

Duo loci vel locus duplex unanimis

K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku Dekalogu

Martin Prudký

*Kritickou exezezí rozumíme operace,
které - řečeno negativně - redukují mnohovýznamnost textů
a které - pozitivně - sledují směr dynamického procesu,
jímž se svědectví zmocňovalo jazykových a literárních struktur,
aby z nich vytvořilo sdělení pro nás.*

(Jan Heller – Pavel Filipi) ¹

1. Členění dekalogu - problém tradice

V této studii bych se chtěl věnovat jednomu z dílčích problémů tzv. desatera,² jež je bezpochyby katecheticky nejvýznamnějším textem Starého zákona. V křesťanské tradici má perikopa desatera ze všech starozákonních textů nepochybně nejvýznamnější dějiny působení.– dodnes bývá užívána jako

¹ Jan Heller - Pavel Filipi, *Autorita a výklad Písma*, Lubomíru Moravcovi k sedmdesátým narozeninám, in: *Křesťanská revue XLVI (1979)*, 158-161 (cit. čl. 3.3, str. 159).

² Ve starozákonních textech se v souvislosti s desaterem *nikdy* nemluví o „příkázáních“ (מצוות), nýbrž o „deseti slovech“ (עשרת הדברות – Dt 4,13 a 10,4; ze znění LXX οἱ δέκα λόγοι vznikl „technický termín“ *dekalog*).

V následujícím textu proto uvádím termín „příkázání“, jenž je v českém jazykovém usu velmi široce zavedený, vždy v uvozovkách, nebo /raději/ volím opisy (např. *výrok dekalogu* a pod.).

orientační základ „křesťanské etiky“.³ Tento text také zůstal v podstatě jedinou legislativní částí Starého zákona, který si po rozchodu rané církve s halachickou praxí judaismu zachoval bezprostřední pozitivní kerygmaticko-parenetickou funkci.

Je známou věcí, že se jednotlivé konfesijní tradice liší ve vymezení prvního „příkázání“. Zatímco rabínská tradice (a spolu s ní reformovaná větve protestantismu) počítá k prvnímu „příkázání“ jen výrok o *cizích bozích* a *zákaz zobrazování* pak považuje již za „příkázání“ druhé, tradice katolická (a spolu s ní luterská) počítá obojí k „příkázání“ prvnímu; pro dodržení desítkového členění se pak v tomto přístupu poslední „příkázání“ (*nebudeš dychtit*) členit na dva samostatné výroky (...*po domě bližního tvého*, resp. ...*po ženě bližního tvého*) a počítání ostatních výroků se přiměřeně posouvá.⁴

Tato různost pojetí v jednotlivých tradicích je obecně známa. Není pochopitelně jen bezvýznamnou náhodnou deviací, nýbrž odkazuje k závažnému rozdílu věcného pojmání – ke sporu uvedených tradic o pochopení a uplatnění zákazu zobrazování boha („*neučiníš si obraz...*“). Není žádnou náhodou, že příslušný výrok nemá váhu *samostatného* „příkázání“ (samostatného výroku normativní desetice) právě v těch tradicích, které pěstují legitimní sakrální umění (včetně figurálního zobrazování boha) – a naopak, že zákaz zobrazovat boha uplatňují jako samostatné slovo dekalogu právě ty tradice, které zpodobování boha ve svém kultu odmítají.

V následujících odstavcích bych se chtěl pokusit ohledat, jak tato

³ Z poslední doby srv. např. J. M. Lochman, *Desatero. Směrovky ke svobodě. Nástin etiky pod zorným úhlem Destera* (sic!), Kalich, Praha 1994.

⁴ B. Reicke, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen*, 1973, 8nn.

problematika vypadá v perspektivě exegeze daných biblických textů, když se výklad orientuje na zásadách, jež v roce 1979 Pavel Filipi spolu s Janem Hellerem formulovali jako „příspěvek k současným bohosloveckým rozhovorům“ (viz motto této studie a další odstavce uvedené studie).

2. Texty desatera a tradice jejich vnitřního členění

Jakkoli se texty desatera na obou místech v Tóře (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21) celkem jednoznačně vydělují z kontextu a oba texty vykazují velikou míru shody, problematika vnitřního členění textu je od samého počátku sledovatelných dokladů až překvapivě široká.

Především je třeba zdůraznit, že *desetinnost* členění není prvkem textu samého, nýbrž tradice (vyjádřené už v biblickém kontextu).

Sám text dekalogu není ani v jednom případě svého výskytu výslovně označen jako desetičlenný – v bezprostředním kontextu se tento motiv nevyskytuje. Uvádí jej jen Dt 4,13 a 10,4 v sumarizující perspektivě zpětného ohledu.⁵

Z faktu, že Ex 34,28 stejnými slovy označuje *jiny* dekalog (tzv. kultický dekalog; Ex 34,10-26), však můžeme vyvodit, že toto označení souvisí s rysem normativity a autority /motivem kanonicity/ příslušného útvaru tradice, není ale nutně vázáno na jediný obsah. Jakkoli to může znít paradoxně, motiv „desetice“ vypovídá zřejmě spíš o funkci označeného útvaru než o jeho vnitřní struktuře.

