

DESATERO NETRADIČNĚ ANEB K PROBLÉMU VYKLÁDÁNÍ A INTERPRETACE BIBLE¹

Martin Prudký

A non-traditional view of the Decalogue: the problem of interpreting the Bible. The article critically evaluates a new monograph on the Decalogue from the pen of the Czech biblical scholar Jiří Beneš. It presents the author's original way of interpreting the text and positions him in the context of contemporary research. It considers the main problem of the published study to be the author's method. On the one hand Beneš argues in detail from the given facts of the Hebrew text and builds up the strong impression that the essential nature of the work lies in a meticulous exegesis of the biblical text in its relevant contexts. On the other hand, however, he cultivates a grandiose "pneumatic interpretation", which digresses from the text fairly freely, re-signposts it, and presents its "further meanings" in rather unusual reflections. The current state of biblical research on the Decalogue is only referred to in the study sporadically and very selectively.

Netradiční výklad a originální interpretaci jednoho z nejnámějších a nejdůležitějších textů Starého zákona – tzv. *Desatera*, resp. *Dekalogu* (Ex 20,2–17 a Dt 5,6–21) – nabízí nová knížka Jiřího Beneše, starozákonníka Husitské teologické fakulty UK v Praze.² Vzhledem k tomu, že důkladnější soustavná studie k tomuto textu z pera biblického teologa vyšla v češtině naposledy před více než dvaceti lety,³ je třeba autorův počín přivítat. Od té doby totiž došlo ve starozákonní biblistice k výrazným posunům, které se právě na některých výpovědích Desatera dají nejen dobře dokumentovat, nýbrž mají významný dopad na chápání smyslu a na možnosti

¹ J. Beneš, *Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů 2008. Tento text vznikl v rámci Výzkumného záměru „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“ MŠMT č. MSM0021620802

² J. Beneš, *Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů 2008, 218 stran [ISBN 978-80-7255-177-4] (nadále: Beneš).

³ J. Heller, Desatero, úvod a výklad, in: J. Heller a M. Mrázek, *Zákon a Proroci*, Praha: Kalich 1984, 8-70 (nadále: Heller); nově publikováno: J. Heller, Desatero, in: J. Heller, *Hlubinné Vrty. Rozbory Biblických Statí a Pojmů*, Praha: Kalich 2008, 181-224.

interpretace jeho tezí – to platí zejména pro otázky vzniku, specifické podoby a funkce „monotheismu“ v náboženském myšlení a praxi či otázku zobrazování božstva v historickém kontextu předexilního Izraele. Krom toho je „Desatero Božích přikázání“ jako celek bezesporu mimořádně významný text, který si zasluhuje studijní a interpretační zájem každé generace teologů, zejména biblistů. Tento text, jenž má tak důležité místo a tak významné dějiny působení v křesťanské tradici, je trvalou výzvou k promyšlení základních principů víry a odpovědného života v liniích biblického svědectví. Benešova monografie si proto nepochybně najde zvědavé čtenáře, kteří v ní budou hledat jak základní orientaci v tom, co vlastně a v jakých souvislostech Desatero říká, tak odpovědi na otázky, jak těmto výroky máme rozumět a jak je můžeme interpretovat ve světle poznatků dnešní biblistiky. V následujících odstavcích bych proto chtěl tuto publikaci stručně představit a doprovodit několika kritickými poznámkami. Jedná se totiž o studii velmi originální, v mnoha ohledech „netradiční“ a svéráznou; pro své pojetí se přitom nezřídky dovolává autority Jana Hellera, Slavomila C. Daňka a dalších představitelů české biblistiky. Celkově i v jednotlivostech však publikovaný text nemůže nevyvolávat řadu kritických otázek a podnětů k polemice.

DESÍTKA – STRUČNÉ PŘEDSTAVENÍ

Text knihy je logicky členěn na čtyři velké kapitoly. Celkovou orientaci podporuje označení kapitol i všech dílčích podkapitol hierarchickým číselným kódem. Právě tento kód však názorně ukazuje i značnou nevyváženost výkladu v celkové kompozici Desatera.

Ve stručném *úvodu* (str. 10–26) autor vymezuje své téma a jeho základní aspekty. Představuje, co je Desatero, komu je určeno, jak je tento útvar označován, jak se podle různých tradic člení a co je dáno jeho formální stránkou. Druhá kapitola (str. 27–49) pojednává *kontext*, což zde znamená kontext *literární* v synchronní perspektivě „Pisma svatého“; problémy historického kontextu či literárně dějinné otázky nejsou nikde samostatně pojednány.⁴ Kontextem Desatera autor rozumí souvislosti, v nichž Desatero stojí v kanonickém tvaru biblického textu, a to jak v knize Exodus, tak Deuteronomium či v širším poli literární komparace (např. srovnání s verzí samaritánské tradice). Autor zde věnuje pozornost kompoziční stavbě velkých literárních celků, do nichž je Desatero zasazeno a pojednává souvislosti s důležitými oddíly v bližším kontextu (v Ex zejména vztah k tzv.

⁴ K tomuto podstatnému deficitu viz níže.

Knize smlouvy a odkazy k tzv. Kultickému dekalogu; v Dt především souvislosti s „vyznáním víry“, tzv. *šema jisrael* v Dt 6,4–9).

Ústřední a proto nejrozsáhlejší je ovšem kapitola třetí, která pod nadpisem *Desatero* nabízí podrobný a detailněji strukturovaný výklad a interpretaci jednotlivých výroků v jejich postupném pořadí (str. 50–181). Již pohled na obsah prozrazuje, že autorovu pozornost zdaleka nejvíce poutá „slovo“ první – počítáno zde ovšem podle rabínské tradice, tedy úvodní věta „Já Hospodin, Bůh tvůj, který vyvádím tebe ze země dvojího sevření, z domu otroků“.⁵ Této tezi věnuje autor ve svém výkladu a reflexích dobrých padesát stran, zatímco na výroky pátého až desátého „slova“ potřebuje po sedmi stranách a na tradičně kontroverzní tezi „nesesmílníš“ mu stačí dokonce jen pět a půl strany. Věcně lze zajisté určitou disproporcii hájit. Zejména úvodní výrok je nepochybně zásadním předznamenáním celého útvaru; je-li řada aspektů výkladu pojednána při jeho výkladu, není již nutné je řešit u každého dalšího výroku zvlášť. Ovšem míra disproporce, kterou Benešův text vykazuje, je mimořádná a zrcadlí autorův očividný zájem: všechny následující teze *Desatera*, tj. všechny výroky obvykle chápáné jako prohibitivní příkazy máme zcela určujícím způsobem stavět pod *pozitivní proklamaci* vysvobození, jehož se těm, kdo jsou zde osloveni (tj. Izraelcům vyvedeným z Egypta), dostalo od Hospodina v události exodu. Na rozdíl od výkladů J. Hellera či J. M. Lochmana,⁶ kteří také zdůrazňují pozitivní a určující roli úvodní proklamace *Desatera*, ovšem Beneš uplatňuje tento důraz natolik radikálně (absolutně), že vlastní význam jednotlivých proklamací a svébytnost jejich tezí v daných kontextech zcela mizí či bledne ve světle dominantní teze vytěžené z úvodní věty (podrobněji viz níže). Jako bychom v *Desateru* neměli kompozici deseti tezí, nýbrž jen desetkrát skandovanou tezi jedinou (v dílčích variacích).

