

O Dekalogu včera a dnes

Martin Prudký

publikováno v *Dialog Evropa XXI. revue pro křesťanskou orientaci ve vědě a kultuře*,
roč. 18/3-4, 10-21 [ISSN 1210-8332]

úvod

K programu symposia, jež je mj. věnováno „roku Bible“, bych chtěl přispět výkladem o jednom z nejznámějších a nejvýznamnějších biblických oddílů – tzv. „Desateru Božích přikázání“ – a to v perspektivě dějin bádání, tedy s ohledem na to, jak bylo Desatero chápáno v minulosti a jak je (jinak než dříve) chápáno dnes. Zaměřím se zejména na představy biblistů moderní doby o vzniku, původní funkci a roli Dekalogu v biblickém kánonu a nastíním, jak a proč se tyto představy v posledních desetiletích podstatně změnily. Svůj příspěvek jsem proto nazval „o Dekalogu včera a dnes“. Pokuším se nabídnout vám v něm vhled do dílny dnešních starozákonníků; příspěvek by tedy mohl být také nazván: *o Dekalogu – mezi starozákonníky – včera a dnes*.

1. Dekalog jako »prominentní« útvár biblické tradice

Tzv. Dekalog, tj. „desatero Božích přikázání“ (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21) patří bezesporu k *nejznámějším* a k *nejvlivnějším* textům v křesťanské tradici i v široké oblasti jejího kulturního působení. Snad každý, kdo byl alespoň nepřímě formován tzv. západní civilizací (židovsko-křesťanským dědictvím) má o Desateru alespoň nějaké povědomí, což však nemusí znamenat že maximy Desatera přesně zná či že je snad dodržuje.

Už pro samu biblickou tradici je Dekalog zvláštním, mimořádným útvarem; řadou svých rysů je mezi biblickými texty zvláštní:

- Především: Vyskytuje se v Bibli *dvakrát*; dokonce dvakrát v samotné Tóře (Zákoně Mojžíšově). To je velmi podivné.
- Ještě podivnější pak je, že má ve svých dvou výskytech částečně *jiné znění* – vykazuje odchylky a variace!
- Na obou místech je v daném literárním kontextu očividně dílčí *literární jednotkou*, jež se z kontextu poněkud vymyká a je tak relativně samostatná (zejména v Dt 5 působí jako vlomená, „citovaná“ jednotka).
- Jak v kontextu knihy Exodus, tak i v Deuteronomiu je tento útvár očividně předřazen následujícím odstavcům jako určitý *blok*; tím vytváří jakousi *preambuli* (stručný programový úvod) velkému komponovanému celku následujících legislativních textů (v Ex tzv. Knize smlouvy; v Dt tzv. deuteronomistickému zákoníku).

Stručně shrnuto: Dekalog je již jak v knize Exodus, tak i v Deuteronomiu užit jako *autoritativní*, relativně *samostatný* (zvláštní) útvár, který stručně vyjadřuje „zásady Božího zákona“. Není proto žádná náhoda, že pak Desatero v dějinách tradice představuje jakýsi sumář Zákona ze Sínaje.

- Tomu ovšem také přispívá a slouží, že na *obou* místech (v Ex 20 i Dt 5) je Dekalog (na rozdíl od všech dalších následujících legislativních výroků) pojat jako *přímé promluvení Hospodinovo*, jako přímá řeč samého Boha (Ex 20,1: *I promluvil Bůh*

všechna tato slova, řka: ...; srv. Dt 5,22n). Další ustanovení a zákonná nařízení jsou pak již „slova Mojžíše, služebníka Hospodinova“, která Mojžíš vyřizuje jako ustanovený prostředník (srv. Ex 20,18n; Dt 5,27n). Tím je Desatero ozvláštněno a vzniká dojem, jakoby veškerý následující „zákon ze Sínaje“ byl jen detailnějším rozřikáním Dekalogu, jakousi konkretizací zásad, jež zazněly jako stručné teze na počátku.

- Z hlediska věcného vyniká Dekalog tím, že se jeho teze příliš neohlížejí na situační kontext, podmínky či okolnosti. Je formulováno tak, jakoby mělo *zásadními tezemi* stručně vyjádřit *zobecněná pravidla jednání lidu Božího*.

Tedy, již v rámci biblické tradice se u Desatera jedná o vytříbený, mírně abstrahovaný a formálně vybroušený útvar – v řadě ohledů výjimečný oddíl mezi biblickými texty.

Není proto divu, že se tedy již v biblických látkách samých setkáváme s pojetím, že výroky Dekalogu vyjadřují jakési *jádro* či *podstatu* Božího zákona a mohou proto být uplatněny jako *pars pro toto*¹ Hospodinovy Tóry – nejen jako výraz či příklad, ale jako *sumář*, *shrnutí* či *reprezentace* celého Zákona (Tóry).

V evangelijních látkách to vyjadřuje například Ježíšův rozhovor s člověkem, který se jej zeptal na to, jak by mohl získat podíl na „věčném životě“ (Mt 19,16n; Mk 10,17n; Lk 18,18n). Ježíšovou odpovědí je zdánlivě samozřejmé: „Chceš-li vejít do života, dodržuj přikázání!“ Která? „...Nebudeš zabíjet, cizoložit, krást, křivě svědčit, cti otce a matku, miluj svého bližního jako sám sebe“ (Mt 19,18-19). Tento výrok nereprodukuje Desatero celé. Připomíná jen pět stručných výroků tzv. druhé desky a připojuje k nim ještě citát Lv 19,18 o „milování bližního jako sebe samého“. Uplatňuje tedy princip, který známe také z tzv. Dvojpríkázání lásky (Mt 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27). Z výroku je však jasně patrné, že Desatero je pro Ježíše a jeho souvěrce zcela samozřejmým a srozumitelným shrnutím Boží vůle (sumář Zákona Hospodinova); naplnění uvedených přikázání, resp. toho, co reprezentují, znamená „vstup do života věčného“.