Členění textu desatera na deset částí je v tradici od samého počátku až překvapivým problémem. Navzdory velmi silně zastoupenému motivu „deseti/člennosti/“ (jenž našel svůj dopad i v samotném jednoslovném názvu desatera a vahou tohoto termínu nepochybně silně působil) se v tradici výrazně

⁵ „/Tenkrát/ ... i promluvil k vám Hospodin zprostředku ohně... a oznámil vám svou smlouvu, ...deset slov, a napsal je na dvě kamenné desky.“ (Dt 4,11-13)

uplatňují také jiná dělení – na *třináct*, případně *patnáct*⁶ částí.

Tato alternativnost členění je pro tradici hebrejského znění textu natolik významná, že našla svůj výraz ve velmi kuriozním tvaru masoretského podání. Texty Ex 20,2-17 i Dt 5,6-21 jsou opatřeny *dvojí* soustavou přízvuků (u některých tvarů přitom dochází ke kolizní punktaci, např. עַל־פָּנָי⁷ /Dt 5,7/); jedna z nich /tzv. infralineární/ souvisí se setumami a vytváří v textu *deset* odstavců,⁸ druhá /tzv. supralineární/ souvisí s umístováním značek pro konce „veršů“ /tzv. *sóf pásúk*/ (jež je v tomto textu také nemálo kuriózní; srv. tradiční číslování veršů!) a spolu s ním vytváří *třináct*⁹ dílčích jednotek. Oba systémy přízvuků /a členění textu/ jsou dodnes užívány – v některých židovských komunitách se jeden způsob užívá pro veřejné předčítání, zatímco druhý při soukromé četbě, v jiných se jeden uplatňuje při čtení tzv. *Sidry* (čtení textu jako příslušné týdenní perikopy při bohoslužbách), zatímco druhý při čtení o svátku *šavuot*. Tato zvláštnost, jež v masoretském textu Starého zákona nemá obdoby, svědčí o váze alternativního členění tohoto

⁶ Tak např. Maimonides (srv. patnáctičlenné dělení ve verzi Dt – viz pozn. 9).

⁷ *Patah* (běžná kontextová puntace) patří k tzv. infralineárnímu systému, který tento tvar opatřuje značkou *rebía*. *Kámeć* patří k tzv. systému supralineárnímu, který zde označuje konec verše (následuje *sóf pásúk*) a proto v poslední slabice umísťuje akcent *sillug*; v tomto případě pak nutně vzniká pauzální tvar s rozšířenou samohláskou a *patah* se mění v *kámeć*. Přítomnost obojí samohlásky ve slabice je však velmi neobvyklá a u nepoučeného čtenáře může vést k chybné výslovnosti.

⁸ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, věrně reprodukuje *Codex Leningradensis* má tuto pravidelnost jen ve verzi Dt; text Ex má kromě dvou petuch jen sedm setum, tedy celkem devět odstavců. Textus receptus má však i ve znění Exodu pravidelně *deset* odstavců (dělí desátý výrok na dva – jako katolická tradice).

⁹ Třináct částí je pevně ustáleno v židovské tradici a standardně je takto strukturován *Textus receptus*. Leningradský kodex opět vykazuje odchylky: v textu podle Ex má *sóf pásúk* jen 11× (ovšem na konci 3. a 4. verše jej navrhuje edice v různočtení) a v textu Dt je 15×.

významného textu a – v naší souvislosti – o hloubce a významu problematiky členění desatera v rámci dějin působení této perikopy.

Omezme se ale na tomto místě jen na problematiku prvních pěti veršů daného textu – jedná se o jedno, nebo dvě přikázání; *locus unus vel duo loci*?

3. Místo prvních (dvou) výroků v dekalogu

a. členění v masoretské tradici

V návaznosti na předchozí odstavce o masoretském podání poznamenejme nejprve, že navzdory tradičnímu pojetí (považujícím za *první* výrok desatera zákaz „cizích bohů“ a za *druhý* „učinění obrazu“)¹⁰ naležeme první setumu (v Ex i Dt) teprve na konci věty „*činící milosrdenství nad tisíci /pokolení/ těch, kdo ... dodržují má přikázání*“ – preambule, první i druhý výrok dekalogu spolu tedy tvoří jeden celek. Ve druhém systému masoretského členění textu (tzv. supralineárním) není obraz jednoznačný – v Dt je v daném oddíle textu *sóf pásúk* celkem 5× a mezi postulovaným prvním a druhým „přikázáním“ tato značka *jest* (dílní přeryv zde tedy je, ovšem stejné dva jsou pak také uvnitř „druhého přikázání“); v Ex je *sóf pásúk* ovšem jen 3× a mezi postulovaným prvním a druhým „přikázáním“ *chybí* (poněkud nelogicky a jaksi navíc je ovšem také uvnitř „druhého přikázání“ na konci 5. verše).

