

ÚVOD DO STUDIA PENTATEUCHU

ADAM MACKERLE

VERZE 0.2

ČESKÉ BUDĚJOVICE
2008

1. ODDÍL

POVAHA A DĚJINY VZNIKU PENTATEUCHU

Základní informace

Název a dělení

Pentateuch, hebrejsky Tóra, je celek prvních pěti knih Starého zákona, tedy pět knih Mojžíšových. Představuje ústřední část hebrejské Bible (Tenaku) a první část Starého zákona.

Židé dělí Tenak tradičně na tři velké části: Tóru, Proroky a Spisy (תורה, נביאים, כתובים *tóra, neviím, ketívím*). Tóra, tradičně označovaná jako „zákon“ (řecky νόμος, *nomos*), znamená spíše „učení“. Je možné se setkat i s jiným židovským názvem, a to חמשי תורה (חמישה חמשי תורה) (*chamiššá chumšé tóra*) – pět pětin Tóry. Řecký název „Pentateuch“ odráží dělení tohoto textu na pět částí. Plné označení zní ἡ πεντάτευχος βίβλος (*hé pentateuchos biblos*) – „pětisvazková kniha“, „kniha o pěti svitcích“. Tento název se poprvé vyskytuje u Ptolomaia, žáka gnostika Valentina. Označení „Pět knih Mojžíšových“ vychází z tradičního přesvědčení, že tyto spisy pocházejí z pera Mojžíše, dárce zákona.

Pět knih, které tvoří Pentateuch, má různé názvy. Používají se následující:

- První až Pátá kniha Mojžíšova (odráží tradiční pojetí Mojžíšova autorství)
- Židovská nomenklatura označuje tyto knihy podle jejich prvních slov, tedy:
 - Beré'sít (בראשית, „na počátku“)
 - Šemôt (שמות, „jména“)
 - Wayyiqrá' (ויקרא, „a zavolal“)
 - Bemidbar (במדבר, „na poušti“)
 - Debárím (דברים, „slova“)
- Židovská helénistická literatura a tradiční křesťanská označuje tyto knihy podle jejich obsahu pomocí řeckých jmen:
 - Genesis (γένεσις „počátek“, „zrod“)
 - Exodus (ἔξοδος „východ“)
 - Leviticus (λεβιτικόν „levitský“)
 - Numeri („čísla“; tento termín je latinského původu, řecké texty tuto knihu označují řeckým termínem pro „čísla“ ἀριθμοί – arithmoi)
 - Deuteronomium (δευτερονόμιον „druhý zákon“)

Pentateuch svým obsahem tvoří jeden celek, ale dělení na pět částí je velmi staré. První náznaky podobného dělení nalezneme v Kumránu, kde se hovoří o „všech pěti knihách“. Podobně i žaltář je dělen na pět

částí, což patrně naznačuje úmysl sestavovatele, který tím chtěl vyjádřit, že pět knih žalmů jsou modlitby sloužící jako rozjímání nad pěti knihami Tóry. Matoušovo evangelium obsahuje pět velkých Ježíšových řečí; jestliže je Ježíš v tomto evangeliu prezentován jako nový Mojžíš, pak jeho pět řečí odpovídá pěti knihám Mojžíšova zákona.

Co se týká řeckých názvů knih Pentateuchu, i ty jsou značně staré a pocházejí z řeckého židovského prostředí. V prvních slovech Matoušova evangelia můžeme spatřit narážku na Tóru: „Toto je rodokmen“, řecky βίβλος γενεσεώς (*biblos geneseós*), „kniha zrodu“ (viz Gen 2,4 a 5,1 [LXX]). Filo Alexandrijský (na přelomu letopočtu) píše, že první z pěti(!) knih, které obsahují posvátné zákony, nazval sám Mojžíš „Genesis“. Jinde též Filo jmenuje Levitikus, Deuteronomium nazývá „Protreptikus“, tedy „Povzbuzení“.

Jméno Deuteronomium si zaslouží vlastní zmínku. Tento nezvyklý řecký termín δευτερονόμιον *deuteronomion* se nachází v Dt 17,18 [LXX], kde překládá hebrejský text משנה התורה (*mišné hattórá*), „opis zákona“. Čtenář by očekával překlad obvyklejší, např. ὁ δεύτερος νόμος (*ho deuterios nomos*), „druhý zákon“, nikoli δευτερονόμιον. Proto se předpokládá, že už v době překladu se páté knize zákona říkalo „deuteronomium“ a že tento název byl použit pro překlad verše Dt 17,18, kde se hovoří právě o opisu tohoto (deuteronomického) zákona.

Se vši jasností hovoří o pěti Mojžíšových knihách Josef Flavius ve spise *Contra Apionem* I, VIII, 38-39:

„... Máme pouze dvaadvacet knih, které zahrnují celé naše dějiny, a právem jim každý věří. Patří k nim pět knih Mojžíšových, které obsahují zákony a vše, co se traduje od stvoření člověka až po smrt Mojžíšovu. Toto období zaujímá asi tři tisíce let.“

Obsah Pentateuchu

Co do obsahu najdeme v Pentateuchu několik samostatných oddílů, jež na sebe navazují chronologicky, ale přitom tvoří z velké části uzavřené celky. Říká se jim někdy „výpravné cykly“ nebo „tématické celky“. Z hlediska dějin vývoje patrně vznikaly samostatně a spojeny byly až v pozdějších fázích vývoje Pentateuchu. Samy se mohou skládat zase z menších celků atd.

1) Pradějiny světa (Gn 1-11)

Prvních 11 kapitol Genesis popisuje vznik a povahu světa, vznik lidstva a (pra)dějiny společné všem lidem, události, které zásadním způsobem ovlivnily všechny lidi.

- Stvoření světa (1,1-2,25) – texty hovoří o povaze stvoření, o jeho řádu a pravidlech, podle kterých se řídí. Rozlišují se celkem dvě zprávy o stvoření, dělícím je verš 2,4 (2,4a uzavírá první zprávu o stvoření, 2,4b otevírá druhou). Kromě toho, že vznikly nezávisle na sobě, chápe každá z nich stvoření světa z jiného hlediska.
- Prvotní hřích a povaha lidského života (smrt, práce) (3,1-24) – Zabývá se hříchem prvních lidí a jeho důsledky, kterými jsou skutečnosti, jež jsou pro lidský život nejcharakterističtější: utrpení, práce (námaha), neúspěch, nepřátelství s přírodou, smrt...
- Kain, Ábel a rozmnožení lidí na zemi (4,1-5,32) – rozmáhání lidského hříchu (Kain a Ábel, Lámech aj.), rozmnožení lidí na zemi a vytváření jednotlivých společenských skupin.
- Hřích padlých andělů (?) (6,1-4) – text o to zajímavější, oč je kratší než texty ostatní. Popisuje záhadnou událost, kterou předkřesťanské židovství interpretovalo jako původ zla na zemi: zlo přišlo

s padlými anděly. Rozpracováno zvláště v apokryfní literatuře, zvláště v 1. knize Henochově.