Podobně argumentuje apoštol Pavel, jehož si v tomto roce a na tomto sympoziu zvláště připomínáme. V listu Římanům odkazuje na text Desatera v oddíle, kde „lásku k bližnímu“ prohlašuje za naplnění Tóry (Ř 13,8-10). Také zde explicitně zaznívají čtyři výroky z tzv. druhé desky Dekalogu, jež jsou vztaženy k výroku o „milování bližního“ (Lv 19,18):

Nikomu nebud'ťe nic dlužni, než abyste se navzájem milovali, neboť ten, kdo miluje druhého, naplnil Zákon. Vždyť přikázání, nezcižoložíš, nezabiješ, nepokradeš, nepožádáš¹ a kterákoli jiná jsou shrnuta v tomto slovu: ‚Milovatí budeš bližního svého jako sebe samého.‘ Láska neudělá bližnímu nic zlého. Je tedy láska naplněním Zákona. (Ř 13,8-10; srv. též Ga 5,14)

Dokladů *významu* Desatera pro židovskou a křesťanskou tradici v průběhu dějin bychom mohli uvést předlouhou řadu. Od starověku až dodnes hrál Dekalog v židovství i v křesťanství významnou roli – užíval se v liturgii, v katechezi a ovšem silně utvářel životní praxi (morálku, etiku). Bezpočet významných myslitelů a pisatelů jej v průběhu dějin komentovalo, interpretovalo či využilo jako východisko pro rozmanité účely.

V křesťanské tradici přitom můžeme pozorovat zvláštní jev: jakkoli jsou v křesťanské recepci rozsáhlé pasáže kazuistických či kulticko-ceremoniálních pravidel Tóry (Mojžíšova Zákona) vnímány jako překonané nebo jsou radikálně reinterpetovány do nových kontextů (např. v typologickém či alegorickém výkladu nabývají nové významy), a jakkoli v některých oblastech křesťanské tradice panuje dokonce i jistá protižidovská averze, Desatero jsi napořád zachovává statut textu, jenž zcela samozřejmě vyjadřuje *Boží nárok* a o jeho platnosti se ani v

¹ lat. „část zastupující celek“.

nejmenším nepochybuje. I v křesťanské teologii je tak Desatero považováno za *sumář Božího zákona* a je soustavně užíváno jako platná norma. S naprostou samozřejmostí se proto například také dodnes užívá jako východisko i osnova pojednání *o křesťanské etice* – ačkoli, historicky řečeno, se jedná o text starověkého Izraele, na jehož vzniku se křesťanství nijak nepodílelo (viz např. J. M. Lochman, *Desatero. Směrovky ke svobodě*, Praha 1995).

Biblisté tedy vždy měli a dodnes mají dost důvodů, aby Desateru věnovali náležitou pozornost.

2. Dekalog v pohledu moderní biblistiky

V *tradičních představách* založených na dějpravném podání Bible je Desatero *literárně i historicky* spojováno s postavou *Mojžíše* (stejně jako celá Tóra, tzv. Mojžíšův zákon; srv. Dt 31,9; Joz 23,6; Mk 12,19; J 8,5 aj.). Dáno při putování Izraelců pouští na Sínaji muselo by pak tedy Desatero vzniknout zhruba ve 14.-13. st., rozhodně však dříve, než Izraelci vstoupili do země a usadili se tam.

Alternativy k těmto představám začaly vznikat tam, kde i do studia Bible pronikaly racionalistické metody spojené s historickým přístupem. Tento přístup do teologie (a tedy také do biblistiky) vstoupil s osvícenstvím. Plně se pak uplatnil v průběhu 19. století, v němž se historicko-kritické zkoumání Bible výrazně prosadilo a osvojilo si vývojovou perspektivu. Od této doby a až hluboko do 20. století se starozákonní biblistika zabývala především otázkami vzniku a postupného utváření náboženství Izraele. O biblické látky, o texty Písma se proto zajímala především jako o *útvary dějin literatury* starověkého Izraele.

V této perspektivě je třeba rozumně odpovídat zejména na tyto otázky: Je Mojžíš skutečně autorem knih, jež mu jsou připisovány? Je možné považovat dějpravný obraz příběhu Izraele před usazením v Kenaánu za historicky věrný podle měřítek moderního dějepisce? Jak potom máme například rozumět paralelám, jež mojžíšovské zákoníky vykazují s obdobnými tradicemi starověkého Orientu, které jsou přitom jednoznačně starší? Znamená to, že Bible z těchto zdrojů přejímá své látky, že „opisuje“, sdílí či přepracovává „pohanské“ tradice? Či jak máme na druhé straně rozumět tomu, že látky připisované Mojžíšovi docela konkrétně mluví o skutečnostech, jež v dějinách Izraele nastaly o řadu staletí později, než on sám podle dějpravného rámce zemřel – „Mojžíš“ přece „píše“ nejen o své vlastní smrti (Dt 34), ale především o skutečnostech z doby po usazení v zemi, o situačních okolnostech z doby izraelského království, ba i o zkušenosti babylonského exilu (6. stol.)!

Na tyto a podobné otázky hledalo moderní biblické bádání jako historicko-kritická vědní disciplína v průběhu 19. a 20. století odpovídat a v kontextu předkládaných hypotéz pak také vždy nahlíželo i na Dekalog. A jak už to tak ve světě vědy bývá, zdaleka ne všechny hypotézy měly delší život než jednu generaci či širší okruh uplatnění, než byl vliv určité badatelské „školy“ sdílející základní předpoklady. Některé přístupy a názory se však prosadily široce a vytvořily ve své době obraz, který byl považován za konsensus třeba i desítky let.