Můžeme konstatovat, že navzdory jisté nejednoznačnosti zdůrazňuje masoretské podání spíše *jednotnost* uvedeného celku (souvislost tzv. *prvního* a *druhého* „přikázání“).

b. svéráz formulace v rámci dekalogu

Klademe-li si otázku po vnitřním členění prvních pěti veršů desatera, nemělo

¹⁰ Pokud není výslovně uvedeno jinak, užívám nadále označení „první“, resp. „druhé přikázání“ ve smyslu *židovské* (resp. protestantské *reformované*) tradice.

by nám uniknout, že uvedený oddíl tvoří uvnitř dekalogu dílčí celek, který se vyznačuje nemalým svérázem (dílčí jednotka).

Nejvýraznější (a věcně nejdůležitější) svébytností je způsob, jakým je presentován Hospodin (modus jeho presentace). Zatímco v prologu, prvním a druhém „příkázání“ mluví sám Hospodin v 1. osobě (v návaznosti na Ex 20,1 a Dt 5,4), ve třech následujících výrocích se mluví *o něm* /ve 3. osobě/ (Hospodinovo jméno, sabbat, otec & matka); ve zbytku dekalogu pak není vztah k Bohu vůbec vyjadřován.

Tento svébytný rys úvodní sekvence dekalogu pak ještě podtrhuje nápadná nominální věta, začínající razantním „*Já, Hospodin*¹¹...“, jež se v desateru vyskytuje právě jen zde a tuto část dekalogu výrazně rámuje (stylistická inkluze).

¹¹ Narozdíl od W. Zimmerliho (Ich bin Jahwe /1953/, in: *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, /ThB 19/, München 1963, 11-40; po něm mnozí další, naposledy výrazně H.-D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 232nn) nepokládám tuto větu za *formuli sebebředstavení* (*Selbstforstellungsformel*). V daném kontextu považuji v obou případech vlastní jméno „Hospodin“ za apozici (přístavek) emfaticky předsunutého zájmena, jež je subjektem nominální věty (tzv. *topic*, resp. *thema*).

V první větě je základním predikátem nominální výpovědi tvar „*bůh tvůj*“ (základní argument výpovědi je tedy: „*já* /jsem/ *tvůj* *bůh*“ [...a proto *nebudeš mít bohy jiné*]); v druhém je predikátem „*bůh žárlivý*“ (zde je jednoznačná i syntax – tvar אֱלֹהִים קַנָּז není gramaticky determinován a *nemůže* proto být přístavkem determinovaného tvaru אֱלֹהֵי יְהוָה, resp. vlastního jména יְהוָה; i argumentace *ad sensum* ukazuje stejným směrem – základní výpovědí je: [*nebudeš se jim klanět, ani jim sloužit, protože*] „*já* /jsem/ *bůh žárlivý*“).

Jakkoli v určitých případech nominální věta typu „*já* + *vlastní jméno*“ mívá funkci představit danou osobu (Gen 45,4; Ex 3,6 aj.) a může být považována za ustálenou formuli, v dekalogu je příslušná formulace nejen rozšířena apozicemi, nýbrž v kontextu vázána a vnitřně strukturována natolik jinak, že ji za *formuli sebebředstavení* považovat nemůžeme. Proto také musíme dát přednost překladu „*já, Hospodin* jsem *Bůh tvůj*...“, resp. „*Neboť* *já, Hospodin, Bůh tvůj* jsem *bůh žárlivý*“ před tradičním „*já* jsem *Hospodin, Bůh tvůj*...“ (viz. níže, pozn. 18).

Úvodních pět veršů se tím dost výrazně vyděluje z celku desatera. Otázka po vnitřní struktuře a koherenci tohoto dílčího odstavce tím nabývá na významu.

4. Formulace výroků a jejich souvislosti

a. preambule: „já jsem tvůj bůh“

Je nanejvýš důležité, že dekalog všem svým „příkázáním“ předřazuje indikativní proklamaci, jež v tzv. „ich-formě“ poukazuje na základní vztah mezi Hospodinem a jeho lidem (adresátem), jenž je založen v Hospodinově soteriologickém díle („já vyvedl jsem tebe ... z otroctví „), a vymezuje tak základní souřadnice pro jednotlivé výroky desatera.