- Potopa a obnova světa (6,5-9,17) – vyprávění o potopě je velkým předělem ve světových dějinách, znamená konec jednoho stvoření a začátek druhého, nového, s novým řádem a pravidly (o něco více „realistickými“).
- Šíření lidstva a rozmnožení jazyků, babylonská věž (9,18-11,9) – nové šíření lidstva po potopě, jeho rozptýlení po celém světě a vznik jazyků. Tento text již připravuje situaci pro příběhy o patriarších.
- Šémův rodokmen vedoucí k Abramovi (11,10-32) – propojuje genealogií pradějiny s dějinami vyvoleného národa, které tak zasazuje do celosvětového kontextu.

2) Vyprávění o praotcích (Gen 11,27-50)

Jedná se o celkem tři velké výpravné cykly doplněné rodokmeny, které tyto cykly propojují do jedné velké rodiny, a o několik samostatných příběhů, z nichž nejdelší je příběh o Josefovi. Hlavním společným tématem těchto kapitol je vyvolení Abraháma, smlouva s ním a s jeho potomstvem a předávání smlouvy (a požehnání) dál z otce na syna. Jedná se o Abraháma, Izáka, Jákoba a jeho dvanáct synů.

- **Abra(há)m** (12,1-25,18) – hlavním tématem je vyvolení, příslibení četného potomstva a smlouva.
- **Izák** (25,19-26,35) – skoro žádný příběh, většina se nachází v cyklech o Abrahámovi a o Jákobovi. Jedná se o jakési „torzo“ výpravného cyklu. Izák tvoří spíše přechod mezi dvěma důležitějšími osobami: Abrahámem a Jákobem.
- **Jákob/Izrael** (27,1-36,43) – hlavní dějovou linii vytváří Jákobovo putování (útěk/hledání nevěsty) do Mezopotámie a zpět.
- **Josef** (37,1-50,26) – jedno dlouhé ucelené vyprávění, funguje mj. jako spojka s následujícím motivem exodu (vysvětluje, jak se Abrahámovi potomci dostali do Egypta). Obsahuje vsuvku se samostatným příběhem (Juda a Tamar, kap. 38).

Celá Genesis je sestavena okolo deseti rodokmenů (תולדות *tóledót*). Ty udržují jednotnou linii děje a dávají celému vyprávění teleologický aspekt, tj. ukazují, že celé vyprávěné dějiny někam směřují, a to k Jákobovi a k jeho synům, tj. k Izraelskému národu. všechny rodokmeny na sebe navazují a neustále se zužují. Jakmile dojde k dělení (bratři aj.), text se nejprve pozdrží u těch, které vzápětí z rodokmenu vyloučí, a pak pokračuje dál po hlavní linii. Celou Genesis tedy lze chápat i jako vyprávění rozšiřující a komentující základní osnovu, kterou jsou rodokmeny, resp. jeden dlouhý rodokmen.

3) Exodus (tj. vyjití z Egypta; Ex 1-15)

Vyprávění popisuje události od útisku Izraelitů v Egyptě, přes povolání Mojžíše za prostředníka vysvobození, jeho jednání s faraonem, deset egyptských ran, slavení pesachu a odchod z Egypta, přechod Rákosovým mořem až po vítěznou píseň. V textu se objevují alespoň dvě dobře patrné tradice.

4) Putování pouští (Ex 16-18; Nm 10,11-36)

Text popisuje putování Izraelitů pouští od Rákosového moře přes Sínaj až po příchod do Zajordánie. Trasu putování nelze určit, hlavním bodem, kde se Izrael zdržel nejdéle, byl Kadeš Barnea, k němuž se váže samostatná zákonodární tradice („konkurující“ Sínajské tradici, snad starší).

Vyprávění je přerušeno dlouhou vsuvkou o událostech na Sínaji/Chorebu. Druhá část vyprávění obsahuje značné množství legislativních úprav a upřesnění zákonů daných na Sínaji.

5) Sínaj (Ex 19-Nm10,10)

Hlavním těžištěm textu jsou události na Sínaji či pod Sínajem, tj. uzavření smlouvy mezi Hospodinem a jeho lidem, dar zákona, který je s touto smlouvou spojen, porušení smlouvy a její obnovení. Sem spadá valná většina zákonů, které byly Izraeli dány: zákony praktické (např. Kniha smlouvy) i zákony kultické (např. knih Levitikus), zákony pro vybudování a chod svatyně (chrámu) aj. Jednotlivé zákony tvoří několik původně samostatných zákoníků, všechny však byly podle tradice vyhlášeny Bohem Mojžíšovi na Sínaji. Technicky je k těmto zákonům třeba přičíst ještě Deuteronomický zákoník, protože i když se nachází jinde, chápe sám sebe též jako zákon vyhlášený na Sínaji.

5) Na moabských pláních (Deuteronomium)

Události popisované v Deuteronomiu zabírají vlastně jen jeden jediný den. Celá kniha je koncipována jako dlouhá Mojžíšova řeč na rozloučenou na moabských pláních v Zajordání, před přechodem Jordánu do zaslíbené země. Mojžíš opakuje lidu hlavní události putování pouští, opakuje a komentuje zákon daný na Sínaji, obnovuje smlouvu mezi Bohem a Izraelem a přidává požehnání a zlořečení. Nakonec umírá a tím končí Deuteronomium i celý Pentateuch.

Rozsah a povaha Pentateuchu

Vyčlenění prvních pěti knih ze zbytku Písma je tradiční. Ne všichni badatelé však s ním při vědecké práci s textem souhlasí. Někdo vyděluje první čtyři a staví je do protikladu ke zbytku, někdo k nim naopak připojuje i knihu Jozue, apod.