Nemohu zde podrobněji představit všechny důležité etapy bádání, omezím se jen na pojetí, s nimiž se dodnes můžeme setkat v odborné literatuře a v obecném povědomí.

Po celé dvacáté století uplatňovalo v evropské biblistice svůj vliv dědictví tzv. *literárně dějinné školy*. Badatelé tohoto přístupu se snažili v biblických textech identifikovat starší *literární dokumenty* (tzv. „literární prameny“) a tyto útvary rekonstruovat. Na přelomu 19. a 20. století shrnul celkovou představu o vzniku Pentateuchu v této perspektivě Julius Wellhausenn. Jeho model si získal označení „novější hypotéza pramenů“. V německém prostředí tím na několik příštích desetiletí zformuloval paradigmatickou základnu starozákonní biblistiky; všechny další hypotézy a koncepty z této základny buď vycházely a

rozdíjely ji, nebo se vůči ní kriticky vymezovaly. V českém prostředí tento přístup nikdy nedošel významnějšího produktivního ohlasu.

Významného zpracování a velikého vlivu se však i u nás dostalo názorům a hypotézám, s nimiž přišla tzv. *škola dějin tradice* (resp. *škola dějin podání*; tzv. *überlieferungsgeschichtliche Schule*). Tvořili ji zejména žáci lipského starozákonníka A. Alta – Martin Noth a Gerhard von Rad. Úhelným kamenem jejich hypotéz byla představa, že Izrael vznikl jako *sakrální souručenství kmenů* v zemi Kenaán (tzv. amfyktonický svaz). Základním účelem takového svazu byla společná obrana proti nepřítelům. Hospodin pak měl roli společně ctěného božstva, jež tento sakrální kmenový svazek utvářelo, vedlo a garantovalo. Zastánci této školy usilovali o to, aby za stávající podobou biblických textů objevili a rekonstruovali nikoli jen starší literární (psané) dokumenty, nýbrž až *archaické vrstvy ústní tradice*, jež byla v příslušné formě a žánru pěstována a předávána z generace na generaci, a to vždy v konkrétním, specifickém prostředí, jež bylo jejím nositelem. Vliv tohoto *prostředí* na formu a další utváření tradice, považovali tyto badatelé za zásadní (tzv. *Sitz im Leben*).

Desatero, resp. jeho hypotetický starší tvar (tzv. *pradesatero*, *Ur-Dekalog*), považovali zastánci této školy za základní *dokument smlouvy*, již byly izraelské kmeny na počátku své společné dějinné cesty spojeny. *Desatero* proto patří svým žánrem k oblasti tzv. božského práva. V premonarchické době (tzv. době soudců) se prý konávaly periodické slavnosti obnovení či opakovaného potvrzení smlouvy, v jejichž rámci byl Dekalog recitován. Zde, tedy *v kultu*, *v liturgii*, je prý tedy původní domov a prostředí vzniku *Desatera* (jeho tzv. *Sitz im Leben*). Stručně najdeme toto pojetí vyjádřeno např. u G. von Rada (Teologie Starého zákona I, ¹1957, 206):

V době soudců Izraele stál Dekalog ve středu, resp. na vrcholu slavnostní události, bohoslužebné slavnosti obnovy smlouvy, jež se – jak můžeme vyvodit z Dt 31,10n – odehrávala v Šekemu každých sedm let.

Na více než jednu generaci se toto pojetí stalo konsensuálním obrazem a opanovalo nejen speciální studie, ale i základní příručky, biblické komentáře a odborně populární publikace. Na tomto konceptu jsou podstatné tři momenty:

- 1) *Desatero* stojí *na počátku dějin* Izraele jako lidu Hospodinova; tento počátek není sice již spojován s dobou Mojžíše, nicméně je „před závorkou“ vlastního historického pobytu v zemi v 1. tisíciletí – před érou doby královské, kdy se pohybujeme na historiograficky již podrobněji sledovatelné půdě.
- 2) *Desatero* je *pevným útvarem tradice*, který již v této době má své jisté místo a pravidelné formální užívání *v kultu* (specifický kontext předávání); jako útvar, který takto vykazuje již i jistou *autoritu* formuje pak Dekalog pozdější tradice – stává se „krytalizačním jádrem“ pro utváření právních tradic.
- 3) Tento obraz ovšem stojí a padá s hypotézou *periodické slavnosti obnovy smlouvy*, kterou koná Izrael jako sakrální kmenový svaz „Hospodinova lidu“. Má tedy velmi specifický konkrétní kontext. Tato slavnost přitom není jen příležitostí k liturgickému užití (provedení) *Desatera*, nýbrž zdůvodňuje jeho vznik a vysvětluje jeho podobu.

Právě tyto předpoklady pak ale byly generací žáků G. von Rada a M. Notha, např. Lotharem Perlittem, Rolfem Rendtorffem (heidelberskými žáky a kolegy G. von Rada!), ale i katolickými biblisty, např. Frankem-Lotharem Hossfeldem, Erichem Zengerem či Christophem Dohmenem podrobeny zásadní kritice. Představy, z nichž hypotéza vycházela, se z dnešního pohledu – s odstupem více než padesátí let od vzniku hypotézy – zdají být již celkem zřetelně neudržitelné. Zejména představa o vzniku a užívání tzv. „*Pradesatera*“ jako dokumentu smlouvy v prostředí výročního rituálu sakrálního kmenového svazu.