Jádrem této výpovědi je teze *já, /totiž/ Hospodin* (a žádný jiný!) */jsem/ bůh tvůj*.¹² Jinými slovy, neběží zde o odpověď na otázku „kdo je *Hospodin*“, nýbrž „kdo je *tvůj bůh* /tvůj pán/“. Samozřejmě se předpokládá, že paleta nabídky je široká a pestrá (srv. Ex 32,8; 1Kr 12,28b a také 1Kor 8,5n). Tezí této výpovědi je jednoznačná proklamace: „*Já, Hospodin /jsem přece/ tvým Bohem /Izraeli/, /ten/, co vyvedl jsem tě ze země Egypta, z domu otroků*.“

b. „nebudeš mít jiné bohy“

Na to bezprostředně navazuje první „příkázání“. Z řady exegeticky pozoruhodných daností jeho formulace se zde¹³ zaměřím pouze na syntagma אלהים אחרים a na problém jeho inkongruence v gramatickém čísle (sloveso v singuláru, subjekt v plurálu); tato danost se po mém soudu ukazuje být velmi důležitou pro otázku členění a souvislosti tzv. prvního a druhého „příkázání“.

Jelikož hebrejšтина nemá sloveso s významem „mít, vlastnit“, užívá první

¹² Viz pozn. 11.

¹³ Podrobný výklad viz Jan Heller, Desatero. Úvod a výklad, in: *Zákon a proroci* (SaT 7), Kalich, Praha 1984, str. 8-70, zvl.27nn; dále cit. Heller (1984).

výrok dekalogu dativní opis „*nebude ti...*“; Heller (1984) uvádí vedle analogií této dativní fráze v indoevropských jazycích (latinské *mihi est* /vedle *habeo*/ či ruské у меня есть) také důraz, že tato formulace je silnější a důsažnější, než užití slovesa *mít*¹⁴ – zde neběží jen o to, co Izrael má či nemá, nýbrž o to, co *pro něj* vůbec existuje, k čemu se Izrael jako lid Hospodinův vztahuje a na čem se orientuje. Daná formulace indikativně vyhlašuje, že jiní bohové (právě proto, že tu reálně *jsou* !) nepřicházejí /v návaznosti na tezi preambule/ v úvahu: „*tobě* /pro tebe, Izraeli/ *nejsou*“.

Bezespору klíčovým termínem je v této výpovědi syntagma אלהים אחרים („bohové jiní“).

V těsné souvislosti s tezí prologu je třeba nejprve poukázat na adversativní konotaci: „já, Hospodin jsem *bůh tvůj*“ – ergo – „nejsou tu pro tebe *bohové jiní*“. Za zvláštní povšimnutí přitom stojí *vztahovost* této výpovědi (zájmené suffixy *tvůj* ~ pro *tebe*); nejedná se totiž o výpověď primárně ontologickou, nýbrž o dosvědčení (resp. proklamaci + vyvození důsledků) vzájemnosti Boha a jeho lidu, jež je pro Izrael konstitutivní daností (Ex 19,4-6; Dt 6,4) a pro desatero východiskem (srv. Dt 4,13.23).

Vazba אלהים אחרים je v daném kontextu velmi výrazným termínem. Označuje vždy nějaké cizí božské subjekty, které jsou (či mohou potenciálně být) Izraeli svodem v jeho upnutí k Hospodinu, Bohu Izraele (jenž svůj lid povolal ze záhuby a žárlivě jej miluje); tímto termínem jsou označováni jak bohové kenaánští (Baal, Ašera), tak babylonští, tak i synkretistické prvky uvnitř neřádného kultu Izraele (2Kr 17,35-41). Tato vazba patří velmi výrazně k deuteronomistickému literárnímu okruhu¹⁵ a jeho teologii (souvisí s důrazem na exkluzivitu vztahu

¹⁴ Op. cit. 27.

¹⁵ Z celkem 46 výskytů je 42 z deuteronomistických textů – 17× Dt, 17× přední proroci /= tzv. deuteronomistické dějepravné dílo/, 8× Jr. Kromě toho 2× Ex (z

Hospodina a jeho lidu /smlouva/) – je to termín, u něž není rozhodující jednoznačně vyjádřený obsah (který bůh konkrétně, jaký typ idololatrie), nýbrž souborně označuje modloslužbu jako takovou – je to termín sumarizující abstrakce (viz např. Joz 23,16 a Jr 7,9).

Heller (1984) ve svém výkladu rozvíjí možnost souzvuku termínu אֲחֵרִים („jiný“) s výrazem אַחֲרָיִם („zadní“; odvozeně z předložky אַחֲרַיִם = „za, vzadu, po“) – může se prý jednat o bohy vedlejší, o božstva v pozadí (božské pobočníky, vezíry královského dvora). Mám za to, že takový výklad daného textu není možný. Je sice pravda, že představy božského /královského/ dvora s Bohem Izraele jako králem bohů nejsou po věcné stránce starozákonnímu podání nijak cizí (srv. např. Ž 82 nebo Jób 2,1n); věcně zde jistá návaznost zde je. Zcela však chybí návaznost jazyková, resp. lingvisticko-exegetická možnost vykládat text navrhovaným způsobem. Výraz אַחֲרַיִם / אֲחֵרִים zná biblická hebrejšťina výhradně jako předložku,¹⁶ nikdy však ve spojení adjektivním (Hellerem předpokládaný plurálový tvar אֲחֵרִים proto vůbec není jazykově doložen). Navíc je možné připojit i argument *ad sensum* – dané výpovědi o „jiných bozích“ jde vždy (a v desateru zvláště) o *absolutní* vyloučení *jakéhokoli* božstva, jež by mohlo kromě Hospodina připadat v úvahu, nikoli o /dílčí/ vyloučení /jen/ „božských sekundářů“.¹⁷

toho jednou dekalog; Ex 20,3), 1× Pa a 1× Oz.