Hexateuch

Badatelé, kteří hovoří o Hexateuchu (z klasiků Wellhausen, von Rad), vycházejí z logického úsudku, že celý Pentateuch je prodchnut příslibem země a směřuje k jejímu obsazení, ale ve skutečnosti v Pentateuchu toto obsazení země chybí. Dílo tedy po věcné, obsahové stránce zůstává neúplné. Obsazení země je popisováno až v knize Jozue. Proto tyto badatelé hovoří o Hexateuchu, tedy o „šesti knihách“, které tvoří jeden kompaktní celek. Např. pro von Rada je tento závěr logický už proto, že jestliže je celý Pentateuch rozvinutím malých dějinných kréd, a tato kréda obsahují zmínku o daru země, pak i celý Pentateuch musí toto obsazení země obsahovat; hovoří tedy o Hexateuchu.

Tetrateuch

Existuje však i opačná tendence, totiž teorie Tetrateuchu. Proti von Radovi vystoupil jeho žák Martin Noth s teorií, že Deuteronomium je jakousi dějinnou a teologickou předmluvou či úvodem do následujících historických knih (Jz – 2Král). Deuteronomium tedy tvoří celek s těmito knihami, nikoli s předcházejícími čtyřmi. Noth tedy Deuteronomium vyděluje a připojuje ke knihám následujícím. Přesto ještě nehovoří o tom, že by Tetrateuch bylo samostatné dílo; podle něj je stále neúplné a vyžaduje pokračování. O uceleném a samostatném díle Tetrateuchu hovoří až Engnell.

Enneateuch

Pentateuch je jen součástí daleko delších a obsažnějších dějin. Tyto dějiny pokračují v knihách následují-

cích, tj. Jz, Sdc, 1-2 Sam, 1-2 Král. Není dobré tyto texty od sebe oddělovat, a je lepší proto hovořit o komplexním „dějepisném“ díle Enneateuchu („devět knih“), které popisuje dějiny od stvoření až po babylonský exil a kde ústředním tématem je země. Oproti tomuto dějepisnému cyklu stojí druhý cyklus, „kronikář“: 1.-2. Par, Ezd, Neh.

Proč tedy Pentateuch?

Za těchto okolností je třeba připustit, že Pentateuch je z více hledisek umělé dělení. Co nás opravňuje k tomu, že vydělujeme prvních pět (právě pět, ani víc, ani méně) knih Bible a přikládáme jim daleko větší význam než ostatním knihám? Proč stále ještě hovoříme o Pentateuchu, a nikoli o Hexa-, Tetra- nebo Enneateuchu?

To, co činí Pentateuch Pentateuchem, je osoba Mojžíše. Mojžíš je klíčová postava Pentateuchu a též židovských dějin. Jeho význam je možné poznat na srovnání Mojžíše a Jozua (Dt 34,10-12 a Jz 1,1-8).

Dt 34,10-12: „Nikdy však již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, jemuž by se dal Hospodin poznat tvář v tvář, se všemi znameními a zázraky, jež ho poslal Hospodin konat v egyptské zemi na faraónovi a všech jeho služebnících i celé jeho zemi, i se všemi skutky pevné ruky, se vším, co vzbuzovalo velikou bázeň, co konal Mojžíš před zraky celého Izraele.“

- Mojžíš je největším z proroků, žádný z následujících proroků se mu nevyrovná. Proto i Tóra vyniká nad ostatní prorocké knihy.
- Mojžíš hovořil přímo s Bohem, jako nebude už žádný jiný z proroků.
- Ustavující událostí pro Izrael byl exodus. A postavou, která byla prostředníkem při těchto událostech, byl právě Mojžíš.

Jz 1,1-8: „Po smrti Mojžíše, služebníka Hospodinova, řekl Hospodin Jozuovi, synu Núnovu, který Mojžíšovi přísluhoval: „Mojžíš, můj služebník, zemřel. Nyní tedy vstaň a přejdi s veškerým tímto lidem přes tento Jordán do země, kterou dávám Izraelcům. Dal jsem vám každé místo, na které vaše noha šlápne, jak jsem přislíbil Mojžíšovi. Vaše pomezí povede od stepi a tohoto Libanónu až k veliké řece, řece Eufratu, podél celé země Chetejců až k Velkému moři, kde zapadá slunce. Po všechny dny tvého života se proti tobě nikdo nepostaví. Jako jsem byl s Mojžíšem, budu i s tebou. Nenechám tě klesnout a neopustím tě. Buď rozhodný a udatný, neboť ty rozdělíš tomuto lidu zemi v dědictví, jak jsem se přísahou zavázal jejich otcům, že jim ji dám. Jen buď rozhodný a velmi udatný, bedlivě plň vše, co je v zákoně, který ti přikázal Mojžíš, můj služebník. Neodchyluj se od něho napravo ani nalevo; tak budeš jednat prozíravě všude, kam půjdeš. Kniha tohoto zákona ať se nevzdálí od tvých úst. Rozjímej nad ním ve dne v noci, abys mohl bedlivě plnit vše, co je v něm zapsáno. Potom tě bude na tvé cestě provázet zdar, potom budeš jednat prozíravě.““

- Jozue je definován jako nástupce Mojžíšův, někdo, kdo je náhradou za něj.
- Mojžíš byl služebníkem Hospodinovým, Jozue je služebníkem Mojžíše. Jozue je tedy definován svým vztahem k Mojžíšovi, nikoli k Bohu.
- Bůh slibuje, že bude s Jozuem, jak byl s Mojžíšem. Mezi Mojžíšem a Jozuem je tedy kontinuita, ale začátkem příběhu je Mojžíš, ne Jozue.
- Jozuův úspěch závisí na věrnosti Mojžíšovu zákonu.

Podobná vyjádření lze nalézt i v jiných knihách Starého zákona. Např. v **Mal 3,22-24** se praví: „Pamatujte na zákon mého služebníka Mojžíše, jemuž jsem vydal na Chorébu pro celého Izraele nařízení a práva.

Hle, posílám k vám proroka Elijáše, dříve než přijde den Hospodinův veliký a hrozný. On obrátí srdce otců k synům a srdce synů k otcům, abych při svém příchodu nestihl zemi klatbou.“

- četba proroků je způsob, jak si připomenout Mojžíšův zákon. Mojžíš a jeho zákon jsou tedy smyslem hlásání proroků; Mojžíšův zákon je božského původu; Z proroků je nejvýznamnější Eliáš, protože putoval na horu Choréb a slyšel tam Boží hlas.

Obdobně **1. žalm** prezentuje Boží zákon jako hlavní kritérium pro rozlišení zbožného a hříšníka. Zákon je třeba rozjímat stále. Kromě tohoto tento žalm vyzývá ke čtení žalmů jako k způsobu, jak rozjímat nad zákonem.