Ještě než se budeme věnovat této kritice a možnostem jiného pojetí, chtěl bych upozornit na to, že v českém prostředí je výše uvedené pojetí Nothovy a von Radovy hypotézy poměrně výrazně zdomácněné. V mírné úpravě ji reprodukuje například *komentář k Českému ekumenickému překladu* (Praha 1975, 115n):

Vytvoření sakrálního svazu bylo postaveno na společné smlouvě s Bohem – Hospodinem. Tato smlouva hrála od počátku důležitou, ba ústřední roli v celém životě izraelského společenství. [...] Není proto důvod pochybovat o tom, že Desatero, ovšem ve své původnější stručné podobě, patří neodlučně k počátkům izraelské pospolitosti. (podtržení MP)

Z obdobné představy vychází i monografická studie z pera prof. Jana Hellera *Desatero: úvod a výklad* (ve sborníku *Zákon a proroci. Studie a texty KEBF*, Praha 1984). Při vykreslování obrazu vzniku původní podoby Desatera v kultickém prostředí se dovolává nejen výše uvedených autorů, ale také zakladatele tzv. uppsalské školy Sigismunda Mowinckela (monografie *Le Décalogue*, 1927) a ovšem svého učitele, Slavomila C. Daňka (*Dobové pozadí Starého zákona*, 1951, 60). Heller také zastává názor, že Desatero v jakési jednoduché, elementární podobě deseti stručných, formálně jednotných výroků vzniklo a mělo svou funkci v *předmonarchické* době; poté prý však prošlo poměrně dlouhou cestou ústní tradice, a to jednak v prostředí jeruzalémského chrámu (verze Ex 20), jednak v prostředí svatyn severoizraelských (verze Dt 5). Svůj poměrně podrobný výklad, v němž se nakonec v zásadě kloní k rekonstrukci podoby tzv. Pradesatera, jak ji formuloval R. Kittel, uzavírá pro svou generaci a pro generaci svých učitelů příznačně (Heller 19):

... Desatero bylo od počátku součástí výroční liturgie kmenového svazu, tedy součástí kultu [...] v kultu vzniklo, v kultu bylo předáváno a v něm se ustalovalo i jeho tvar až do písemného zápisu. Pokud jde o obsah, je velmi pravděpodobné, že toto staré Desatero bylo jen málo odchylné od znění, které dnes máme v hebrejském textu Starého zákona před očima.

Pro věcné odlišení od pozic pozdějšího bádání je důležité zdůraznit, že toto pojetí počítá nejen snad s existencí, ale s podstatným uplatňováním, ano přímo s formativní rolí *prvního přikázání* (tj. nároku na *vylučné uctívání jediného Hospodina a zákazu zobrazování*) od samého vzniku a počátku utváření identity Izraele. Na samém začátku historické cesty Izraele (*in principio*, tj. dle této hypotézy: v době premonarchické) již naplno zaznívají a uplatňují se tyto maximy, a to již jako požadavky, resp. jako polemické zákazy principiální důležitosti.

3. současný stav bádání – konsensus a otázky

Zhruba od konce šedesátých let se však celkový obraz raných dějin Izraele jakož i obraz dějin doby monarchické v biblickém bádání podstatně proměnil. Nutně se proto změnil i pohled na texty této době připisované. V devadesátých letech charakterizoval Rolf Rendtorff, starozákonník v Heidelbergu a jeden z tehdy předních představitelů oboru, tuto proměnu jako „*změnu paradigmatu*“ v biblistice. Podílela se na ní jak historická studia a jejich nové objevy, tak nové přístupy a postupy v literárním zkoumání biblických textů, tak ovšem i nová reflexe celkového přístupu ke zkoumání Písma, tedy proměny v oblasti biblické hermeneutiky.

Zastavme se nejprve u proměny obrazu dějin, jak ji přineslo historické bádání. Dřívější zkoumání zakládalo svou obecnou představu o pozdní době bronzové a rané době železné v Syropalestině (o době soudců a rané době královské) v hlavních rysech na biblickém podání. Do takto daného rámce zakreslovalo archeologické nálezy, a to buď jako dílčí potvrzení nebo jako částečnou korekturu. Tzv. vnější evidence měla tedy v zásadě stále jen pomocnou roli. Předpokládalo se, že Izrael se od počátku své dějinné cesty vyznačoval *všemi podstatnými rysy* svého náboženství. V perspektivě Desatera tedy především tím, co vyjadřuje tzv. první a druhé přikázání: uctíváním jediného Boha (*monotheismem*) a zákazem zobrazování (*anikonickým kultem*). To jsou přece rozhodující a odlišující rysy náboženského svérázu Izraele; bez nich není Izrael Izraelem. Veškeré archeologické nálezy kultických

předmětů, které byly s prvním přikázáním v rozporu, byly proto s naprostou samozřejmostí připisovány tzv. kenaánským sousedům Izraele.

Jiní bohové

Vyhodnocení archeologických nálezů zhruba posledního půlstoletí spolu s navazujícím novým studiem textů však přivedl badatele v 70. a 80. letech minulého století k výrazné korektuře. Odlišit Izrael od neizraelského (kenaánského, „pohanského“) obyvatelstva na základě archeologických nálezů materiální kultury je v mnoha ohledech velmi těžké či sporné. V podstatě po celém historickém území, které v době královské patří k Izraeli a Judsku, jsou pro toto období například hojně doloženy terrakotové *figuríny bohyň plodnosti* a další typy reprezentace božstev. Jejich výskyt přitom nápadně mizí s počátkem doby perské, tj. od doby prosazování programu poexilní obnovy izraelského náboženství pod vedením reformních navrátilců z Babylóna. Nadto, k výbavě svatyní předexilní doby standardně patří přinejmenším *vztyčené kameny* (stély; masseby) či *posvátné kůly* (ašery), případně posvátné *stromy*. Jsou to sice obvykle neopracované, neikonické útvary, ovšem zpodobení symbolů či zvířecích a (para)lidských tvarů lze také najít. V tom se praxe doložená na území Izraele a v jeho nejbližším okolí nijak podstatně neliší od obecné kultury a náboženství západosemitské oblasti.