¹⁶ Tato předložka se s danou frází také běžně vyskytuje – srv. např. Jr 7,9: „*chození za bohy jinými*“ (אַחֲרַיִם אֱלֹהִים אֲחֵרִים).

¹⁷ Tato užší a konkretizující interpretace je plauzibilní pro dřívější vrstvy tradice (jako hypotetická rekonstrukce). Dynamický proces tradice však zřetelně rozšiřuje, absolutizuje a paradigmaticizuje /původně/ konkrétní výpovědi. Právě na dekalogu (velmi zřetelně např. na „příkázáních“ tzv. druhé desky) můžeme toto směřování tradice – „...*směr dynamického procesu, jímž se svědectví zmocňovalo jazykových a literárních struktur, aby z nich vytvořilo sdělení pro nás*“ (viz motto) – velmi zřetelně sledovat.

Nakonec podtrhneme ještě *plurálový* tvar této fráze – bohužel ne všechny překlady jej respektují a reprodukují.¹⁸ Neběží přitom jen o výraznost a standardnost tohoto slovního spojení (jež respektují a reprodukují starověké překlady¹⁹), nýbrž o nikoli zanedbatelnou danost textu samého. Smyslem této výpovědi je sice jistě /také/ vyloučení jakéhokoli /byť jediného/ *cizího boha* (singulár) – plurálová formulace je na tomto místě nepochybně inkusivní –, nicméně v textu je užitá formulace plurálová a na tuto skutečnost navazují některé další důležité danosti v kontextu (viz níže zejména odst. *d.*); eliminací tohoto jevu mizí pochopitelně i jeho souvislosti.

c. „*neuděláš si modlu*“

Také druhá výpověď desatera (druhé „příkázání“) začíná negativním indikativem a zdůrazněním vztahovosti – „*neučiniš sobě...*“.

Předmětem, jenž je tu vyloučen jako „nemožná možnost“, je „modla“. Příslušný termín כֶּסֶל (*pesel*) označuje dřevěnou či kamennou, tesanou či rytou sochu (reliéf; v mladších textech [např. Iz 40,19; 44,10] i sochu litou²⁰), která slouží jako kultový objekt. V prostředí starověkého orientu takové předměty běžně patří k základní výbavě svatyně.

¹⁸ Např. ekumenický překlad (Praha 1985): *Nebudeš mít jiného boha mimo mne.* Heller (1984): *Nebude tobě /=*pro tebe*/ bůh jiný proti tváři mé.* Též Buber (1954): *Nicht sei dir andere Gottheit mir ins Angesicht.* (*Die Schrift. Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Heidelberg ¹⁰1981).

¹⁹ Septuaginta:	Dt 5,7	οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πρὸ προσώπου μου
	Ex 20,3	οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ
Vulgata:	Dt 5,7	non habebis deos alienos in conspectu meo
	Ex 20,3	non habebis deos alienos coram me

²⁰ Kovová odlévaná soška je označována termínem כֶּסֶל.

Předmět (figura) zpodobující božstvo sice nebývá považován za božstvo samo (jakkoli takovou *identifikaci* sugerují polemické posměšky; srv. např. Ž 115,4n), ale ve svatyni, resp. kultovém dění je plnohodnotně reprezentuje. Před obrazem boha se nejen přinášejí oběti, on je i adresátem adorace, očekává se od něj působení žehnající či zachraňující moci, může se uplatnit jako palladium na čele vojska či jako patron na městských branách, dokonce se mu poskytují „fyzické“ úsluhy (mytí, šacení, krmení a pod.).

Úroveň *uměleckého ztvárnění* přitom není podstatná. Můžeme sice sledovat určitou tendenci od /primitivní/ nevýtvarné podoby (mírně opracovaný kámen, kůl) přes výbavu symbolickými znaky (efody) až k rozvítenému uplatnění výtvarných prostředků (zvířecí i lidské sošné figury); nicméně – co je podstatné – *funkcí* těchto objektů v zásadě *není* vyjadřovat vnější podobu božského subjektu, nýbrž /pouze ?/ dát výraz jeho *identitě a tuto identitu zpřítomňovat* (proto se výrazně uplatňují symboly a schematická zpodobení; srv. např. prostředky křesťanské ikonografie při zobrazování Ježíše jako Krista, Spasitele, Soudce, Vítězného Pána, Trpícího či Učitele atd.).