Co tedy činí Pentateuch tak významným spisem, je postava Mojžíše a skutečnost, že tyto knihy pojednávají o ustavujících událostech Izraele, že vypovídají o tom, kým Izrael je, a stanovují základní kritéria pro jeho existenci. Lze říct, že Pentateuch je „ústavou“ Izraelského lidu. Jelikož prostředníkem při smlouvě mezi Bohem a Izraelem byl Mojžíš, je tento člověk výjimečnou postavou v dějinách Izraele. Právě jako je smlouva s Bohem jedinečná, neopakovatelná a nevyrovnatelná, tak i Mojžíš se těší jedinečné úctě. Analogicky lze proto číst Pentateuch jako jakousi biografii Mojžíše.

Pentateuch tedy není vymezován podle literárních kritérií, která spíše hovoří pro jiná dělení, ale podle svého obsahu. To, co Pentateuch obsahuje, svým významem pro Izraelský národ převyšuje všechny ostatní texty Starého zákona, které se vždy nějakým způsobem na Pentateuch odvolávají nebo na něm staví.

Teorie vzniku Pentateuchu

Problematika

Pentateuch byl podle tradičního pojetí napsán Mojžíšem. O tom svědčí již např. Josef Flavius a tento názor zastává celá antická a středověká židovská i křesťanská obec. V textu se však objevuje příliš mnoho rozporů, které ukazují na to, že text nemá jednoho jediného autora ani nebyl napsán v jedné době. Mezi tyto jevy patří např.:

- Více různých zákonů řešících tentýž problém. Tento problém je nejvíce patrný při srovnání tří hlavních zákoníků Pentateuchu, tj. Knihy smlouvy, deuteronomického zákoníku a zákona svatosti (zákon o otrocích [Ex 21,2-11; Dt 15,12-18; Lv 25,39-55], zákon o půjčkách [Ex 22,24; Dt 23,20-21; Lv 25,35-36], zákon o vracení nalezeného předmětu [Ex 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18]).
- Narativní problémy – tentýž příběh na více místech. Mnoho příběhů se opakuje jen s minimálními variantami (příběh ohrožení pramatky [Gen 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11], dvojí etymologie Beer Šeby [Gen 21,22-31; 26,26-33] nebo Meriby [Ex 17,1-7; Nm 20,1-13]).
- Narativní problémy – jeden příběh složený ze dvou propojených, původně samostatných příběhů (Prodání Josefa do Egypta [Gen 37,1-36]: kdo ho prodal, komu, kdo ho bránil proti ostatním...; potopa [Gen 6,5-9,17]: jak dlouho trvala, kolik zvířat vzal Noe do archy, co bylo její příčinou, jaká byla její povaha...).
- Narativní problémy – redakční vsuvky (Přerušovaný Mojžíšův výstup na horu [Ex 24,1-9]). Spadá sem i uvozování dvojí či dokonce trojí Boží řeči v jednom příběhu. Často to lze rozpoznat pomocí

uvození „promluvil podruhé“, „promluvil znovu“ aj. (Gen 22,15; Gen 16,7-12).

- Redakční vysvětlivky (např. „to je Edóm“ [Gen 36,1.8.19], časté vysvětlování autora pro čtenáře, který již výrazu nebo jménu nerozumí [též Gen 35,6; 48,7; Nm 33,36; Jz 15,9 aj.]).
- Všechny tyto indicie vedou k tomu, že autorem Pentateuchu není jediný člověk. Vznik tohoto textu byl velmi složitý a dlouhodobý. Různé teorie se snaží vysvětlit, kdy byly které části napsány a jak byly spojovány, a kdo stojí za vznikem jednotlivých částí i Pentateuchu jako celku.

Zpochybnění Mojžíšova autorství

V době patristiky bylo Mojžíšovo autorství celého Pentateuchu přijímáno. Důraz se však kladl daleko více na teologický a apologetický charakter spisu, nikoli na jeho historickou hodnotu. Kromě toho k připsání autorství Mojžíšovi přispělo patrně i helénské myšlení, které každé velké literární dílo připisovalo nějaké velké postavě z dějin. Podobně ve středověku byl kladen důraz na alegorický a duchovní význam textu Pentateuchu, byly v něm hledány předobrazy Krista a novozákonní ekonomie, historický aspekt zůstával obvykle stranou. Proto nebyly s historičností a autorstvím Pentateuchu žádné vážné problémy.

Prvním mužem, který racionálně zpochybnil Mojžíšovo autorství Pentateuchu, byl židovský učenec **Abraham Ibn Ezra** (1092-1167). Kladl si zásadní, prosté, ale zcela logické otázky jako: Proč Mojžíš hovoří o sobě ve třetí osobě? Jak může vyprávět o své vlastní smrti? Proč o době, kdy žije, hovoří pojmem „tehdy“ (viz Gen 12,6)? apod., neměl však v tomto následovníky. Podobné otázky, vedoucí ke zpochybnění klasického chápání Mojžíšova autorství Pentateuchu, kladli až v humanismu na přelomu 17. a 18. století **Baruch Spinoza** (byl exkomunikován a jeho knihy se dostaly na index mezi židy i mezi křesťany) či **Thomas Hobbes**. Podle nich závěr Pentateuchu napsal nikoli Mojžíš (nemohl psát o své smrti), ale až později písař Ezdráš. Podobně Richard Simon sice připouštěl Mojžíšovo autorství, ale dodával, že text prošel několika změnami, z nichž poslední nastala za doby Ezdrášovy. **Henning Bernhard Witter** (1683-1715) řeší problém jinak, podle něj je autorem Mojžíš, ale ten při psaní použil různé prameny.

Zlom v bádání představoval francouzský dvorní lékař **Jean Astruc** (1684-1766), který při četbě hebrejského textu zjistil, že se v něm používají dvě Boží jména: tzv. Tetragrammaton (YHWH, יהוה) a Bůh (Elohím, אלהים). Na základě rozlišení těchto dvou termínů rozlišil i několik nezávislých autorů a jejich spisy, z nichž později text vznikl. Astruc se zabýval především knihou Genesis. Původní spisy (dokumenty) nazýval *Mémoires*. Na něj pak navázali další autoři, např. **J. Gottfried Eichhorn**. Obdobně si tohoto částečného rozporu všiml o něco později a nezávisle i **Geddes** (1737-1802), ten jej však interpretoval nikoli jako známku více proložených pramenů, ale více přítomných samostatných zlomků. **Ewald** pak vytvořil teorii doplňků, podle níž existoval základní Grundschrift, základní spis, jakási osnova, k níž se připojovaly další a další celky (desatero, zákon smlouvy ad.), až vznikl dnešní Pentateuch. Ewald hovoří o Hexateuchu, neboť knihu Jozue řadí do jednoho celku s Pentateuchem. Pro něj tímto základním dokumentem byl Elo-hista, v pozdějších teoriích nazývaný „Kněžský kodex“.