Čtvrtá kapitola knihy (str. 182–203) pojednává tzv. *Kultický dekalog* (Ex 34.) a jeho vazbu na *Desatero*. Knihu pak věcně uzavírá jednostránkový (sic!) *závěr* (str. 204), v němž autor stručně rekapituluje svůj přístup k biblickému textu a svůj vykladačský záměr. Jádrem autorova přístupu k biblickému textu – a tedy také k *Desateru* – je přesvědčení, že tento text není psán, „aby čtenáři pouze oznamoval určité informace z minulosti“⁷ ani „aby jej inspiroval k jednání“, nýbrž „jde předně o výpověď

⁵ Beneš 20; překlad autorův str. 50.

⁶ J. M. Lochman, *Desatero. Směrovky ke svobodě*, Praha: Kalich 1995.

⁷ Beneš 204.

o Bohu a následně také o konfrontaci s jinou realitou...“. Autorovým záměrem pak je „před čtenářem rozkrýt a interpretovat další polohy původního znění *Desatera*“ a v „kritické reflexi hebrejského znění *Desatera*“ usilovat o „vznaváčský postoj, o výpověď víry a následně o život ovlivněný Hospodinovým činem“.⁸

Dříve než vznesu kritické výhrady k předložené práci, chtěl bych ocenit autorovo úsilí o pečlivý, detailně vypracovaný rozbor biblického textu, stejně jako autorovy široké znalosti a hluboký respekt k Písmu jako svědectví víry, ano i jako nástroji Božího slova, resp. oslovování. V tom se Jiří Beneš projevuje nejen jako zdatný hebraista, ale také (především!) jako „na hlubiny orientovaný“ teolog. Na jeho knize je to patrné na každé stránce a v principu je třeba tento rys vysoce ocenit. Svým přístupem se autor výslovně hlásí k cestě předznačené Slavomilem C. Daňkem a vyšlápané Janem Hellerem.⁹ Beneš však není epigonem, v řadě postupů i v konkrétních závěrech jdou jeho výklady samostatnými a zcela originálními cestami. Jakkoli autor často cituje Hellerovu studii a dovolává se jejích tezí, jeho kniha není ani přímým navázáním, ani rozšiřujícím přepracováním této studie.

Jakkoli s autorem knihy sdílím jak výše jmenované učitele, tak některé momenty v přístupu k biblickému textu, přece – či snad právě proto! – nad publikovaným výkladem *Desatera* nemohu než vznést řadu kritických otázek a námitek. Autorovi i čtenářům jeho knížky je zde předkládám jako podněty k dalším rozhovorům nad zásadním biblickým textem, jímž *Desatero* nepochybně jest, a nad otázkami porozumění, výkladu a interpretace Písma, jež před námi stojí a jež nás spojují.

OTÁZKY NAD DESÍTKOU

(1) výklad hebrejského textu nebo „pneumatická interpretace“?

První závažný otazník týkající se celé knihy bych chtěl vznést *k metodě*, již je výklad zpracován. Jak je řečeno v úvodu, autor si předsevzal *interpretovat* současnému posluchači *Desatero* tak, „aby mohl nahlédnout charakter celé starozákonní výpovědi“.¹⁰ Tento záměr přitom chce uskutečnit

⁸ Tamtéž.

⁹ Hned v prvním odstavci výkladu je přímý citát ze závěru Hellerovy studie pojat jako explicitní východisko vlastní práce; v následujícím odstavci je pak jako orientující autorita uveden i Daňk. Beneš 10.

¹⁰ Beneš 8.

výkladem „hebrejské podoby Desatera“.¹¹ Ve své studii pak také opravdu velmi pečlivě, soustavně a detailně pojednává danosti hebrejského znění Desatera a souvisejících textů. Mohli bychom tedy čekat, že metoda výkladu bude odpovídat běžným postupům *biblické exegeze* a bude alespoň zhruba prostředkovat dnešní stav bádání o daném textu. Z tohoto hlediska ovšem předložená studie splňuje očekávání jen velmi okrajově – z postupů a metod exegeze autor využívá jen velmi malý výsek (zabývá se především terminologickým a morfologickým rozbořem, méně však již analýzou frazeologie a syntaxe formulací, téměř úplně pomíjí dějinné aspekty a diachronní proměny významů v dějinách tradice), z dějin bádání se jen výběrově opírá o některé z tezí, jež platily v době Hellerově či dokonce Daňkově (např. tezi o kultické roli Desatera při výroční nastolovací slavnosti,¹² již dnes není možné bez dalšího hájit či uvádět jako platnou), nikde však nezpracovává odbornou rozpravu nad problematikou jednotlivých výroků Desatera či nad Dekalogem jako celkem, která se mezi biblisty dosti intenzivně vede v posledních desetiletích.¹³

Hlavní linie autorova výkladu je od začátku do konce zcela určena velmi silnou a svébytně vyhrocenou tezí, že totiž v Desateru (resp. zvěsti Starého zákona) běží o „výpověď“ o Bohu (teologii), nikoli o antropologii či snad etiku.¹⁴ Význam každého z výroků Desatera je proto v zásadě *indikativní sdělení* o Božím díle pro člověka, nikoli *výzva* či *pokyn*, neřku-li *příkaz*. Ne že by na takovém důrazu v případě Dekalogu nic nebylo; v případě úvodní věty je to důraz oprávněný. Ovšem podřítit tomuto aspektu všechny výroky Desatera, tedy i ty, jež jsou formulovány imperativně a o bohu se nijak nevyjadřují, a pojímat je de facto jen jako pouhé variace vůdčí teze, je dost problematické. Žádá si to použít interpretační po-

¹¹ Tamtéž.

¹² Viz např. Beneš 11n.