Základní funkcí obrazu (*peselu*) je vyjádření specifické identity božstva jako entity přítomné v kultu; vnější zpodobení (umělecká úroveň či estetika) je podružná. Tato základní funkce *peselu* je ovšem právě tím nejhlubším, základním důvodem pro odmítání takových předmětů v náboženské tradici Izraele. Hospodin, Bůh Izraele, nemůže být v bohoslužbě svého lidu takto prezentován (zpřítomňován), jeho identita se této možnosti uchopení (vyjádření) zásadně vymyká.

Termín *pesel* je v druhém „přikázání“ ještě specifikován košatě rozvitým přístavkem: „*neučiniš si 'pesel', ani žádné zpodobení /čehokoli/, co je na nebi nahoře, na zemi dole, nebo ve vodách pod zemí*“.

Termín תמונת (*t'múná*; „podoba“, „zpodobení“) znamená obecně „vnější podobu, tvarový zjev“ nějakého objektu (srv. např. Nu 12,8 /zjev Hospodinův,

který smí Mojžíš spatřit/; Dt 4,15). V souvislosti s *peselem* se vyskytuje zejména v mladých (nejvýrazněji v deuteronomistických) textech jako tzv. *hendiadys*, podvojný výraz rozšiřující úzce technický význam termínu *pesel* (srv. Dt 4,16.23.25).²¹ Tuto funkci má i ve formulaci dekalogu.

d. „nebudeš se jim klanět a nebudeš jim sloužit“

Následující fráze vyjadřující „zákaz“ (resp. indikativ nemožnosti – viz výše) náboženského uctívání. V kontextu desatera vzbuzuje několik otázek.

Především se můžeme ptát, jestli tato podvojná výpověď */paralelismus membrorum/* představuje samostatnou tezi, či v jakém smyslu navazuje na výpověď předchozí. Asyndetické spojení nechává prostor pro interpretaci zcela otevřen.

Pokud vyjdeme z předpokladu, že tvoří s předchozím zákazem „pořídít pesel“ jeden celek, byla by celá tato výpověď pravidelně trojčlenná (trojí *imperfectum* + \aleph).²² Tak se také formulace nejčastěji pojímá. Sama skutečnost, že se v jednom výroku desatera vyskytuje více „hlavních vět“ v základní formulaci *imperfectum* + \aleph přece není výjimkou – poslední „příkázání“ má také dvě věty

²¹ Někteří badatelé interpretují tuto frázi jako reálně podvojný termín, vyjadřující technologii provedení předmětu, jenž měl jednak dřevěné či kamenné jádro (skelet sochy), jednak kovový potah (pokovení povrchu). Jakkoli toto pojetí může osvětlit pravděpodobný vznik tohoto terminologického spojení, není po mém soudu již adekvátním výkladem biblického usu – zde (zejména v deuteronomistickém okruhu) je příslušná terminologie užívána již jako stabilní *hendiadys* označující modlu *absolutně*, modlu jako takovou (Iz 40,19 a 44,10 jsou dokladem konfúzního užití dříve technicky jednoznačných termínů).

²² Asyndetické spojení úvodních členů je v takové řadě běžným syntaktickým jevem, stejně jako syndetické připojení členu posledního, v němž řada retarduje.

tohoto typu (ve verzi Ex dokonce se stejným slovesem a asyndetickou vazbou²³ /sic!/), ustanovení o sabbatu má dvě hlavní věty syntakticky různé (první formulovanou pozitivně a druhou negativně.²⁴

Formulace „*nebudeš se jim klanět a nebudeš jim sloužit*“ však vyvolává otázku, zda se vůbec pojí k výpovědi o „*peselu*“ (druhému „příkázání“), nebo spíše k „*bohům jiným*“ („příkázání“ prvému). – Tato otázka nás vede k titulnímu tématu naší studie. Chceme-li na ni odpovídat *exegeticky*, měly by nás orientovat danosti textu.

Předně nápadné plurálové suffixy (zájmena „*klanět jim...*, *sloužit jim*), jež se neshodují s jednotným číslem „*peselu*“ /*modly, idolu*/, velmi dobře se však hodí k „*bohům jiným*“ (důležitost plurálu viz výše).

Navíc se slovesa „*klanět se*“ a „*sloužit*“ v této nápadně podvojně formulaci vždy, *bez výjimky* týkají právě „*cizích bohů*“ (předmětem v dativu u těchto sloves bývá syntagma אֱלֹהִים אֲחֵרִים ; *nikdy* nemají jiný předmět).²⁵ Jedná se opět o velmi výraznou deuteronomistickou frázi, jejíž usus těsně souvisí s termínem „*jiní /cizí/ bohové*“.

