium Bible v originálních jazycích. V otázce kánonu se odkazuje na Jeronýma, aby obhájil nadřazenost hebrejského kánonu. Mezi kanonickými knihami tedy rozlišuje ty, které slouží ke stanovení základů víry (*regulares ad firmandum ea quae sunt fidei*), a ty, které, byť patří do kánonu, slouží spíše k náboženskému povznesení věřících (*ad aedificationem fidelium*). V rámci jednoho souboru tedy rozlišuje dva stupně kanonicity.

Problematictější je jeho kritérium pro rozlišení. Pro novozákonní spisy pokládá za určující apoštolský původ, pro spisy starozákonní pak původ prorocký. Za nepochybně kanonické pokládá spisy vzniklé díky prorockému charismatu, tedy napsané samotným Mojžíšem nebo jiným inspirovaným prorokem. Proto pokládá Mojžíše i za autora knihy *Job*. Autorství pak určuje podle zmínky přímo v konkrétní biblické knize nebo v nějaké jiné, ale hlavním kritériem je tradičně přisuzované autorství. Tradici se dostává opět autority, byť se jedná o tradici ohledně autorství, nikoliv tradici uznání nějaké knihy za kanonickou ze strany věřícího společenství, církve. To je jen jedním ze tří kritérií. Plnosti kanonicity se tak těší spisy, které jsou jako kanonické uznávány tradicí, jejichž autora známe a které slouží jako zdroj naší víry. Tam, kde některý z těchto prvků schází, postrádá kanonicita příslušné knihy zřejmost. Sem řadí knihy *Judit*, *Tobiáš*, obě *Makabejské*, *Moudrosti* a *Kazatel*, kterým ostatně nevěnoval ani samostatné komentáře.⁷

Svým pojetím kánonu pohoršoval soudobé autority včetně tradiční nejvyšší teologické instance, kterou tehdy stále ještě hrála teologická fakulta univerzity v Paříži. Jednoznačně se proti němu postavili pařížští teologové jako Ambrosius Catharinus, Alfons de Castro a později rovněž Melchior Cano.⁸ Patnáct let před zahájením Tridentského koncilu tak byla dobře připravena půda pro další teologickou debatu, která probíhala po celé období let 1530–1545.

Koncilní rozlišování definice kánonu

Koncil⁹ si vytyčil jako svůj cíl ochránit v církvi čistotu evangelia a potlačit bludné nauky, přičemž evangelium je zdroj veškeré spásné pravdy a morálních pravidel. Tento pramen se uchovává v knihách Písma svatého a tradicích. Nyní bylo třeba na koncilu precizovat, co je tradice nebo co jsou tyto tradice, a rovněž které spisy tvoří soubor knih Písma. Zde nebudeme otvírat složitou a dlouho diskutovanou otázku vymezení tradice a jejího vztahu k Bibli jako zdroji (zdrojům) zjevení.¹⁰ Koncilní diskuzi k příslušnému dekretu máme dostupnou díky pramenné edici.¹¹ Koncil se sešel 13. prosince 1545, a když vyřešil otázky procedurální povahy, začal se věnovat rozsáhlé naplánované agendě. Otázka kánonu se nabízela jako primární. Pokud se měla vést debata s reformními myšlenkami, bylo třeba nejprve zajistit spolehlivost a nezpochybnitelnost argumentačního „arzenálu“. Písmem argumentovaly obě strany, nejprve bylo tedy třeba vyjasnit, zda mluví o stejném souboru knih.

První zásadní otázkou pro koncilní otce bylo, zda se vůbec vracet k projednávání, když je k dispozici definice Florentského sněmu. Koncil by se v principu neměl vracet k něčemu, co již bylo projednáno a schváleno. Jde nejen o respekt k předchozím koncilům, ale rovněž o pojetí církevního magisteria, což představuje právě v této době velmi aktuální otázku. Právoplatně svolaný koncil je na základě asistence Ducha Svatého neomylný. Není možné požadovat ani připustit revokaci nějakých minulých rozhodnutí, jak to právě tehdy požadovali zástupci reformačních církví.¹² Později koncil rovněž odmítne požadavek protestantských zástupců znovu otevřít již na Tridentu projednané otázky. Nemůže-li být koncil v rozporu s jinými koncily, tím méně může být se sebou samým. Jediné, co přichází v úvahu, je tedy odkaz na předchozí rozhodnutí.¹³

Florentský koncil měl dospět k sjednocení s východními církvemi. Do buly *Cantate Domino* ze 4. února 1442, která znamenala dohodu s jakobity,¹⁴ bylo třeba zařadit seznam biblických knih, neboť kánon jakobitů obsahoval řadu apokryfních a legendárních spisů. Proto byl připojen soupis biblických knih, které

katolická církev pokládá za inspirované a kanonické. Převzat byl z listu papeže Inocence I. (401–417) biskupovi Exuperimu z Toulouse.¹⁵ Díky této dohodě byl text nadaný koncilní autoritou k dispozici, ale existovaly některé kanonické námitky proti jeho závaznosti, například absence formule „*sacro approbante concilio*“. Ale celkově byl považován za autentický výrok nejvyššího církevního magisteria.

Jak už bylo uvedeno, koncilní otcové, kterých bylo zatím jen šest desítek,¹⁶ zařadili problematiku kánonu hned na začátek koncilu. O jeho projednání se rozhodlo na generálním shromáždění 8. února 1546. Kardinál del Monte, pozdější papež Julius III., to zdůvodnil potřebou přesně definovat základy pro obranu víry a pro utvrzení těch, kteří jsou v této otázce na pochybách. Otázka kánonu je pak diskutována nejen na generálních shromážděních, ale i v jednotlivých dílčích grémiích. Kardinál de Santa Croce, Marcello Cervini (později papež Marcel II.), ve svém zahájení nabídl historický přehled, z něhož bylo patrné, že popírání a zpochybňování kanonicity biblických knih je typický rys všech kacířů starověku i současnosti. Položil otázku, zda má koncil „*pure et simpliciter*“ převzít seznam biblických knih Florentského koncilu, nebo zda je třeba věc detailněji prodiskutovat. Jeho diskurz nechtěně ukázal rovněž to, že jde o téma, o kterém se v minulosti vedly debaty mezi nesporně pravověrnými autoritami, mezi nimiž je Jeroným jen tím nejvýznamnějším z dlouhé řady.¹⁷ Snad i právě proto nakonec převážilo stanovisko, že je třeba se otázkou zabírat podrobněji, což zabralo koncilním otcům při jednáních v jednotlivých komisích a generálních shromážděních přesně dva následující měsíce.

Koncilní otcové požádali pro vyjasnění dva teology o předložení odborného stanoviska. Prvním byl dominikán Pietro Bertano,¹⁸ biskup z Fano, druhým generál řádu augustiniánů poustevníků Girolamo Seripando.¹⁹ Hlavním úkolem bylo vypořádat se s postojem sv. Jeronýma a možným rozlišením uvnitř kánonu, jež by se týkalo souboru deuterokanonických knih.²⁰ Seripando je zařadil mezi knihy kanonické a církevní, slouží podle něj k vzdělání věřících, ale samy o sobě nestačí pro potvrzení pravd víry. Rozlišuje kánon víry a kánon mravů, ale všechny spojuje jeden Duch Svatý, původce obou.²¹ Naopak Pietro Bertano varoval před složitou diskuzí kvůli riziku, aby se nedostala ven a nevyvolala dojem nejistoty a chaosu. Na druhou stranu věděl, že zcela ignorovat reformní kritiku také nelze, neboť by masy věřících upadly v pochybnosti a mlčení by si mohly snadno vyložit jako slabost.²²

Diskuze probíhala dále ve dnech 12. a 15. února 1546 a nakonec se v generálním shromáždění přistoupilo k hlasování ohledně tří otázek. Jednomyslně *placet* dostal návrh převzít do připravovaného dekretu seznam biblických knih Florentského koncilu. Koncilní otcové se už ale neshodli na tom, zda součástí dekretu

má být vědecké vyrovnání se s argumenty protestantů, a stejně tak se neshodli, zda připustit rozlišení dvojí kanonicity, byť s dodatkem, že všechny knihy jsou přijímány se stejnou úctou (*pari pietatis affectu*). Ačkoliv se k této možnosti církev dosud závazně nevyjádřila, nezdálo se moudré otázku nyní otevírat. Výhodnější se zdálo ponechat ji otevřenu budoucímu bádání a udržet prostor svobody pro vlastní náhled na věc.²³ Výsledkem tedy bylo přijetí florentského soupisu, podřízení přijetí širšího kánonu trestu exkomunikace a odmítnutí konceptů rozlišování uvnitř kánonu.

Nakonec došlo 26. února k sestavení šestičlenné komise, která měla připravit návrh výsledného textu.²⁴ Výsledkem byl dokument předložený 22. března, který se diskutoval v následujících dnech v jednotlivých kongregacích a od 27. března na generálním shromáždění. První návrh obsahoval soupis knih a poměrně krátkou naraci, která velmi stručně vysvětlovala nutnost definovat biblický kánon.²⁵ Jen velmi malá skupina byla s návrhem spokojena a debata živě pokračovala.²⁶ Nakonec bylo připraveno 29. března celkem 14 otázek ke sporným bodům, které měly debatu posunout dále. Část se týkala pouze otázek, zda je dosavadní text v pořádku, či zda je třeba udělat změny, někde se šlo více do podrobností. Prakticky každé sporné slovo se tak dočkalo hlasování.

Hlavní otázkou bylo, zda potvrdit platnost celého kánonu v současné podobě, či zda vyjádřit nějaké odstupňování, odstínění nejen v otázce deuterokanonických knih, ale rovněž v případě diskutovaných „vsuvek“ do kanonických knih Nového zákona. Toho se týkala základní otázka, ale rovněž i otázka tři, která měla určit, zda bude dekret obsahovat i počet kapitol evangelií.²⁷ Někteří v dekretu navrhovali jasně a výslovně odmítnout apokryfní knihy jako 3. a 4. *Ezdrášovu* a 3. knihu *Makabejskou*, které často obsahovala vydání Vulgáty. Koncilní většina to odmítla jako zbytečné, prosté vynechání bude stačit. Byla položena otázka, jak pojmenovat žalmy, totiž nakolik potvrdit Davidovo autorství, kde rozsah sahal od *Psalmi David* až po prosté *Liber psalmorum*. Znovu se vrátila diskuze k termínu „*sacri et canonici*“. Ostatní otázky se týkaly spíše problému definování tradice a jejího vztahu k Písmu a některých konkrétních formulací. Soubor 14 otázek přesně odráží stav debaty a byl 1. dubna rozdělen koncilním otcům.

Rozpoutala se znovu živá debata. Někteří koncilní otcové navrhovali, aby knihy jako *Judit*, *Makabejských* a *Tobiáš* byly zmíněny jako patřící ke kánonu církve, ale rozlišily se knihy kanonické a ke kánonu náležící. Ještě 1. dubna požaduje kardinál Cristoforo Madruzzo, aby se – pokud jde o knihy problematické z hlediska zařazení do kánonu – vedla diskuze o každé biblické knize zvlášť. To ale odmítnul biskup Marco Vigerio, podle něhož by zavedení distinkce mezi kanonickými knihami znamenalo riskovat další znejistění věřících ohledně kánonu, neboť ti potřebují

mít jistotu, a rovněž by to zpochybnilo inspirovaný charakter těchto biblických knih. Ačkoliv je tedy teoreticky možné vést jisté rozlišení mezi biblickými knihami, z dobrých důvodů je třeba trvat na tom, že všechny tyto knihy pocházejí od Ducha Svátého, neobsahují žádné omyly a není o nich možné jakkoliv pochybovat.²⁸

V otázce kánonu se postavili účastníci k otázkám takto: odmítli většinou 34 proti 17 uvedení problematických pasáží Nového zákona a stejně tak většinou 44 proti 3 přesné uvedení počtu kapitol evangelií. Celkem 42 proti 3 se vyslovili pro pouze tiché opomenutí apokryfů. Pro označení žalmů volila těsná většina 17 hlasů „Psalterium Davidicum 150 psalmorum“, zatímco 14 hlasovalo pro „Psalmi David“, 9 pro „Liber psalmorum“ a 6 pro „Psalterium Davidicum“. Pro formulace „Sacris et cannonici“ hlasovala většina 44 proti 3 a stejně silná většina 38 trvala na anathema pro neuznávání Písma a tradice. Jednoznačně rozhodnuté otázky už neměly být znovu debatovány a výsledky byly předány ke zpracování do výsledného díla.²⁹ Otázka upřednostnění užšího kánonu ani v této fázi přípravy dokumentu vůbec nezazněla, uvažovalo se nanejvýše o možném rozlišení dvojího stupně kanonicity.

Druhý návrh už nevyvolal v oblasti kánonu takové emoce, což je pochopitelné, neboť zapracoval postoje většiny. Po dvou dnech byl předán k posouzení. Na generálním shromáždění 5. dubna se nadále bouřlivě debatovalo o postavení tradice, neboť vlivná část koncilních otců pokládala za nepřijatelné, ba dokonce rouhavé stavět na stejnou rovinu Písmo svaté a tradici.³⁰ V oblasti kánonu se diskuze týkala názvů biblických knih, hlavně evangelií, jejich řazení ve výsledném dekretu a otázky formulace anathematu.

Dne 6. dubna se znovu shromáždily jednotlivé kongregace, aby prodiskutovaly návrhy ke sporným bodům nad již třetí verzí výsledného dokumentu. V otázce kánonu bylo důležité vyřešit, zda u listu *Židům* uvést Pavlovo autorství, nebo zda ho naopak úmyslně vynechat. Zde zazněl hlas, že je třeba zpochybňovanou biblickou knihu naopak za každou cenu podpořit přiznáním Pavlova autorství. Jiní se domnívali, že stačí celkové označení 14 listů Pavlových, nebo dokonce jen zařazení na obecnou listinu, stejně jako to bude stačit pro starozákonní deuterokanonické spisy. Spor se dále vedl o to, zda uvést označení Matouše, apoštola a evangelisty, nebo zda stačí prostě evangelium Matoušovo. Ostatní spory opět směřovaly k otázce tradice a konkrétních formulací. Na poslední chvíli se znovu objevila možnost rozlišit protokanonické a deuterokanonické spisy. Giovanni Fonseca, biskup z Castellammare tak chtěl smířit přístup Augustinův s Jeronýmovým. Na to Cervino odpověděl, že určující není hebrejský kánon, nýbrž církevní tradice, a aby se odstranily všechny pochybnosti, měl být ještě doplněn „*prout in vulgata editione latina habentur*“.

Po krátké debatě 7. dubna bylo rozhodnuto, že následující den bude zveřejněn dekret o kánonu a další o vydávání posvátných knih. Proběhly poslední stylistické úpravy a po schválení papežskými legáty byl konečný text připraven. Během slavnostního uvedení nových dokumentů se shromáždil celý koncil a mnozí hosté a po mši k Duchu Svatému a kázání byl dekret přečten. Pak byl velkou většinou schválen, pouze několik hlasů se zdrželo.

Dekret a jeho následná interpretace

Výsledek předkoncilních a koncilních debat o kánonu se vtělil do prvního dekretu koncilu, který nese název *Sacrosancta* (viz příloha). Finální znění se hodně liší od první varianty, ale hlavní spory probíhaly v otázce tradice či tradic a jejich poměru k Bibli jako zdroji zjevení.³¹ V otázce kánonu se navíc oproti Florentskému koncilu připisuje autorství pouze u *Skutků apoštolů*, a to Lukášovi, a ve vztahu k žalmům se užívá pojem *Psalterium Davidicum*. Ostatní určení původu biblických knih postavám židovské a křesťanské tradice obsahoval už florentský dekret.³² Dekret potvrzuje silným výrazem *Deus auctor* Boží původ a autorství všech knih Starého a Nového zákona. Nejen biblické knihy, ale i psané a nepsané tradice jsou nepřetržitě předávány v církvi (*continua successione in ecclesia catholica conservatas*) a mají být se stejnou úctou přijímány a ctěny (*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*).

Důležitý byl posun koncilní debaty od autorství a užitečnosti příslušné biblické knihy k otázce inspirovanosti a vzájemného propojení Písma a církve. Místo posuzování užitečnosti jednotlivých knih pro dogmatické výpovědi nebo morální poučení církev objevuje hlubší chápání Písma a jeho role v ní.³³ To je jednoznačný přínos koncilní debaty. Samotné definování kanonických knih v dekretu nejen na základě užívání v církvi, ale rovněž skrze přítomnost ve starobylém vydání latinské Vulgáty se již některým nezdálo tak šťastné. To opomíjí skutečnost, že nejde ani tak o legitimizaci takto definovaného souboru kanonických knih – přítomnost ve Vulgátě nezakládá jejich kanonicitu –, jako spíš o vymezení, konkrétně které knihy to jsou. Jinými slovy, knihy nepatří do kánonu, protože jsou v latinském vydání Vulgáty, nýbrž knihy, které jsou obsaženy v latinském vydání, jako kanonické přijímá církev.

Z hlediska dějin křesťanského myšlení došlo vzápětí po skončení koncilu k noli neznámému jevu, totiž že nějaké učení, přístup, spiritualita jsou na teoretické rovině odmítnuty, ale fakticky se prosadí a dominují. Ačkoliv koncil po dlouhé debatě odmítl připustit rozlišení uvnitř kánonu, již v 60. letech 16. století katolický

biblišta Sixt ze Sieny OP v úvodu ke své *Bibliotheca sancta* (1566) sice prohlašuje, že všechny knihy zařazené Tridentským koncilem do kánonu jsou inspirované Duchem Svatým, ale ihned zavede rozlišení na knihy protokanonické, o kterých nikdy nebyla ani nejmenší pochybnost, všichni otcové je přijímají a používají se k obraně a potvrzení víry (Sixt tedy používá kritérium Vincenta z Lerinu pro církevní tradice: *semper, ubique, ab omnibus*). Vedle nich existují inspirované knihy, které se nazývají deuterokanonické či kanonické druhého řádu (*canonici secundi ordinis*), kam řadí nejen soubor deuterokanonických knih a pasáže dalších biblických knih Starého zákona, ale i novozákonní pasáže jako poslední kapitulu Markova evangelia a listy *Židům*, *Jakubův* či *Žjevení*, které nesplňují výše uvedenou definici bezvýhradného stálého přijetí.³⁴ Neslouží ani pro utvrzení víry, ale spíše pro povzbuzení a vzdělávání věřících, jejich význam je tedy nižší v porovnání s protokanonickými texty. Neznamená to, že by nepatřily do kánonu, Sixt respektuje rozhodnutí Tridentského koncilu, ale jejich původ a historie, jejich přijetí do kánonu a jejich funkce jsou odlišné od protokanonických.

Dominikán Sixt ze Sieny tedy provedl to, co bylo na koncilu diskutováno a odmítnuto, a jeho rozlišení na kánon, kam patří knihy protokanonické a deuterokanonické, a dále na apokryfy či pseudepigrafy, které jsou užitečné jako zbožná četba, ale nepatří do kánonu, se v katolickém prostředí prosadilo a platí vlastně dodnes, navzdory tomu, že to nemá oporu v liteře tridentského dekretu *Sacro-sancta*.

Závěr

Koncil se zabýval primárně vztahem mezi Písmem a tradicemi jako zdroji zjevení, ale právě v otázce kánonu musel otevřít další otázku, jíž je role církve při formaci tradice i Písma. V zásadě se koncil spokojil s jednoduchostí při definování souboru kanonických knih a ponechal možnost teologům dále precizovat rozlišení uvnitř kánonu, což se hned v další generaci stalo skutkem, přičemž Sixt navazuje ve svém rozlišení na koncilní i předkoncilní debatu a zohledňuje její výsledky. Definice širšího kánonu uchovala v souboru posvátných a inspirovaných knih ty spisy, které jejich zařazení mezi apokryfy v prostředí jiných církví a denominací vedlo k jejich odsunutí na méněcenné místo. To je nesporný přínos Tridentského koncilu k této otázce, v níž se projevil jeho vlastní „tridentský“ génius. Ačkoliv řadu otázek definoval v dějinách církve poprvé – prostě proto, že dříve nebyla potřeba je závazně definovat, neboť nebyly nijak zpochybněny – a ačkoliv se v této i v jiných otázkách vymezuje vůči protestantské tradici a bylo by lze očekávat

masivní jednostrannost při budování identity vlastní tradice v opozici a vymezování vůči protestantismu, přesto jsou výpovědi jeho dekretů díky kvalitě koncilních teologů a jistě i asistenci Ducha Svatého relativně vyvážené a nepodléhají konfrontační atmosféře doby zdaleka tolik, jak by bylo možné očekávat.

Kdyby se například více respektoval dekret *Sacrosancta* ve smyslu uznání, že kanonicita závisí na uznání církve, nikoliv na autorství příslušných biblických spisů, a tedy ani na době jejich vzniku či podílu více svatopisců a redaktorů, mohla si katolická církev v 19. a 20. století ušetřit mnoho zbytečných sporů, které stály spoustu sil a času jejich nejlepších exegetů a na dlouho stavěly církev do pozice instituce, která se brání ověřeným vědeckým zjištěním i metodám. Dosti svobodná diskuze na Tridentském koncilu a kvalita koncilních teologů, včetně dostatečného prostoru pro debatu, vedla k výsledkům, které odpovíděly na potřeby doby, nabídly požadovanou stabilitu a jistotu, ale zároveň, jak ukazuje případ Sixta a jeho rozlišení uvnitř kánonu, neuzavřely možnost dalšího vývoje teologického myšlení.

Tato studie byla lektorována.