¹³ K celku Desatera např. F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die Originale Komposition und seine Vorstufen*, Fribourg/Göttingen 1982; F.-L. Hossfeld, *Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen: Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs*, in: F.-L. Hossfeld (Hrsg.), *Vom Sinai Zum Horeb*, 1989, 73–117; G. Braulik, *Die deuteronomistischen Gesetze und der Dekalog*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991; N. Lohfink, *Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot“ und „Gesetz“? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs*, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch Für Biblische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989, 63–89; F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München: Kaiser 1983; H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*, in: H. Gese, *Vom Sinai Zum Zion. Alttestamentliche Beiträge Zur Biblischen Theologie*, Mnichov 1984, 63–80; R. G. Kratz, *Hörel Israel und Dekalog*, in: C. Frevel, M. Konkel a J. Schnocks (Hrsg.), *Die Zehn*

stupy, jež *nejsou* (nemohou být) *výkladem prostého smyslu* „hebrejské podoby Desatera“, nýbrž pracují s „hlubším smyslem“ (tradiční terminologií *sensus plenior*). Tímto způsobem pak také autor skutečně postupuje. Jeho metodu lze celkově charakterizovat jako *pneumatickou exegezi* – v autorových výkladech a reflexích běží o velmi originální a teologicky pozoruhodnou interpretaci biblického textu, jež se na jedné straně opírá o řadu vynikajících dílčích postřehů a detailní poznámky k vybraným jevům, na druhé straně však pomíjí (nepojednává a nediskutuje) aspekty, které do určujícího záměru nezapadají či jej problematizují.¹⁵

S tím dle mého úsudku souvisí i nechť autora brát podrobněji v potaz výsledky odborného bádání posledních desetiletí a čtenáře s nimi alespoň stručně seznámit.¹⁶ Jedná se totiž o rozpravu na jiné rovině. Ve vsí stručnosti to sám autor vyjadřuje ve svém závěru: nejde mu o to „vyrovnávat se s mnoha renomovanými studiiemi, které na toto téma byly napsány“, neboť má za to, že „při kritické reflexi hebrejského znění Desatera nejde v poslední o výklad textu, ale o vyznavačský postoj“.¹⁷ Záměrem autora bylo tento vyznavačský postoj vyjádřit a předložit vlastní, originální a autentickou reflexi – „před čtenářem rozkrýt a interpretovat *dalsí polohy* původního

Worte: Der Dekalog Als Testfall Der Pentateuchkritik, Freiburg im Breisgau: Herder 2005, 77–86; W. H. Schmidt, H. Delkurt a A. Graupner, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993; M. Köckert, *Die Zehn Gebote*, München: Verlag C. H. Beck 2007.

Ze zásadních studií k jednotlivým výrokům např.: L. Schwienhorst-Schönberger, *Die Zehn Gebote (II): Fremdgötter-, Bilder- und Namensmißbrauchverbot*, in: *Bibel und Liturgie* 65 (1992), 59–63; C. Dohmen, *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im AT*, Frankfurt am Main: Athenäum 1987; T. N. D. Mettinger, *No Graven Image?: Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995; M. Köckert, *Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift. Theologia Viatorum Neue Folge* 15 (1998), 137–175; B.-J. Diebner, *Anmerkungen zum „Bilderverbot“ in der Biblia Hebraica*, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 27 (1991), 251–270; M. Köckert, *Die Entstehung des Bilderverbots*, in: B. S. H. Gronenberg (Hrsg.), *Die Welt Der Götterbilder*, Berlin – New York 2007, 272–290; C. Dohmen, *Eifersüchtiger ist sein Name (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht*, in: *Theologische Zeitschrift* 46 (1990), 289–304.

¹⁴ Beneš 7 (úvod), jakož i 204 (závěr); teze ovšem prochází jako určující zřetel celou rozpravou.

¹⁵ Jež by výpovědi Desatera přinejmenším částečně zbavily jejich „nadčasové principiálnosti“ a probarvily by je konkrétními souvislostmi v dějinných realitách starověkého Orientu.

¹⁶ Viz explicitní odřeknutí se tohoto zřetele na str. 8.

¹⁷ Beneš 204.

znění...¹⁸ To je jasné sdělení, jež by měl brát čtenář knihy vážně. Běží-li autorovi o *sensus plenior*, další významovou polohu textu, neměl by tedy čtenář očekávat výklad daného znění (tzv. *sensus literalis*, prostý či doslovný význam, ani tzv. *sensus historicus*). Problémem Benešovy studie však je, že v mnoha pasážích svými detailními rozbory a analytickými argumenty vzbuzuje silný dojem, že zde o exegezi dané literární podoby textu běží, dokonce snad s mimořádným zájmem o doslovnou hebrejskou dikci a její svéráz. A v tom vězí podstatný metodologický problém. Od analýzy textu a jeho výkladu přechází autor k interpretaci (a zpět) někde plynule, jinde skokem, v zásadě však bez řádného rozlišování obou rovin a jejich kontextů; to působí, že jakkoli jsou některá dílčí pozorování trefná či analytická argumentace správná, interpretační závěry, jež autor předkládá, z nich zhusta nijak přímo nevyplývají nebo jsou v daných souvislostech přehnané, „přeinterpretované“. Zřejmě nikoli náhodou připomínají některé pasáže až mystizující typ interpretace Písma, jak ji zná židovská i křesťanská tradice. Řečeno zkratkou, na poli odborné teologické produkce patří Benešova kniha spíše k homiletizujícímu, nikoli k exegetickému typu – a to bez ohledu na množství hebrejštiny či množství odborných termínů, s nimiž pracuje.¹⁹

(2) absence dějinného zřetele cenou za nadčasovost interpretace?

S tím úzce souvisí také autorovo „dějpravně synchronní“ pojednávání biblických textů. Nejedná se o čistě synchronní přístup (ať už literárně „strukturalistický“ či teologicky „kanonický“),²⁰ kde by jakékoli vazby na vnější dějinné aspekty nehrály žádnou roli. Autor ve svém výkladu občas s vnější referenční funkcí výpovědi a s „dějinnou vrstevnatostí“ textu pracuje; v jeho argumentaci na některých místech hraje roli, že jsou určité výroky či texty „starší“, zatímco jiné jsou na nich závislé (mj. v samostatných kapitolách o „reflexi“ prvního přikázání, kap. 3.1.4nn). Problé-

¹⁸ Beneš 204; zvýraznění MP.

¹⁹ Srv. např. tezi, že „i uspořádání písmen ve slově (grafická podoba slova) ... má zvěstný neboli kerygmatický charakter“ (Beneš 8).

²⁰ K metodologii synchronně pojatého výkladu textu viz např. M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, Praha: Vyšehrad 2001, 80nn; F. Čapek, *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu. Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*, Jihlava: Mlýn 2005, 73n; P. Filipi, *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi*, Praha: Kalich 2006, 25n. Dobře zpracovaným příkladem exegetické studie konkrétního textu je v češtině např. P. Chalupa, *Královna Ester: Kniha Ester v pohledu synchronním a diachronním*, Svitavy: Trinitas 1999.

mem však je, že tyto poznámky nejsou založeny na žádné rozpoznatelné hypotéze o literárních dějinách biblického textu. Způsob argumentace jakoby vycházel z pojetí, že „starší“ je to, co je podle uspořádání látek v kánonu „dříve“, a „mladší“ (literárně závislé) je naopak to, co při postupné četbě textu následuje – jakoby *interní chronologie* biblického vyprávění byla současně přímým výrazem *historie* literární tradice či dějin vzniku a proměn textu (*sic!*). Tak jsou např. látky knihy Exodus vesměs nahlíženy jako „starší“ oproti látkám Deuteronomia (což o některých pasážích platí, o jiných však nikoli) či instrukce o sbírání many (Ex 16,21-30) je prohlášena za „předzvěst“ přikázání o šabatě, zatímco související pasáže v tzv. Knize smlouvy (např. Ex 23,10nn) za jeho „citaci“ (*sic!*).²¹