Tuto skutečnost nedokumentují jen vykopávky svatyní, u nichž jsou patrné stopy po kůlech či sloupech v místech, kde měla stát reprezentace božstva, či u nichž se dokonce dochovaly kamenné stély. Ostatně, pokud se ve svatyních nedochovaly žádné nápisy či jednoznačné znaky určitého kultu, je otázkou, nakolik můžeme svatyni spojovat s kultem konkrétního božstva (zvláště pokud počítáme s jistou mírou míšení a splývání kultů, synkretismem). Zcela jinou situaci však nastolily nálezy textů, které dokládají „nepravověrné“ uctívání Hospodina v době a v místech, kde bychom to na základě výše uvedených hypotéz nečekali.

Například v *Kuntillet Adžrud*, někdejší křižovatce karavanních cest na jihu Judska, byly v letech 1975-1976 při vykopávkách nalezeny nápisy, které obsahují formule modliteb či požehnání. V těchto formulích se mj. počítá s lokální afiliací Hospodina (vyskytuje se zde „Hospodin Samařský“ či „Hospodin Temanský“ – obdobně jako to známe z biblických polemik např. o Baalovi, viz *Baal-Peór* [Nu 25,3; Dt 4,3; Oz 9,10], či z mimobiblických dokladů, např. *Baal-Cáfón*). Nadto – a to je pro naše téma podstatné – se v nich jedním dechem mluví o „Hospodinu a jeho ašeře [var. Ašeře]“:

a) *brkt · 'tkm · ljhwh · šmrn · wl'šrth*

Žehnám vás při Hospodinu Samařském a jeho ašeře [var. Ašeře]!

b) *brtkk · ljhwh [...] wl'šrth · jbrk · wjšmrk*

Žehnám tě při Hospodinu [...] a jeho ašeře [var. Ašeře]! Nechť tě požehná a nechť tě opatruje ...!

c) *jhwh tmn w'šrth*

Hospodin Temanský a jeho ašera [var. Ašera] ...

Tyto nápisy, jež je možné datovat do doby mezi polovinou 9. a polovinou 8. st., jsou očividně výrazem lidové zbožnosti. Pravděpodobně představují formule „požehnání poutníkům na cestu“. Nicméně autenticky dokládají něco z projevů, které měly své místo v praxi víry Izraelců dané doby.

Ve světle těchto nálezů pak snad také můžeme lépe rozumět polemikám, jež ve starozákonních látkách zaznívají na adresu heterodoxie – na adresu těch, kdo slouží cizím

bohům nebo kdo si službu Hospodinu s kulty cizích bohů jaksi pletou. Například v Dt 11 jsou v tomto smyslu Izraelci napomínáni těmito slovy:

Střežte se, aby se vaše srdce nedalo zlákat, takže byste se odchýlili, sloužili jiným bohům a klaněli se jim. To by Hospodin vzplanul proti vám hněvem a zavřel by nebesa, takže by nebylo deště, z půdy by se nic neurodilo a vy byste v té dobré zemi, kterou vám Hospodin dává, rychle vyhynuli. (Dt 11,16-17)

Přítom je dobré si uvědomit historické souvislosti. Nakolik dějiny Izraele známe, byl nejvýraznějším *pokusem o reformu*, o náboženskou očistu Hospodinova kultu v celé předexilní éře zřejmě pokus krále Jóšijáše provedený někdy kolem roku 622, tedy relativně nedlouho před pádem Jeruzaléma, nedlouho před exilní proměnou víry Izraele. Začteme-li se podrobněji do samotného biblického podání, nemůžeme se než zhrozit z toho, co všechno muselo být v Jeruzalémě za Jóšijáše „očištěno“, tj. odstraněno z jeruzalémského chrámu i ostatních svatyní, a pak rituálně zničeno.

Vyprávěč příběhu v 2Kr 22–23 to líčí barvitě a docela konkrétně:

- Z Hospodinova chrámu v Jeruzalémě přikázal král vynést: „všechny předměty zhotovené pro Baala, Ašéru a veškerý nebeský zástup...“ (2Kr 23,4);
- zakázal „pálit kadidlo Baalovi, slunci, měsíci, souhvězdím a veškerému nebeskému zástupu“ (v. 5);
- z Hospodinova domu „dal vynést posvátný kůl“ (= *'ašeru!* v. 6; srv. požadavek Dt 16,21) – tato teze velmi otevřeně připouští, že by tato *ašera* mohla patřit ke kultu Hospodinovu, nikoli ke kultu „cizích božstev“ (v Jeruzalémě, na sklonku 7. stol.);
- „zbořil domečky zasvěcenců *bohyně lásky*, které byly v Hospodinově domě, v nichž ženy tkaly stany pro Ašéru.“ (v. 7; ČEP má velké písmeno – Ašéra jako bohyně!);
- „poskvřnit Tófet“, tj. místo, kde se „prováděli synové a dcery ohněm pro Molecha“ (v. 10);
- odstranil koně a sluneční vozy, které spoluvytvářely sloupořadí ke vchodu do Hospodinova domu; tato emblémová výbava totiž tradičně patřila kultu slunce (v. 11);
- „poskvřnil posvátná návrší naproti Jeruzalému“ ... vybudovaná „pro Aštoretu, ohyzdnou modlu Sidónanů, pro Kemóše, ohyzdnou modlu Moábců, a pro Milkóma, ohavnou modlu Amónovců“ (v. 13; konkrétní božstva sousedních národů);
- (sumárně:) „Posvátné sloupy [*maccebót*] roztříštil, posvátné kůly [*ha-'ašérím*] skácel a místa po nich naplnil lidskými kostmi.“ (v. 14; dotek lidských pozůstatků nenapravitelně znesvěcuje svaté místo, tj. vylučuje možnost pokračování v kultu).