PŘÍLOHA:

První dekret „Sacrosancta“: přijímají se posvátné knihy a apoštolská tradice

Tridentský koncil, IV. sezení, 8. dubna 1546

Posvátný ekumenický a všeobecný Tridentský koncil, legitimně shromážděný v Duchu Svatém za předsednictví týchž tří legátů Apoštolského stolce, si neustále kladl za cíl vykořenit bludy a zachovat v církvi čistotu evangelia, jež dříve v Písmu svatém přislíbili proroci a náš Pán Ježíš Kristus, Boží Syn, ho nejprve vyhlásil vlastními ústy a potom ho nechal své apoštoly hlásat celému stvoření (srov. Mt 28,19–20; Mk 16,15nn) jako pramen veškeré spasitelné pravdy a celého mravního řádu. Koncil chápe, že tato pravda a tento řád je obsažen v psaných knihách a v nepsaných tradicích, které přijali apoštolové z úst samého Krista a které tito apoštolové z vnuknutí Ducha Svatého jakoby z ruky do ruky dále předávali (srov. 2Sol 2,14), až se dostaly až k nám. Koncil tedy následuje příklady pravověrných otců a přijímá a ctí všechny knihy Starého i Nového zákona se stejně velkou zbožností a úctou, neboť autorem obou je jeden Bůh; stejně jako samotné tradice ohledně víry a mravů, jak je ústně vyslovil Kristus nebo vnukl Duch Svatý a jak se nepřerušenou posloupností uchovávají v katolické církvi. Koncil rozhodl, že k tomuto dekretu musí připojit seznam posvátných knih, aby u nikoho nemohla vyvstat pochybnost, které knihy tento koncil přijímá.

Jsou to následující knihy:

Ze Starého zákona: pět knihy Mojžíšových, totiž Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium; Jozue, Soudců, Rút, čtyři knihy Královské, dvě knihy Paralipomenon, první kniha Ezdrášova, druhá kniha Ezdrášova, která se nazývá Nehemiáš, Tobiaš, Judit, Ester, Job, Davidova kniha Žalmů se sto padesáti žalmy, Přísloví, Kazatel, Píseň písní, Moudrosti, Ecclesiasticus, Izaiáš, Jeremiáš s Baruchem, Ezechiel, Daniel, dvanáct malých proroků, totiž Ozeáš, Joel, Amos, Abdiáš, Jonáš, Micheáš, Nahum, Habakuk, Sofoniáš, Aggeus, Zachariáš a Malachiáš; První a Druhá kniha Makabejská.

Z Nového zákona: čtyři evangelia podle Matouše, Marka, Lukáše a Jana. Skutky apoštolů napsané evangelistou Lukášem, čtrnáct listů apoštola Pavla: Římanům, dva Korintánům, Galaťanům, Efezanům, Filipánům, Kolosanům, dva Soluňanům, dva Timotejovi, Titovi, Filemonovi a Židům; dva listy apoštola Petra, tři apoštola Jana, jeden apoštola Jakuba, jeden apoštola Judy a Zjevení apoštola Jana.

Jestliže někdo tyto knihy v úplnosti a se všemi jejich částmi, jak se obvykle čtou v katolické církvi a jak jsou obsaženy ve staré edici latinské Vulgáty, neuznává za posvátné a kanonické a vědomě a uvážene opovrhne tradicemi, o kterých byla řeč, budiž proklet. [...]

Z latinského originálu přeložil Štěpán M. Filip OP

POZNÁMKY:

- 1/ K ní nejpodrobněji stále ALBERT MAICHLE: *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient. Eine quellenmässige Darstellung*. Freiburger theologische Studien XXXIII. Freiburg im Br. 1929; dále P. G. DUNCKER: „The Canon of the Old Testament at the Concil of Trent“. IN: *The Catholic Biblical Quarterly* 15, 1953, s. 277–299; RAFAEL CRIADO: „El concilio de Trento y los estudios biblicos“. IN: *El Concilio de Trento, Exposiciones e investigaciones por colaboradores de Razon y Fe*. Madrid 1945, s. 255–291.
- 2/ Stručně srov. GUY BEDOUELLE: „La réforme catholique“. IN: *Le Temps des Réformes et la Bible* (eds. GUY BEDOUELLE – BERNARD ROUSSEL). Bible de toutes les temps 5. Paris, Beauchesne 1989, s. 327–368.
- 3/ „Scriptura non est autentica sine autoritate ecclesiae...“; „Unde scias has scripturas esse canonicas?“ – Ze spisu *Enchiridion locorum communium* (1525), citováno dle GUY BEDOUELLE: „Le canon de l’Ancien Testament dans la perspective du Concile de Trente“. IN: *Le Canon de L’Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (eds. JEAN-DANIEL KAESTLI – OTTO WERMELINGER). Genève 1984, s. 254.
- 4/ Jedná se o spis *De autoritate Ecclesiae et Scripturae adversus Lutheraneos libri duo* z přelomu let 1524 a 1525 a *De canonicae Scripturae et catholicae Ecclesiae autoritate libellus* z roku 1543. Srov. BEDOUELLE: „Le Canon“..., s. 255–256.
- 5/ Viz MAICHLE: op. cit., s. 3–4.
- 6/ ERASMUS ROTTERDAMSKÝ: *O svobodné vůli*. Praha 2006, s. 135–137.
- 7/ Srov. BEDOUELLE: „Le Canon“..., s. 258–259.
- 8/ Viz MAICHLE: op. cit., s. 5.
- 9/ Stručně k průběhu koncilu HUBERT JEDIN: *Malé dějiny koncilů*. Praha 1988, s. 66–80.
- 10/ K tomu stále cenný JOSEF RUPERT GEISELMANN: *Schrift und die Tradition*. Freiburg im Br. 1962.
- 11/ SOCIETAS GOERRISIANA: *Concilium Tridentinum*. Freiburg im Br. 1901 (dále CT).
- 12/ Viz DUNCKER: op. cit., s. 287–288.
- 13/ CT I, s. 29: „sed simpliciter loca illa colligere et absque aliqua hesitatione firmare.“
- 14/ K Florentskému koncilu viz JOSEF GILL: *The Council of Florence*. Cambridge 1959.
- 15/ Srov. PG 37, s. 472.
- 16/ K otázce reprezentativnosti koncilu a zastoupení viz HUBERT JEDIN: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Band IV. Reformation – Katholische Reform und Gegenreform. Freiburg im Br. 1985, s. 487–490.

- 17/ CT V, s. 4. Cervino podal také přehled všech dosavadních kodifikací kánonu na synodech a sněmech starověku a u církevních otců.
- 18/ Viz ANGELUS WALZ: *I Domenicani al Concilio di Trento*. Rome 1961, s. 69–73.
- 19/ HUBERT JEDIN: *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*. 2. Vol. Würzburg 1937.
- 20/ Terminologicky zde předjímáme, ale čtenářům je zřejmé, o jaký soubor biblických knih Starého zákona se jedná.
- 21/ CT XII, s. 483–496.
- 22/ CT V, s. 7.
- 23/ Přehled debaty MAICHLE: op. cit., s. 21–22.
- 24/ CT I, s. 8, 10, 30–32. K této fázi debaty srov. DUNCKER: op. cit., s. 290–291.
- 25/ CT V, s. 32.
- 26/ Viz MAICHLE: op. cit., s. 44–53.
- 27/ CT V, s. 41–42.
- 28/ Tamtéž, s. 55.
- 29/ Tamtéž, s. 51–54. Detaily k projednávání podává MAICHLE: op. cit., s. 57–59.
- 30/ Srov. tamtéž, s. 61–63.
- 31/ Srovnání obou dokumentů podává MAICHLE: op. cit., s. 72–73.
- 32/ K složitým otázkám původu, autorství a vzniku biblických knih a problémům, které z toho plynuly pro katolickou církev, viz TOMÁŠ PETRÁČEK: *Bible a moderní kritika. Česká a světová exegese ve věru anti-modernistické krize*. Praha 2011.
- 33/ Srov. BEDOUELLE: „Le Canon“ ..., s. 268.
- 34/ JAN MERELL: *Úvod do Nového zákona*. Praha 1991, s. 67.

Doc. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D. (* 1972) ukončil studium historie na Ústavu hospodářských a sociálních dějin FF UK Praha roku 2002 doktorskou prací *Fenomén darovaných lidí v přemyslovských zemích 11. a 12. století* (2003, nové rozšířené a přepracované vydání *Nevolníci a svobodní, kníže a velkostatek*, 2012). Poté studoval teologii na KTF UK v Praze, ve švýcarském Fribourgu a CMTF UP v Olomouci. Je autorem knih *Marie-Joseph Lagrange: Bible a historická metoda* (2005), *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP* (2006), *Předobrazy Krista ve Starém zákoně* (2007), *Bible a moderní kritika* (2011) a sedmi desítek odborných studií a článků. Působí jako kněz v Hradci Králové (kaplan akademické obce), je kanovníkem kapituly Všech svatých na Hradě pražském, přednáší na KTF UK v Praze a na PdF UHK v Hradci Králové.





Robert Dittmann

Deuterokanonické knihy v protestantské tradici se zřetelem k Bibli kralické

Otázka biblického kánonu, jež dala díky své důležitosti vzniknout i moderní interpretační metodě (tzv. kanonickému přístupu), krystalizovala už v raných dobách křesťanské církve, s různou intenzitou se objevovala v církevních dějinách a zůstala živá dodnes. První zmínka o *kánonu* jako souboru knih se objevuje až ve 4. století v křesťanském prostředí, aplikace tohoto termínu na předchozí období je proto sice zřejmě nevyhnutelná, ale zároveň poněkud nepřesná.¹ Povědomí o rozvrstvenosti autoritativních spisů je doloženo z 2. století před Kristem, kánon Hebrejské bible byl uzavřen ke konci 1. století po Kristu.² Z komplikovaných dějin zde připomeňme ještě Jeronýmovo nezařazení starozákonních deuterokanonik do latinského překladu³ a diskuze mezi církevními otcí a na koncilech, např. Kartáginském (397), tzv. Florentském (do Florencie se konání koncilu přesunulo z Ferrary roku 1439)⁴ a Tridentském (1545–1563). V postojích ke kánonu panovaly rozdíly také mezi křesťanským Západem a Východem, srov. např. rezervovaný vztah k *Apokalypse* na Východě. Rukopisy dochované z prvního tisíciletí křesťanské církve vůbec mají buď menší, nebo větší počet biblických knih, než máme dnes v našich tištěných Bibliích.⁵

V novověku došlo k největším zásahům do kánonu hned na jeho počátku v písmocentrické reformaci štěpením západokřesťanského kánonu na římskokatolický a protestantský. Pokud jde o Starý zákon, tvoří protestanté jakýsi střed mezi kánonem Hebrejské bible a na Tridentinu oficiálně definovaným římskokatolickým kánonem. Představa o zavržení deuterokanonických knih protestanty je však zjednodušená: protestantské odmítnutí tzv. apokryfů, jak jsou u nich v návaznosti na Jeronýmovo pojmenování nazývány, nebylo nikdy všeobecné ani úplné.⁶

Cílem tohoto příspěvku je stručně představit situaci ohledně deuterokanonických knih v 16. a na počátku 17. století v nekatolickém prostředí a její vývoj do 20. let 19. století (I) se zvláštním zřetelem k české vydavatelské praxi celých Biblí a Nových zákonů v 16. a na počátku 17. století (II) a stručně zmínit postoje Britské a zahraniční biblické společnosti a Spojených biblických společností k otázce tzv. apokryfů (III). Nepojednáváme zde podrobně o Lutherově pojetí, této problematice je věnován samostatný příspěvek v tomto čísle. Stejně tak ponecháváme stranou kánon dalších tradic jako etiopské, koptské, arménské aj.

I.

Jaký je vztah reformace v 16. a na počátku 17. století k tzv. apokryfům, deuterokanonickým knihám Starého zákona? Lutherův postoj ke kanonickým spisům jako hierarchizovaným vrstvám nesporně důležitosti, tj. jako k centru a periférii,⁷ se odráží v řazení biblických knih v překladu celého Písma do němčiny pořízeném se spolupracovníky a vydaném poprvé roku 1534: na konec Starého zákona byly přesunuty starozákonní deuterokanonické knihy, na konci Nového zákona se ocitají listy *Židům*, *Jakubův*, *Judův* a *Žjevení Janovo*.⁸ Tzv. apokryfy podle Luthera nemají stejnou důležitost jako Písmo, nicméně jsou užitečné a prospěšné ke čtení („doch nützlich und gut zu lesen sind“).⁹ V tzv. Lutherově německém překladu nebyly obsaženy 3. a 4. *Ezdrášova* ani 3. *Makabejská*, součástí se staly až v pozdějších edicích asi od roku 1570.¹⁰ Luther nebyl prvním ani posledním reformátorem, jenž vyčlenil tzv. apokryfy zvlášť:¹¹ učinil tak v *Curyšské bibli* (kompletně vydané roku 1531) už Ulrich Zwingli a totéž činí pak i anglická *Coverdalova bible* (1535; s *Baruchem* ještě v protokanonických spisech, bez *Modlitby Manassesovy*) a další anglické verze 16. století jako *Thomas Matthew's Bible* (1537), *the Great Bible* (poprvé vyšla 1539), *the Geneva Bible* (poprvé vyšla 1560; *Modlitba Manassesova* je uvedena na závěr 2Kron)¹² a *Bishop's Bible* (poprvé vyšla 1568). Tento trend se v protestantských kruzích ujal, takže se uplatnil nejen v překladech do národních jazyků, ale částečně také v nových překladech do humanistické latiny, např. ve významné *Curyšské bibli* (*Biblia Tigurina*) z roku 1543, již měli u nás bratrští biskupové Jan Augusta a Jan Blahoslav a byla uložena i v tzv. kralické knihovně,¹³ a také v nejvýznamnějším protestantském překladu do humanistické latiny, tzv. *Heidelberské bibli Tremelliově–Juniově* (*Testamenti Veteris Biblia Sacra*, 1575–1579).¹⁴ Deuterokanonické spisy byly v tomto překladu soustředěny do pátého, posledního svazku Starého zákona a jejich překlad vznikl prací Francisca Junia. Od druhého vydání z roku 1580 byl překlad Starého zákona doplňován překladem Nového zákona, nejčastěji Bezovým, takže vznikla protestantská latinská Bible jako protíváha Vulgáty. Do konce 17. století vyšla tato Bible celkem dvaatřicetkrát.¹⁵

Postoj nekatolíků k deuterokanonickým knihám, pokud byly vůbec zařazeny do Biblí, nebyl a není jednotný. Luteráni je doporučují ke studiu, i když u nich nemají autoritu protokanonických spisů. V anglikánské církvi byly součástí *King James Version* (Bible krále Jakuba), poprvé publikované roku 1611, Bible pro standardní angličtinu podobně důležité jako *Lutherbibel* pro němčinu, a mají být tištěny ve všech Biblích pro veřejné užití (*public worship*).¹⁶ Perikopy z deuterokanonických knih byly zařazeny do anglikánských lekcionářů¹⁷ a roku 1615 dokonce canterburský biskup zakázal pod hrozbou ročního vězení vázat nebo prodávat

Bible bez apokryfů.¹⁸ S mocenským vzestupem puritánů však situace v Anglii brzy vyústila v obrat: od roku 1626 se začaly vydávat edice *King James Version* bez apokryfů.¹⁹ O několik let později zaujali puritáni v tzv. Westminsterské konfesi (*Westminster Confession*, 1647) přísné stanovisko přisuzující apokryfům stejně nízkou hodnotu jako ostatním světským spisům: „The Books commonly called Apocrypha, not being of inspiration, are no part of the canon of the scripture; and therefore are of no authority in the Church of God, nor to be any otherwise approved, or made use of, than other human writings.“²⁰ Tuto konfesi přijaly další puritánské církve, mj. skotští presbyteriáni. První tištěná anglická Bible na americkém kontinentě, vyšlá ve Philadelphii roku 1782, apokryfy neobsahovala.²¹ Po roce 1660, kdy v Anglii došlo k tzv. restauraci, se deuterokanonické knihy vrátily do všech edic *King James Version* určených pro veřejné užívání a do některých edic pro soukromou četbu. Tento stav trval až do 20. let 19. století, kdy se Britská a zahraniční biblická společnost rozhodla nepodporovat edice obsahující deuterokanonika.²²

Diskuze s luterským směrem, trvající od roku 1518, a další kontroverze ohledně kánonu vyřešil z katolické strany Tridentský koncil na 4. zasedání prvního období dne 8. dubna 1546 oficiálním dokumentem (*Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*).²³ Přestože se na koncilu vynořila také otázka ohledně kvalitativního rozdílu mezi protokanonickými a deuterokanonickými knihami, koncilní otcové nechali tuto otázku nakonec otevřenou, neboť jejich hlavní starostí bylo vymezení vnějších hranic kánonu. Tridentský kánon, vyhlášený 8. dubna, má proto podobu prostého výčtu knih „posvátných a kanonických“ (*sacris et canonicis*).²⁴ Z deuterokanonických knih jsou obsaženy: Tob, Jud, Mdr, Sir, Bar, 1Mak, 2Mak, PřídEst, PřídDan.²⁵ Téhož dne byla vyhlášena *autenticita* Vulgáty jako jediného oficiálního biblického textu pro veřejné užití v liturgii, při disputacích a přednáškách (*in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus*)²⁶ a v souvislosti s tím vyzvala vzhledem k textové různosti tehdejších edic Vulgáty²⁷ naléhavá potřeba vydat takové závazné revidované znění vulgátního textu. Vydání se uskutečnilo nikoli prozíravým způsobem, když si papež Sixtus V. v rozporu s textověkritickými podklady vytvořenými několika po sobě pracujícími biblickými komisemi vyhradil právo rozhodnout sám o emendacích vulgátního textu a vnesl do konečné verze, známé jako *Sixta* a vytištěné roku 1590, svévolně svá vlastní čtení. Ještě téhož roku musel být prodej zastaven a nová komise začala pracovat na opravách, které vyústily ve verzi vydanou na podzim roku 1592 a známou jako *Sixto-Clementina*. Na konci Bible za Zj jsou otištěny v klementinské Vulgátě ještě ModlMan, 3Ezd a 4Ezd. Takový soubor deuterokanonických spisů je obsažen i v české rekatolizační *Svatováclavské biblí*, jež měla na katolickou

tradici podobný vliv jako *Bible kralická* na nekatolickou. *Sixto-Clementina* se stala závaznou pro oficiální užívání v římskokatolické církvi až do roku 1943, kdy byly povoleny překlady do národních jazyků z původních textů Bible, a jako oficiální text Písma římskokatolické církve byla nahrazena až roku 1979 uvedením edice *Nova Vulgata*.²⁸

II.

Vydavatelská praxe českých Biblí v 16. a na počátku 17. století musela reflektovat skutečnost, že katolicismus byl u nás početně ve výrazné menšině a totéž v podstatě platilo také o kupní síle potenciálních zákazníků, i když je třeba zohlednit skutečnost, že ke katolictví se hlásili někteří zástupci šlechty a panovnický rod.²⁹ Menšinové postavení katolictví u nás už na počátku 16. století dále oslabil nastupující reformace, takže na jeho sklonku dosahuje podíl katolického obyvatelstva na demografické skladbě tehdejší populace podle dnešních odhadů 10 až 15 %. To ovšem nebyl jediný faktor působící na český knihtisk 16. věku: po porážce stavovského povstání vstoupila do tiskařství, včetně tisků biblických překladů, výrazně cenzura a poté i protireformace. Roku 1561 bylo obnoveno pražské arcibiskupství a už pět let předtím byli do Prahy uvedeni jezuité. První z nich sice ještě neuměli česky, ale brzy byli schopni v češtině zpovídat a bylo vydáno nařízení o nutnosti důkladné výuky češtiny v noviciátě. Náboženské poměry v českých zemích v 16. století zde můžeme jen velmi zhruba nastínit s vědomím, že v některých případech lze sotva přesně odlišit jednotlivé proudy, takže jistě nikoli náhodou existovalo v té době rčení „Kolik mlynářů, tolik měr, kolik farářů, tolik věr“, jež zaznamenala Blahoslavova gramatika.³⁰ Někdy se proto mluví o nadkonfesijním křesťanství u nás. V poměrně tolerantním prostředí střední Evropy 2. poloviny 16. století u nás výrazně převládali v rámci křesťanských proudů novoutrakvisté (bylo mezi nimi rozšířeno augsburské vyznání); staroutrakvisté pozvolna směřovali ke katolictví. Třetí skupinou po utrakvistech a katolících byla jednota bratrská, jež byla ovšem perzekvována, ostře už na počátku 16. století; roku 1547 byla obnovena platnost Vladislavova mandátu, který zakazoval její činnost, přičemž mandáty proti jednotě se vydávaly opakovaně za vlády Ferdinanda I., Maxmiliána II. i Rudolfa II. Přesto její vliv nebyl zanedbatelný, což bylo dáno jednak přízní některých šlechticů (do jednoty vstoupil roku 1582 poslední Rožmberk Petr Vok a hlásil se k ní mocný rod Žerotínů) a podnikatelů (blízký vztah k ní měl Daniel Adam z Veleslavína) a jednak po změně postoje ke vzdělání generováním vynikajících intelektuálů, jakými byli mj. biskupové Jan Blahoslav nebo Ondřej

Štefan. Navíc se rozvíjela i polská větev jednoty bratrské. Kromě těchto proudů existovaly v českých zemích křesťanské skupiny sektářských rysů, např. z jednoty bratrské vydělení stoupenci tzv. Malé stránky, dále Mikulášenci, Habrovanští nebo i po Evropě rozšíření novokřtenci.