Tato tendence uvažovat o „stáří“ látek na základě jejich kompozičního umístění v interní chronologii biblické dějpravy je z odborného hlediska velmi problematická a zcela se míjí s obrazem, který o dějinách tradice a o dějinách starozákonní literatury vytvořila a nadále diskutuje moderní biblistika. Zajisté platí, že kniha typu Desítky se nemusí detailně zatěžovat odbornou analýzou stáří jednotlivých kusů tradice a neúčelně zabředat do expertní rozpravy jednotlivých hypotéz. Zajisté lze i uvést, že mezi jednotlivými školami a jejich hypotézami stále existují rozdíly a spory, jež mohou na nezasevěné působit zmatečně. Nicméně, je-li v něčem již dávno konsensus (a to i mezi badateli značně konzervativními), pak

²¹ Tak Beneš 134n. I na jiných místech je vztah Desatera (Ex 20) a tzv. Knihy smlouvy (Ex 20,22–23,33) pojat takto „dějpravně“. Ve výkladu str. 29n se např. předpokládá, že běží o „události“ (tedy nikoli rovinu literární kompozice vyprávění, nýbrž jednání v dějinách) a předěl mezi Desaterem a Knihou smlouvy „činí“ dokonce sám Mojžíš (*sic!*). V jakém smyslu se pak k tomuto obrazu poji úvodní informace následující kapitoly, že druhá verze Desatera (Dt 5) „pochází patrně z okruhu severoizraelské prorocké tradice ... a je podstatně mladší než verze z Ex 20“? Jakými argumenty by autor hájil své pojetí např. proti Hossfeldově důkladně vyargumentované hypotéze, že v kompozici legislativních pasáží knihy Exodus je nejstarším kusem Ex 34 (bez pozdějších deuteronomistických dodatků), po něm vznikla a byla vřazena tzv. Kniha smlouvy ... a Desatero zde nachází své místo teprve potom, konkrétně až s tzv. kněžskou vrstvou přepracování těchto látek? (srv. F.-L. Hossfeld, *Vom Horeb zum Sinai. Der Dekalog als Echo auf Ex 32–34*, in: C. Frevel, M. Konkel a J. Schnocks (Hrsg.), *Die Zehn Worte: Der Dekalog Als Testfall Der Pentateuchkritik*, Freiburg im Breisgau: Herder 2005, 87n).

Jistý prvek historického hodnocení literární kompozice představuje závěr výkladu o tzv. formuli vyvedení (str. 63-71), kde autor připouští, že variantní formulace mohou být „jinou vývojovou fází“ a celková distribuce variantních formulací může souviset s „pozdějším záměrem redaktora Tóry“. I v tomto rozsáhlém pojednání jsou však oba zřetele (dějpravny a historický) smíšeny – „elementy vyprávění“ jsou zde interpretovány jako bezprostřední výrazy „události“ (např. s odkazem na výskyt „formule vyvedení“ v Gn 15,7 se uvádí, že „vyvedením z Egypta Hospodin zopakoval čin, který předtím zažil praotec Abram“; Beneš 70).

zajisté v tom, že při výkladu biblických textů je nezbytné odlišovat „dějpravou“ a „dějinnou“ perspektivu, a to metodicky i věcně. Předložený výklad tak nečiní.

V celé řadě důležitých otázek týkajících se dějin tradice a dějin redakce Desatera přitom mezi dnešními badateli panuje poměrně dobře zajištěná shoda. Například je relativní konsensus v tom, že Dekalog v dnešní podobě (a o tu autorovi po výtce běží!) *není prastarým útvarem*, který od samého počátku dějin Izraele – od „Mojžíše na Sinaji“ – formoval legislativní tradice Hospodinova lidu, nýbrž výtvorem vzniklým v době exilu či spíše po něm, a to s nikoli nevýznamným vlivem deuteronomistického hnutí.²² V této souvislosti byla také většinou badatelů opuštěna hypotéza o tzv. „pradesateru“²³ – tj. představa o původně deseti stručných, formálně jednotných tezích, jež jako celek již v zásadě odpovídaly oně tradiční, rozvité a formálně rozmanité desetici, kterou známe z biblického podání.

Podle dnešního stavu bádání toho víme poměrně dost o dějinách tradice i dějinném kontextu vzniku výroků Desatera a o jejich významu v náboženství Izraele (viz níže). Jako velmi důležité se přitom ukazuje srovnávat dějinné tradice Izraele a podobu biblických formulací s látkami ostatních kultur starověkého Orientu, zejména s tradicemi a texty těch sousedů, s nimiž se Izrael historicky potýkal a ve svém náboženském životě se s nimi setkával a střetával. V předložené studii z toho nezaznívá téměř nic (*sic!*). Autor od dějinné konkrétnosti biblických výroků téměř zcela odhlíží a zabývá se dikcí „hebrejského textu“ pouze na *nadčasově* –

²² Tak již L. Perllitt 90, ale i Hossfeld. Hodnotícím způsobem rozpravu této otázky analyzuje a uvedený závěr označuje za konsenzuální Schmidt 26nn. Srv. „Die Einsicht, dass der Dekalog ein spätes Gebilde darstellt, hat man in der älteren Forschung zu vermeiden gesucht, indem man seine gegenwärtige Form als nachträgliche Ausgestaltung eines Urdekaloges erklärte. Die vielfach unternommenen Versuche, das Zehnwort – zunächst literarkritisch, später auch formgeschichtlich – auf eine Reihe *gleichförmig* gestalteter Gebote zurückzuführen, erfordern jedoch eine Fülle einschneidender Eingriffe, die im Dekalog selbst keinen Anhalt finden. Es fehlen überzeugende Argumente, die von der Ansicht unabhängig wären, dass es eine solche Urfassung gegeben haben müsse. Nur bei den einzelnen Geboten lassen sich ältere (Vor-)Formen erschliessen.“ (27).

²³ Viz str. 16 s odkazem na M. Balabána (M. Balabán a V. Tydlitátová, *Tázání po budoucím: Myšlenkové proudy starého Izraele*, Praha: Herrmann & synové 1998, 129). Hypotézu ve své studii připouští také J. Heller, který odkazuje na rekonstrukci předloženou R. Kittlelem (*Die Religion des Volkes Israel*, Leipzig 1932, 6. Aufl., 383n; pojednáno u Helleira 21n). V posledních desetiletích s hypotézou pracovali např. A. Lemaire, *Le Decalogue: Essai d'histoire de la rédaction* in: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen: Neukirchener Verlag 1981, 259-295 a M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday 1991, 247n.