Takový je – a to v biblickém podání! – *obraz náboženské praxe lidu Hospodinova na sklonku doby královské*. Samo Písmo to tak líčí! A právě tím, jak biblické podání vidí tuto realitu *kriticky* a jak s ní polemizuje, dokládá nejen její prostou existenci, nýbrž přiznává její *značnou závažnost a naléhavost*. Přítom neběží jen o nějaký okrajový jev na pomezí lidové zbožnosti a pověr, nýbrž o ohrožení samé podstaty náboženství Izraele v královské svatyni Jeruzalémského chrámu a v jeho bezprostředním okolí.

Jedná se ovšem o obraz vyprávěný *ex post*, z mírného dějinného odstupu, nikoli o líčení očitého svědka. Příběhy knih Královských mají sloužit jako „napomenutí synům“, aby nebyli „jako jejich otcové“ a už neběhali za „bohy cizími“, nýbrž se „celým svým srdcem, celou svou duší a vši svou silou“ upnuli *k jedinému Hospodinu* (srv. Dt 6,4-15).

S programem této Jóšijášovy reformy a jejím obrazem v biblických vyprávěních je obvykle spojováno *reformní hnutí*, jež se v návaznosti na některé podněty prorockých tradic vyprofilovalo zhruba v poslední třetině 7. století, a pro něž je příznačný důraz na *náboženskou*

výlučnost (*exklusivitu*) – vyjádřeno heslem: „*jediný* Hospodin“ či „*jedině* Hospodin“ (hebr. *jhwh 'échéad*; srv. vyznavačská formule v Dt 6,4). Nejedná se zde ještě o nábožensko-světónázorový *monoteismus*. Tito myslitelé naopak počítají s řadou bohů (božstev), s řadou instancí a mocností, jež si na člověka dělají panský nárok. A právě uprostřed těchto mnoha božských nabídek a nároků vyhlásují: *jedině Hospodinu*, Bohu našemu, tomu, jenž nás vysvobodil z Egypta, se budeme klanět a *jedině jemu* budeme sloužit. Říká se tomu odborně *henoteismus* či přesněji *henolatrie* (řec. uctívání jednoho, výlučná služba jedinému mezi mnoha konkurenty; srv. obdobné pojetí u apoštola Pavla v 1Kor 8,46).

Co z toho plyne pro pojetí Desatera:

Čtete-li pozorně a pečlivě text Desatera a vážíme-li souvislosti jeho formulací, nelze si nevšimnout, že právě výrok tzv. prvního „příkázání“ mluví jazykem tohoto reformního hnutí a dobře zapadá do kontextu tohoto zápasu. V biblických látkách se této literární vrstvě říká *deuteronomistická*, protože svůj programový výraz našla v látkách 5. knihy Mojžíšovy, v Deuteronomiu.

V Desateru zní jako první teze: „Nebudeš mít *jiné bohy* kromě mne!“ Na rozdíl od Ekumenického překladu, který zde klíčový termín převádí v jednotném čísle a mluví o „*jiném bohu*“, má Český katolický překlad (stejně jako Bible Kralická a další překlady) správně číslo množné: „*jiné bohy*“. Je to důležité, protože se jedná o *terminus technicus* deuteronomistických textů, jenž označuje *modloslužbu*, náboženskou nevěru. Problém Izraele celé doby královské ostatně je, že soustavně „chodí za cizími Bohy“ (jak opakovaně vyprávějí knihy Královské); to jej pak přivádí do katastrofy vyhnanství.

Deuteronomium v tomto smyslu a touto typickou dikcí na mnoha místech programově vyhlásuje, volá a napomíná:

Nesmíte chodit za jinými bohy z božstev těch národů, které jsou kolem vás, neboť uprostřed tebe je Bůh žárlivě milující, Hospodin, tvůj Bůh. (Dt 6,14-15)

Podobně promlouvá na řadě míst také prorok Jeremjáš, souputník deuteronomistických „teologů“. Například v tomto smyslu a touto zřetelnou dikcí uzavírá své podobenství o zničeném opasku, jež má být nevěrnému Izraeli slovem soudu:

Tento zlý lid, který se vzpírá slyšet má slova a žije si podle svého zarputilého srdce, chodí za jinými bohy, slouží jim a klaní se jim, bude jako tento pás, který se k ničemu nehodí... (Jr 13,10)

Zaznívá-li tedy v Desateru – „nebudeš mít cizí bohy... nebudeš se jim klanět a nebudeš jim sloužit... protože já, Hospodin, tvůj Bůh, jsem bůh žárlivě milující...“ (Dt 5,) – je to řeč terminologicky a frazeologicky výrazná a rozpoznatelná; je to „konfesijně vyhraněná“, (reformní) mluva, jež je jazykem Jeremjáše a jeho deuteronomistických současníků.

To pak ovšem znamená, že *úvodní a principiální teze Dekalogu patří svou dikcí do dějinného kontextu konce 7. a počátku 6. století*, do situace poslední generace obyvatel Judska a Jeruzaléma před babylonským exilem. V tomto kontextu bychom tedy měli hledat její kolébku a domov (její *Sitz im Leben*).