I v této době zůstávali stále lidé, kteří zastávali Mojžíšovo autorství, i když připouštěli, že Mojžíš použil starší, již existující prameny.

Celkově se tedy objevily tři druhy teorií: *teorie dokumentů* (Pentateuch je složen z několika samostatných a úplných literárních pramenů); *teorie zlomků* (Pentateuch je složen z velkého množství nezávislých zlomků a krátkých příběhů); *teorie doplňků* (Pentateuch je složen z jednoho základního spisu, který byl

postupem času doplňován různými menšími celky).

Dalším převratným zlomem v bádání byly objevy de Wetteho. **Wilhelm Martin Leberecht de Wette** (1780-1849) tvrdil následující věci:

- Pentateuch obsahuje projekce dob daleko pozdějších, než jsou vyprávění v něm obsažená. Svět textu a svět reálný se od sebe liší. Tuto skutečnost lze pozorovat např. při srovnání Knih královských a Knih paralipomenon; oba celky popisují totéž, ale z jiného úhlu pohledu. Autor promítal do dějin svůj svět a své problémy, které tímto způsobem řešil.
- Daleko vhodnější a přesnější, než vycházet z příběhů, je založit studium na zákonících v Pentateuchu obsažených, neboť ty daleko lépe odrážejí svou dobu a jsou lépe datovatelné.
- Jádru deuteronomického zákoníku je shodné s Jóšiasovou politicko-náboženskou reformou v roce 622 př. Kr., prosazující mimo jiné centralizaci kultu do Jeruzaléma. Proto ty zákony a instituce v Pentateuchu, které tuto reformu předpokládají, jsou pozdějšího data; naopak ty, které ji neznají, jsou starší. Tím de Wette položil základ pro dataci textů Pentateuchu.

Exkurz: Styčné body mezi Jóšiasovou reformou a Deuteronomiem

Kult hvězd

2Král 23,11-12: „Odstranil koně, které judští králové darovali k počtě slunce, od vchodu do Hospodinova domu až po síň kleštěnce Netan-meleka, která byla ve sloupořadí; sluneční vozy spálil ohněm. Král také zbořil oltáře, které byly na střeše, v Achazově pokojíku, a které udělali judští králové, i oltáře, které udělal na obou nádvořích Hospodinova domu Menaše; pospíšil si odstranit je odtud a prach z nich dal rozházet v Kidrónském úvalu.“

Dt 17,3: „a odešli sloužit jiným bohům a klanět se jim, slunci nebo měsíci anebo celému nebeskému zástupu, což jsem nepřikázal.“

Posvátná prostituce

2Král 23,7: „Zbořil domečky zasvěcenců bohyně lásky, které byly v prostoru Hospodinova domu, v nichž ženy tkaly stany pro Ašéru.“

Dt 23:18: „Žádná z izraelských dcer se nezasvětí smilstvu; ani žádný z izraelských synů se nezasvětí smilstvu.“

Nekromancie

2Král 23,24: „Jóšijáš také vymýtil vyvolavače duchů zemřelých, jasnovidce, domácí bůžky, hnusné modly i všelijaké ohyzné bůžky, které bylo možno vidět v zemi judské a v Jeruzalémě. Tak se naplnila slova zákona napsaná v knize, kterou našel kněz Chilkijáš v Hospodinově domě.“

Dt 18,11-12: „(Ať se u tebe nevyskytne ...) ani zaklínač ani ten, kdo se doptává duchů zemřelých, ani jasnovidce ani ten, kdo se dotazuje mrtvých. Každého, kdo činí tyto věci, má Hospodin v ohavnosti. Právě pro tyto ohavnosti Hospodin, tvůj Bůh, před tebou vyhání ony pronárody.“

Lidské oběti

2Král 23,10: „Poskvrnil i Tófet v Údolí syna Hinómova, aby už nikdo neprovedl svého syna nebo dceru ohněm k počtě Molekově.“

Dt 18,10: „(Ať se u tebe nevyskytne ...) ani zaklínač ani ten, kdo se doptává duchů zemřelých, ani jasnovidce ani ten, kdo se dotazuje mrtvých. Každého, kdo činí tyto věci, má Hospodin v ohavnosti. Právě pro tyto ohavnosti Hospodin, tvůj Bůh, před tebou vyhání ony pronárody.“

Centralizace kultu

2Král 23,8-9: „Přivedl všechny kněze z judských měst a poskvrnil posvátná návrší, na nichž kněží pálili kadidlo, od Geby až po Beer-šebu. Zbořil posvátná návrší u bran, i to, které bylo u vchodu do brány Jóšuy, ve-

litele města, nalevo, vchází-li se do městské brány. Kněží těchto posvátných návrší nesměli vystupovat k oltáři Hospodinovu v Jeruzalémě, směli ovšem jíst nekvašené chleby se svými bratřími.“

2Král 23,19: „Všechny domy na posvátných návrších v samařských městech, které udělali izraelští králové a jimiž uráželi Hospodina, Jóšijáš odstranil; naložil s nimi stejným způsobem, jako to učinil v Bét-elu.“

Dt 12,13-18: „Střez se, abys neobětoval své zápalné oběti na jakémkoli místě, které by sis vyhlédl. Jenom na tom místě, které si vyvolí Hospodin v jednom z tvých kmenů, budeš obětovat své zápalné oběti, tam budeš vykonávat všechno, co ti přikazuji. Porážet dobytek a jíst maso můžeš ovšem ve všech svých branách, kdykoli po něm zatoužíš, podle požehnání, které ti dal Hospodin, tvůj Bůh; smí je jíst nečistý i čistý i nečistý jako gazelu nebo jelena. Jenom krev jíst nebudete. Vylejete ji na zem jako vodu. Ale ve svých branách nesmíš jíst desátek ze svého obilí, moštu a čerstvého oleje ani prvorozené kusy ze svého skotu a bravu ani jakýkoli záslibný dar, který jsi přislíbil, ani dobrovolné dary ani obět' pozdvihování svých rukou. Jen před Hospodinem, svým Bohem, na místě, které si Hospodin, tvůj Bůh, vyvolí, tam je budeš jíst ty i tvůj syn a tvá dcera, tvůj otrok a tvá otrokyně i lévijec, který žije v tvých branách. Před Hospodinem, svým Bohem, se budeš radovat ze všeho, k čemu jsi přiložil ruku.“