či spíše *nečasově* – rovině duchovní reflexe. Pokud by tak činil vskutku důsledně, bylo by to pro exegetickou studii sice nepatřičné, ale bylo by to metodicky čisté; reflektovat aktuální význam biblického textu na metarovině „vnitřního světa duchovního svědectví“ je u biblického textu nepochybně nejen oprávněné, ale i potřebné. Na mnoha místech svého výkladu však autor tuto rovinu svého výkladu opouští a narativní danosti biblického vyprávění či kompoziční vztahy textů přece jen pojednává jako fenomény „událostí“, „činů“, tedy jako *historické jevy* z dějinné reality starověkého Izraele – a to je problém!

(3) problém interpretace slovesných tvarů – otázka času, vidu, způsobu

Jako biblista, jemuž je obdobně jako J. Benešovi také velmi blízká důkladná analytická práce s hebrejským textem, nemohu nechat bez kritického komentáře způsob, jímž autor interpretuje *funkce slovesných tvarů* (slovesný čas, vid a způsob). A to tím spíše, že právě v této oblasti – v překladu, výkladu a interpretačním dotažení slovesných výpovědí – bezesporu tkví originalita, novátorství a do značné míry i věcné jádro argumentace, jíž autor obhazuje základní tezi svého výkladu.

U převážné většiny výroků Desatera je slovesným tvarem hlavní věty „záporné imperfektum“ (specifikovaný termín autora),²⁴ tj. obecně tvar *ló + tiqtol*. Funkci tohoto tvaru vyvozuje Beneš přímo z morfologie verbální flexe; předřazení morfému osoby před slovesný kořen interpretuje jako zvěstný důraz na subjekt, jenž je nadřazen dějovému aspektu. K tomu postuluje (bez zdůvodnění), že imperfektum vyjadřuje vidovou nedokonavost. Zde by bylo třeba výklad upřesnit a zahrnout i jiné zřetele. O významu (funkci) tvarů přece nerozhoduje jen způsob jejich tvoření (morfologie), nýbrž také způsoby a kontexty jejich užití (frazologie, syntax); To platí obecně, v případě starověké hebrejštiny však obzvlášť. Řečeno slovy klasika: „syntagmatizace slovesných časů je stejně podstatná jako jejich paradigmatická konstituce“.²⁵ V daném případě je určující, že se jedná o vazbu slovesa v „imperfektu“ s indikativní zápornkou *ló* (nikoli *'al* či *pen*) a že se jedná o literární žánr apodiktického výroku (v jiných kontextech může tvar imperfekta – a to i se zápornkou *ló* – mít význam vidu dokonavého i nedokonavého, všech myslitelných časů i rozmanitých slovesných způsobů). Autor však žánrovou charakteristiku, konkrétní možnosti

²⁴ Beneš 22n.

²⁵ P. Ricoeur, *Čas a vyprávění II*, Praha: Oikoymenh 2002, 97.

použití dané frazeologie ani širší kontext ani usus dané formulace (syntagmatu) v tomto případě nezohledňuje, což je podstatnou slabinou jeho klíčové teze o *indikativním významu* vět se „zápornými imperfekty“. Jakoli obecně platí, že fráze tvořené hebrejskou zápornkou *ló* obvykle vyjadřují *indikativní* modus záporu (způsob oznamovací), zatímco vazby tvořené zápornkou *’al* modus *prohibitivní* (způsob zabraňovací; opis zákazu či negativního příkazu), v žánru apodiktického výroku²⁶ – k němuž výroky Desatera patří jako učebnicové příklady – běží o specifický případ: formálně indikativní řeči se vyjadřuje *ještě silnější záповěď*, než by vyjádřil přímý příkaz či prohibitiv (na rozdíl od imperativu, který de facto předpokládá a tedy připouští uváděnou činnost, počítá s ní a snaží se jí zabránit, indikativní formulace vlastně nepřipouští, že by se oslovený dané činnosti vůbec mohl dopustit).²⁷ Jinými slovy: interpretovat pouhým poukazem na „indikativní“ zápornku *ló* a na jeden z teoreticky možných významů imperfekta význam dané fráze jako *indikativní sdělení*, aniž by přitom byla náležitě zohledněna frazeologická a žánrová role výpovědi, je nedržitelné. Na tomto pojetí přitom stojí celý výklad. Rozhodujícím specifickým předložením studie je pak autorovo rozhodnutí překládat „negativní imperfekta“ (příp. všechny související slovesné tvary v Desateru) zcela důsledně *indikativem a přítomným časem*. Obvyklý překlad „nebudeš dělat“, který v češtině celkem vhodně vyjadřuje zákaz ve smyslu „zásadního nepřipouštění“ uvedené činnosti, autor všude nahrazuje informativně konstatujícím „*neděláš*“. Výslovně přitom uvádí, že „záporné imperfekta“ neklade nárok, „nenafizuje, nedává úkoly, nevyzývá k činnosti, nezakazuje, nepřikazuje ... naopak, konstatuje nečinnost“.²⁸ Z dalších souvislostí autorových reflexí a interpretací je zřejmé, že toto pojetí souvisí se základním důrazem na ukotvení všeho rozhodujícího jednání v Bohu a připuštění snad jen „zrcadlicího“ jednání těch, kdo Boží jednání přijí-

²⁶ Srv. již A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I.*, München: Beck 1968, 278–332; v kritickém navázání G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*, Berlin: de Gruyter 1969, 120–148; E. S. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, Neukirchen–Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins 1965; nověji souhrnně H. J. Boecker, Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag 1984 či F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München: Chr. Kaiser 1993.

²⁷ Podobný jev, kdy indikativ opisuje ultimativní instrukci, známe z žánru „rozsudků smrti“ – pasivní formulaci „usmrčen bude“ (Ex 21,12n aj.) nebo „vyřata bude duše ta z Izraele“ (Ex 12,15 aj.) se opisuje instrukce k exekuci.

²⁸ Beneš 23.

mají a žijí z něho. Pro autora je teze o „stavu nečinnosti“ člověka před Bohem očividně teologicky mimořádně důležitá. Ve svých reflexích ji spojuje dokonce s otázkou lidské „přirozenosti“ a interpretačně ji rozvádí do dalekosáhlých teologických souvislostí.²⁹ V rovině rozjímavé reflexe by to mohlo být zcela v pořádku. Ovšem vyvodit tuto určující tezi z formální analýzy tvaru „záporného imperfekta“ a obecně ji připsat jako základní funkci uvedenému typu výroků, jež tvoří mj. i Desatero, je z hlediska jazykovědného i exegetického nejen snad přehnané, nýbrž zcela nedržitelné. Imperfektum samo o sobě sice v řadě případů může vyjadřovat indikativ, v řadě kontextů i indikativ prézenta, ovšem daná vazba „záporného imperfekta“ je jednou z ustálených forem *zákazu*, jež patří k žánru apodiktických výroků a je „doma“ v oblasti *étosu* (jakkoli se autor opakovaně vymezuje vůči „etice“). Kromě mnoha textů biblických se tato vazba užívá i v neizraelských mudroslovných tradicích starého Orientu, tj. ve výrocích typu ponaučení, přísloví či pořekadel, jež „radí“ či „napomíná“ nejednat určitým způsobem.³⁰