Jak jsme mohli vyrozumět ve světle výše nastíněného dějinného kontextu, nejen dikce, ale *i věcná stránka* prvního slova Dekalogu sem dobře zapadá: *zápas o výlučný vztah k Hospodinu* jako Bohu Izraele, polemické odmítání všech jiných náboženských vazeb má právě zde, v deuteronomistickém hnutí, svůj nejvýraznější domov. V následujících dekádách, kdy se Izrael po pádu Jeruzaléma dostal do babylonského exilu, se pak tento přístup širě uplatnil mj. také v převyprávění dosavadních tradic. Takto, s mírným ale podstatným odstupem, vzniká například velká kompozice vyprávění celého příběhu o pobývání Izraelců

v zemi zaslíbené, jak ji máme zachycenu v knihách Jozue, Soudců, Samuelových a Královských (tzv. deuteronomistická dějeprava).

O krok dál pak jde ve svém důrazu na jedinečnost Hospodinova díla onen prorok, jehož působení máme zachyceno v druhé části Izajášovy knihy (tzv. Deuteroizajáš). Působí o něco málo později než Jeremjáš, zřejmě až ke konci exilu. Uvažuje asi takto: je-li našim Bohem jedině Hospodin – to znamená: je-li pro nás obsah pojmu „bůh“ definován Hospodinovým dílem záchrany, pak vlastně „žádného jiného boha není“ (srv. Iz 41,29; 44,6.8; 45,5.6.14-15 aj.). Ale to už je v biblické tradici od Desatera o krok dál.

Ikonický kult – problém tesané sochy

Podobný posun jako chápání jevu „monotheismu“ i obdobnou proměnu přisuzovaného historického kontextu prodělalo v posledních desetiletích také pojmání významu a funkce druhého výroku Desatera – *zákazu zobrazování* (Ex 20,4; Dt 5,8).

Již dřívější práce badatelů přesvědčivě ukázaly, že se v tomto výroku nejedná o zákaz jakéhokoli zobrazování v náboženském kontextu (jakéhokoli výtvarného projevu ve svatyni), nýbrž o *zákaz skulpturní kultické reprezentace Hospodina*. Přitom se však ukazuje, že předexilní svatyně na území Izraele i Judska nejspíše byly také vybaveny nějakým předmětem, nějakým symbolem vyjadřujícím Boží přítomnost. Nejspíše se jednalo o neopracované (srv. Dt 27,5n) předměty (vztyčené kameny, kůly, stromy), jež obecně patří k typu svatyní západosemitské kultury. I některé biblické texty, např. fenomén Hospodinovy truhly (schrány) či vztyčených kamenů (např. v Bét-El, Gn 28,18 aj.), ukazují tímto směrem. Svatyně vykopaná v judském Aradu, kde v době královské stála ve svatyni kamenná stéla, tento jev celkem zřetelně dokládá.

Podobně je tomu s jazykovou stránkou. Formulace Desatera zakazující „rytinu, totiž jakékoli zobrazení toho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí“ kombinuje dikci deuteronomistických reformátorů (termín „jakékoli zobrazení“, resp. „zobrazení čehokoli“ je „jejich řečí“; srv. Dt 4,15.16.23.25) a exilních kněží (srv. Gn 1,26). Historickým kontextem působení obou skupin jsou duchovní zápasy související s katastrofou zničení Jeruzaléma a exilem (6. století).

Co z toho plyne pro naše chápání Desatera?

Jistě, jednotlivé zásady, etické maximy – zejména pak teze tzv. druhé desky – jsou nejspíše dost staré a mají hluboké kořeny v tradici Izraele i mimo ni. V Bibli je máme doloženy i v jiných textech a kontextech, a to jak jednotlivě, tak i v dílčích řadách – v jakýchsi dílčích katalogích zásad, resp. seznamech nešvarů.

Např. u Ozeáše a Jeremjáše můžeme uslyšet trojici sloves z Desatera „nezabiješ – nezcizoložíš – nepokradeš“ (ovšem v infinitivech) použitou v širším výroku:

Proklínání a klamání; vražďení, kradení a cizoložení se rozmohly, krveprolití stíhá prolitou krev. Proto země truchlí; proto chřádnou všichni její obyvatelé, polní zvěř a nebeské ptactvo; hynou i mořské ryby... (Oz 4,2)

[... Je tu jen samé] kradení, vražďení, cizoložení, křivé přísahání, pálení kadidla baalům a chození za jinými bohy ... A přitom přicházíte a stavíte se přede mne v tomto domě, který je nazýván mým jménem, a říkáte: „Jsme vysvobození!“ (Jr 7,9)

Tyto výroky asi nepředstavují ohlasy či snad dokonce „citáty“ Desatera, jak se dříve řada badatelů (na základě hypotézy archaického datování Desatera celkem samozřejmě) domnívala, nýbrž patří spíše k jeho inspiračním zdrojům a předlohám. Nebo jsou prostě jen

dokladem toho, že v době Ozeášově a Jeremjášově byly v povědomí určité „minikatalogy zásad“, z nichž se dalo čerpat při komponování Dekalogu.

Dílčí shrnutí

Ve stručném souhrnu můžeme současné pojetí otázky vzniku Desatera vyjádřit snad takto: Desatero jako celek, především pak jeho úvodní výrok – a ten je z teologického hlediska nepochybně zásadní! – je kompozicí, jež nevznikla někdy v šerých počátcích dějinné cesty Izraele (např. v době předmonarchické), nýbrž na sklonku doby královské či možná až v babylonském exilu, a to jako *souhrn*, jako jakýsi *katechismový sumář* pravidel zachování (či obnovení) identity „lidu Hospodinova“ (na exilní kontext ukazuje především formulace výroku o zachovávání šabatu).