Slavení Paschy v Jeruzalémě

2Král 23,21-23: „Král vydal rozkaz veškerému lidu: «Slavte hod beránka Hospodinu, svému Bohu, jak je psáno v této Knize smlouvy.» Takový hod beránka nebyl slaven ode dnů soudců, kteří soudili Izraele, ba ani po všechny dny králů izraelských a králů judských. Až v osmáctém roce vlády krále Jóšijáše se v Jeruzalémě slavil takový Hospodinův hod beránka.“

Dt 16,1-8: „Dbej na měsíc ábíb (to je měsíc klasů), abys slavil hod beránka Hospodinu, svému Bohu, protože tě Hospodin, tvůj Bůh, v měsíci ábíbu vyvedl v noci z Egypta. Hospodinu, svému Bohu, budeš obětovat hod beránka z bravu nebo skotu na místě, které Hospodin vyvolí, aby tam přebývalo jeho jméno. Nebudeš při něm jíst nic kvašeného. Po sedm dní budeš při něm jíst nekvašené chleby, chléb poroby, neboť jsi chvatně vyšel z egyptské země. Po všechny dny svého života si budeš připomínat den, kdy jsi vyšel z egyptské země. Na celém tvém území se u tebe po sedm dní neuvidí kvas. Z masa, které připravíš prvního dne navečer, nezůstane nic přes noc do rána. Nebudeš moci připravovat hod beránka v kterékoli ze svých bran, které ti dává Hospodin, tvůj Bůh. Jenom na místě, které Hospodin, tvůj Bůh, vyvolí, aby tam přebývalo jeho jméno, připravíš hod beránka večer při západu slunce v ten čas, kdy jsi vyšel z Egypta. Budeš vařit a budeš jíst na místě, které vyvolí Hospodin, tvůj Bůh. Ráno se pak vrátíš a půjdeš ke svým stanům. Šest dní budeš jíst nekvašené chleby, sedmého dne bude slavnostní shromáždění pro Hospodina, tvého Boha. Nebudeš vykonávat žádnou práci.“

Wellhausenova teorie dokumentů

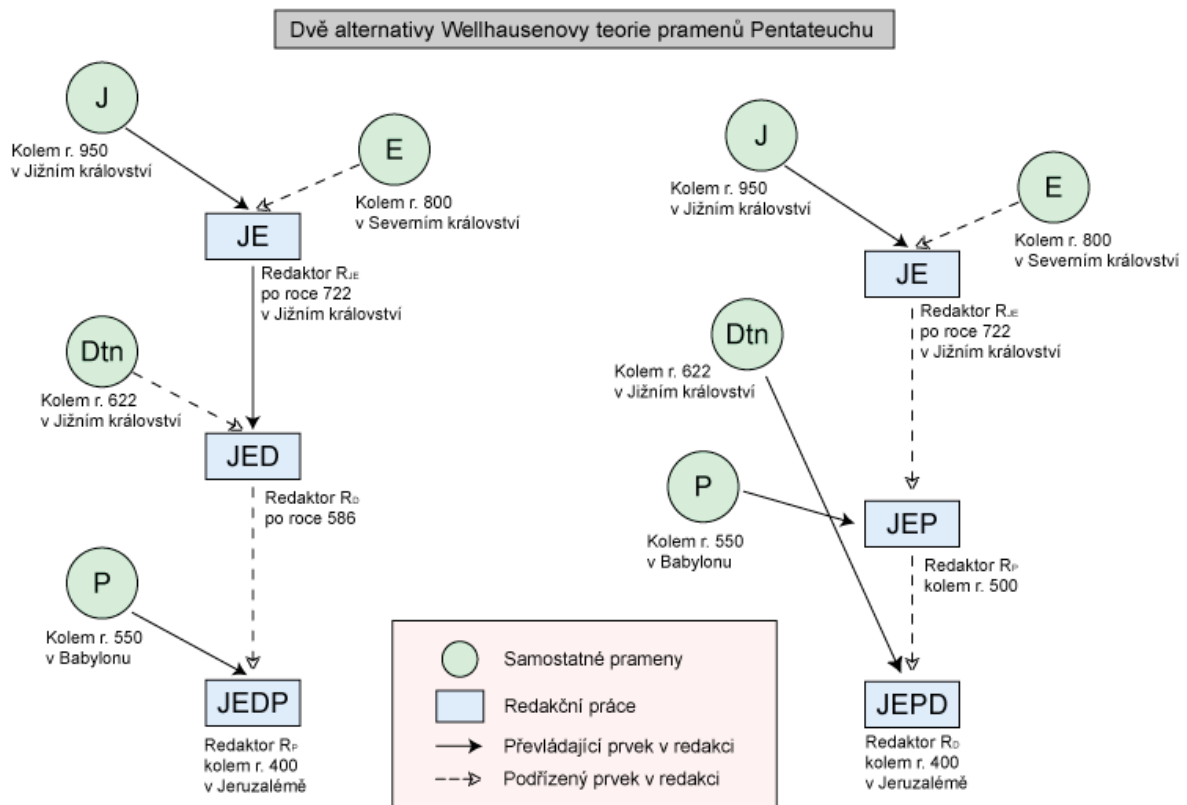
Mezitím se Astrucova intuice stále rozvíjela. Tzv. Elohist, tj. autor používající pro Boha označení „Elohím“, byl rozdělen na dva prameny, tzv. E1 a E2. Autory tohoto rozdělení byli nezávisle na sobě **Karl David Ilgen** (v roce 1798) a **Hermann Hupfeld** (v roce 1853). **Riehm** v roce 1854 začal navíc hovořit o nezávislém prameni pro knihu Deuteronomium. Tím se objevilo rozdělení na čtyři základní prameny Pentateuchu, jak je později nalezneme v klasické Wellhausenově práci.

Vrcholem této teorie byla studia **Julia Wellhausena** (1844-1918). Wellhausen, silně poznačený romantismem a jeho láskou ke všemu starému a původnímu, svým obdivem k pruské monarchii a svým odporem ke všemu, co bylo poznačeno legalismem, rozlišuje v starověkých dějinách Izraele tři období:

- 1) monarchii (cca. 1000 - 622 př. Kr.);
- 2) Jóšijášovu reformu (622 př. Kr.);
- 3) dobu po babylonském exilu (po 532 př. Kr.).