Ještě než se pustíme do interpretace tohoto nálezu, připojme další indicii stejné povahy a stejného směru odkazování.

e. „*ano /protože/, já jsem žárlivý*“

Také závěrečná věta rozvité formulace druhého „příkázání“ ukazuje podobným směrem. Základ její teze – „*neboť já, Hospodin, Bůh tvůj jsem bůh*

²³ לֹא תִחַמְדַּר בַּיִת רֵעֶךָ לְאֶת־תִּחְמוֹד אִשְׁתִּי רֵעֶךָ

Nebudeš dychtit po domu bližního svého. Nebudeš dychtit po ženi bližního svého...

²⁴ *Dbej na den sabbatu, ... nebudeš činit žádnou práci...* (Dt 5,12.14).

²⁵ Obšírně W. Zimmerli, *Das zweite Gebot*, in: *Gottes Offenbarung* (ThB 19), München 1963, 234nn.

žárlivý...“²⁶ – se jako zdůvodňující argument mnohem spíše hodí k „příkázání“ prvnímu než druhému. Rozhorlení v exkluzivistickém vztahovém nároku si lze mnohem spíše představit tam, kde Hospodinu jeho lid /potenciálně či reálně/ běhá nevěrně „za bohy jinými“, než tam, kde si zhotoví Hospodinovu podobu (*pesel*).

Opět to navíc můžeme podložit exegeticky: termín אֱלֹהִים קַנָּז („*bůh žárlivý*“) se běžně užívá v kontextu Hospodinova „žárlení / horlení“ proti אֱלֹהִים אֲחֵרִים (*cizím /jiným bohům*),²⁷ nikde však v souvislosti s kultickými objekty (a už vůbec ne ve spojitosti s vlastním *peselem*).

4. Vnitřní integrita dané formulace

Zde jsme u jádra věci. Problém, zda máme daný úsek úvodu dekalogu členit na jedno nebo na dvě „příkázání“, nevzniká teprve jako kontroverzní otázka tradice, nýbrž tkví v dané podobě textu (bez významných harmonizujících různočtení!).

Otázku po rozčlenění prvních pěti veršů desatera (rozdělení na jedno nebo dvě „příkázání“ /či snad i více?!/) si tedy musíme klást exegeticky – jako otázku po vnitřní koherenci výroku o „jiných bozích“ s výrokiem o „peselu“ v kontextu dané argumentace a formální stylistiky dané formulace textu (viz textově syntaktický rozpis).

Jsou badatelé, kteří z výše uvedených exegetických pozorování (odst. 3b-e) vyvozují, že výrok o *peselu* není samostatný, nýbrž je /jen/ konkretizací předchozího výroku o cizích bozích – podobně jako ve výroku o sabbatu po úvodním „*pomni na den sabbatu*“ následuje ještě „*nebudeš činit žádnou práci ani ty, ani tvůj...*“ (případně při náležitém členění také dvojčlenný výrok desátého „příkázání“). V parafrázi by pak celkový sled jednotlivých výroků mohl znít např.

²⁶ K syntaxi této výpovědi a jejímu překladu viz pozn. 11.

²⁷ Srv. např. Dt 4,24; 6,15; Joz 24,19n či nejvýrazněji Ex 34,14.

takto (zkracuji): „*Já, Hospodin jsem Bůh tvůj... – Nebudeš mít jiné bohy kromě mne; neučiniš si /jejich/ zobrazení...; nebudeš se jim klanět ani jim sloužit, protože já /Hospodin, tvůj Bůh/ jsem bůh žárlivý...*“

Mnohé napětí se touto interpretací odstraní. Zejména podivná „zatoulanost“ argumentů, jež by se podle obvyklého usu měly týkat prvního „příkázání“ a přitom jsou připojeny až za „příkázání“ druhé, přestane být záhadou, jakmile celý oddíl pojmem jako *jedinou* tezi (vnitřně bohatě strukturovanou).

Radikálním důsledkem tohoto pojetí však je, že se zákaz zobrazovat boha (učinit si *pesel*) týká *pouze* „bohů cizích“ a nijak se netýká Hospodina, Boha „našeho“. Tuto velmi nezvyklou, ano provokativní možnost nově zkoumá např. B. J. Diebner, který (na základě zkoumání dějin židovského kultu a jeho „kulturních“ projevů v helenistické době) fenomén kultu bez *peselu* postuluje pro jeruzalémský chrámový kult teprve pro hasmoneovskou dobu.²⁸

Jakkoli je řada jednotlivostí v této argumentaci pozoruhodná, mám za to, že ve svém úhrnu tento výklad dekalogu nepředstavuje přiměřenou interpretaci dostupných daností. Výrok o zobrazování boha se mi naopak v dané formulaci jeví jako samostatné „příkázání“ dekalogu, jež se primárně týká zobrazování Hospodina.

Prvním argumentem může být odkaz na solidní vkořenění zásady

²⁸ Bernd Jørg Diebner, Anmerkungen zum sogenannten „Bilderverbot“ in der Torah, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche*, No. 27 (1991; erschien März 1992), Heidelberg, 46-57.