Oficiální linií celých Biblí vydaných v českých zemích v 16. století představovala *Severýnova bible* (vyšla roku 1529 *Cum gratia et privilegio Regiae Maiestatis*; po úpravách vyšla ještě dvakrát, z toho roku 1540 v Norimberku) a zejména celkem šest Biblí Melantrichovy řady, která byla zdaleka nejrozšířenějším typem české Bible v 16. století, a to i pro zahraniční uživatele (roku 1549 ještě s Netolickým, dále už samostatně v letech 1556–1557, 1560–1561, 1570, 1577; na počátku 17. století roku 1613 vyšla u Melantrichova vnuka Samuela Adama z Veleslavína tzv. *Veleslavínova bible*). Tyto tisky byly obratně připraveny tak, aby byly použitelné pro všechny hlavní konfesijní směry: kvůli zákazníkům z řad jednoty bratrské bylo například ponecháno v první *Severýnově bibli* imperfektum *bíše* v Janově Prologu, pod vlivem reformace byla do jisté míry přijímána nevulgátní čtení, avšak vzhledem k tlaku a kontrole katolíků se nemohla ve velké míře uplatnit, takže *Melantrišky* zůstávají poměrně pevně na půdě vulgátní tradice. Byly proto přijatelné i pro pobělohorskou cenzuru, jíž stačilo začernit v nich jen několik míst. Z celých Biblí se až šestidílná *Bible kralická* (1579–1594) a další vydání bratrského překladu v jednom dílu (1596, 1613) směle odpoutávají od dosavadní české tradice.

Než se podíváme podrobněji na to, jak byly v českých biblických tiscích 16. století vydávány tzv. deuterokanonické spisy, je třeba učinit několik poznámek o těchto spisech v předchozí české tradici, neboť v ní se větší textová variabilita těchto spisů projevuje důležitým způsobem. Už v první redakci staročeského překladu celé Bible, jenž vznikl v 50. letech 14. století, byl deuterokanonický *Tobiáš* přeložen vynikajícím, blíže neznámým učením, tzv. Dominikánem, dnes anonymním zakladatelem české prózy, jenž do staré češtiny přeložil také nejstarší dochovanou prozaickou památku *Život Krista Pána*, nejčtenější prozaické dílo své doby,³¹ *Pasionál* a pro první redakci staročeského překladu celé Bible napsal také filozoficky zaměřenou předmluvu.³² *Tobiáše* přeložil velmi volně jako staročeskou povídku o Dobešovi, tato povídka pak byla opisována v *Pasionálu*.³³ Ve staročeských překladech prvních dvou redakcí je přítomen důležitý formální rys deuterokanonické knihy 3Ezd, totiž její rozdělení na 27 kapitol místo obvyklých devíti. Je to jeden z rysů tzv. pařížské Vulgáty (*Exemplar Parisiense*),³⁴ nejrozšířenějšího vulgátního typu ve středověku, jejíž vznik je spjat s tehdy nejvýznamnější univerzitou Sorbonnou.³⁵ Jiný formální znak pařížského typu, rozdělení knihy *Judit* na 26 místo 16 kapitol,³⁶ ale ve staročeských překladech první redakce chybí. Třetí redakce staročeského překladu Bible má v *Bibli padeřovské* u 3Ezd už devět kapitol,

v Novém zákoně poprvé obsahuje apokryfní epištolu sv. Pavla *Laodičanům* (dále zkracujeme na Laod),³⁷ zařazenou za list *Kolosanům*, již po vzoru Erasmova překladu do latiny vypustil v české tradici až náměštský Nový zákon z roku 1533. Čtvrtá kniha *Ezdrášova* působila, stejně jako 3. kniha *Ezdrášova* (ta byla někdy označována jako Druhá, např. ještě v inkunábulní *Bibli pražské* z roku 1488), jisté problémy, například ve staročeské *Bibli kunštátské* z druhé redakce je rozdělena do tří knih nadepsaných jako „Knihy třetí“, „Čtvrté knihy“ a „Páté knihy“; toto dělení se objevuje také v *Bibli Dlouhoveského* z roku 1475.³⁸ Právě jen poslední, pátou část 4. knihy *Ezdrášovy*, tj. 4Ezd 15,1–16,78, otiskla pod názvem „třetí knihy Ezdrášovy“ inkunábulní *Bible kutnohorská* (1489).³⁹ Tuto chybu napravila až první česká Bible 16. století, *Bible benátská* (1506).⁴⁰ Deuterokanonická kniha *Modlitba Manassesova* je ve staročeských rukopisech zařazena na konec 2Kron, někdy se zvláštním upozorněním.

Z českých biblických tisků 16. a počátku 17. století věnujme nejprve pozornost novozákonní pseudepigrafní epištole *Laodičanům*. Přehled vydání některých celých českých Nových zákonů v 16. a na počátku 17. století (symbol ✓ značí přítomnost Laod, symbol ✕ nepřítomnost Laod):⁴¹

Zkoumané samostatné vydání Nového zákona	Laod
pražský NZ1513	✓
Klaudyánův NZ1518	✓
Lukášův NZ1525	✓
plzeňský NZ1527	✓
náměštský NZ1533	✕
norimberský NZ1534, NZ1538	✓
Kantorův NZ1545, NZ1563	✓
Güntherův NZ1549	✓
Netolického a Melantrichův: NZ1551, NZ1564, NZ1570, NZ1582	✓
Blahoslavův NZ1564, NZ1568	✕
Dačického NZ1596	✓
kralický NZ1596, NZ1601	✕
Veleslavinův NZ1597	✓

Ze samostatně vydaných českých překladů Nového zákona v 16. století a na počátku 17. století do Bílé hory neobsahují epištolu Laodičanům jen náměšťský NZ z roku 1533 a Blahoslavův NZ a jeho další úpravy v kralických vydáních. Oba počiny jsou svým způsobem v 16. století periferní, ale zároveň přelomové: náměšťský NZ je extrémní ve svém odklonu od české tradice k erasmovskému textu, bratrský Blahoslavův NZ byl pořízen pro perzekvovanou jednotu bratrskou, zároveň však jsou oba překlady spjaty s prvními gramatikami češtiny a s vědomým odklonem od vulgární tradice. Většina vydání i po Tridentském koncilu, jenž Laod nezařadil mezi kanonické knihy Nového zákona, tiskne tuto epištolu dál, i když se u ní objevují upozornění, například ještě ve *Veleslavínově bibli* z roku 1613: „Tato Epištola mezi Epištolami v řeči Latinské se nenalézá, než toliko v řeči České...”⁴²

U starozákonních deuterokanonických knih nedošlo v 16. století v celých českých Biblích k mnoha změnám (pro úplnost zařazujeme i novozákonní pseudepigraf Laod):

Vydávání knih na periferii kánonu v českých tištěných Biblích 1488–1613							
	Bibl-Praž	Bibl-Kut	BiblBen	BiblSev1–2, BiblNor	Bibl-Net	BiblMel2–5, BiblVel	Bibl-Krali–3
Tob	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Jud	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Mdr	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Sir	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Bar	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
1Mak	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
2Mak	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
PřidEst	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
PřidDan	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
ModlMan	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
3Ezd	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
4Ezd	✗	Ezd 15,1– 16,78	✓	✓	✓	✓	✓
3Mak	✗	✗	✗	✗	✓	✓	✓
Laod	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✗

Zkratky: BiblPraž = Bible pražská 1488, BiblKut = Bible kutnohorská 1489, BiblSev1 = Bible Severýnova 1529, BibleSev2 = Bible Severýnova 1537, BiblNor = Bible norimberská, BiblNet = Bible Netolického, BiblMel2 = Bible Melantrichova 1556–57, BiblMel3 = Bible Melantrichova 1560–61, BiblMel4 = Bible Melantrichova 1570, BiblMel5 = Bible Melantrichova 1577, BiblKral1 = Šestidílka 1579–1594, BiblKral2 = Bible kralická 1596, BiblKral3 = Bible kralická 1613, BiblVel = Bible Samuela Adama z Veleslavína 1613. BiblMel2–5 znamená Bible Melantrichovy 2. až 5. vydání včetně.

Hlavní proud české biblické tradice 16. a počátku 17. století, tj. Bible kromě konfesně vyhraněné *Bible kralické*, umísťuje deuterokanonické knihy mezi proto-kanonické (ModlMan na konec 2Pa, PřidEst do Est, PřidDan do Dan, Bar za Pláč atd.; 4Ezd je umístěn za 3Ezd, 3Mak za 2Mak; pseudepigrafní Laod se nachází za Kor). Změny v této linii se odehrávají jen kolem přelomu 15. a 16. století u 4Ezd a v polovině 16. století u 3Mak, přičemž se porůznu upozorňuje na absenci těchto knih nebo úseků v Hebrejské bibli, např. v Est, Dan nebo v předmluvě k překladu 3Mak („Knihy tyto Třetí [...] jakž dvoje první jazykem Řeckým sepsané / teď teprva ne dávno před kolikasi Lety jsou nalezeny / a do jazyku Latinského / nyní pak opět z téhož jazyku Latinského do našeho Českého přeloženy...“). Předmluvu k 3Mak podepsal překladatel této knihy do češtiny a jeden z nejvzdělanějších Čechů své doby Sixt z Ottersdorfu a pozoruhodným způsobem v ní akcentuje nedoslovný překlad podle smyslu. Jistý mezník v české tradici představuje i druhá *Severýnova bible* z roku 1537, v níž k nám proniká biblický humanismus v oblasti Starého zákona. Např. v Dan 14 uvádí slovy „Toto není v Latinských Exemplářích“ nově vložený verš: „Tehda řekl Král: Bojte se všickni kteříž bydlíte na zemi / Boha Danyelova / neboť on jest zprostitel a spasitel / čině znamení na nebi i na zemi / kterýž vysvobodil Danyele z jámy Lvové.“ Tento úsek se objevuje v následných českých Biblích až do roku 1577; 5. vydání *Bible Melantrichovy* jej neobsahuje, podobně jako některé nevulgátní přídatky (a stejně tak není ani v *Kralických biblích*); *Sixto-Clementina* však tento verš má a po jejím vzoru i pozdější *Bible svatováclavská*.

Výrazný předěl představuje u deuterokanonik *Šestidílka*, a to jak jejich vyčleněním do zvláštního svazku – což nebylo v protestantských vydáních neobvyklé, jak jsme upozornili výše –, tak jejich pořadím, jejich předlohou, resp. informacemi o předlohách. Předmluva k pátému dílu *Šestidílk*y je věnována historii deuterokanonických spisů; za zvláštní zmínku stojí odkaz na *Lutherovu bibli* (fol. 5a) a odkaz na první český překlad: „Čehož staří Čechové při zpravování první Biblí v svém jazyku, nepochybně jest že sou považovali, a z té příčiny oboje ty kteréž Ezdrášovy slovou i Machabejské třetí, vypustili.“ Kterou Bibli míní tímto prvním překladem do češtiny, nevíme: všechny celé Bible první redakce staročeského překladu obsahují 3Ezd (nazvanou ovšem druhá!), stejně tak i pozdější Bible,

o nichž se uvažovalo, že je Kraličtí měli (např. *Bible boskovická* nebo *Bible padeřovská*, již kolem roku 1600 vlastnil Karel st. ze Žerotína).

Pokud jde o pořadí starozákonních „apokryfů“, uvádí ho *Šestidílka* v obsahu k pátému dílu takto: Tob – ModlMan – Jud – Bar – List Jeremiášů – PřídDan – 3Ezd – 4Ezd – PřídEst – 3Mak – 1Mak – 2Mak – Mdr – Sir. Toto pořadí reflektuje chronologii vzniku („Tyto knihy vedle pořádku času se kladou...“), jak Kraličtí vysvětlují na fol. 1b téhož dílu *Šestidílk*y, což si vynutilo i nečekané pořadí *Makabejských knih*. Pozornost může vzbudit *List Jeremiášův*, který je v obsahu uveden jako samostatná kniha, ale ve vlastním textu tvoří pouhou 6. kapitolu Barucha. Toho si povšiml už Josef Růžička, vydavatel *Jubilejní bible* z roku 1863, a problém objasnil o několik desetiletí později Jaroslav Konopásek poukazem na formální předlohu Starého zákona Kralických, a to tzv. *Heidelberskou bibli Tremelliovu–Juniovu*, jež má mj. stejné pořadí deuterokanonických knih a v obsahu uvádí *Epistolu Jirmejae*.⁴³

O předlohách kralického překladu deuterokanonických spisů nás částečně informují i sami překladatelé. V předmluvě (fol. 6b) totiž uvádějí přesnější údaje dvou edic: za základ prý vzali *Polyglotu antverpskou* (1568–1573), již zmiňují i v předmluvě k Sir a jejíž latinský text prý následovali při překladu 4Ezd a ModlMan, které neznali v řečtině, a *Basilejskou bibli* z roku 1545, z níž překládali 3Ezd a na niž se odvolávají i ve 3Mak 2,1. Neplatí to ovšem zcela: při překladu Ezdrášových knih přihlíželi i k jiným zdrojům,⁴⁴ stejně tak při překladu krátké *Modlitby Manassesovy*.⁴⁵ Latinismy v okrajových poznámkách 4Ezd a ModlMan ukazují, že zjednodušené tvrzení o překladu *Kralické bible* z hebrejštiny a řečtiny je třeba korigovat, nemluvě o četných shodách s latinskou *Tremelliovou–Juniovou biblí*.

III.

Čtenář, který si dnes koupí běžnou edici *Kralické bible* „podle posledního vydání kralického z roku 1613“, tj. takzvaný Karafiátův kritický otisk, poprvé vydaný roku 1887, v ní ovšem deuterokanonické spisy nenajde. Nejsou ani ve vícekrát vydané, ale celkově neúspěšné tzv. Karafiátově revizi s podtitulem „text kralický z roku 1613 podle původních textů opravený“. Přelom mezi edicemi *Kralické bible* vydávané s deuterokanonickými knihami a bez nich se datuje roky 1826–1827 (výjimku tvoří např. Růžičkova *Jubilejní bible* z roku 1863 a Chráskova–Kaňáková edice z roku 1954, které kralické apokryfy obsahují). V oněch letech se k otázce tzv. apokryfů po déle trvajících diskuzích vyjádřila Britská a zahraniční biblická společnost (British and Foreign Bible Society) v tzv. *Regulations of 1826 and 1827*.⁴⁶ Dne 3. května 1826 byl schválen článek stanovující zákaz finanční

podpory pro vydání Biblí, které by obsahovaly tzv. apokryfy: „no pecuniary aid can be granted to any Society circulating the Apocrypha...”⁴⁷ Roku 1827 Britská a zahraniční biblická společnost v *Regulations* potvrdila, že nadále nesmějí být apokryfy ani dodatečně přidávány k nesvázaným částem Písma dodaným touto společností;⁴⁸ tak se totiž v praxi často dělo v předchozích letech, což sama společnost explicitně schválila roku 1822.⁴⁹ Kontroverze s apokryfy a její řešení v *Regulations* přiměly papeže Lva XII. k vyslovení varovných slov na adresu biblické společnosti a do jisté míry napjaté vztahy mezi Vatikánem a biblickou společností trvaly i za Pia IX. a v dalším období.⁵⁰ Tento stav v podstatě vydržel až do druhé poloviny 20. století. V době po II. vatikánském koncilu došlo roku 1968 mezi Spojenými biblickými společnostmi (United Bible Societies, UBS) a tehdejší vatikánským Sekretariátem pro jednotu křesťanů k dohodě nazvané *Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible*.⁵¹ Tato pravidla konečně po téměř jednom a půl století upravila nevyhovující stav. Spojené biblické společnosti pak opatrně doporučily jednotlivým národním pobočkám zvážit zařazení deuterokanonických knih. Do roku 1987 vzešlo ze spolupráce mezi UBS a Vatikánem minimálně 161 nadkonfesionálních překladů.⁵² V ekumenických vydáních jsou deuterokanonické spisy tištěny mezi Starým a Novým zákonem, a tak se vlastně – v případě Českého ekumenického překladu – nadkonfesionálním vydáním nově a jinak uskutečňuje praxe, již česká biblická tradice zažívala v 16. století.

Příspěvek vznikl v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. *P12 Historie v interdisciplinární perspektivě*, podprogram *Společnost, kultura a komunikace v českých dějinách*.

Tato studie byla lektorována.

SLEDOVANÉ PŘEKLADY:

Zkratky knihoven: VKOL = Vědecká knihovna v Olomouci; KNM = Knihovna Národního muzea; MZK = Moravská zemská knihovna; KHD = tzv. Knihovna Husova domu (dnes Ústřední církevní archiv Českobratrské církve evangelické).
 BiblBen = Biblij Česká W Benátkach tisštená. VKOL II 32058. Knihopis 1097.
 BiblKral1 = Biblj České Djľ prwnj... MDLXXIX; Biblj České Djľ druhý... MDLXXX; Biblj České Djľ třetj... MDLXXXII; Biblj České Djľ čtwrtý... MDLXXXVII; Biblj České Djľ pátý... MDLXXXVIII; Biblj České Djľsšestý... MDXCIII. VKOL II 32.377. Knihopis 1107.
 BiblKral2 = Biblj Swatá... Léta Páně, MDXCVI. MZK ST1-0000.813,B, VKOL 995.847. Knihopis 1109.

- BiblKral3 = Biblj swatá... M. DC. XIII. VKOL II 32.073. Knihopis 1110.
 BiblKut = [Bible kutnohorská 1489] VKOL II 32.071. Knihopis URB_X.
 BiblMel2 = Biblij Česká... ANNO MDLVI. VKOL III 32.296. Knihopis 1102.
 BiblMel3 = Biblij Česká... ANNO. MDLXI. VKOL III 32.048. Knihopis 1103.
 BiblMel4 = Biblij Česká... Létha | MDLXX... MZK ST4-0009.880,A; KNM 34 A 1. Knihopis 1104.
 BiblMel5 = Biblij Česká... Létha | MDLXXVII. VKOL III 220903. Knihopis 1105.
 BiblNet = Biblij Česká... M. D. XLIX. VKOL III 32.712. Knihopis 1101.
 BiblNor = Biblij Česka... Strahovská knihovna DR III 7. Knihopis 1100.
 BiblPraž = [Bible pražská 1488] Národní knihovna 41 B 19. Dostupné z <<http://www.manuscriptorium.com>>. Cit. 20. 4. 2013. Knihopis I, 2.
 BiblSev1 = Severýnova bible 1529 = Biblij Česka... VKOL III 32051. Knihopis 1098.
 BiblSev2 = Severýnova bible 1537 = Biblij Česka... VKOL III 32053 a III 640.070. Knihopis 1099.
 BiblVel = Biblij Česká... Léta Páně | M. DC. XIII. MZK ST4-0096.337. Knihopis 1106.
 Lutherova bible = Biblia: das ist: | Die gantze Heilige | Schrifft: Deudsch | [...]. (Wittenberg, VD 16 B 2712. Digitální kopie dostupná ze stránek Universitäts- und Landesbibliothek Halle <<http://opac.bibliothek.uni-halle.de>>. Cit. 20. 5. 2013.
 Hans Lufft,1541)
 NZ1513 = Nowy zakon. Národní knihovna 54 C 8. Knihopis 17095.
 NZ1518 = Zakon Nowy... Mikulass Klaudyán, w Boleslawi mladem nad Gizerau 1518. KNM 25 D 8. Knihopis 17096.
 NZ1525 = Nowý Załkon... Léta M. CCCCC XXV. KNM 25 D 3. Knihopis 17097.
 NZ1527 = Nowy Zakon... Tisyceho pietisteho sedmmezdcytmecho... VKOL 32.108. Knihopis 17098.
 NZ1533 = NOWY TESTAMENT... VKOL 32.197. Knihopis 17099.
 NZ1534 = Nowy Zakon... KHD II T 150. Knihopis 17100.
 NZ1538 = Nowy zakon... VKOL 32245. Knihopis 17102.
 NZ1545 = Nowy Zakon... Strahovská knihovna BA V 30. Knihopis 17103.
 NZ1549 = Nowy Zakon... Národní knihovna 54 K 20950. Knihopis 17104.

- NZ1551 = Nowý Zákon... Strahovská knihovna BY VI 68. Knihopis 17105.
- NZ1563 = Nowý zákon... VKOL 32198. Knihopis 17108. [Kantorův]
- NZ1564 = Nowy Zákon... Strahovská knihovna BB V 33. Knihopis 17109.
[Melantrichův]
- NZ1564 = Nowy Zákon | wnowě do Česstiny přeložený. VKOL 32.653.
[Blahoslavův] Knihopis 17110.
- NZ1568 = Nowy Zákon... Anno 1568. Cit. dle J. Konopásek, *Blahoslavův Nový zákon z roku 1568*, Praha 1931. Knihopis 17112.
- NZ1570 = [Nowý Zá]kon... KHD II T 143. Knihopis 17113.
- NZ1582 = Nowy Zákon... VKOL 32.155. Knihopis 17114.
- NZ1596 = Nowý Zákon... KHD II T 146. Knihopis 17118.
[Dačického]
- NZ1596 = Nowý Zákon... Léta Páně M D XC VI. MZK ST1-0013.877.
[kralický] Knihopis 17116.
- NZ1597 = Nowy Zákon. Österreichische Nationalbibliothek 1.H.23, dostupné z <<http://www.books.google.com>>. Cit. 20. 4. 2013. Knihopis 17117.
- NZ1601 = Biblj České Djl Ssestý... Léta Páně M. DC. I. VKOL II 32.377. Knihopis 1108.
- Svatováclavská bible = BJBLJ Česká... VKOL III 32.052. Knihopis 1111.1, 1111.2, 1111.3.

POZNÁMKY:

1/ DAVID A. DESILVA: *Introducing the Apocrypha. Message, Context, and Significance*. Grand Rapids, Baker Academic 2002, s. 27.

2/ Tamtéž, s. 30–31.

3/ W. R. F. BROWNING: „Apocrypha“. IN: *A Dictionary of the Bible*. New York, OUP 2009, s. 42.

4/ JOSEPH GILL: *The Council of Florence*. New York, CUP 2011, s. 174.