(4) problém „doslovného“ překladu

Problematicnost až šablonovitého prosazování *indikativu prézenta* při překládání slovesných tvarů lze ukázat např. na autorově překladu výroku o šabat:

„Pamatovat na den šabat pro jeho svatost. Šest dní sloužíš a vykonáváš každé své poslání. A den sedmý je šabat pro Hospodina, tvého Boha. Nevykonáváš žádné poslání ty, ani tvůj syn, ani tvá dcera, ani tvůj sluha, ani tvá služebná, ani tvůj dobytek, ani tvůj host, který je ve tvých branách. Neboť šest dní činí Hospodin nebesa a zemi a moře a vše, co je v něm, a sedmý den si dopřává odpočinek. Proto žehná Hospodin den šabat a činí jej svatým.“³¹

Indikativně a přítomně jsou v tomto překladu pojaty *všechny* slovesné tvary s výjimkou úvodního infinitivu („Pamatovat!“).³² U hlavní teze („nevykonáváš žádné poslání“) i u věty definující, co je vlastně „režimem

²⁹ Viz např. str. 23n; 102n; 115n.

³⁰ Viz odkazy v pozn. 25; zejm. Gerstenberger v polemice proti Altově tezi o „svátostném právu“ a funkci v kultu dokládá, že apodiktické formule tohoto typu patří k formám tradic „rodového étosu“ (tzv. *Sippenethos*).

³¹ Beneš 124.

³² U tohoto výrazu, jenž má nejspíše funkci imperativní, autor dokonce připouští, že je zde „slyšet nárok, apel, výzvu...“ (str. 127).

šabatu“ („šest dní sloužíš a vykonáváš...“), bych osobně zvolil pro překlad jiný modus („nebudeš dělat...“), ale autorovo pojetí odpovídá jeho zvolenému způsobu a v daném kontextu je možné je respektovat. Co však po mém soudu už hájit rozhodně nelze, je užití *přítomného* času ve větách, jež jsou z logiky věci anaforickým odkazem do *minulosti*, jako např. argument analogie s odpočinutím Božím, který v šesti dnech „*byl učinil*“ (*’ásá*) nebe a zemi (odkaz na Gn 1) a pak „*odpočinul*“ (*wajjanach* – tzv. konsektivní imperfektum či narrativ – v hebr. jednoznačně dokonává minulost!). Stejným typem anaforického odkazu do „uzavřené minulosti“ je pak i poslední souvětí („pročež *požehnal* Hospodin den šabat a *posvětil jej*“); toto souvětí je opět tvořeno konstrukcí dvou vět typu „explikativní spojka + perfektum // konsektivní imperfektum“ (dokonává minulost!).³³ Benešův překlad však místo explikativního argumentu anaforickým odkazem na „dílo stvoření *na počátku*“ vyznívá jako teze o Božím kontinuálním tvoření (tzv. *creatio continua*) či snad o jakémisi repetitivním každotýdenním stvořitelenském konání s pravidelnými přestávkami o šabatu – což je myšlenka sice nanejvýš pozoruhodná, smyslem uvedené formulace však určitě není. Uvedený překlad tedy svou „originalitou“ vytváří významy, vzbuzuje otázky a působí interpretační problémy, jež v samotném hebrejském textu nejsou a k jeho zvěsti nepatří.

Obecněji lze k autorovým překladům hebrejských citátů poznamenat, že jsou sice velmi zajímavé pro hebraisty (často jsou originální, volí netradiční pojetí jak z hlediska terminologického, tak frazeologického), ovšem laickým čtenářům asi budou na hranici srozumitelnosti či spíše za ní. Šroubovanost českého přetlumočení usilující i ve formálních rysech napodobit svéráznou dikci hebrejštiny ocení nejspíše jen hebraisté.

(5) stručně alespoň k několika jednotlivostem

5.1 Úvodní tezi autor doslova překládá: „Já Hospodin Bůh tvůj, který vyvádím tebe ze země dvojího sevření, z domu otroků“ (Ex 20,2; Dt 5,6).³⁴ Tento překlad tedy do hlavní věty nekládá sponu ani neužívá interpunkci k vyjádření syntaxe. Tím zůstává stejně víceznačný jako hebrejské znění – členění věty na základní skladebnou dvojici (a případné přístavky) zále-

ží na frázování výpovědi.³⁵ Škoda, že autor jasně nevyjadřuje, jak syntaxi výpovědi rozumí³⁶ – různé možnosti syntaktického členění zde totiž nabízejí věcně rozdílné teze. Je smyslem výpovědi, již autor označuje za „formuli sebezjevení“, teze (a) „Já */jsem/* Hospodin, nebo (b) „Já (totiž Hospodin) */jsem/* Bůh tvůj...“ nebo (c) „Já (totiž Hospodin, Bůh tvůj) */jsem/* ten, kdo tě vyvedl...“? Každá z těchto vět přece říká něco jiného, „představuje“ (zjevuje) jiné tvrzení a v daném kontextu přináší jiný význam! Budeme-li u Beneše pátrat, které z pojetí zastává, nalezneme v knize několik pasáží, z nichž vyplývají různá chápání této problematiky.

Příliš volnou návaznost předkládaných interpretačních tezí autora na konkrétní výpověď hebrejského textu může ilustrovat právě shrnující odstavec výkladu této úvodní věty. Beneš uzavírá, že „formule sebezjevení obsahuje základní zvěst (ohnisko) Tenaku, kterou lze shrnout do vyznání: »Hospodin je Bůh«.³⁷ Mám za to, že takové shrnutí nenavazuje na logiku výpovědi textu a je proto povážlivě nepřesné. Z „formule sebezjevení“, pro niž je podstatná řeč v první osobě, zde najednou máme výpověď jiného druhu (žánru), totiž „vyznání“ mluvící o Bohu ve třetí osobě. To je podstatný posun – již zde nemluví Bůh, jednajícím subjektem najednou není Hospodinovo „já“, jemuž autor v předchozím výkladu věnoval velkou pozornost, nýbrž běží o „řeč o Bohu“. Navíc, predikátem je zde najednou jen obecné slovo „Bůh“, zatímco v textu se vždy jedná o vztahové „Bůh tvůj“ (*’elohéché* jako opozitum k „božstvům cizím“ – jediné frázi, kde se slovo „Bůh“ *’elohím* v Desateru vyskytuje bez zájmen vztahové koncovky). Stručně řečeno: interpretačně shrnout výsledek výkladu do vyznání „Hospodin je Bůh“ je metodicky nepřesné a exegeticky nedůvodné.