“Vor (ca.) 164/3 vC ist mE ein (auch: Jerusalemer) YHWH-Kult mit einem (vollplastischen) YHWH-בַּסֵּלִם im (Jerusalemer) Tempel denkbar. Nach diesem Zeitpunkt halte ich dies für unwahrscheinlich; dh: seit der hasmonäischen „Tempelreinigung“ können wir mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit damit rechnen, dass „Gott“ (YHWH) im Judentum nicht mehr (vollplastisch) dargestellt wurde.“ (49)

nezobrazování Hospodina v izraelské tradici přinejmenším od doby exilní.²⁹ To, že Hospodin /narozdíl od cizích bohů/ nemůže být ztělesněn *peselem*, je různým tradičním okruhům této doby již vesměs jednoznačné (srv. např. Iz 42,17; 44,9; Jr 10,1-16; Dt 4,15n; Abk 2,18).³⁰ Zcela přesvědčivě je tento postoj již vlastní tzv. deuteronomistickému okruhu, jemuž také nejspíše můžeme připsat formulaci dekalogu.³¹ Vyjdeme-li z této hypotézy, není dobře myslitelné, že by se zákaz zobrazování, jak jej desatero proklamuje, Hospodina netýkal.

Další argument můžeme vést v rovině exegeze daného tvaru textu.

Formulace „*neučiniš sobě pesel*“ (bez gramatického členu či zájmeného suffixu)

²⁹ Z doby předexilní jsou v tomto ohledu nejpozoruhodnější epigrafické nálezy z Kuntillet 'Adžrud (cca 850-750 př.n.l.), které obsahují několik variant požehnání ve jménu „*Hospodina a ašery jeho*“ (kloním se jednoznačně k výkladu, že se zde nejedná o ženský božský protějšek /Ašera/, nýbrž o idol /*pesel*/ typu ašery /dřevěný kůl či strom/; viz např. J. A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, in: *ZAW* 94 (1982), 2-20; nebo Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud; A Religious Center from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai*, Jerusalem 1978). Z biblických látek ukazuje obdobným směrem líčení modloslužebných zlořádů judského krále Menašeho ve 2Kr 21,7.

³⁰ Srv. monografické pojednání Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, /diss./ (BBB 62), Bonn 1987.

³¹ V posledních desetiletích se poměrně široce prosazuje konsensus, že dekalog není žádný prastarý kus tradice, nýbrž že je to dílo sumarizace a paradigmatické, kterou provádí tzv. deuteronomistická škola; ta dala desateru jeho tvar (formulaci), jeho místo v kontextu (na obou místech výskytu) i jeho mimořádnou funkci v rámci Tóry. Srv. např. již Lothar Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, (WMANT 36) Neukirchen 1969, 92n; F.-L- Hossfeld, *Zum synoptischen Problem der Dekalogfassungen*, in: *Vom Sinai zum Horeb*, 1989, 73nn; nověji O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT I: Grundlegung*, Göttingen 1993, 309n (lit.).

je výrokem *absolutním* – vylučuje *jakýkoli pesel*, nejen zpodobeniny bohů cizích.

Ani „zatoulanost“ termínů, které se věcně pojí k „bohům jiným“ a přitom argumentativně rozvíjejí druhé přikázání, není tak nelogická, jak by se mohlo zdát. Vyjdeme-li od jednoznačného postulátu, že Hospodina nelze předmětně /re/presentovat v kultu *peselem*, a uvážíme-li základní funkci *peselu* v kultu (totiž /předmětně/ representovat božstvo; viz odst. 4 c), můžeme říct, že *pesel Hospodinův* se per definitionem stává „*cizím bohem*“. V této souvislosti – v případě, kdy je *pesel* adresátem uctívání (*nebudeš se ... klanět ani sloužit*) – se pak u tohoto „přikázání“ objevují prvky, které vytvářejí silnou vazbu na výrok o „jiných bozích“. Ohlasy této logiky můžeme v téže souvislosti najít např. v 2Kr 12,28; 14,9 a Ex 32,8.

Z tohoto pojetí nakonec vyplývá vcelku jednoznačný – ovšem dynamicky podvojný – závěr: /a/ jednak zřetelné dělení příslušné části desatera na *dva* věcně samostatné výroky (dělení podle tradice židovského a reformovaného usu); /b/ jednak vnitřní vztah obou výpovědí, důraz na souvislost „bohů jiných“ a případného „*peselu* Hospodinova“. Tento vnitřní vztah, tato komplementarita prvního a druhého „přikázání“ je natolik zásadní a ústrojní daností, že našla svůj výraz v koherenci formálního tvaru výpovědi. Řečeno parafrází motta: *...svědectví se zmocnilo jazykových a literárních struktur, aby z nich vytvořilo sdělení pro nás.*

Dilema *locus unus vel duo loci* je v opozitním myšlení („bud’ – anebo“) neřešitelné. Příslušný oddíl není ani /jen/ jedno, ani /jen/ druhé; jedná se o *locus duplex unanimitis*.