5/ LEE MARTIN McDONALD: „Wherein Lies Authority? A Discussion of Books, Texts, and Translations“. IN: *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective* (eds. CRAIG A. EVANS – EMANUEL TOV). Grand Rapids, Baker Academic 2008, s. 205.

6/ HAROLD HENRY ROWLEY: *The Growth of the Old Testament*. New York, Harper & Row 1963, s. 172.

7/ TARALD RASMUSSEN: „The Biblical Canon of the Lutheran Reformation“. IN: *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture* (ed. EINAR THOMASSEN). Copenhagen, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen 2010, s. 147–149.

8/ Např. ve wittenberském vydání roku 1541 (srov. *Das Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*, viz <http://www.bsb-muenchen.de/1681.o.html>, č. 16 B 2712; cit. 20. 5. 2013).

- 9/ HANS-PETER RÜGER: „Apokryphen I“. IN: *Theologische Realenzyklopädie. Band III. Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus* (eds. GERHARD KRAUSE – GERHARD MÜLLER). Berlin – New York, Walter de Gruyter 1978, s. 294.
- 10/ FREDERICK FYVIE BRUCE: *The Canon of the Scripture*. Downers Grove, Inter-Varsity Press 1988, s. 102.
- 11/ Odsunutí tzv. apokryfů zvlášť realizoval ve svém vlivném latinském překladu, vyšlém poprvé roku 1528 a respektovaném Židy, protestanty a katolíky, již dominikán a biblista S. Pagninus. Srov. ARJO VANDERJAGT: „*Ad fontes!* The Early Humanist Concern for the *Hebraica veritas*“. IN: *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment* (ed. MAGNE SÆBØ). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2008, s. 186.
- 12/ Už některé exempláře edice *Geneva Bible* z roku 1599 apokryfy neobsahují, i když kontinuální číslování svazku a rozvržení v obsahu s nimi počítaly; amsterodamská edice *Geneva Bible* z roku 1640 vynechala apokryfy záměrně se zdůvodněním vytištěným na jejich obvyklém intertestamentárním místě. Srov. BRUCE: op. cit., s. 108.
- 13/ Na úvodní straně k deuterokanonickým knihám se vyzdvihuje potřeba jejich čtení a zároveň se upozorňuje na jejich autoritativnost odlišnou od protokanonických spisů: „ECCLESIASTICI LIBRI, Qui semper pro sacris libris ab Ecclesia habiti sunt, & digni visi qui legantur a piis: non tamen parem cum Canonicis scripturis auctoritatem obtinuerunt, utpote quos maiores nostri in ecclesiis legi voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam.“ [Přepisujeme podle pravidel pro přepis latiny obvyklých v českých zemích.]
- 14/ Srov. *Das Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts* (op. cit.), č. 16 ZV 1566. Uvádějí se různá data vydání, řídíme se daty, která uvádí KENNETH AUSTIN: *From Judaism to Calvinism. The Life and Writings of Immanuel Tremellius (c. 1510–1580)*. Ashgate, Aldershot Ashgate Publishing 2007, s. 147.
- 15/ Tamtéž, s. 179.
- 16/ GORDON CAMPBELL: *Bible. The Story of the King James Version 1611–2011*. Oxford, OUP 2010, s. 45.
- 17/ Tamtéž, s. 45.
- 18/ BRUCE: op. cit., s. 108.
- 19/ Tamtéž, s. 109.
- 20/ Tamtéž, s. 110.
- 21/ Tamtéž, s. 111.
- 22/ CAMPBELL: op. cit., s. 46.
- 23/ RASMUSSEN: op. cit., s. 145. Edice tohoto dokumentu je součástí studie TOMÁŠE PETRÁČKA v tomto čísle *Salve*.
- 24/ Latinské znění dekretu je citováno podle verze dostupné na <http://www.bible-researcher.com/trenti.html> (cit. 20. 5. 2013).
- 25/ Zkratky biblických knih: ModlMan = Modlitba Manassesova, PřídDan = Příkladky k Danielovi, PřídEst = Příkladky k Ester.

- 26/ Latinské znění dekretu citováno podle verze dostupné na <http://www.bible-researcher.com/trent1.html> (cit. 20. 5. 2013).
- 27/ JEAN-PIERRE DELVILLE: „L'évolution des Vulgates et la composition de nouvelles versions latines de la Bible au XVI^e siècle“. IN: *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes* (ed. MARIE-CHRISTINE GOMEZ-GIRAUD). Paris, PUPS 2008, s. 72–84.
- 28/ JARED WICKS: „Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras“. IN: *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment* (ed. MAGNE SÆBØ). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2008, s. 625–636.
- 29/ Informace v tomto odstavci čerpáme z publikace JAROSLAV ČECHURA: *České země v letech 1526–1583. První Habsburskové na českém trůně*. Praha, Libri 2008, s. 292–317.
- 30/ MIREK ČEJKA – DUŠAN ŠLOSAR – JANA NECHUTOVÁ (eds.): *Gramatika česká Jana Blahoslava*. Brno, MU 1991, s. 316, fol. 300a.
- 31/ Srov. JAN LEHÁR – ALEXANDR STICH – JAROSLAVA JANÁČKOVÁ – Jiří HOLÝ: *Česká literatura od počátků k dnešku*. Praha, NLN 2000, s. 76.
- 32/ VLADIMÍR KYAS: *Česká bible v dějinách národního písemnictví*. Praha–Řím, Vyšehrad – Křesťanská akademie 1997, s. 35–36, 44.
- 33/ Tamtéž, s. 45.
- 34/ Tamtéž, s. 52.
- 35/ Na základě srovnání staročeského překladu první redakce s různými četnými sedmi latinských Vulgát pařížského typu u nás se ukázalo, že nejbližší předloze staročeského překladu má rukopis Archivu Pražského hradu, kapitulní knihovna, rkp. A 2, jež má k *Drážďanské bibli* blízko i výzdobou, srov. ROBERT DITTMANN: „Ke dvěma typům nepařížských čtení a překladatelskému postupu v mladším textu první redakce staročeského překladu Oktateuchu“. IN: *Bohemica X = Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Philologica* 91, 2007, s. 75–90.
- 36/ FRIEDRICH STUMMER: *Einführung in die lateinische Bibel. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht*. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1928, s. 153.
- 37/ KYAS: op. cit. s. 102.
- 38/ Tamtéž, s. 87 a 113. Substantivum *knihy* mělo tehdy ve významu „knih“ jen množné číslo.
- 39/ Stalo se tak na základě členění 4Ezd v *Klementinském sborníku*, srov. KYAS: op. cit., s. 114.
- 40/ Tamtéž, s. 128 a 132. V úvodu k této knize se píše: „Žádnému nebudť to divno. Že tuto čtvrté Knihy Ezdrášovy mezi jinými zákona božieho knihami položeny jsú. Ješto prvé podvkrát biblí jest littetami [sic] českými tištěna. A nikdy tam nejsú položeny. kromě toliko dvú posledních kapitol... A že již obecně v latinských Biblí kteréž tisknú: kniehy tyto pokládají se mezi jinými. Protož nenie neslušné ale příhodné aby i v Českých Biblí položeny byli [sic].“
- 41/ Z vydání českého Nového zákona v 16. století v tabulce chybějí pouze Nové zákony vydané roku 1555, 1558, 1576 a také Hadův Nový zákon z roku 1538, jejichž vydání mi byla nedostupná. Katolický překlad tištěný údajně v polské Nise roku 1566 se nedochoval.

- 42/ Transkripční zásady pro střední češtinu vycházejí z JOSEF VINTR: „Zásady transkripce českých textů z barokní doby“. IN: *Listy filologické* 121, č. 3–4, 1998, s. 341–346; dodržujeme interpunkci a velká písmena.
- 43/ JAROSLAV KONOPÁSEK: „Dvě studie o Bibli kralické“. IN: *Sborník filologický* 9, 1931, s. 128.
- 44/ SLAVOMIL DANĚK: „Předlohy Apokryf Kralických (Ezra)“. IN: *Ročenka Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze za r. 1929–1930*, roč. 1, 1930.
- 45/ ROBERT DITTMANN: „Překlad Modlitby Manassesovy v Šestidíle“. IN: *Bohemica Olomucensia*, v tisku.
- 46/ Proto se někdy v literatuře uvádí rok 1826 (např. PETER J. WOSH: „Bible Societies“. IN: *The Encyclopedia of Protestantism. Volume 1. A–C* [ed. HANS J. HILLERBRAND]. New York, Routledge 2004, s. 395), někdy až 1827 (např. BRUCE M. METZGER: „Apocrypha“. IN: *The Oxford Companion to the Bible* [eds. BRUCE M. METZGER – MICHAEL D. COOGAN]. New York, OUP 1993, s. 38).
- 47/ WILLIAM CANTON: *A History of the British and Foreign Bible Society. With Portraits and Illustrations*. Vol. I. London, John Murray 1904, s. 342. Už 10. 2. 1826 rozeslala společnost oběžník, v němž mj. píše o zastavení finanční podpory pro vydání s apokryfy a o nutnosti dodávat jen svázané Bible („That the funds of the Society be applied to the printing and circulation of the Canonical Books of Scripture, to the exclusion of those books, and parts of books, which are usually termed Apocryphal; and that all copies printed, either entirely or in part, at the expense of the Society, and whether such copies consist of the whole, or of any one or more of such books, be invariably issued bound; no other books whatever being bound with them...“ – GEORGE BROWNE: *The History of the British and Foreign Bible Society, from Its Institution in 1804, to the Close of Its Jubilee in 1854*. Vol. I. London, Bagster 1859, s. 360).
- 48/ CANTON: op. cit., s. 342. Po roce 1827 přestala apokryfy šířit také Americká biblická společnost, srov. HENRY OTIS DWIGHT: *The Centennial History of the American Bible Society*. New York, Macmillan Company 1916, s. 101.
- 49/ CANTON: op. cit., s. 98–99.
- 50/ FR. JOSEPH CREHAN: „The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day“. IN: *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day* (ed. S. L. GREENSLADE). Cambridge, CUP 2004, s. 224–225.
- 51/ RÜGER: op. cit., s. 295.
- 52/ WOSH: op. cit., s. 400.

PhDr. Robert Dittmann, Ph.D. (* 1980) je odborným asistentem Ústavu českého jazyka a teorie komunikace FF UK v Praze a odborným pracovníkem katedry bohemistiky FF UP v Olomouci. Zabývá se vývojem češtiny, zejména českého biblického překladu v 16. století, vývojem české biblické toponymie a pračeskými a staročeskými glosami zapsanými hebrejským písmem v 11.–13. století.



Josef Bartoň

Český starozákonní překlad po roce 1900

Kontexty, konfese, předloha, kánon

Starý zákon v celkovém kontextu českého moderního biblického překladu

Vztahování se k biblickému textu a jeho překládání stojí u nás na samém počátku obecně srozumitelné písemné vzdělanosti (staroslověnská a církevněslovanská literatura, nejstarší české glosy křesťanské i židovské, staročeský překlad vybraných částí a záhy i celku Bible) a viditelně provází česky psanou literární tvorbu celými jejími dějinami až do nejnovější doby. Následující stať chce představit česká tlumočení Starého zákona, která vznikla po roce 1900, tj. překlady v pravém slova smyslu *moderní*. V rámci pojednání okolností jejich vzniku a jejich podstatných charakteristik se soustavněji zaměříme i na tematické okruhy úzce související s ústředním tématem aktuálního čísla *Salve*: konfesní pozadí, jazyk předloh, zvolenou podobu kánonu. Vzhledem k velkému množství a pestrosti překladatelských projektů je nutno omezit pozornost v zásadě jen na *publikované kompletní starozákonní překlady*, takže až na výjimky byl zcela stranou ponechán bezpočet edic tlumočení dílčích (jednotlivých knih, torz atd.) či překladů, jež zůstaly v rukopisech.¹ České Staré zákony vznikají a jsou čteny v zásadě ve společném kulturním a náboženském kontextu s tlumočeními novozákonními, mnohdy ve spojení s konkrétními překlady Nového zákona vytvářejí jeden celek křesťanského Písma a někdy dokonce oba Zákony překládají tytéž osoby či překladatelské skupiny. Je tedy třeba mít průběžně na paměti, že podoby českých Starých zákonů procházejí v podstatě obdobným vývojem (přinejmenším z hlediska přístupu k předloze či využití jazykových prostředků ve výsledném textu) jako překlady novozákonní. Proto také následující výklady budou místy odkazovat i na některé české Nové zákony nebo na české Bible jakožto komplety.

Začátek 20. století se stal skutečným přelomem v dlouhé a bohaté historii českého překládání Bible.² První vydání Nového zákona katolíka Jana L. Sýkory (evangelia 1909; apoštolář 1914) můžeme právem počítat za symbolický počátek moderního českého biblického překladu,³ protože v něm dochází ke zlomovému oddělení od katolických překladatelských počínů 19. století (v čele s nejrozšířenější *Biblií svatojanskou* 1888/1889), jež stále poměrně těsně navazovaly na starou

linii kralicko-svatováclavskou. Evangelická strana, jež od konce 16. století stále užívala textu kralického (znovu a znovu vydávaného a šířeného hlavně zásluhou zahraničních biblických společností), pak zásadně přispěla k rozvoji „nového“ překládání o něco později Novým zákonem Františka Žilky (první vydání 1933). Ten znamenal v metodě překladu, zvláště pak v procesu modernizace jazykových prostředků užívaných v českém biblickém textu, další velký skok kupředu a připravil (v nekatolickém, ale i katolickém prostředí) ještě otevřenější prostor pro budoucí četné aktivity v oblasti tlumočení novo- i starozákonního.

Jan Hejčl (1925)⁴

Prvním kompletním překladem starozákonním, který vznikl v nové situaci počátku 20. století (po vydání zlomového Sýkorova evangeliáře), bylo tlumočení katolického teologa Jana Hejčla (1868–1935).⁵ Tento profesor Starého zákona a semitských jazyků na olomoucké teologické fakultě překládal ještě „dle obecného znění latinského se stálým kritickým zřetelem k původním textům“ (tj. k textu hebrejsko-aramejskému a septuagintnímu řeckému).⁶ Opírat se primárně o semitsko-řeckou původninu v tlumočení Bible, jež mělo navíc ambici stát se „hlavním“ katolickým (celocírkevně přijatým) českým biblickým textem, začalo být v našem prostředí myslitelné prakticky až po vydání papežské encykliky *Divino afflante Spiritu* (1943).⁷ Vůči staršímu textu *Bible svatojanské* se Hejčl výslovně a radikálně vymezil ve smyslu nutné modernizace jazyka („jeť dosavadní překlad – při nejmenším – zastaralý“) a zvláště snahy o oproštění od překladu příliš doslovného („věrnost tato nesmí však býti úzkoprsá, křečovitě lpějící na liteře“) a „tradičního“ napodobování frazeologických a syntaktických schémat předlohy („budtež proto též všechny hebraismy, grecismy i latinismy z překladu pečlivě vymýtny!“),⁸ přestože výsledný text nakonec přece jen jakousi návaznost na předchozí tradici vykazuje. Hejčlův Starý zákon vyšel poprvé (společně s přepracovaným Novým zákonem Jana L. Sýkory) v rámci *Bible české* neboli tzv. *Podlahovy bible* (1917–1925; běžně užívané označení nese jméno hlavního redaktora, nikoli překladatelů),⁹ která vzápětí jakožto oficiální Bible českých katolíků vytlačila *Bibli svatojanskou*. V letech 1930–1940 pak vycházelo tzv. lidové vydání této Bible (s redukovanou výkladovou částí), jež zůstalo bez Nového zákona, nicméně Starý zákon vyšel kompletně. Velká *Podlahova bible* (nezměněný text vydání z let 1917–1925) se objevila znovu v polovině 80. let jako fototypický reprint pořízený z podnětu amerických katolických Čechů v Los Angeles. Tato edice (ve dvou svazcích s typickými bílými deskami) k nám byla na sklonku komunistického režimu poměrně hojně

pašována. Starozákonní tlumočení Jana Hejčla bylo od počátku zamýšleno jako součást oficiální české Bible katolické, a je tedy samozřejmostí, že obsahuje i knihy deuterokanonické a je členěno „tradičním“ způsobem (deuterokanonické knihy jsou včleněny mezi prótokanonické, pořadí knih odpovídá Vulgátě).

Vladimír Šrámek (1951)

V křehkém období konce třetí republiky a počátku komunistické diktatury se objevuje svérázné české tlumočení celého Starého zákona ve čtyřech svazcích (1947, 1948, 1951, 1951) pod strohým označením *Písmo*.¹⁰ Jako jeho hlavní tvůrce bývá uváděn Vladimír Šrámek (1893–1969), právník, divadelník a překladatel z klasických jazyků.¹¹ Ve skutečnosti však Šrámek vypracoval výsledný český text z podstročnickového překladu Vladimíra Kajdoše (1893–1970),¹² který role upřesňuje takto: „Já jsem dělal doslovný a přesný překlad z hebrejštiny a do plynné formy jazykové překlad uváděl Dr. Šrámek.“¹³ Na Šrámkově a Kajdošově práci se zřetelně uplatňuje specifický záměr maximálně odhlížet od skutečnosti, že Starý zákon má zásadní úlohu jako posvátný text v „živém“ judaismu a křesťanství, v jejich teologii, spiritualitě a liturgii. Cílem bylo vytvořit zcela nekonfesní, „sekulární“ překlad starosemitských literárních památek s co nejmenší návazností na „tradiční“ výrazy a termíny (např. místo staletými zažitého *proroci, soudci, žalmy* používají autoři inovativních, „neotřelých“ překladových ekvivalentů *věšci, mstitele, chrámové zpěvy*), vlastní jména mají extrémně semitizující podoby (např. *Jisráél, Móše, Šimšón, Ješajáhú*, Boží jméno ve formě *Jahve*). Šrámkovo–Kajdošovo *Písmo* obsahuje biblické knihy v rozsahu palestinského kánonu, způsob rozřazení do čtyř svazků i pořadí knih odpovídá judaistické tradici.

Josef Heger (1958)

Profesor starozákonní biblistiky na brněnském bohosloveckém alumnátě a na pražské katolické teologické fakultě Josef Heger (1885–1952) začal již na začátku 30. let publikovat své překlady jednotlivých starozákonních knih z původních jazyků.¹⁴ Celek tlumočení (práci Heger dokončil několik měsíců před smrtí) zrevidovali a vydali až po jeho smrti ve třech knižních svazcích (1955, 1956, 1958) katoličtí biblisté Jan Merell a František Kotalík pod titulem *Písmo svaté Starého zákona*,¹⁵ jazykové úpravy výsledného textu obstaral překladatelův bratr Ladislav Heger.¹⁶ Nápadnou zvláštností Starého zákona Josefa Hegera je jeho velmi

samostatná, někdy až téměř svévolná práce textologická (postavená na názorech některých katolických starozákonníků první třetiny 20. století, zvláště Hegerova vídeňského učitele Nivarda Schlögla), jež se ale projevuje hlavně v překladech jednotlivých starozákonních spisů z 30. a 40. let. Hegerovy dosti hojné vynechávky a přemísťování textových pasáží byly totiž redaktory v kompletním vydání zásadně revidovány a jen „ojedinělé přesuny veršů, pokud i novější textová kritika připouští jejich možnou pravděpodobnost, byly ponechány podle původního Hegerova přetlumočení“.¹⁷ V katolickém (resp. křesťanském) církevním prostředí může působit nezvykle, že „vlastní jména [...] byla ponechána v nejbližším znění původnímu hebrejskému či aramejskému jazyku, aby tak více vynikla starobyllost a posvátnost textů Písma svatého“¹⁸ (např. *Jisrael, Moše, Šimšon, Ješajah, Boží jméno ve formě Jahve*). Hegerovo tlumočení – věrno katolické tradici – vřazuje deuterokanonické texty mezi prótokanonické,¹⁹ rozčlenění knih do tří svazků v zásadě následuje obvyklé členění Septuaginty.²⁰ Po vydání revidovaného Nového zákona Rudolfa Cola (1961) byly Hegerův a Colův text chápány jako čtyřsvazkový celek druhé kompletní české katolické Bible ve 20. století, což je skutečnost dnes prakticky zapomenutá.²¹

Český ekumenický překlad (1979)

Z hlediska odborného i církevního zázemí byl největší počín v dějinách českého moderního biblického překladu, *Český ekumenický překlad* (ČEP), realizován početnou skupinou odborníků (zejména biblistů, ale nechyběli ani filologové-bohemisté) v dlouhém období let 1961–1979.²² Projekt se zrodil na akademické půdě pražské Evangelické teologické fakulty počátkem 60. let, ale předcházely mu mnohaleté úvahy a diskuze mezi evangelickými biblisty o možnostech nového překladu celé Bible, který by v českém protestantském prostředí případně vystřídal starou reformační *Bibli kralickou*.²³ Renomovaný biblista Miloš Bič shromáždil na počátku roku 1961 osmičlennou skupinu duchovních českobratrské církve, s níž zahájil práci na překladu Starého zákona. Na podzim se zformoval i kolektiv překladatelů Nového zákona pod vedením Bičova fakultního kolegy Josefa B. Součka. Obě skupiny pracovaly koordinovaně, ale zejména co do překladatelské metody poměrně nezávisle. Novozákonní tlumočení se utvářelo více pod vlivem tehdy čerstvých translátologických teorií dynamického (funkčního) ekvivalentu, starozákonní se neslo mnohem víc v duchu překladů tradičních a doslovnějších. Bičova skupina se při výběru jazykových prostředků neuzavírala ani mírně knižním stylovým vrstvám, kolektiv novozákonníků (po Součkově smrti pod vedením

Jindřicha Mánka a posléze Petra Pokorného) se snažil o zřetelnější modernizaci českého jazyka. Do obou skupin byli záhy zváni a k práci přibíráni odborníci z dalších křesťanských církví, a projekt tak bylo možno už brzy po polovině 60. let právem považovat za mezicírkevní, ekumenický.²⁴ Překladatelských prací se během celé doby (včetně revizí 1978–1984 a 1998–2000) oficiálně účastnilo jedenatřicet osob ve starozákonní skupině a šestnáct v novozákonní,²⁵ zapojených církví bylo šest.²⁶ Celý Starý zákon se poprvé objevil v první jednosvazkové kompletní Bibli ČEP (1979),²⁷ roku 1984 vyšel poslední díl velké šestnáctisvazkové komentované edice celé Bible (1968–1984),²⁸ v roce 1985 byl vydán ještě „dodatkový“ sedmnáctý svazek starozákonních knih deuterokanonických a apokryfních/pseudepigrafických,²⁹ v roce 1987 (s vročením 1985)³⁰ vyšlo první jednosvazkové vydání se Starým zákonem v rozsahu katolického kánonu (s deuterokanonickými knihami). Zevrubná revize proběhla v letech 1978–1984, menší, ale viditelná revize byla realizována v letech 1998–2000. Jednosvazkové Bible vycházejí v hojných edicích jak s kratším (protestantským) kánonem Starého zákona, tak s delším (katolickým), přičemž deuterokanonické texty jsou vždy tištěny jako zvláštní oddíl v závěru Starého zákona. V roce 2008 se objevila speciální edice předkládající synopticky texty dvou překladů, ČEP a *Kralické bible*, a to v celém rozsahu jednosvazkové *Bible kralické* z roku 1613, tj. včetně knih deuterokanonických a některých apokryfů/pseudepigrafů.³¹ Prótokanonické knihy Starého zákona ČEP byly přeloženy ze semitských originálů, deuterokanonické texty a většina apokryfních/pseudepigrafických z řecké Septuaginty (přitom u *Sirachovce* a Žl 151 byl zohledněn také dochovaný hebrejský text, *Čtvrtý Ezdráš* byl převeden z latiny s přihlédnutím ke staroslověnštině). ČEP je nejvydávanejším, nejrozšířenějším a nejznámějším z moderních českých biblických překladů a požívá nejvyšší prestiže i v akademickém prostředí – je to tlumočení, z něhož se obvykle cituje v odborných textech.