5.2 Doslovný překlad prvního výroku se „záporným imperfektem“, jak jej autor uvádí, dobře dokumentuje výše uvedenou výhradu proti nesrozumitelnosti: „Neexistuje pro tebe Bůh cizích (bohové zadní) nad mou tvář...“.³⁸ Šroubovanost formulace zde napodobuje některé rysy formulace hebrejské; to však ocení asi právě jen ten, kdo umí hebrejsky natolik, aby to rozpoznal – takový čtenář pak ovšem také nemůže než přiči-

³⁵ Podobně chybí spona již v Septuagintě a Vulgátě ve verzi Dt 5,6. V textu Ex 20,2 je však v obou těchto starověkých překladech spona uplatněna.

³⁶ Poslední odstavec na str. 50 je zmatečný – argumentuje umístěním slovesa za čtyři podstatná jména, aniž by bral v úvahu, že toto sloveso je součástí vedlejší věty (tzv. *’ašer*-věta vyjadřující přístavek předchozímu větnému členu) a nijak se proto netýká syntaxe hlavní věty, tj. vlastní „formule sebezjevení“.

³⁷ Beneš 52.

³⁸ Beneš 101.

³³ K syntaktické stavbě kompozice celého výroku srv. M. Prudký, *The Two Versions of the Sabbath-Commandment: Structural Similarities*, in: H. M. Niemann a M. Augustin (eds.), *Stimulation From Leiden: Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organisation for the Study of the Old Testament, Leiden 2004*, Frankfurt a. M., Berlin, New York: Peter Lang 2006, 239–255.

³⁴ Beneš 50.

nit k tomuto překladu řadu otazníků či vykřičníků. Formulace překladu je totiž velmi sporná, a to téměř u každého větného členu výpovědi. Připojený výklad pak tuto problematičnost ještě dál rozvíjí.

U úvodní slovesné vazby například autor hned tvrdí, že věta konstatuje „neexistenci bohu“ a tuto myšlenku pak rozvíjí do širších souvislostí. Čtenář však není nijak upozorněn na to, že dativní fráze „jest ti“ je v hebrejštině zcela standardním frazeologickým opisem slovesa „mít“, jež v tomto jazyce jinak neexistuje (srv. lat. *mihi est*, ale také *habeo*). Jedná se zde tedy (opět) o výpověď vztahovou, nikoli „ontickou“ – běží o *vztahovou proexistenci (tobě / pro tebe to nebude)* nikoli existenci či neexistenci jako takovou. Věcně je problém adresáta výroku přece v tom, že „jiní bohové“ („cizí božstva“) zde jsou, nabízejí se pro „vztah“ a svádějí k nevěře!

Dále, překlad fráze *'elohím 'acherím* (= „bohové jiní“) je v obou variantách, jež překlad uvádí, chybný. Tvar *'elohím* zde neoznačuje Hospodina, Boha Izraele, proto není důvod překládat jej slovem „Bůh“ v singuláru a psát velkým písmem; pro čtenáře, který je odkázán na takový překlad, je to matoucí – tento termín zde přece označuje právě ony „jiné bohy“, Hospodinovy rivaly a konkurenty.

Tvar *'acherím* přitom není na místě číst se samohláskovou úpravou jako *'acharím* (= „zadní“), neboť slovo *'achar* je v biblické hebrejštině především předložkou (časově či místně „za“, „po“) či příslovcem („vzadu“, „potom“), nikde nemá doloženu adjektivní (resp. přístavkovou) vazbu s jiným podstatným jménem ve smyslu „X zadní“. Současné není přesné interpretovat *'elohím 'acherím* jako „Bůh cizích“ – takový význam by měla hebrejská vazba *'elohé hannékár* (srv. Gn 35,2.4. aj).⁴⁰ Přitom – a to je právě na tomto místě podstatné! – výraz „cizí bohové / „jiní bohové“ je zcela standardní, výrazný, *typicky deuteronomický termín* (syntagma) z díky „protipohanské polemiky“. Jedná se o profilovaný termín specifické argumentace, o níž zde běží! Toto opomenout, nekomentovat a neuvést v interpretáčnických souvislostech považují při výkladu Desatera za podstatný nedostatek, zejména když se autor tolik dovolává pozornosti ke specifické dikci hebrejského textu.

Ke stejnému polemicko-apologetickému kontextu jako fráze *'elohím 'acherím* pak patří také frazeologická vazba *'al pánaj*, jejíž význam je v Desate-

³⁹ Autor toto pojetí nekriticky převzal od J. Hellera (str. 28), to však nic nemění na tom, že tento překlad není možný. Jedná se o kreativní přeznačení textu, nikoli jeho jazykově korektní překlad a věcně platnou souvislost.

⁴⁰ V každém případě by první člen takové vazby musel být ve statu constructu (*'elohé-XY*).

ru nejspíše již „logický“ (= „kromě mne“ ve smyslu vztahové výlučnosti); kulticko-prostorová představa (= „proti mně“) je nejspíš již vyprchaná.⁴¹ Uvedený překlad „nad mou tváří“ je matoucí svou „rádoby-doslovností“; nezbyvá, než se ptát, proč se autor tak křečovitě drží jednoho ze základních významů předložky *'al* (jež v určitých kontextech má význam „na“, „nad“), ale nijak nepracuje s frazeologickou problematikou, o níž zde běží. Ostatně, jaký smysl jeho způsob překladu vlastně má?

5.3 Závažný deficit ve zpracování frazeologie vykazuje také překlad a výklad třetího výroku Desatera, slova *o Hospodinově jménu*: „Neneš jméno – Hospodin je Bůh tvůj – nadarmo, protože Hospodin neočistí toho, kdo nese jméno jeho nadarmo.“⁴²

Mám za to, že toto vskutku originální pojetí – jež ovšem autor oproti tradičnímu neohajuje žádnými argumenty (*sic!*) – je neudržitelné ze tří důvodů:⁴³ (a) pojetí frazeologie slovesa *n-s-* s předmětem *šém*, (b) řešení syntaxe nominální skupiny *'et-šém-jhwh 'elohéché* (= „jméno Hospodina, Boha tvého“) a (c) syntakticko-rétorické vyšínutí navrhovaného tvaru jména.

K první výhradě: Sloveso *n-s-* ve spojení s předmětem *šém* (= „jméno“) neznamená „nosit jméno“ ve smyslu „být pojmenován, identifikován a znám“, „nést na sobě znamená příslušnosti k Bohu“, nýbrž spíše „pozvedat jméno“ v *rituálním gestu přísahy* a tedy jméno aktivně *užívat*, případně *zneužívat* (nakládat s ním).⁴⁵ Nejbližší frazeologickou paralelou jsou výroky v Dt 32,40 a Ez 20,6.15.⁴⁶ Výrok se patrně týká zneužití autority

⁴¹ Viz monografická práce M. Krebernik, M. Weinfelds. „Deuteronomiumskommentar aus assyriologischer Sicht“, in: G. Braulik (Hg.), *Bundesdokument Und Gesetz. Studien Zum Deuteronomium*, Freiburg: Herder 1995, 27–36, jež argumentuje frazeologickou analogií ve formulích právních závazků věrnosti v novoasyrských textech (viz str. 31). K dřívějším hypotézám viz Heller 28n.