Do těchto období také rozvrhl jednotlivé hypotetické autory různých dokumentů, které jsou obsaženy v Pentateuchu:

- **Jahvista** (používající pro Boha označení JHVH [יהוה]) působil v 10./9. století v Jeruzalémě za časů spojené monarchie a napsal první, nejstarší dějiny. Dějiny podle něj směřují k davidovské dynastii, která je završením Božích příslibů Izraeli. Označuje se písmenem J.
- **Elohista** (kdysi E2; pro Boha používá označení Elohim [אלהים]) žil v 8. stol. v severním, Izraelském království a napsal na Jahvistovi nezávislé dějiny. Elohista již zná neúspěch jednotné říše a davidovské dynastie, proto naplnění Božích příslibů neklade do ní, ale do dvojího daru potomstva a země. To jsou nepodmíněné dary, vše ostatní je podmíněno věrností smlouvě. Elohista popisuje např. odlití zlatého telete a spojuje tuto událost s vystavením svatyní s býčky za Jarobeáma I. Označuje se písmenem E.
- **Deuteronomista**, autor Deuteronomia, je svázán s Jóšiášovou reformou v roce 622 př. Kr. Reaguje na situaci ohrožení Judska a snaží se obnovit zákon a přimět lid k jeho zachování. Předkládá lidu znovu smlouvu a vyznačuje se charakteristickým dualismem dvou cest: před lidem se otevírá cesta života a cesta smrti, je na lidu, aby si vybral. Označuje se písmenem D.
- Autor tzv. **kněžského kodexu**, označovaný písmenem P (z německého Priestercodex), působil po exilu a jeho dílo je silně poznačeno poexilním legalismem. Působil někdy na přelomu 6. a 5. stol. př. Kr. Vyznačuje se silnou schematizací. Jádrem jeho teologie smlouvy vychází z toho, že autor (autoři) znal obnovení Jeruzaléma po návratu ze zajetí a hovoří proto o nepodmíněném Božím příslibu: Bůh daroval zemi lidu ještě před darem zákona, totiž daroval ji patriarchům, proto její vlastnictví je nepodmíněně zachovávaním zákona.



Pentateuch podle této teorie vznikl následovně: Jahvista napsal své dějiny, po něm je nezávisle na něm napsal i Elohista. Jistý redaktor pak obě vyprávění spojil, pravděpodobně po pádu Izraelského království v roce 722 př. Kr., a to tak, že text J doplnil textem E. Text E je proto neúplný. Později byl napsán deuteronomický zákoník, připojený opět redaktorem k celku JE. Nakonec během exilu a po něm působící kněží sepsali svůj „kněžský kodex“ a připojili jej k celku JED, čímž vznikl dnešní Pentateuch.

Tato Wellhausenova teorie vysvětluje mnoho nesrovnalostí v dnešním textu Pentateuchu.

Exegeté navazující na Wellhausena

Na Wellhausena navázali další exegeté, kteří jeho teorii rozvinuli několika různými směry.

Hermann Gunkel (1862-1932), považovaný za zakladatele a otce Formgeschichte, se zabýval stádiem, které předcházelo písemným pramenům Pentateuchu, tedy ústně předávaným tradicím. Z tohoto hlediska jej zajímala hlavně Genesis, kterou považoval za „eine Sammlung von Sagen“, za sbírku pověstí. Studoval jednotlivé příběhy v jejich předliterárním stádiu, které se posléze seskupovaly do „narativních cyklů“ a nakonec se staly prameny pro velká díla Jahvisty a Elohisty.

Albrecht Alt (1883-1956), **Gerhard von Rad** (1901-1971) a **Martin Noth** (1902-1968) se zabývali předmonarchickým Izraelem a jádrem izraelského náboženství, které se snažili oddělit od kanaánského prostředí.

Albrecht Alt spatřoval rozdíl mezi izraelským a kanaánským náboženstvím především v pojetí božstva. Zatímco kanaánské kultury byly vázány na svatyni, na lokalitu, Bůh Izraelitů byl Bohem vázaným na osobu („Bůh otců“). „Zakladateli kultury“ jsou tedy „otcové“. Alt zdůrazňoval také rozdíl mezi apodiktickým a kasuistickým právem. Zatímco kasuistické právo bylo typické pro kanaánskou oblast, právo apodiktické se svými absolutními příkazy a zákazy bylo typické pro Izrael.

Gerhard von Rad, zastávající teorie Hexateuchu, se zabýval působením jahvisty a jeho dílem. Podle něj nebylo jeho monumentální dílo ničím jiným než rozvinutím „malého dějinného kréda“. Von Rad hovoří o malém dějinném krédu v případě několika textů, které v sobě shrnují vyznání Izraelity v okamžiku, kdy přináší oběť: Dt 26,5b-9, Dt 6,20-23 a Jz 24,2b-13.

Exkurz: Tzv. malá dějinná kréda

Dt 26,5b-9

Ty pak promluvíš před Hospodinem, svým Bohem, takto: „Můj otec byl Aramejec bloudící bez domova, sestoupil do Egypta a s hrstkou lidí tam pobýval jako host. Tam se stal velkým, zdatným a početným národem. Ale Egyptané s námi zle nakládali, trýznili nás a tvrdě nás zotročovali. Tu jsme úpěli k Hospodinu, Bohu našich otců, a Hospodin nás vyslyšel, shlédl na naše pokoření, plahočení a útlak. Hospodin nás vyvedl z Egypta pevnou rukou a vztaženou paží, za veliké hrůzy, se znameními a zázraky, a přivedl nás na toto místo a dal nám tuto zemi, zemi oplývající mlékem a medem.“

Dt 6,20-23

Až se tě tvůj syn v budoucnu zeptá: „Co to jsou ta svědectví, nařízení a práva, která vám přikázal Hospodin, náš Bůh?“, odvětiš svému synu: „Byli jsme faraónovými otroky v Egyptě a Hospodin nás vyvedl z Egypta pevnou rukou. Před našimi zraky činil Hospodin znamení a zázraky veliké a zlé proti Egyptu, proti faraónovi i proti celému jeho domu. Ale nás odtamtud vyvedl, aby nás uvedl sem a dal nám zemi, kterou přísězně přislíbil našim otcům.“