Překlad nového světa (1987)

V 80. letech 20. století byl v prostředí Náboženské společnosti svědků Jehovových (NSSJ), tehdy ze strany komunistického režimu nepovolené a pronásledované, dokončen vlastní překlad celé Bible, který tato organizace vydala v pěti samizdatových svazcích jako *Křesťanská řecká písmena* (1982; jeden svazek) a *Překlad hebrejských písem* (1983–1987; čtyři svazky).³² Po nástupu demokracie a uvolnění poměrů vydala NSSJ (poměrně výrazně revidovaný) text celé Bible v jediném svazku už jako standardně tištěnou knihu roku 1991 pod názvem *Překlad*

*nového světa*³³ (PNS), potom následovalo několik dalších knižních vydání v různých výpravách a formátech (naposledy 2002). Hlavní předlohou k českému tlumočení byl anglojazyčný text vypracovaný z originálních jazyků a vydaný péčí amerického ústředí NSSJ, známý pod označením *New World Translation* (NWT).³⁴ Jména členů překladatelského kolektivu nebyla oficiálně zveřejněna.³⁵ Byli mezi nimi nejen lidé s praktickou znalostí angličtiny, ale i s diplomem z anglistiky a bohemistiky, měla být přítomna i osoba s absolutoriem klasického gymnázia (tj. se znalostí klasických jazyků) a člověk znalý hebrejštiny.³⁶ Text PNS chce být (vzhledem k původním semitským a řeckým textům) tlumočením doslovným,³⁷ ve skutečnosti ale nese leckteré výrazné rysy sekundárního překladu, někdy i včetně posunu významu přímo vyvolaných charakterem zprostředkujícího jazyka – angličtiny.³⁸ Významným rysem je poměrně výrazná „konfesijnost“ – jednak v řadě voleb zřetelná systémová distance od ostatních českých tlumočení (nejviditelnější je typická „rekonstrukce“ Božího jména v podobě *Jehova* a užívání tohoto jména i v novozákonním textu), jednak skutečnost, že naukové aspekty se někdy promítají nejen do komentující části, ale i do samotného překladu (týká se to zejména Nového zákona, konkrétně otázek Trojice, božství Logu, smrtelnosti lidské duše atd.). *Překlad nového světa* byl vytvořen uvnitř NSSJ a pro potřebu jejích členů (včetně jejich „zvěstovatelské“, tj. misijní práce), rozsah Starého zákona tedy odpovídá užšímu (palestinskému) kánonu, pořadí knih se shoduje se standardním protestantským vydavatelským územ.

Průvodce životem (2003) / Slovo na cestu (2011)

V roce 2003 vyšel poslední sešit osmnáctidílného komentovaného starozákonního překladu nazvaného *Průvodce životem*.³⁹ Došlo tak zároveň ke kompletaci Bible, jejíž Nový zákon byl publikován již dříve: deset novozákonních sešitů označených taktéž *Průvodce životem* bylo vydáno v letech 1994–1997. Ve skutečnosti však tento novozákonní překlad vyšel poprvé už v roce 1989 v jednom svazku (nekommentovaný) pod označením *Slovo na cestu*.⁴⁰ Starozákonní text se potom objevil znovu v jednosvazkové nekommentované kompletní Bibli, nazvané taktéž *Slovo na cestu* (2011),⁴¹ a v jednosvazkovém komentovaném vydání, jež bylo publikováno o rok později (2012).⁴² Překlad vypracovala neformální ekumenická skupina kolem adventistického kazatele Jiřího Drejnara. Její členové usilovali o anonymitu – jednak z důvodu nutné konspirace (Nový zákon byl přeložen a poprvé vydán ještě v době komunistického režimu a někteří členové byli duchovní bez „státního souhlasu“), jednak chtěli zůstat „skryti v kabince bezejmenných tlumočnicků“,

aby neobraceli pozornost čtenářů „jinam, než je na místě“⁴³ (tj. pryč od samého Písma). Většinu těch, kdo pracovali či spolupracovali na překladu Nového zákona, se nicméně podařilo identifikovat:⁴⁴ šlo celkem asi o patnáct osob, většinou kazatelů a lidí se zkušeností s překládáním z moderních jazyků, co do konfesní příslušnosti tu byli členové církvi adventistů sedmého dne, bratrské, českobratrské evangelické, československé husitské, evangelické metodistické, římskokatolické, bratrské jednoty baptistů a křesťanských sborů. Také při překladu Starého zákona byl protagonistou Jiří Drejnar a dá se předpokládat, že se do práce zapojili alespoň někteří členové týmu novozákonního. Cílem překladatelů obou Zákonů bylo vytvořit jakousi českou obdobu anglojazyčné *The Living Bible*,⁴⁵ tj. překlad velmi volný a co do jazykových prostředků maximálně moderní. Původní myšlenkou bylo prostě převést do češtiny celou anglickou *The Living Bible*, ale nakonec byl Nový zákon přeložen přímo z řeckého originálu a zmíněnou anglickou Bibli se kolektiv pouze metodologicky inspiroval. V případě Starého zákona však už šlo skutečně o tlumočení z anglické předlohy, tedy o zprostředkovaný, sekundární překlad. Obě části Písma jsou přeloženy v souladu se záměrem tvůrců extrémně volně (někdy výsledný text vkračuje i do skutečné parafráze) a jazykově velmi moderně (někdy i s užitím krajních aktualizací).⁴⁶ U komentovaných vydání (sešitový *Průvodce životem* a jednosvazková Bible *Slovo na cestu* s poznámkami) je obsáhlý výkladový aparát (zaměřený na praktickou spiritualitu v evangelikálním duchu) přeložen z angličtiny – jde o komentáře převzaté z tzv. *Life Application Study Bible*.⁴⁷ Pozadím českého *Slova na cestu* (resp. *Průvodce životem*) bylo prostředí protestantské⁴⁸ (orientované spíše evangelikálně), rozsah Starého zákona tedy logicky odpovídá užšímu (palestinskému) kánonu a pořadí knih je v souladu s obvyklým protestantským územ.

Jeruzalémská bible (2005/2009)

Skupina lidí těsněji či volněji napojených na dominikánský řád (v době komunismu stejně jako ostatní mužské řehole nepovolený a pronásledovaný) se v komplikované době „ponormalizačního“ utužení autoritativního komunistického režimu rozhodla spojit síly k nelehkému projektu, k vytvoření české verze tzv. *Jeruzalémské bible*⁴⁹ (JB). Během let 1980–2009 se na práci na překladu biblického textu i rozsáhlé komentářové části podílelo zhruba dvacet osob (většinou teologů včetně specialistů-biblistů, ale nechyběli ani filologové-bohemisté), role protagonistů se ujali historik František X. Halas a jeho manželka Dagmar (filoložka-romanistka). V popřevratové době začal být nový text postupně publikován

jako tzv. *pracovní vydání*,⁵⁰ které představovalo celkem sedmnáct svazků.⁵¹ Poslední díl Starého zákona vyšel roku 2005, celek Bible byl završen dvěma novozákonními svazky (2006 a 2008). Významným momentem bylo pak především první vydání (revidovaného) definitivního textu celku Bible v jediném svazku v roce 2009.⁵² Od té doby se již objevilo několik dalších edicí této české Bible včetně verze s redukovánými výkladovými poznámkami.⁵³

Komentářová část v české JB byla jako celek s malými úpravami převedena z francouzského vydání. Sám biblický text byl pořízen „metodou nepřímého a srovnávacího překladu“,⁵⁴ tj. přeložen z francouzské předlohy⁵⁵ a následně korigován porovnáváním s hebrejským, aramejským a řeckým textem.⁵⁶ Přes zmíněnou snahu autorů přihlížet pečlivě k originálním textům zůstává sám fakt, že jde o sekundární překlad, v českém prostředí (mimořádně bohatém na biblická tlumočení) určitým handicapem.⁵⁷ V obecnosti se výsledný český text JB dá charakterizovat jako tradiční překlad, srovnatelný (co do míry doslovnosti a co do míry knižnosti jazykových prostředků) zhruba s ČEP v jeho starozákonní části.⁵⁸ Nápadným rysem, který má Starý zákon JB společný s tlumočeními Vladimíra Šrámka a Josefa Hegera, je užívání formy Božího jména *Ĵahve* za tetragram. Podstatným přínosem české JB je zejména skutečnost, že pět desítek let po katolické Bibli Heger-Col má český čtenář opět k dispozici kompletní Písmo opatřené rozsáhlým výkladovým aparátem, který se nevěnuje jen jazykovým otázkám či historickým a kulturním reáliím, ale předkládá také solidní teologickou interpretaci v katolické tradici. Důležitým momentem pro katolického uživatele je i to, že JB nijak formálně nevyděljuje deuterokanonické texty z celku Starého zákona, nýbrž je včleňuje mezi prótokanonické. Pořadí starozákonních knih je založeno na standardních edicích Septuaginty a zčásti na Vulgátě (tj. v zásadě jako u Hegera).⁵⁹

Nová Bible kralická (2008) / Bible 21. století (2009)

Nový zákon (1998),⁶⁰ na kterém pracovali Alexandr Flek a Pavel Hoffman (oba absolventi teologických studií na zahraničních vysokých školách evangelikálního zaměření) s cílem „vytvořit překlad, jenž by byl zároveň čtivý, srozumitelný a přitom co nejbližší řeckému originálu i *Bibli kralické*“,⁶¹ byl počátkem projektu nazvaného *Nová Bible kralická*. Významně revidované vydání tohoto Nového zákona (2004) pak spolu se čtyřmi svazky starozákonními (2002–2008), jež s Flekem připravil Jiří Hedánek (vzděláním anglista a translatolog, který se několikaletým studiem vnořil i do semitských jazyků), tvoří kompletní *Novou Bibli kralickou*.⁶² Navzdory názvu jsou však návaznosti na starou Kraličku jen velmi symbolické

a fakticky jde o samostatný moderní překlad,⁶³ na němž se kromě jmenovaných podílelo ještě několik spolupracovníků včetně kvalifikovaných bohemistů. Po menší revizi byly pak tyto texty publikovány jako komplet Bible v jediném svazku pod názvem *Bible: překlad 21. století* (zkráceně: *Bible 21. století* nebo *Bible 21*), poprvé v roce 2009.⁶⁴ Podle slov Jiřího Hedánka překladatelé dospěli „ke stylu blížkému Nidově, funkční ekvivalenci“⁶⁵ (znamená to poněkud volnější přístup, menší vázanost na struktury originálu než u překladů „tradičních“) a snažili se „imitovat styl dobré české původní literatury“.⁶⁶ *Bible 21. století* (*Nová Bible kralická*) vznikla v evangelikálním prostředí a primárně pro jeho potřeby, a tak rozsah Starého zákona logicky odpovídá užšímu (palestinskému) kánonu, pořadí knih je v souladu s obvyklým protestantským územ. V nejbližší době (pravděpodobně ještě v roce 2013) se nicméně chystá vydání dodatkového (šestého) svazku v řadě *Nová Bible kralická*, který bude obsahovat deuterokanonické spisy (překlad z řečtiny obstaral filolog a katolický teolog Jiří Pavlík). Následovat (pravděpodobně roku 2014) pak má také jednosvazkové vydání celé *Bible 21*, které bude zahrnovat i tyto texty, jež budou vytištěny odděleně od knih prátokanonických na konci starozákonního souboru (podobně jako je to u ČEP).⁶⁷

Český studijní překlad (2009)

V prostředí evangelikálního křesťanství (konkrétně pod patronací Křesťanské misijní společnosti) se zrodil také jiný překladatelský projekt, v jistém smyslu metodologický protipól *Bible 21*, který byl završen vydáním celku Bible označené podtitulem *Český studijní překlad* (poprvé roku 2009).⁶⁸ Jde o Bibli „studijního typu“, tj. snažící se o překlad velmi doslovný až konkordantní, ve vysoké míře následující struktury originálu. Jeho tvůrci se vědomě a otevřeně přiklonili k translátologickým principům „formální ekvivalence“, ovšem s tím, že zároveň se „výsledek nesmí prohřešovat proti českému jazyku“⁶⁹ (což mj. znamená vyhýbání se výrazně knižně zabarveným jazykovým prostředkům). Edici celku Bible o řadu let předešel překlad novozákonní *Nová smlouva* (poprvé už roku 1994; text pak prošel několika revizemi), publikovány byly také ukázky *Staré smlouvy*.⁷⁰ *Novou smlouvu* připravili dva překladatelé, *Starou smlouvu* připravovali tvůrci čtyři, resp. pět.⁷¹ K překládání se někteří členové týmu kvalifikovali víceletým soukromým studiem biblických jazyků (Antonín Zelina, Pavel Jartym), někteří absolvovali teologické fakulty (Michal Krchňák, Karel Dřízal, Dan Drápal), jeden z autorů, lingvista Jiří Hedánek, zároveň pracoval (v metodologicky výrazně odlišném) překladatelském projektu *Bible 21*. *Český studijní překlad* se ve své standardní

podobě vyznačuje také poměrně obsáhlým doprovodným výkladovým aparátem (tj. propracovaným systémem odkazů, značek a poznámek), který se zaměřuje na oblast jazyka a reálií (nikoli na teologickou interpretaci) – chce totiž co nejvíce přiblížit originálnímu textu i ty čtenáře, kteří biblické jazyky vůbec neznají. Bylo nicméně publikováno i „kapesní“ vydání bez poznámek (2010). Vzhledem k evangelikálnímu pozadí *Českého studijního překladu* byl pro jeho Starý zákon zvolen užší (palestinský) kánon, pořadí knih odpovídá obvyklému protestantskému úzu.

Miloš Pavlík (2013?)⁷²

Stranou veškerého zájmu, téměř bez povšimnutí české odborné i církevní veřejnosti, vyšel roku 1995 na Slovensku nový a svérázný český překlad Nového zákona.⁷³ Extrémně doslovný text je opatřen četnými komentujícími značkami a vysvětlivkami (zaměřenými většinou jazykově a mnohdy nabízejícími ještě doslovnější řešení než hlavní text). Rejstřík užitých jazykových prostředků zahrnuje ve vysoké míře i prvky knižní a zastaralé jako přechodníky či infinitivy na -ti. Autorem překladu byl Miloš Pavlík (1922–2009), Moravan z Brna působící od roku 1956 až do své smrti na Slovensku. Profesí byl přírodovědec a celý život pracoval v oboru (jako rostlinný fyziolog a mikrobiolog), ale objevil v sobě také nadání pro cizí jazyky (moderní i mrtvé) a zaujetí pro Bibli a křesťanské poselství, ač nikdy nevstoupil do žádné z církví.⁷⁴ Jako samouk se vnořil do studia biblických jazyků a po dosažení důchodového věku (1982) se naplno věnoval překládání Nového zákona do češtiny a slovenštiny (slovenskou verzi vydal roku 1998). Posléze pracoval na překladu Starého zákona (do obou jazyků) a těsně před smrtí své dílo dokončil. Český text by měl tiskem vyjít již letos (nebo v roce 2014) v rámci kompletu *Pavlíkovy bible*.⁷⁵ Starý zákon Miloše Pavlíka má obdobný charakter jako jeho překlad novozákonní, tj. jde o tlumočení „studijní“, velmi doslovné (i v porovnání např. s textem *Českého studijního překladu*), téměř podstročnickové a výrazně otevřené stylistickým prostředkům knižním a archaismům. Pokud jde o starozákonní kánon, Miloš Pavlík zvolil rozsah užší (protestantský).

České rabínské překlady Pentateuchu (1950 a 2012)

Také české obce izraelského vyznání vyvinuly v období od počátku 20. století do dnešní doby podivuhodné úsilí v oblasti překládání Bible. Hlavními plody překladatelských aktivit jsou dvě kompletní tlumočení Pentateuchu.

Dílo dvou učenců, kteří zároveň byli čelnými duchovními vůdci českého judaismu (mj. oba zastávali pozici vrchního pražského rabína), Isidora Hirsche a Gustava Sichera,⁷⁶ bylo prvním kompletním překladem Mojžíšových knih z hebrejštiny do češtiny, který vznikl uvnitř židovských obcí. Z důvodů nesnází způsobených nacistickou okupací byl poslední díl kompletující dvojazyčný hebrejsko-český Pentateuch (všech pět dílů se obvykle váže do jediného svazku) publikován až v roce 1950.⁷⁷ Po šesti desetiletích pak vytvořil druhý český židovský Pentateuch vrchní zemský a pražský rabín Karol Efraim Sidon (2012), který na svém tlumočení pracoval čtrnáct let (od roku 1998). Také toto vydání Mojžíšových knih je dvojazyčné⁷⁸ a navíc obsahuje i hebrejsko-české *haftarot*, tj. perikopy z biblických knih prorockých (v pojetí judaistického kánonu) určené k bohoslužebnému předčítání a tematicky související s příslušnými pasážemi z Tóry. Oba překlady patří svým charakterem k tlumočením „tradičním“, vyznačují se poměrně vysokým stupněm doslovnosti a je patrné, že jsou určeny spíše k „doprovázení“ při četbě textu hebrejského.

Římskokatolický liturgický překlad a Český katolický překlad

Nejpočetnější křesťanská církev v českých zemích, církev římskokatolická, zavedla – v rámci celocírkevních reforem II. vatikánského koncilu a papeže Pavla VI. – do všech svých bohoslužebných úkonů český jazyk. Znamenalo to mj. hojně liturgické předčítání českých biblických textů, při kterém se během tříletého cyklu přečte podstatná část Písma. Pro tento účel bylo nutno zvolit některý z biblických překladů, případně vytvořit překlad zbrusu nový. Volba českých biskupů padla na počátku 70. let na katolického biblistu Václava Bognera, který pak s pomocí skupinky spolupracovníků (mezi nimiž nechyběli filologové-bohemisté)⁷⁹ vypracoval překlad starozákonních perikop, které byly zařazeny do lekcionářů, a celého Nového zákona.⁸⁰ Současně se Bogner v 70. a 80. letech snažil dopřeložit texty do lekcionářů nezařazené a postupně publikovat komplet svého českého Starého zákona.⁸¹ Předčasná smrt (1988) mu však zabránila dílo dokončit, takže zůstalo v torzu. Před několika lety skupina překladatelů pod vedením biblistů Josefa Hřebíka a Jaroslava Brože z Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy zahájila rozsáhlou revizi vydaných i rukopisně dochovaných Bognerových starozákonních překladů. Zároveň tento kolektiv intenzivně pracuje na překladu textů, které už Bogner přeložit nestačil. V roce 2006 vyšel první svazek tohoto „revidovaného Bognera“ (Pentateuch s bohatými komentujícími poznámkami) pod označením *Český katolický překlad*.⁸² Ve výhledu několika let by se postupně mělo dopřeložit,

komentovat a vydat celé Písmo, které by bylo už čtvrtým katolickým překladem (druhým z originálních jazyků) od počátku 20. století.