⁴² Beneš 118.

⁴³ K dílčím problémům i k celkovému smyslu výroku viz podrobnou monografii T. R. Elbner, *Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte*, Leipzig: St. Benno Verlag 1999.

⁴⁴ Beneš 119: „Třetí přikázání tedy Hospodinova vyznavače informuje o tom, že nese Hospodinovo jméno. ... »Nést jméno« znamená být pojmenován, identifikován a znám. »Nést Hospodinovo jméno« znamená být Bohem pojmenován a tím označen, poznamenán ... , tedy nést na sobě Hospodinovo znamení, znamení příslušnosti k Bohu.“

⁴⁵ Viz T. R. Elbner, *Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung Und Frühe Wirkungsgeschichte*; stručně shrnuté také viz M. Köckert, *Die Zehn Gebote*, 65n.

⁴⁶ Zde se ke slovesu *n-s-* dokonce pojí nejen předmět v akuzativu, ale i dativní vazba vyjadřující účelový aspekt přísahy (jako v Desateru člen *laššaw*).

Božího jména při přísaze „ve jménu Hospodinově“ (srv. Lv 19,12; též Mt 5,33; Did 2,3 aj.),⁴⁷ volnější formulace pak míří i k dalším kontextům podobně svémocného zneužívání Božího jména.

Za druhé: Pokud by nominální skupina *'et-šém-jhwh 'elohéché* (= „jméno Hospodina, Boha tvého“) měla být rozdělena na dvě samostatné výpovědi („[neneš] jméno“ – „Hospodin je tvůj Bůh“), musel by být tvar „jméno“ ve statu absolutu a měl by tedy být determinován (*'et-haššém*). V daném tvaru se však jedná o jednu rozvítenou frázi, totiž předmět slovesa – tím je adnominální vazba *'et-šém-jhwh* („jméno Hospodina“) i s přístavkem *'elohéché* („Boha tvého“). Navržený překlad sice užívá „slovička“, je však v rozporu se syntaxí dané formulace.

Ke třetí výhradě: Pokud by tvar „Hospodin je tvůj Bůh“ měl být vlastním jménem, jež adresát výroku „nese“, nemohl by být součástí jména zájmený sufix ve *druhé* osobě. Ve vlastních jménech (či titulatuře) se z logiky vztahové konstelace vyskytují přivlastňovací zájmena vždy v první osobě (např. *Adonisedek* = „můj pán je spravedliv“; *Elimelech* = „můj bůh je králem“ aj.).⁴⁸

Celý výklad „třetího slova“ o „nesení jména“ je dobrým příkladem autorova způsobu „kreativního výkladu“, jeho sklonu k volnému nakládání s danostmi textu, neobvyklému chápání významu a originálnímu vyvozování souvislostí. Podobně je na této kapitole příznačné, že autor svá tvrzení předkládá jen s afirmativními doklady (odkazy na jiná biblická místa, případně odkazy do citovaných autorů), aniž by však důkladněji uvedl běžné pojetí či obraz dnešního bádání a aniž by se s nimi argumentačně vyrovnal. Předložený výklad pak ovšem není než zajímavým nápadem přinášejícím pozoruhodnou *možnost* chápání textu, jež se však při bližším ohledání ukáže být nemožnou či značně nepravděpodobnou.

...TEDY ZÁVĚREM

Doufám, že se mi výše uvedenými otázkami, polemickými poznámkami a kritikou podařilo vyjádřit, jak *pozoruhodná* a *inspirativní* četba se nám v Benešově zpracování Desatera nabízí. K Desateru byly napsány stohy

knih a přijít s pojetím novým, originálním, vskutku vlastním rozhodně není snadné. Jiřímu Benešovi se to bezesporu podařilo. Dle mého mínění se tak však stalo za příliš vysokou cenu na přesnosti výkladu a přiměřenosti interpretace dané podoby textu. Autorův způsob pneumatické exegeze a kreativní interpretace nám v některých rysech může připomenout postupy midráše – výklady sice vycházejí z určitého detailního pozorování hebrejského textu, přecházejí však velmi svobodně, třeba i skokově do interpretativní roviny reflexe a do širokých souvislostí napříč světem biblických výroků, kde autor hledá (a nachází!) „další polohy“ významu. O tyto „další polohy“ významu mu očividně běží. Jeho reflexe přitom vynikají svou zaníceností, hloubkou, originalitou, odvahou místy až provokativní. Čtenáři, kteří právě takový typ výkladu Bible oceňují, najdou v Desítce hojnou pastvu.⁴⁹ Čtenáře, pro něž je důležité studovat Bibli ve světle aktuálního stavu odborného zkoumání, a kteří si chtějí texty, funkce jejich výpovědí a základní smysl jejich svědectví vřazovat také do konkrétnějších dějinných kontextů, tato kniha těžko uspokojí; spíše je odkáže k dalšímu studiu, aniž by jim podrobněji ukázala cestu. Čtenáře laické pak může tato kniha v mnohém inspirovat, ale i nemálo poplést. Zdaleka ne všechno, co autor předkládá jako analýzu textu, je totiž neproblematické – jakkoli právě v práci s hebrejským textem má očividně velké zálibení. Matoucím způsobem může působit například otevření originálních možností výkladu, které jsou vydávány za „doslovný smysl“ (*sensus literalis*) a přitom jsou jednou z mnoha „dalších poloh“ autorovy originální interpretace (*sensus pneumaticus*). Rozlišit tyto dvě roviny, orientovat se v nich, případně na tomto dvojím poli vést s autorem kritický rozhovor, to je asi to nejnáročnější, co každého čtenáře této knihy čeká.

Všem svým čtenářům však Desítka bez pochyby nabízí bohatou nabídku výkladů, inspirativních podnětů a otázek k přemýšlení či k rozhovoru nad Bibli. Vnímavý čtenář jistě zachytí i podněty vyznavačského rázu, jež cílí nejen k poučení či vzdělání, ale i k formování životních postojů, jak k nim zve samo Desatero i autor Desítky.

⁴⁷ S podrobnými doklady např. T. Veijola, *Moses Erben: Studien zum Dekalog, zum Deuteronomium und zum Schriftgelehrtentum* (BWANT 149), Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer 2000, 48–60. Též monograficky A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934), in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I.*, München: Beck 1968, 4. Aufl., 278–332.

⁴⁸ Varianta uvedená na str. 118 drobným písmem ovšem tuto vadu nemá.

⁴⁹ V tomto smyslu rozumím úsudek Milana Balabána (in *Protestant XIX/6*, 2008, 7), který knihu hodnotí příznivě a svou recenzi uzavírá tvrzením, že Benešova práce je „vysoce přínosná a proto i hermeneuticky příjemná“.