Desatero jako reprezentativní útvar biblické tradice je nemyslitelné bez formulačního podílu deuteronomistů a kněžských reformátorů doby exilu (tvůrců tzv. Kněžského kodexu, *Priesterschriftu*).

Řečeno lapidárně: z literárně historického hlediska není Desatero *počátkem* („krystalizačním jádrem“) *normativních tradic Izraele* (jak jsme se ještě nedávno učili z doporučených kompendií), nýbrž spíše jejich *vytříbeným sumářem*.

4. závěr: principia theologiae biblicae

Co z toho plyne pro biblickou teologii a pro teologické myšlení (či myšlení víry) obecněji a zásadněji? Mám za to, že se tu nabízí jedno dosti důležité napomenutí pro nás – poosvícenské Evropany, kteří jsou na vše navyklí nahlížet neodmyslitelně *historicky* a mají za to, že zkoumané jevy poznají tím, že si vyjasní otázky jejich vzniku:

Nestojí-li totiž Dekalog vyjadřující *podstatné momenty* víry Izraele *na počátku* jeho historické cesty, nýbrž kdesi uprostřed, znamená to, že co je věčně *principiální* nemusí být historicky dáno *in principiis* – jakkoli mýtopoetické tradice s takovou zásadou pracují (Desatero přece přijal Mojžíš od Boha na Sínaji po vyvedení z Egypta). Nemáme-li jako historicky vzdělaní a historicky myslící lidé upadat při čtení Písma do zmatků, je dobré na tuto lekci nezapomínat.

Ovšem, bibličtí vypravěči to vnímají a líčí jinak. Nemají totiž problém s anachronismy. Pro ně je důležité, že *všechny podstatné normativní tradice*, všechny výroky „zákona, nařízení a příkazů“ mají být připsány *Mojžíšovi*; později je pak v této linii Mojžíšovi na Sínaj připsána dokonce i tzv. ústní Tóra – vykladačská, interpretační a aplikační tradice rabínská. Vždyť přece každý správný a platný výrok, který nastoluje spravedlnost, je bez ohledu na dobu, v níž zazněl, *eo ipso* „Tórou ze Sínaje“ (Zákonem Mojžíšovým). To vyjadřuje první verš traktátu „Výroky otců“, jehož iluminace zobrazuje Desatero jako *pars pro toto* celý Zákon (reprezentaci veškeré Tóry).

Zajisté, nám – křesťanům – je *ztělesněním Tóry* Kristus. Zvěst o Kristu vnímáme jako střed Písma. V tomto smyslu pak také apoštol Pavel v listu Římanům argumentuje, že Kristus svým dílem naplnil Zákon a na jeho spravedlnosti můžeme i my



mít podíl v Duchu svatém (Ř 8,3n).

Rozumíme-li Písmu *takto* a hledíme-li na jeho zvěst z *tohoto* středu, pak nás, myslím, nemusí nijak znepokojoovat, když se v historickém bádání o starozákonních látkách ukáže, že Dekalog (jako vynikající, vskutku „prominentní“ a veledůležitý útvar biblických látek) vznikl nejspíše o několik staletí později, než jsme si dosud (spolu s mnoha učenými badateli předchozích generací) mysleli.

* * *

Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – *Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy*.

Literatura

1. *Druhá a třetí kniha Mojžíšova: Exodus - Leviticus* (Starý zákon. Překlad s výkladem 2), Kalich: Praha 1975.
2. M. Bič (a kol.), *Výklady ke Starému zákonu I: Zákon*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří 1991.
3. C. Dohmen – G. Stemberger, *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Vyšehrad: Praha 2007.
4. I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Objevování Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Vyšehrad: Praha 2007.
5. J. Heller, "Desatero, úvod a výklad", in: J. Heller – M. Mrázek, *Zákon a Proroci*, (Studie a texty KEBF 7), Kalich: Praha 1984, str. 8-70.
6. J. M. Lochman, *Desatero. Směrovky ke svobodě*, Kalich: Praha 1995.
7. T. N. D. Mettinger, *No Graven Image?: Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 42), Almqvist & Wiksell International: Stockholm 1995.
8. M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu* (Studium 7), Vyšehrad: Praha 2001.
9. M. Prudký, "Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem", in: *Teologická reflexe* 9/2 (2003), str. 117-159.
10. R. Rendtorff, "The Paradigm is Changing: Hopes – and Fears", in: *Biblical Interpretation* 1/1 (1993), str. 34-53.
11. R. Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad: Praha 1996.
12. W. H. Schmidt, *Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament* (Theologische Existenz heute 165), Kaiser: München 1970.
13. P. Sláma, "Bylo nebylo: Historie, historicita a pravda Bible", in: *Křesťanská revue* LXXIII (2006), str. 4, 31-37; 5, 28-32.
14. ———, "Starozákonní minimalisté", in: *Studie a texty* 12 (2008), str. asi 18 str.
15. K. A. D. Smelik, *Writings from ancient Israel: a handbook of historical and religious documents*, Westminster/John Knox Press: Louisville, Ky 1991, (1st American ed).
16. J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Paul Haupt: Bern 1958.
17. O. Stehlík, "Hospodin a (jeho) Ašera: probíhající reorientace starozákonní biblistiky", in: *Teologická reflexe* 6/2 (2000), str. 159-169.
18. G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment* (Studies in Biblical Theology 1/2), SCM Press: London/Chicago 1950.
19. F. Čapek, "Starý zákon, teologie a dějiny (náboženství) Izraele: Několik poznámek", in: *Teologická reflexe* 7/1 (2001), str. 66-74.