Množství a rozmanitost českých překladů

Během posledních zhruba sta let bylo u nás vytvořeno a publikováno devět zbrusu nových překladů celého Starého zákona, desátý (text Miloše Pavlíka) je připraven k tisku, na jedenáctém (*Český katolický překlad*) se intenzivně pracuje, nemluvě o překladech dílčích, z nichž jsme zde zmínili alespoň dva rabínské Pentateuchy.⁸³ Můžeme konstatovat značnou různorodost, pokud jde o konfesní pozadí jednotlivých počinů (a nacházíme tu i překlad Pavlíkův, vzniklý zcela „mimo církevní společenství“, či dokonce „sekulární“ tlumočení Šrámkovo–Kajdošovo), s čímž je také úzce spjata otázka několika různých podob kánonu. I co do překladatelských metod vykazuje škála moderních českých tlumočení velkou šíří poloh (kupodivu se jednotlivé počiny různí také v otázce předloh a shledáváme zde i v nejnovějším období překlady zprostředkované, sekundární – vedle dnes už standardních primárních tlumočení ze semitsko-řeckých originálů). Množství a rozmanitost překladatelských počinů zajišťují českému modernímu biblickému překladu také pro starozákonní část (vytvořit překlad Starého zákona je samozřejmě po mnoha stránkách neskonale obtížnější než přetlumočit Nový zákon⁸⁴) celosvětově nepochybně velmi čestné místo, a to i mezi národy s výrazně vyšší religiozitou a mezi jazyky, jež disponují mnohem větším počtem mluvčích.⁸⁵

Tato publikace vznikla za podpory soutěže UNCE č. 204008.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ Nesnažil jsem se zatím ani dopátrat některých rukopisů, o jejichž existenci se dovídám zprostředkovaně. Např. JOSEF VÁCLAVEK („Překlad Písma z originálů“. IN: *Hlídka* 51, 1934, s. 398) oznamuje, že přeložil ze semitsko-řeckých originálů „celý biblický text“ (jako ukázkou publikuje *Druhý list Petřův*), ONDŘEJ M. PETRŮ („Zemřel P. Pavel Škrabal“. IN: *Nový život* 16, 1964, č. 4, s. 99) svědčí, že překladatel Nového zákona Pavel V. Škrabal několik let před svou smrtí „připravoval svůj překlad Starého zákona z původních jazyků“.

2/ Staré a starší období (do barokní *Bible svatozáclavské*) soustavně a podrobně zpracovává kniha VLADIMÍR KYAS: *Česká bible v dějinách národního písemnictví*. Praha, Vyšehrad 1997. Celkový přehled českého biblického překládání prezentuje JAROSLAV PEČÍRKOVÁ: „Czech Translations of the

Bible“. IN: *Interpretation of the Bible / Interpretation der Bibel / Interprétation de la Bible / Interpretacija Svetega pisma*. JOŽE KRAŠOVEC (ed.). Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti 1998, s. 1167–1200. K problematice moderních biblických překladů viz JOSEF BARTOŇ: „Století moderního českého biblického překladu (1909–2009)“. IN: *Listy filologické* 133, 2010, č. 1–2. Praha, Kabinet pro klasická studia – FLÚ AV ČR 2010, s. 53–77.

3/ Srov. JOSEF BARTOŇ: *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před Českým ekumenickým překladem*. Praha, Česká biblická společnost 2009. Kniha dopodrobna rozebírá mj. velmi výraznou modernizaci jazykových prostředků v českém novozákonním překládání první poloviny 20. století vzhledem k předchozí tradici, zjištěné poznatky je možno do značné míry aplikovat i na překládání starozákonní.

4/ Vročení v nadpise kapitoly označuje vždy rok prvního vydání příslušného starozákonního překladu jako celku (nebo celku Pentateuchu – v případě překladů rabínských).

5/ Okolnosti vzniku a vydání Hejčlova překladu pojednává PAVEL JÄGER: „Jan Nepomuk Hejčl a Bible česká“. IN: *In Spiritu veritatis*. MARTIN BEDŘICH – BENEDIKT MOHELNÍK – TOMÁŠ PETRÁČEK – NORBERT SCHMIDT (eds.). Praha, Krystal OP 2008, s. 87–115.

6/ Informace z titulního listu Hejčlova Starého zákona. Fakt překladu z Vulgáty a přihlížení k semitským a řeckým originálům zapříčinil kritiku „z obou stran“. Např. profesor pražské teologické fakulty Vojtěch Šanda Hejčlovi přikře vytkl, že prý – mj. právě přílišným spoléháním na hebrejský text a nedostatečným zohledněním Vulgáty – „falšuje text a smysl Písmá“ (k tomuto Šandovu udání u pražského arcibiskupského ordinariátu viz FRANTIŠEK NOVÁK: *Jan Nepomuk Hejčl a jeho životní dílo*. Praha, KTF UK 1999, s. 87–88), evangelík Jindřich Hrozný (orientalista a knihovník, bratr známějšího Bedřicha Hrozného) naopak vyčetl nedůslednosti dané závislostí na Vulgátě: „Bible česká jest pořízena z překladu latinského a ne z jazyka původního a běře pouze zřetel k původnímu jazyku hebrejskému, nemůže tedy vyhovovati přísnému měřítku vědeckému“ (JINDŘICH HROZNÝ: *Kniha Jobova*. Kladno, Šnajdr 1921, s. 9).

7/ Prvním takovým českým biblickým překladem byl Nový zákon dominikána Pavla V. Škrabala (1948), který se na encykliku odvolává. Měl však několik let problémy se získáním biskupského církevního schválení a jedním z důvodů byl možná právě nedostatečný ohled na Vulgátu (srov. JOSEF BARTOŇ: *Moderní český novozákonní překlad...*, s. 141–145). Podobně Nový zákon Rudolfa Cola (poprvé 1947) se k samostatné práci s řeckým originálem naplno přiznává až ve vydání z roku 1961 (srov. tamtéž, s. 81 a 87–88).

8/ JAN HEJČL: „Nový překlad Starého zákona do češtiny“. IN: *Hlídky* 30, 1913, č. 1, s. 1–4.

9/ *Bible česká*. Redigoval dr. ANTONÍN PODLAHA. Díl 1., 2. Praha 1917–1925. První díl (Starý zákon) obsahoval tři svazky, druhý díl (Nový zákon) dva. První starozákonní svazek má (jakožto celek) vročení 1917, ale první sešit tohoto svazku vyšel již roku 1913, z čehož pochází rozkolísanost vročení v bibliografiích.

10/ *Písmo. Sv. 1. Zákon: Když počal Bůh, A to jsou jména, Jahve zavolal Móšeho, Ve stepi Sínaj, To pak jsou slova. Sv. 2. Nejstarší věštcí: Jehóšua, Mstitelé, Šemúel I–II, Králové I–II. Sv. 3. Pozdější věštcí: Ješajáhu,*

Žirmejáhú, Jechezkel, Hósea, Jóel, Amós, Óbadjá, Jóná, Míchá, Nachúm, Chabakkúk, Sefanjá, Chaggaj, Zecharjá, Mal'achi. Sv. 4. Svitky: Chrámové zpěvy, Přísloví, Ijjob, Píseň písní, Rúth, Pusto je ve městě, Koheleth, Esthéř, Dániel, Ezrá, Nechemjá, Dnové I–II. Přel. Vladimír Šrámek za jazykové spolupráce (hebrejšti-
na) Vladimíra Kajdoše. Praha, Sfinx 1951, 1947, 1951, 1948.

11/ Přeložil např. několik antických dramát a především originálním způsobem volně přebásnil oba Homérovy eposy.

12/ Vladimír Kajdoš je zajímavá „renesanční“ postava: nedostudovaný klasický filolog, ruský legionář, voják z povolání a generál československé armády, ministr za druhé republiky, pracovník muzea ve Frenštátě pod Radhoštěm a regionální historik. Ovládal řadu jazyků.

13/ Strojopisný dokument *Soupis mých „plodů“*, 5. 11. 1955, Státní okresní archiv Nový Jičín, fond Vladimír Kajdoš, karton 3.

14/ Svůj první starozákonní překlad provedl Heger ještě z latiny (*Prorocství Joelovo*. Podle Vulgáty pro tisk upravil Dr. Josef Heger. Tasov, Pavla Kytlicová 1931), ale v následujícím už je základem originál (*Kniha Ijjob*. Podle kriticky upraveného textu hebrejského přeložil Josef Heger. Praha, Ladislav Kuncíř 1933).

15/ *Písmo svaté Starého zákona: I. Knihy dějepisné, II. Knihy básnické-poučné, III. Proroci*. V překladu Mons. Dr. Josefa Hegera. Praha, Česká katolická charita 1958, 1956, 1955.

16/ Filolog (germanista a bohemista), sám zkušený překladatel z několika germánských jazyků včetně textů staroseverských.

17/ JAN MERELL: „Na okraj Hegerova překladu Starého zákona“. IN: Duchovní pastýř 5, 1955, s. 182. Jako příklad ponechaných zásahů do textu Merell odkazuje na „ojedinělé přesuny veršů“ v 5. kapitole Izaiáše. Versety Iz 5,15–16 jsou totiž u Hegera zcela vypuštěny, protože je (jak osvětluje komentář pod čarou) „překladatel pokládá za pozdější přídavek“, mezi verš Iz 5,17 (přechýšlaný na 15) a Iz 5,18 je pak vložen text Iz 10,1–3.

18/ Tamtéž, s. 182.

19/ Azariášovu modlitbu a chvalozpěv tří mládenců (Dan 3,24–90) však Heger otiskuje odděleně, na začátku pododdílu „Deuterokanonické části knihy Daniela“ (tj. po Dan 12 a před Dan 13).

20/ Především jsou (na rozdíl od obvyklého vulgátního rozdělení, jehož se drží ještě Hejčl) 1 a 2Mak zařazeny nikoli na sám konec Starého zákona, nýbrž na konec prvního svazku, obsahujícího Pentateuch a soubor ostatních dějepisných knih. Naproti tomu pořadí Tob–Jdt–Est odpovídá Vulgátě (proti septuagintnímu Est–Jdt–Tob), List Jeremiášův je sice oddělen (ve shodě s LXX), ale řazen po Bar (ve Vulgátě včleněn jako poslední kapitola Bar), Pláč (zde: *Nářky*) řazen po Jer (jako ve Vulgátě, na rozdíl od LXX).

21/ Sám Col na to upozorňuje ve své předmluvě (*Nový zákon*. Z původního řeckého znění přeložil, rozčlenil, úvody a poznámkami opatřil Dr. Rudolf Col. Praha, Česká katolická charita 1961, s. 5).

22/ Pohled „zevnitř“ na historii vzniku Starého zákona ČEP podává především sám protagonista:

MILOŠ BIČ: „Jak jsme překládali Starý zákon“ (seriál článků publikovaný v *Bulletinu České biblické společnosti* 1995–2000; přístupné na adrese: <http://www.dumbible.cz/web/cs/vydavatelstvi/cesky-ekumenicky-preklad/jak-jsume-prekladali-stary-zakon>).

23/ V první polovině 50. let publikovali zásadní stati budoucí protagonisté nového překladu, starozákoník MILOŠ BIČ („Obadjá-Abdiáš. Několik exegetických poznámek k diskusi o překladech a možnostech nového překladu Starého zákona“. IN: *Theologia evangelica* 4, 1951, s. 65–74) a novozákoník JOSEF B. SOUČEK („O potřebě a způsobu revise Kralického překladu“. IN: *Theologická příloha Křesťanské revue* 21, 1954, s. 61–69).

24/ Na katolické straně se dnes někdy vyskytuje námitka proti plně ekumenickému charakteru ČEP s výtkou, že nebyly dostatečně naplněny parametry stanovené dohodami římského Sekretariátu pro jednotu křesťanů (později Papežské rady pro jednotu křesťanů) a Spojených biblických společností. První podrobné směrnice (*Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible*) byly však vydány až roku 1968 (revidované znění pak roku 1987), kdy projekt ČEP už řadu let běžel a mnohé části Bible již byly přeloženy (i když ne vydány – z důvodů vnějších obtíží daných politickým dohledem nad vydáváním náboženské literatury). První zúčastnění čeští katolíci se zjevně prostě řídili velmi obecnými stručnými formulami konstituce *Dei Verbum* (1965), která se o ekumenických aktivitách v překládání Písma úchvalně vyjadřuje (*Dei Verbum* 22; na tento text pak výslovně odkazuje i František kardinál Tomášek v předmluvě k vydání ČEP z roku 1985, resp. 1987), a další se do kolektivu postupně zařazovali později, se v tehdy už dost pokročilé fázi projektu (a za trvajících mimořádně obtížných technických a politických podmínek) stěžii mohli dožadovat nějaké hluboké revize hotového díla, nebo dokonce úprav složení kolektivu s ohledem na proporcionální zastoupení jednotlivých zúčastněných církví. Kritéria „ekumeničnosti“ Sekretariátu pro jednotu křesťanů a Spojených biblických společností lze dle mého názoru spravedlivě vyžadovat až od ekumenických projektů, jejichž počátek by spadal do doby po vydání Směrnice.

25/ Jmenovitě jsou tito tvůrci překladu uvedeni v tiráži většiny vydání celé Bible. Bližších i vzdálenějších spolupracovníků bylo ve skutečnosti více. Z katolické strany je třeba připomenout málo známé angažmá stuttgartského biblisty, emigranta Zdeňka Švédy († 1968), mj. spoluautora Nového zákona Ondřeje M. Petrů (poprvé v Římě 1968), který byl už v roce 1966 v čilém písemném kontaktu s Josefem B. Součkem a práce obou skupin se účastnil „korespondenčně“ i osobní přítomností na některých pracovních setkáních, v 7. svazku velkého komentovaného vydání (*Ezdráš–Nehemjáš–Ester*, 1970) je dokonce mezi autory uveden.

26/ Zúčastnily se tyto církve: bratrská, československá evangelická, československá husitská, evangelická metodistická, pravoslavná a římskokatolická.

27/ Bible. *Písmo svaté Starého i nového zákona. Ekumenický překlad*. Z hebrejštiny, aramejštiny a řečtiny přeložila ekumenická komise pro Starý a Nový zákon. Praha 1979.

28/ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon*. Překlad s výkladem. Sv. 1–14. Praha 1968–1984; *Nový překlad Písma svatého: Nový zákon*. Překlad s poznámkami. Sv. 15–16. Praha 1973–1978.

- 29/ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon. Dodatek: Apokryfy zvané též Knihy deuterokanonické a nekanonické*. Překlad s výkladem. Praha 1985. Kromě katolických deuterokanonik obsahuje svazek *Modlitbu Menašeho, Třetí a Čtvrtou Ezdrášovu, Třetí a Čtvrtou Makabejskou, Žalm 151*.
- 30/ S ohledem na metodějské výročí (885–1985) nese tato edice v roce 1985, přestože fyzicky mohla vyjít až v roce 1987.
- 31/ *Bible. Český ekumenický překlad. Bible kralická*. Česká synoptická Bible, v rozsahu celého vydání Bible kralické z roku 1613. Praha 2008. Kromě katolických deuterokanonik obsahuje *Modlitbu Menašeho, Třetí a Čtvrtou Ezdrášovu, Třetí Makabejskou*.
- 32/ *Křesťanská řecká písmena* [b. a., b. m., 1982] a *Překlad hebrejských písem*. Sv. 1–4 [b. a., b. m., 1983–1987].
- 33/ *Překlad nového světa Svatých písem*. Přeloženo z revidovaného anglického vydání z roku 1984. Brooklyn, New York, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. 1991.
- 34/ Poprvé v šesti svazcích 1950–1960, pak v mnoha jednosvazkových edicích; pro českou verzi byla podkladem revize z roku 1984. NWT byl a nadále je převáděn do množství dalších jazyků, český PNS patří do první desítky jazykových mutací této Bible.
- 35/ Vyplývá to z úzu celosvětové NSSJ, která obvykle své publikace vydává bez uvedení jmen autorů či překladatelů. Některá jména však ve svých pamětech zmiňuje jeden z protagonistů překladu EDUARD SOBIČKA: *Kapitoly z dob totalitních*. Praha, [samizdat] 1994, s. 31–33.
- 36/ Informace z osobního rozhovoru se členy kolektivu Eduardem Sobičkou a Ondřejem Kadlecem v létě 2006.
- 37/ Např. úvod k velké komentované Bibli PNS z roku 2000 uvádí, že „text Písma není parafrázován [...] překlad byl tak doslovný, jak jen to soudobá česká frazeologie umožňuje“.
- 38/ Tímto aspektem (i když v textech novozákonních, nikoli starozákonních) se blíže zabývá článek JOSEF BARTOŇ: „K problému sekundárního (nepřímého) tlumočení v moderním českém biblickém překladu“, který má vyjít v roce 2013 v časopise *Historie – otázky – problémy* (Ústav českých dějin FF UK Praha).
- 39/ Prvním publikovaným sešitem byl *Průvodce životem. Ezdráš, Nehemiáš, Ester*. Praha, Luxpress – International Bible Society 1994, posledním *Průvodce životem. Žalmy*. Praha, Luxpress – International Bible Society 2003.
- 40/ K novozákonnímu překladu *Slovo na cestu (Průvodce životem)*, jeho jednotlivým vydáním, textovým závislostem a charakteristice tlumočení podrobně viz JOSEF BARTOŇ: „Nový zákon mezi překladem a parafrází“. IN: *Theologická revue* 80, 2009, č. 1–2, s. 4–25.
- 41/ *Slovo na cestu. Bible s ilustracemi*. Praha, Česká biblická společnost 2011.
- 42/ *Slovo na cestu. Bible s poznámkami*. Praha, Česká biblická společnost 2012.
- 43/ Viz *Slovo úvodem* v prvních dvou vydáních Nového zákona *Slovo na cestu* (1989 a 1990).
- 44/ Viz BARTOŇ: „Nový zákon mezi překladem a parafrází“..., s. 8–9.
- 45/ Dnes existuje celá řada překladů typu *The Living Bible* v různých jazycích. Tato tlumočení se obrací zejména na běžného nepoučeného čtenáře, a proto se koncentrují na srozumitelnost a čitelnost výsledného textu i za cenu toho, že části textu parafrázuji, někdy i vynechávají nebo doplňují.

Tvůrcem prvního moderního textu tohoto typu, který se brzy dočkal velké popularity, byl Američan Kenneth N. Taylor (první vydání celé Bible: *The Living Bible, Paraphrased*. Wheaton, Illinois, A. J. Holman Co. 1971).

46/ Např. Gn 6,11–12 „Když tedy Bůh viděl, že situace na zemi je nenapravitelná, lidé jsou dokonale zkažení a plní násilí, oznámil Noemu...“ (srov. ČEP: „Země však byla před Bohem zkažená a plná násilí. Bůh pohleděl na zemi; byla zcela zkažená, protože všechno tvorstvo pokazilo na zemi svou cestu. I řekl Bůh Noemu...“).

47/ Anglojazyčná *Life Application Study Bible* vydávaná americkým nakladatelstvím Tyndale House Publishers (Carol Stream, Illinois) vychází v řadě mutací. V různých edicích LASB se též komentující aparát připojuje k různým anglickým biblickým překladům (*King James Version, New International Version, The Living Bible* atd.).

48/ Jedinou doloženou výjimkou v týmu je jeden římskokatolický duchovní, který se jistě podílel na novozákonním překladu, nepodařilo se mi však zjistit, zda se účastnil i práci na přetlumočení Starého zákona.

49/ Tato francouzská komentovaná Bible je dílo kolektivu z jeruzalémské L'École biblique et archéologique française. První vydání (*La Sainte Bible traduite en français sous la direction de L'École biblique de Jérusalem*) bylo realizováno ve čtyřiceti třech svazcích v letech 1948–1954, roku 1956 vyšla jednosvazková edice se zkrácenou komentářovou částí, další revize (už pod názvem *La Bible de Jérusalem*) vyšla roku 1973, další výraznější přepracovaná verze byla publikována v roce 1998. Specifikem francouzské *Jeruzalémské bible* je samostatná textová kritika, takže text se místy odlišuje od obecně přijímaných edic (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* a *Nestle-Aland*). Práci Jeruzalémské biblické školy bylo věnováno *Salve* 3/2009, česká *Jeruzalémská bible* byla prezentována v mimořádném dodatku *Salve – Supplementum I. Prezentace české Jeruzalémské bible*. Praha, Krystal OP 2010.

50/ Skupina měla značné procento textů již přeloženo. Prvním svazkem byla kniha *Genesis*, která vyšla roku 1992 (*Jeruzalémská Bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou. I. Geneze*. Českou verzi připravila skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. Pracovní vydání. Praha, Editio Sti. Aegidii 1992). Pentateuch byl kompletován již v roce 1994.

51/ *Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Pracovní vydání. Sv. I.–XVII. Praha, Editio Sti. Aegidii – Krystal OP 1992–2008.

52/ *Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství – Praha, Krystal OP 2009.

53/ *Malá Jeruzalémská bible*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství – Praha, Krystal OP 2011.

54/ FRANTIŠEK X. HALAS: „Smysl české verze Jeruzalémské bible“. IN: *Jeruzalémská bible...*, 2009, s. 2222.

55/ Předlohou bylo revidované vydání z roku 1973.

56/ Jinojazyčné verze JB k přeloženým „jeruzalémským“ komentářům někdy přejímají (s případnou nepatrnou modifikací) některý již existující překlad Písma (příkladem může být polská verze, v níž se uplatnila nejrozšířenější tzv. *Biblia Tysiąclecia*), jindy autoři dané jazykové mutace připraví vlastní

překlad z původních biblických jazyků. Spíše výjimečně se vyskytne postup, jaký zvolili tvůrci čeští (je to případ prvotní anglické *Jerusalem bible* z roku 1966; *New Jerusalem Bible* z roku 1985 už má nový anglický překlad ze semitsko-řecké předlohy).

57/ Některým aspektům „zprostředkovanosti“ v českých biblických překladech se věnuje článek BARTOŇ: „K problému sekundárního (nepřímého) tlumočení v moderním českém biblickém překladu“...

58/ Srov. výše kapitola „Český ekumenický překlad“.

59/ Viz výše kapitola „Jan Heger“. Především jsou (ve shodě s LXX a na rozdíl od obvyklého vulgátního rozdělení, jehož se držel ještě Hejčl) 1 a 2Mak zařazeny nikoli na sám konec Starého zákona, nýbrž na konec souboru historických knih. Na rozdíl od Hegera *Jeruzalémská bible* plně integruje deuterokanonické části do celku Da a *List Jeremiášův* do Bar.

60/ *Nový Zákon – Nová Bible kralická*. Z řeckého textu se stálým ohledem na kralické znění přeložili Alexandr Flek a Pavel Hoffman. Plzeň, Nadace pro NBK 1998.

61/ Viz *Nový Zákon – Nová Bible kralická*, 1998, s. 3 (předmluva překladatelů).

62/ *Knihy Mojžíšovy – Nová Bible kralická*. Z hebrejštiny přeložil Alexandr Flek. České Budějovice, Biblion 2002; *Historické knihy Starého zákona – Nová Bible kralická*. Z hebrejštiny přeložili Jiří Hedánek a Alexandr Flek. České Budějovice, Biblion 2005; *Poetické knihy Starého zákona – Nová Bible kralická*. Z hebrejštiny přeložili Alexandr Flek a Jiří Hedánek. České Budějovice, Biblion 2006; *Prorocké knihy Starého zákona – Nová Bible kralická*. Z hebrejštiny přeložili Alexandr Flek a Jiří Hedánek. České Budějovice, Biblion 2008; *Nový zákon – Nová Bible kralická*. Z řečtiny přeložil Alexandr Flek. České Budějovice, Biblion 2004.

63/ Pavel Hoffman (jeden z protagonistů první verze Nového zákona *Nové Bible kralické*) nicméně v rámci projektu *Bible kralická revidovaná* pracuje na skutečné revizi textu reformační *Kralické bible* (na způsob anglické *New King James Version*). V současné době je připraveno něco kolem 60 % revidovaného textu, v roce 2014 by měl vyjít Nový zákon s Žalmy a Příslovími, v roce 2018 celá jednosvazková Bible (bez deuterokanonických knih). Jako ukázka je veřejnosti zatím k dispozici část Janova evangelia (ve formátu pdf na adrese http://www.bkr.cz/wp-content/uploads/2012/04/janovo_evangelium_BKR.pdf).

64/ *Bible: překlad 21. století*. Přeloženo z hebrejštiny, aramejštiny, řečtiny. Vedoucí projektu Alexandr Flek, odborná spolupráce Jiří Hedánek, Pavel Hoffman, Zdeněk Sýkora. Praha 2009.

65/ Srov. výše v kapitole o ČEP, v němž se této metodě otevřela skupina překladatelů Nového zákona.

66/ JIŘÍ HEDÁNEK: *Několik soudobých překladů Bible do češtiny*. Přednáška pro Pražský lingvistický kroužek na zasedáních dne 16. a 30. května 2005 (přístupné na adrese: <http://www.nbk.cz/file.php?id=217>).

67/ Informace o plánované době vydání z osobní korespondence s Alexandrem Flekem (ze dne 29. 3. 2013).

68/ *Bible. Český studijní překlad*. První souborné vydání. *Stará smlouva*: přeložili Michal Krchňák, Karel Dřízal, Jiří Hedánek, Antonín Zelina; *Nová smlouva*: přeložili Antonín Zelina a Pavel Jartym. Praha, KMS 2009.

69/ HEDÁNEK: *Několik soudobých překladů Bible do češtiny...*, s. 38.

70/ Jako samostatné svazky vyšly *Kniha přísloví* (2002), *Daniel* (2003), *Jeremjáš* (2004), *Jozue–Soudců–Rút* (2006).

71/ Jiří Hedánek (*Několik soudobých překladů Bible do češtiny...*, s. 37) hovoří o pěti překladatelích, což neodpovídá tiráži Bible z roku 2009, kde jsou uvedena jména čtyři. Pátým členem týmu je nejspíše teolog Dan Drápal, který je v tiráži uveden jako „odborný poradce“.

72/ Vročení chystaného vydání není jisté (viz níže).

73/ *Soubor spisů, obecně známý pod názvem Nový zákon a obsahující evangelia, Skutky apoštolů, apoštolské listy a knihu Žjevení*. Z revidovaného řeckého textu se stálým zřetelem k anglickému překladu Johna Nelsona Darbyho přeložil Miloš Pavlík. Tvrdošín 1995.

74/ Rodiče z církve vystoupili roku 1924. Sám Pavlík svůj celoživotní postoj (k víře našel cestu samostatně ve dvaceti letech) vyjádřil lapidárně takto: „věřím v Pána Ježíše, nejsem však členem žádné církevní organizace“ (dopis Miloše Pavlíka Josefu Bartoňovi z 1. 9. 2005).

75/ Projekt i s ukázkou starozákonního překladu (kniha *Genesis*) je představen na internetové stránce <http://www.milos-pavlik.eu/cz/> (přístupnost ke dni 29. 3. 2013). Celá Pavlíkova Bible ve slovenštině je na adrese http://www.milos-pavlik.eu/upload/Pavlik_slo.pdf (přístupnost ke dni 29. 3. 2013). Informace o plánované době vydání z osobní korespondence s redaktorem a nakladatelem Janem Talafantem (ze dne 29. 3. 2013).

76/ Isidor Hirsch (1864–1940), Gustav Sicher (1880–1960).

77/ *Pět knih Mojžišových: Kniha první: Na počátku*. Překladem českým opatřili rabíni Dr. Isidor Hirsch, Dr. Gustav Sicher. Praha, Svaz pražských náboženských obcí židovských 1932; *Pět knih Mojžišových: Kniha druhá: „Jména“*. Překladem českým opatřil rabín Dr. Isidor Hirsch. Praha, Svaz pražských náboženských obcí židovských 1935; *Pět knih Mojžišových: Kniha třetí: „Volal...“*. Překladem českým opatřil rabín Dr. Gustav Sicher. Praha, Svaz pražských náboženských obcí židovských 1938; *Pět knih Mojžišových: Kniha čtvrtá: Na poušti*. Překladem českým opatřil rabín Dr. Isidor Hirsch. Praha, Svaz pražských náboženských obcí židovských 1939; *Řeči Mojžišovy. Pátá kniha tory*. Z hebrejského originálu DEVARIM přeložil a předmluvou opatřil Dr. Gustav Sicher, vrchní rabín pražský, vysvětlivky napsal Gustav Flusser, lektor novohebrejštiny na Orientálním ústavě v Praze. Praha, Melantrich 1950.

78/ *Pět knih Mojžišových. Včetně haftarot*. S českým překladem rabína Efraima Sidona. Praha, Sefer 2012.

79/ Na přípravě biblických textů pro lekcionáře se zpočátku podíleli básník František Lazecký, překladatel z moderních jazyků Josef Myslivec, bohemista Zdeněk Fišer (ten spolupracoval také na *Českém ekumenickém překladu*) a Josef Vitek, biblista Jan Merell, teolog a překladatel z latiny

a řečtiny Josef Novák (VÁCLAV BOGNER: „Lekcionář v knižní podobě“. IN: *Katolické noviny* 25, 1973, č. 13, s. 5). U knižních vydání celých biblických knih, resp. skupin knih pak figurují (s označením „recenzovali“) zpravidla jen Lazecký, Fischer a Vítek, výjimečně je kolektiv spolupracovníků („recenzentů“) početnější (zvláště u svazku *Žalmy*, kde je uvedeno navíc několik biblistů i odborník na liturgickou hudbu Karel Kudr).

80/ Jako celek vyšel tento Nový zákon poprvé roku 1989; fakticky nejde o zbrusu nový překlad, ale o přepracování novozákonního textu Ondřeje M. Petrů.

81/ Prvním svazkem byly *Žalmy*. Z hebrejštiny přeložil a poznámkami opatřil Dr. Václav Bogner. Praha, Česká katolická charita 1973. Knižně se Bognerovi podařilo publikovat ještě dva svazky s ostatními knihami rozjímavými a ve čtyřech svazcích celý soubor knih prorockých (v křesťanském pojetí kánonu).

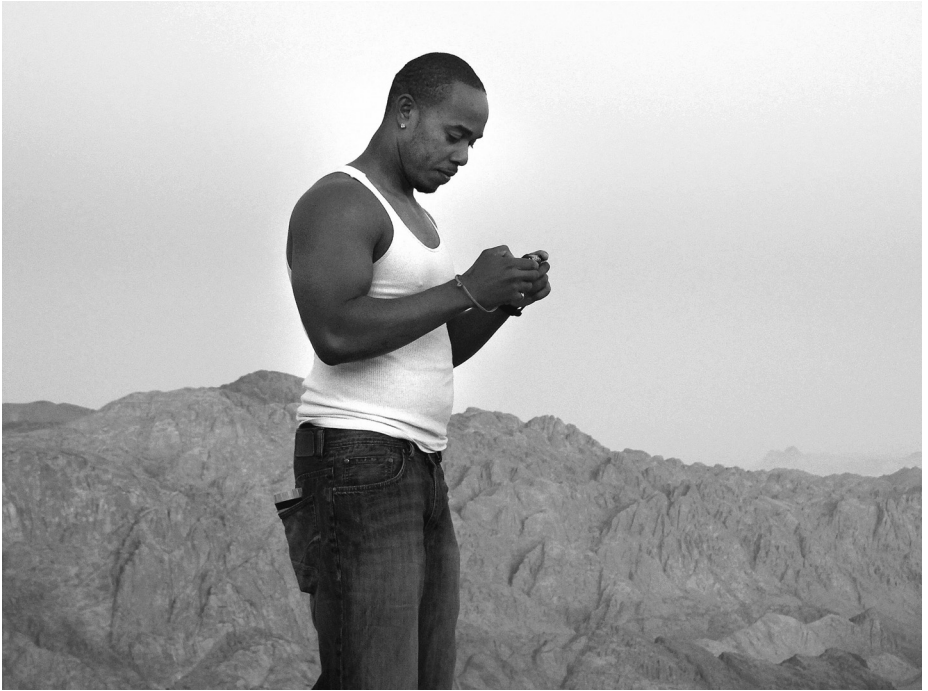
82/ *Pentateuch (Pět knih Mojžíšových)*. *Český katolický překlad*. Překlad Václava Bognera zrevidovali, doplnili a výkladovými poznámkami opatřili Jaroslav Brož, Josef Hřebík, Petr Chalupa, Pavel Jartym, Mlada Mikulicová a Ladislav Tichý. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2006.

83/ Během daného zhruba stoletého období byla ovšem knižně nebo časopisecky publikována celá řada dalších překladů částí Starého zákona, leckteré fragmenty nebo jednotlivé knihy přebásnili i přední básníci, jako např. Stanislav K. Neumann, Jaroslav Seifert, Vilém Závada či Viktor Fischl.

84/ Nový zákon se od počátku 20. století (tj. v „moderním období“ českého biblického překladu) objevil v šestnácti nových překladových verzích-typech, nehledě na různá revidovaná vydání v rámci těchto typů.

85/ K moderním anglickým překladům srov. např. BRUCE METZGER: *Starověké a anglické překlady bible*. Praha, Česká biblická společnost 2010, s. 77–153. Ke stavu biblického překládání v několika dalších jazycích viz např. příspěvky sborníku *Interpretation of the Bible / Interpretation der Bibel / Interprétation de la Bible / Interpretacija Svetoga pisma*, op. cit.

PhDr. Josef Bartoň, Th.D. (* 1966) je filolog (čeština, latina, řečtina) a teolog. Přednáší na Katedře biblických věd KTF UK v Praze a je vědeckým pracovníkem Kabinetu klasických studií FLÚ AV ČR. V posledních letech jsou jeho hlavním odborným zájmem dějiny české Bible a otázky českého biblického stylu.





Legenda k obrazovému doprovodu

Salve, které se věnuje utváření kánonu Starého zákona, doprovázejí fotografie dominikánského bratra Šimona. Jsou to drobné postřehy, fotografické poznámky, které si v roce 2011 přivezl z cesty po Svaté zemi.

Pro fotografie bratra Šimona je typický zájem o všední život, „náhodu“, která z každodennosti utváří něco pozoruhodného. Zachycují pomyslný bod (*punctum*), který se v mysli pozorovatele může rozšířit v trhlínu dávající nahlédnout za děje a prostory, které fotografie zpřítomňuje. Alespoň pro toho, kdo se umí a snaží dívat. Bratra Šimona nezajímají velké kompozice, tisíckrát vyfotografované památky a monumenty. Svůj objektiv zaostřuje především na lidi, kteří se v těchto kulisách, na této biblické divadelní scéně pohybují... Jako by tak na Šimonových fotografiích pomalu mizel rozdíl mezi Palestinkou, Židovkou a křesťanskou poutnicí, mezi rabínem, knězem východního či západního ritu a mužem za hospodským stolem. Z fotografií na nás hledí konkrétní, osobití lidé, jejich únava nebo radost, křehkost či rozhodnost, hluboká zamyšlenost či unešení okamžikem... Vše jako by se sbíhalo v bezelstných tvářích dětí. Jen kouzlu hornaté vyprahlosti Sinaje, která člověka tak radikálně přesahuje, náš dominikán také neodolal.

S fotkami bratra Šimona se setkáváme již několik let v prostředí pražského dominikánského kláštera. Zaznamenává místa, kde žije a kterými prochází – momentky z pestrých a hlučných okolních ulic, momentky z prostého klášterního obývaku či velkolepé zdobného kostela. Soustavně se také věnuje focení programů, které se odehrávají na platformě Dominikánská 8. Myslím, že si již postupně vyostřil svůj osobitý pohled tak, že jeho černobílé fotky mnozí jasně rozeznají, a to i přesto, že své autorství skrývá a chce zůstat v pozadí „domácího“ dění, které s mnišskou pozorností nenápadně zaznamenává. Z Šimonových fotografií Svaté země na mě dýchá podobná přirozenost, jakou znám z jeho pražských svatojilských fotek: Po zemi biblické se s fotoaparátem pohyboval se stejnou pozorností a samozřejmostí jako doma.

Norbert Schmidt

Karel Šimon Hlavatý OP (* 1958) se narodil v Českém ráji. Většinu života prožil na venkově, kde mimo jiné pracoval jako zedník, nemocniční zřízenec, poštovní doručovatel, zaměstnanec cirkusu a zahradník. Po gymnáziu absolvoval vysokou školu s humanitním zaměřením. Delší čas působil jako vychovatel a pedagog (od mateřské školy po vysokou). Počátkem 21. století vstoupil do Řádu bratří kazatelů a přijal jméno Šimon. Po noviciátu pracoval v Plzni s bezdomovci, ženami v nouzi a umírajícími v hospicu. V klášteře u Sv. Jiljí nyní vykonává službu knihovníka, ale vypomáhá i jako kuchař. Své první snímky pořizoval ve věku kolem patnácti let. Soustavněji fotil na vysoké škole (dokument, krajinu, zátiší, portrét), potom se dvacet let věnoval spíše malbě. K intenzivnímu focení se vrátil v posledních dvou letech. Podnětem mu byla i současná snaha pražských dominikánů o proměnu a obnovu vlastního kláštera. V minulém roce uspořádal dvě výstavy portrétní fotografie: Šimonovi muži a Karlovy ženy.



Recenze a anotace

Kartuzián: Láska a ticho
Praha, Krystal OP 2012

Recenzovat duchovní klasiku, mezi níž *Láska a ticho*, útlé, ovšem velmi hluboké dílko kartouzského převora Jeana-Baptisty Poriona, bezpochyby patří, se jeví jako přinejmenším troufalé. Vždyť kdo by se odvážil polemizovat s mistrem nejen pera, ale především duchovního života, jímž jeho autor rozhodně je? Navíc se jedná o dílo svrchovaně osobní, protože rozpřádá dialog s těmi nejniternějšími strunami každého čtenáře. Přesto však jeho vydání v češtině péčí nakladatelství Krystal OP vyzývá alespoň k malému zamyšlení.

Ke knize lze přistupovat z mnoha pohledů, jedním z nich může být to, kterak kniha vyvrací mnohá klíše o křesťanství a duchovním životě. Nabízí se totiž otázka, co vlastně mohou dnešnímu čtenáři dát mniši (nota bene kartuziáni). Vždyť se zdají být tak vzdáleni běžným smrtelníkům (i křesťanům). Vůbec ne! Kniha velmi dobře ukazuje, že mistři duchovního života jsou i velcí realisté a znalci lidského života a duše vůbec. A dobří učitelé. Autor vše líčí velmi jednoduše, přístupně. Kvalitní duchovní život nepojímá jakožto vyhrazený hrstce „profesionálů“, ale naopak jej líčí „na dosah“ každého poctivého křesťana. Nezatěžuje sáhodlouhými rozborů. A už vůbec neklade před čtenáře horu asketických požadavků (ač právě kartuziáni jsou považováni za vůbec nejprísnejší řád!). Jeho teologie a spiritualita jsou pojímány velmi lehce a pozitivně a tomu také odpovídá jejich prostý a přitom mistrný popis.

Ten je velmi systematický (a to i ve smyslu spekulativní teologie), a přitom přirozeně biblický. Ve třech velmi hutných etapách pojednává základy duchovního života, metodu modlitby a evangelní spiritualitu. Tyto kapitoly dohromady tvoří první část knihy. Druhá, kratší, nabízí sbírku autorem pronesených kázání. Ta se mohou jevit jako méně zásadní a snad i vzdálenější čtenáři, ovšem ve skutečnosti jsou vynikajícím svědkem a důkazem toho, že autorova slova pevně koření v autentické, konkrétní realitě a zase se do ní promítají. To, že jeho slova nejsou vůbec laciná či planá, nejlépe dokládá období, kdy byla pronesena: 1940–1943!

U klasických cizojazyčných děl hraje zásadní roli jejich překlad. Toho se zde ujal Jan Cibulka velmi odvážným způsobem. Neváhá stavět se k textu velmi svobodně, ovšem děje se tak plně ku prospěchu věci. Nejen obsah díla, ale také jeho šarm a sílu se mu podařilo zachovat i ve velmi volném překladu, který je přitom ve službě čtenáři i autorovu záměru. Prezentovat duchovní život prostě, ale ne stroze, silně a barvitě, a přitom neokázale. S tím ostatně souzní i celkové velmi příjemné grafické provedení knihy. Knihy, která se dá přečíst za pár hodin, ale s níž se vyplatí strávit dlouhé dny. Knihy, s níž se vyplatí strávit dlouhé dny, protože je inspirací a posilou pro celý život.

Ludvík Grundman OP

Jean-Pierre Torrell: Fenomén „katolická teologie“
Praha, Krystal OP 2013

Tato práce vyšla poprvé roku 1994 v řadě „Que sais-je?“ („Co vím?“), jejímž cílem je populární formou seznamovat čtenáře s různými oblastmi lidského vědění. Významný francouzský teolog zde pojednává o fenoménu, který se nazývá „katolická teologie“. Nejprve popisuje vznik tohoto termínu a jeho chápání v raných dobách křesťanství. Dále čtenáře seznamuje s některými významnými momenty dějin teologického myšlení, přičemž uvedená jména a data slouží pouze jako záchytné body pro důležité myšlenky. Další kapitola se snaží odpovědět na otázku po povaze teologie jakožto vědy. Jakou roli hraje v teologii víra a jakou rozum? Co je jejím cílem? Jakým způsobem se tato věda dobírá předmětu svého zkoumání, který je neuchopitelný a přesažný všemi směry? S tím souvisí otázka pramenů teologie. Poslední kapitola a Postskriptum z roku 2008 se věnují aktuálním proudům v teologii. Samotnou Torrellovu práci uvádí důkladná studie o životě a díle tohoto významného žijícího teologa.

Petr Pokorný – Ulrich Heckel: Úvod do Nového zákona. Přehled literatury
a teologie
Praha, Vyšehrad 2013

Kniha je koncipována jako univerzitní učebnice dvou oborů: literárního úvodu do Nového zákona a teologie Nového zákona. Vzhledem k tomu, že od vydání podstatně kratšího českého *Literárního a teologického úvodu do Nového zákona* (Vyšehrad 1993) vstoupila biblistika co do metodologie i výsledků jednotlivých exegetických projektů do nové etapy, rozhodl se autor celou látku zpracovat nově. I když strukturou zůstává kniha blízká žánru literárních úvodů, přesahuje je důsledným pojednáním teologie jednotlivých spisů a vrstev Nového zákona i tím, že načrtává celkovou koncepci novozákonního kánonu. Po úvodu do hermeneutiky a historických předpokladů vzniku novozákonního kánonu představují autoři postupně jeho jednotlivé části: Pavlovy listy, synoptická evangelia Markovo, Matoušovo a Lukášovo, Skutky apoštolů, janovské spisy a nakonec deutero-kanonické a pastorální listy. Soustředí se přitom na jejich obsah, situaci jejich vzniku, a především na teologické otázky s nimi spjaté. Závěrečná kapitola se zamýšlí nad společnými rysy a rozdíly novozákonních spisů. Knihu doplňují četné tabulky, grafy a tematické exkurzy a také podrobné rejstříky.

**Jorge Bergoglio – Abraham Skorka: Papež František – O nebi a zemi,
o rodině, víře a úloze církve ve 21. století
Praha, Paseka 2013**

Kardinál Jorge Mario Bergoglio – současný papež František – se v rodném Buenos Aires pravidelně scházel se svým přítelem, rabínem Abrahamem Skorkou, aby debatovali o otázkách víry, o Bohu i ďáblu, vině a odpuštění, politice, globalizaci, homosexualitě, vědě, eutanázii, o historii a konfliktech současného světa. Své rozpravy nakonec zpracovali do knihy *O nebi a zemi*. Dialog obou přátel a vůdců svých duchovních společenství vyniká hloubkou a přesností a zároveň odpovídá srozumitelnou a svěží formou na otázky, které si často kladou nejen věřící, ale i lidé, kteří se k žádnému náboženství nehlasí.

**John de Taizé: Poutník Bůh. Starozákonní putování
Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2013**

Vedle úvodu do Nového zákona, který vyšel před dvěma lety poprvé v češtině pod názvem *Cesta Páně*, nyní CDK připravilo i svazek věnovaný Starému zákonu. Vytváří se tím dvoudílný, volně navazující soubor, který přibližuje starozákonní i novozákonní příběhy prostřednictvím originálního výkladu, jenž je postaven na současném vědeckém bádání, ale přináší i duchovní povzbuzení. Bratr John z Taizé se narodil ve Philadelphii v USA, vystudoval teologii, do komunity vstoupil v roce 1974. Každoročně pořádá několikátýdenní kurzy úvodů do biblické historie, teologie a spirituality.

**Pierre Manent: Lidská obec
Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2013**

„Co si dnes skutečně představujeme pod slovem člověk, které tak často používáme? O kom to mluvíme, když hájíme lidská práva nebo když pěstujeme humanitní vědy? Na tuto otázku nejen že nemáme žádnou jednoznačnou odpověď, ale nevíme ani, jakým směrem a jakými postupy bychom se ji měli vydat hledat.“ Těmito slovy, která mají záměrně upomenout na svatého Augustina a jeho rozlišování lidské a Boží obce, začíná významný současný francouzský historik a filozof, spoluzakladatel revue *Commentaire* a profesor na École des Hautes Études en Sciences Sociales, svou knihu, v níž rozebírá tradice moderního liberálního a antiliberálního myšlení. Autora zajímá, jak se od 17. století proměňovaly koncepty, které stály v podloží moderny, a které tudíž určují náš politický a kulturní život i dnes.

Jan Sokol: Thinking About Ordinary Things. A Short Invitation to Philosophy Praha, Karolinum 2013

Jak vyučovat filozofii mladé disidenty, kterým komunistický režim odepřel možnost získat vyšší vzdělání? Autor této knihy, někdejší disident, programátor a příležitostný politik, se pokouší uplatnit své zkušenosti při výuce na vysoké škole. Tato kniha není vyprávěním o filozofii a filozofech, ale je spíš pozvánkou. Jejím cílem je nejprve vzbudit ve čtenáři zájem a vést ho k samostatnému filozofickému myšlení. Ve zhruba třiceti krátkých kapitolách, které se zabývají širokým spektrem témat v závěru doplněných otázkami, čtenáři ukazuje, že filozofie není jen specializovanou disciplínou, ale že je spíš způsobem myšlení, který může a měl by být používán kdekoliv.

Matěj Pavlík: Cyril a Metoděj. Apoštolové Slovanů Praha, Český národní fond kultury 2013

Kniha je napsána srozumitelně a čtivě, přestože se jedná bezpochyby o odborné dílo, jemuž autor věnoval mnoho let svého života. Kniha není jednostranná, jak bývá u děl tohoto formátu zvykem, ale naopak zpřístupňuje mnoho nových faktů. Popisuje historické události z jiného úhlu pohledu, jelikož přihlíží i ke svědectví církve východní, v důsledku čehož se mnohé skutečnosti jeví ve zcela novém světle. Dodnes je to dílo ojedinělé, neboť se opírá o původní historické prameny uchovávané pravoslavnými národy.

Andreas E. Müller: Hora Athos. Dějiny mnišské republiky Červený Kostelec, Pavel Mervart 2013

Kniha Andrease Müllera představuje vůbec první novodobou publikaci o Svaté hoře v češtině. Autor v ní přehledně popisuje historii Athosu od vzniku mnišského osídlení na přelomu 9. a 10. století až do renesance místního klášterního života v posledních desetiletích. Ve druhé části knihy se pak věnuje dějinám a uměleckým památkám jednotlivých klášterů.

Abraham David (ed.): Anonymní hebrejská kronika z raně novověké Prahy Praha, Academia 2013

Rukopis této kroniky byl poměrně nedávno objeven izraelským badatelem Abrahamem Davidem a prozatím vydán jen v hebrejštině a anglickém překladu. Neznámí autoři v ní líčí historii pražské židovské obce od roku 1389 (kdy v Praze došlo k velkému židovskému pogromu) do doby

Habsburků na českém trůně. Těžištěm vyprávění zůstává Praha a české království, ale autoři nepomíjí ani širší kontext významných evropských událostí. Samotný text kroniky doplňuje edice dvou krátkých martyrologických textů vztahujících se k životu židovské komunity v rozmezí první křížové výpravy a roku 1520, dále historický úvod Abrahama Davida, mírně upravený pro českého čtenáře, a historická studie Markéty P. Rubešové věnovaná dějinám Židů v zemích Koruny české v daném období.

Miloslav Pojsl: Olomoučtí biskupové a arcibiskupové a jejich pohřební místa Uherské Hradiště, Historická společnost Starý Velehrad 2013

Vedle základního přehledu vývoje pohřbívání v křesťanské tradici je zařazena stručná prosopografie k jednotlivým hierarchům, ve třetí části samotným sepulkráliím, podle jejich lokalizace. Pozornost je věnována na prvním místě sídlu biskupství – a po roce 1777 arcibiskupství, tedy městu Olomouc, a to podle jednotlivých kostelů. Katedrálou sv. Václava počínaje a konče kostelem sv. Cyrila a Metoděje v Hejčíně.

Jaroslav Šebek: Od konfliktu ke smíření. Česko-německé vztahy ve 20. století očima katolické církve Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2013

Kniha odkrývá méně známá fakta a události, jež vedly k tragickému rozchodu Čechů a Němců, ale rovněž následné kroky ke smíření a úsilí o uzdravení způsobených ran. Vysídlení Němců mělo rozměr politický, kulturní i duchovní. Autor si klade závažné otázky: Uměli Němci přiznat svůj podíl viny? Chápou Češi poválečné vyhánění Němců jako bezpráví, nebo jen jako logický důsledek válečných hrůz? Jak začala obnova vzájemných vztahů v dobách komunismu a co tyto vztahy upevňuje po listopadu 1989? Jakou roli sehrál v německo-českém smířování kardinál Miloslav Vlk? Které smířící iniciativy slavily největší úspěch u mladých lidí a které u obcí, škol a spolků? Došlo vůbec k uzdravení vztahů, nebo je česko-německé sousedství i nadále ohrožováno jedem nacionalismu?

Freddy Derwahl: Poslední mnich z Tibhirine. Svědectví trapisty, který přežil Praha, Portál 2013

Xavier Beauvois natočil film *O bozích a lidech*. Příběh se odehrál v trapistickém klášteře v Alžírsku v polovině 90. let minulého století. Komunita zde pokojně žila uprostřed muslimské většiny. Kdo byli tito mužové? Jaké životní zkušenosti měli za sebou a co si plánovali do budoucna? Kdo a proč

je v březnu 1996 unesl a brutálně zavraždil? Podle oficiální verze byli mniši uneseni a zavražděni islámskými teroristy, ale vyšetřování tuto verzi nikdy ani zcela nepotvrdilo, ani nevyvrátilo. Freddy Derwahl se vydal po stopách posledního z přeživších mnichů, Jeana-Pierra Schumachera, dnes devadesátiletého rodáka z Lucemburska, který teroristům jako zázrakem unikl. Autor líčí životní příběh tohoto mnicha a z jeho vyprávění se dozvídáme také příběh komunity z Tibhirine. Jean-Pierre Schumacher dnes žije v malé trapistické komunitě v marocké poušti na úpatí pohoří Atlas.

Pavel Preiss: Václav Vavřinec Reiner Praha, Academia 2013

Monografie předního znalce českého a středoevropského barokního umění prof. Preisse věnovaná jednomu z nejvýznamnějších malířů této epochy mnohonásobně přesahuje autorovu práci z roku 1970. Preiss chronologicky a velmi detailně sleduje životní osudy a dílo Václava Vavřince Reiner, stejně jako dobový a myšlenkový kontext, z něhož jeho dílo vyrůstalo a těžilo, a zohledňuje moderní poznatky o tomto umělci. Vlastní text doprovází oddíl dokumentace, který soustřeďuje všechny známé archivní doklady k životu a uměleckým dílům Reiner, stejně jako kritický soupis malířových fresek, oltářních obrazů, olejových skic k freskám a obrazům, portrétů, kabinetních obrazů, kreseb a rytin vytvořených podle Reinerových předloh. V katalogu nechybí ani obrazy nezvěstné, neověřitelné či díla Reinerovi mylně připsaná.

Alena Ježková: Tichá srdce. Kláštery a jejich lidé Praha, Práh 2013

Autorkou této výjimečné knihy je renomovaná spisovatelka Alena Ježková. Více než pět let shromažďovala písemné podklady a přímé zvukové záznamy, studovala historii řeholních řádů a křesťanské realie, objížděla opuštěné i živé kláštery v Čechách a na Moravě, navštěvovala komunity a uskutečnila desítky rozhovorů s řeholníky a řeholnicemi. *Tichá srdce* jsou ojedinělou a exkluzivní publikací v mnoha ohledech. Jsou vyčerpávajícím a současně čtivým exkurzem do dějin působení šesti řeholních řádů u nás: benediktinů, cisterciáků, premonstrátů, františkánů, dominikánů a boromejek. Tématem téměř šedesáti esejistických textů jsou kláštery známé a „znovuoživené“, jako Břevnov, Strahov či Rajhrad; opomíjené i chátrající, jako Osek a Chotěšov; nebo zaniklé, jako Ostrov u Davle či Dolní Kounice. Působivou vrstvu knihy představují výpovědi pětadvaceti řeholníků, mezi nimiž jsou například člen dominikánského řádu Dominik kardinál Duka, opat strahovského kláštera Michael Pojezdný či převor břevnovského kláštera Prokop Siostrzonek. Ve vzpomínkách starších pamětníků ožívají otřesná svědectví z 50. let minulého století, kdy komunistický režim kláštery zrušil a řeholníky poslal do internačních táborů nebo je odsoudil ve vykonstruovaných monstrprocesech

k dlouhým letům ve věznicích a pracovních lágrech. Mnozí potom dále působili v ilegalitě. Nejde však jen o fakta, ale především o otevřeně výpovědi lidí, kteří žijí skromně, podle pevných hodnot a prací pro druhé. Hovoří o zvláštnostech života v komunitě, stejně jako o hlubokých duchovních zážitcích, jaké představuje povolání k řeholnímu životu či kontemplace. Rovnocenný protějšek textu tvoří černobílé fotografie Jiřího Chalupy. Jsou plné atmosféry a empatie k místům i lidem. Také ony vznikaly v průběhu několika let a s vynaložením velkého úsilí.

Anotace připravili Jana Nosková a Benedikt Mohelník OP.
Všechny anotované tituly lze zakoupit či objednat
v Knihkupectví Oliva (<http://www.oliva.op.cz>).



English Summary – Canon of the Old Testament

David Bouma

Some Fundamental-Theological Notes on the Canon of Scripture, Particularly on the Old Testament Canon

The present paper is dedicated to the fundamental-theological reflection on the form and meaning of the biblical canon, especially with regard to the canon of the Old Testament. The article aims to outline the reasons why and in what form are the Hebrew sacred writings irreplaceable for Christianity, and in what sense they are the Word of God. Further there are pursued the topics of relation among revelation, inspiration and canon, and the problems associated with the fact that the Catholic Church accepts also the deuterocanonical books, which Protestants consider to be the Apocrypha. Overall, it can be said that the article deals with issues of form, meaning and sense of the Old Testament canon in view of the Revelation, its tradition and interpretation.

Jiří Beneš

Tanakh between the Samaritan Pentateuch and the Septuagint Or Is the Narrower Canon Sufficient?

The study generally suggests the direction of current professional discussions on the purpose and concepts of the Old Testament text which is presently available essentially in three basic forms. The study consists of five sections: a) firstly it defines the concept of canon and its function, and points both to the current interest in the canon and to the overestimation of events in Jabneh; b) Tanakh – the genesis and a form of the Hebrew canon; c) the Septuagint as the Greek written living textual tradition of the Diaspora; d) the Samaritan Pentateuch as an example of the narrowest possible type; e) fundamental specifics and thesis of the sufficiency of the narrower form of the Hebrew written living textual tradition, i. e. Tanakh; this is based on a normative position of the Torah in the canon and on its function of a carrier of the Word of the Lord as it is expressed in the Creation Hymn preceding all the content of the Tanakh.

Jiří Pavlík

The Origin of the Septuagint and so Called “Alexandrian Canon”

The article deals with questions concerning the origin of Septuagint as a Bible of the early Christian Church. It discusses various versions of the Jewish tradition concerning the translation of the Torah into Greek. It surveys opinions of present-day science about the origin of the Septuagint and shows how the use of the title “Septuagint” emerged. Thereafter, it deals with the question whether we can consider Septuagint to be a canon of the Old Testament (the so called “Alexandrian Canon”).

Adam Mackerle**The Text of the Old Testament and the Evidence from Qumran**

The Hebrew text of the Old Testament is anything but uniform, and for centuries the scholars used to speak of three main text types (represented by the Hebrew Masoretic text, the Greek Septuagint and the Samaritan Pentateuch). The situation changed radically after 1947, when the Qumran Cave 1 was discovered. In his short article, the author summarizes the textual situation before and after the discoveries at Qumran and the main questions raised by the textual evidence. At the same time he presents some of the solutions so far proposed, indicating both their advantages and weaknesses. A lot of questions and doubts about the Old Testament text still remain without a satisfactory answer.

Adrian Schenker**What about the Question of the Old Testament Canon Today?****Theological Implications in Biblical Textual Criticism**

The study demonstrates the problem of interpretation of the Old Testament text with regard to its various editions (Masoretic and Samaritan) on the verse Dt 11:30 and offers a new answer. The words “opposite Shechem” in Deuteronomy 11:30 have created a considerable tension between this verse and the book of *Joshua*, so that Judean readers of books of *Deuteronomy* and *Joshua* had a good reason to omit these two words, while for the Samaritan readers, for whom the book of *Joshua* was not important, these words do not represent anything insuperable. On account of such differences already the early Christian readers of the Bible came to the conclusion that the text of the Old Testament is neither the only one nor uniform. The Old Testament exists concurrently in a certain number of specific Bibles which the Christian Churches have used from the time of their establishment to the present day.

Jiří Pavlík**The Old Testament Canon in the Ancient Christian Church**

The article surveys the approach to the Old Testament canon in the ancient Christian Church. It deals mainly with two partial topics. Firstly, it deals with the use of the deuterocanonical books, both in the New Testament and in the writings of the Apostolic Fathers. Secondly, it discusses the most important lists of the canonical books survived in writings of the patristic authors. The study pays attention especially to the opinion of Jerome on the Old Testament canon. The author deduces that there was a difference between the extent of the Old Testament in the Latin speaking Western Church and the Eastern Church where Jerome sojourned.

Martin Wernisch**The Issue of the Biblical Canon in the Thinking of the European Reformation, Particularly in Martin Luther**

The study describes the process of clarification – but in some ways also complication – of the issue of the canon, in the thinking and practice of the European Reformation, both Lutheran and Calvinist directions, from the Leipzig disputation of 1519, to the formation of the collections of Reformation doctrinal standards, let us say to the downhill of the early Protestant orthodoxy. Questions of the Old Testament canon are there considered in a close connection with analogous issues related to the New Testament, as the latter had been for the reformers more controversial, and just on this field they have creatively clarified their own principles, while towards the Old Testament deuterocanonical books they could largely persist only in varying Hieronymus' opinion. The largest space is dedicated to Martin Luther, who created the formulas with which other reformation theologians followed up, and which were particularly deeply thought out. The Council of Trent is taken into account as an important milestone for the further development. Finally the author states that the present ecumenical age opens a new space for the exploitation of the multilateral potential of the earlier Reformation period, later rather narrowed.

Tomáš Petráček**Canon of Faith and Canon of Morals, or else One or Two Canons?
On the Question of Defining the Canon at the Council of Trent**

The study deals with the definition of biblical canon at the Council of Trent. It discusses the relationship of the Council of Trent to the precedent councils (Council of Florence), maps the attitudes towards the definition of the Old Testament canon among humanists, early reformers, and their Catholic opponents. It also comments on the records of council meetings and council discussions over controversial issues. The study includes a translation of the conciliar document *Sacrosancta*.

Robert Dittmann**Deuterocanonical Books in Protestant Tradition with Respect
to the Kralice Bible**

The contribution attempts to introduce concisely the status of deuterocanonical books in the 16th and at the beginning of the 17th centuries in the protestant milieu and its development to the 1820s. Further it focuses on the Czech biblical tradition in the 16th century with special attention paid to the Kralice Bible, and shortly mentions also the so-called Apocrypha controversy aroused in the British and Foreign Bible Society in the 1820s.

Josef Bartoň

Czech Translation of the Old Testament after 1900

Contexts, Confession, Textual Basis, Canon

The beginning of modern Czech Bible translation dates from the early 20th century. The article presents above all ten complete Czech versions of the Old Testament which arose from 1900 to the present. There are also discussed two rabbinical translations of the Pentateuch, and the still incomplete Catholic liturgical translation of the Bible. For each of the translational achievements there are considered important historical and cultural connections, the issue of confession, the question of textual basis, and the form of the canon.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 23 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

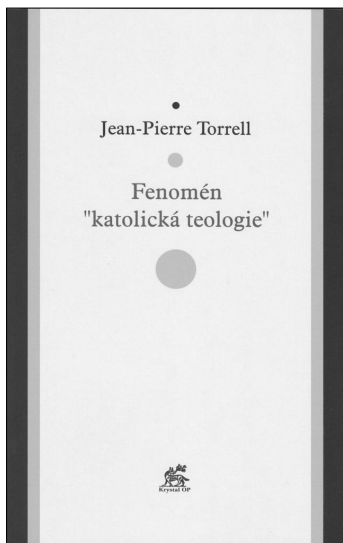
Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.

NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



J.-P. Torrell: Fenomén „katolická teologie“

Tato práce vyšla poprvé roku 1994 v řadě „Co vím?“, jejímž cílem je populární formou seznamovat čtenáře s různými oblastmi lidského vědění. Významný francouzský teolog zde pojednává o fenoménu, který se nazývá „katolická teologie“. Nejprve popisuje vznik tohoto termínu a jeho chápání v raných dobách křesťanství. Dále čtenáře seznamuje s některými významnými momenty dějin teologického myšlení, přičemž uvedená jména a data slouží pouze jako záchytné body pro důležité myšlenky. Další kapitola se snaží odpovědět na otázku po povaze teologie jakožto vědy. Jakou roli hraje v teologii víra a jakou rozum? Co je jejím cílem? Jakým způsobem se tato věda dobírá předmětu svého zkoumání, který je neuchopitelný a přesažný všemi směry? S tím souvisí otázka pramenů teologie. Poslední kapitola a Postskriptum z roku 2008 se věnují aktuálním proudům v teologii. Samotnou Torrellovu práci uvádí důkladná studie o životě a díle tohoto významného žijícího teologa. *brož., 168 str., 195 Kč*

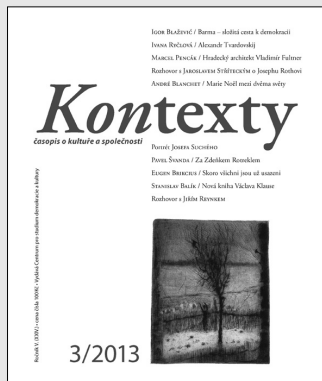


R. Tichý: Liturgie evangeliáře

Poznání a porozumění tomu, jakým způsobem církev při liturgii zachází s knihou evangelií, jakým způsobem církev hlásá dobrou zprávu, umožňuje obohatit svůj pohled na vztah církve k Božímu slovu. Pochopení, proč při čtení evangelia v kostele všichni stojíme, proč děláme malé křížky nebo odkud se vzala zvolání, která společně vyslovujeme, nám může pomoci prožívat bohoslužbu slova hlubším způsobem. Skrze liturgická gesta a slova můžeme zakoušet, že do našeho středu přichází vzkříšený Pán. *brož., 108 str., 130 Kč*

Kontexty

časopis o kultuře a společnosti



Časopis navazuje na to nejlepší z oblasti filosofických, politicko-filosofických, společenských, kulturních a literárních textů časopisů *Střední Evropa* – brněnská verze, *Proglas* a *Revue Politika*.

Vychází 6x ročně v rozsahu asi 100 stran.

Cena jednotlivého čísla 100 Kč,
roční předplatné 500 Kč, sponzorské 1 000 Kč

Pro předplatitele 25% sleva na knihy CDK

Ukázkové číslo zdarma!

Z obsahu čísla *Kontexty* 3/2013

IGOR BLAŽEVIĆ / Barma – složitá cesta k demokracii

IVANA RYČLOVÁ / Alexandr Tvardovskij

MARCEL PENCÁK / Hradecký architekt Vladimír Fultner

Rozhovor s JAROSLAVEM ŠTRÍTECKÝM o Josephu Rothovi

ANDRÉ BLANCHET / Marie Noël mezi dvěma světy

Portrét JOSEFA SUCHÉHO

PAVEL ŠVANDA / Za Zdeňkem Rotreklem

EUGEN BRIKCIUS / Skoro všichni jsou už usazeni

Rozhovor s JIŘÍM REYNKEM

Objednávky předplatného nebo ukázkového čísla:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),

Venhudova 17, 614 00 Brno,

tel.: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz, www.cdk.cz



www.souvislosti.cz



中国杭州织锦厂制 48x72cm

A black and white photograph of a brick wall. In the foreground, a spider web is stretched across the frame, with its threads creating a dense pattern of diagonal lines. The wall is made of dark bricks with visible mortar. The lighting is dramatic, with strong highlights and deep shadows.

www.ctu-uk.cz

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

číslo 2 ročník 23 (2013)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Arcibiskupství pražské vydává:

Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Martin Bedřich a Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Klára Jirsová, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Petr Štíca, Jaroslav Šubrt,
Alexius Vandrovec OSB, David Vopřada.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany

tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: <http://salve.op.cz>

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301