Jz 24,2b-13

Jozue řekl všemu lidu: „Toto praví Hospodin, Bůh Izraele: Vaši otcové, Terach, otec Abrahamův a otec Náchorův, sídlili odedávna za řekou Eufратem a sloužili jiným bohům. Vzal jsem vašeho otce Abrahama odtamtud za řekou a provedl jsem jej celou kenaanskou zemí. Rozmnožil jsem jeho potomstvo a dal jsem mu Izáka. Izákovi jsem dal Jákoba a Ezaua. Ezauovi jsem dal do vlastnictví Seírské pohoří. Jákob a jeho synové sestoupili do Egypta. Poslal jsem Mojžíše a Árona a porazil jsem Egypt divy, které jsem učinil uprostřed nich. Potom jsem vás vyvedl. A když jsem vyvedl vaše otce z Egypta, přišli jste k moři. Egyptané však vaše otce pronásledovali u Rákosového moře na vozech a koních. I úpěli k Hospodinu a on položil mračno mezi vás a Egyptany a způsobil, že se přes ně přelilo moře a přikrylo je. Na vlastní oči jste viděli, jak jsem naložil s Egyptem. Pak jste pobývali dlouhý čas v poušti. Potom jsem vás uvedl do země Emorejců, kteří sídlili v Za-

jordání. Bojovali proti vám, ale já jsem vám je vydal do rukou. Obsadili jste jejich zemi a já jsem je před vámi vyhladil. Když se pozdvihl moábský král Balák, syn Sipóruv, aby bojoval proti Izraeli, a poslal pro Bileáma, syna Beórova, aby vám zlořečil, nechtěl jsem Bileáma slyšet, opětovně vám musel žehnat. Tak jsem vás vytrhl z jeho rukou. Pak jste přešli Jordán a přišli jste k Jerichu. Občané Jericha, Emorejci, Perizejci, Kenaanci, Chetejci, Girdašejci, Chivejci a Jebúsejci bojovali proti vám, ale já jsem vám je vydal do rukou. Poslal jsem před vámi děsy a ti je před vámi zapudili, totiž dva krále emorejské; nezapudil jsi je ty svým mečem a lukem. Dal jsem vám zemi, na kterou jste nevynaložili žádnou námahu, města, která jste nestavěli, ale sídlíte v nich, vinice a olivovníky, které jste nesázeli, a přece z nich jíte.“

Tato kréda byla vyslovována při dvou velkých příležitostech: jednou byla pravidelná slavnost obětí prvotin v Gilgálu, kde lid slavil dar země. Gilgál bylo místo, kudy Izraelité do své země vstoupili, bylo tedy místem velmi symbolickým. Druhou příležitostí k vyznání tohoto kréda byla slavnost stánků v Šechemu, kde lid slavil druhou nejvýznamnější událost svých dějin, tj. dar zákona.

Podle von Rada právě z těchto malých dějinných kréd se v době krále Šalomouna rozvinulo obsáhlé vyprávění jahvisty a celý Hexateuch. Zatímco malé dějinné krédo obsahovalo jen Jáka, jahvista přidal další osoby: Abraháma a Izáka. Aby propojil tato vyprávění s východem z Egypta, vsunul mezi ně vyprávění o Josefovi. Josef je pro něj ideálním správcem a jahvista se inspiroval šalomounským dvorem. Pro von Rada je davidovská dynastie jádrem a vrcholem jahvistovy teologie. Toto nasměrování celých dějin jahvisty k Davidovi a jeho dynastii se odráží v mnoha textech: Gn 12,1-3; Žl 72,17; 2Sam 7,1-16 a další. Davidovská dynastie je požehnáním pro všechny okolní národy.

Konečně **Martin Noth**, zastánce teorie Tetrateuchu, se soustřeďuje na Deuteronomium. Tato kniha je pro něj předmluvou k dějepisnému dílu Jz – 2Král a poskytuje teologické kritérium (deuteronomický zákoník), podle něž je hodnocen každý král a každá událost monarchických dějin Izraele a Judska. Podle Notha jak jahvista, tak i elohista končili svá vyprávění obsazením země, ale když bylo připojeno Deuteronomium, nahradilo tyto závěry, takže se nám nedochovaly a na jejich místě se dnes nachází kniha Jozue.

Noth hovoří též o dějinách předávání („Überlieferungsgeschichte“) textů Pentateuchu. Na počátku byly jednotlivá vyprávění, která se týkala pěti základních témat: východ z Egypta, putování pouští, vstup do země, zaslíbení patriarchům a zjevení na Sinaji. Tato vyprávění byla předávána v chrámech a jejich Sitz im Leben je tedy kult. Noth se zabýval i Kněžským kodexem, který rozdělil na dvě části, na kněžské vyprávění („P als Erzählung“) a dodatky legislativního charakteru (Ps). Podobně jako pro Wellhausena, poskytl P závěrečným redaktorům Pentateuchu základní osnovu pro sestavení celého Pentateuchu.

Zpochybnění Wellhausenovy teorie

Wellhausenova teorie má několik velmi slabých bodů. Tyrol je vyjmenovává následovně:

- Náboženské evolucionistické schéma: W. teorie předpokládá vývoj židovského náboženství ve čtyřech stádiích: předmožjišské animistické, totemické a fetišistické náboženství; možjišské náboženství založené na monolatrii; prorocký etický monoteismus; poexilní nomické náboženství. Toto schéma je však teoretické, ideologické a těžko dokazatelné.
- De Wetteho předpoklad spojení Dt a Jóšijášovy reformy též je pouze předpoklad. Není jisté, že by nalezená kniha obsahovala „jen“ části Deuteronomia nebo že by se jednalo o *pia fraus*.
- Obecné tvrzení, že starozákonní legislativa je mladší než prorocké hnutí, je též neudržitelná (existuje mnoho starších a rozpracovanějších zákoníků z jiných zemí; i některé zákony Pentateuchu jsou

velmi staré a pocházejí z dob monarchické).

- Nelze dokázat, že by levitské oběti existovaly až za exilu nebo dokonce po něm; různost stylu jednotlivých autorů též není jednoznačné kritérium a totéž platí i pro použití různých Božích jmen.

Wellhausenova teorie doplněná a rozvinutá dalšími badateli je od 70. let 20. století zpochybňována, zvláště v některých aspektech. Zatímco se s menšími obměnami udržely prameny P a D, prameny J a E byly značně zpochybněny.

E – Elohistu při rozdělování textů Pentateuchu sloužil často jako autor, jemuž se přisuzovaly texty nezařaditelné jinam. Proto není obtížné si všimnout, že tyto texty netvoří ucelené dílo a že se jedná o směs zlomků nejrůznějšího druhu. Už původní Wellhausenova teorie předpokládala, že E v pozdější redakci doplňoval J, takže se nám nedochoval celý. Neexistuje shoda o tom, kde vlastně E začíná; většinou se klade do Gn 15, ovšem tento text je hodně problematický a navíc ani nepoužívá jméno Elohim. Neexistuje ani možnost stanovit ucelenou teologii textů E. Tato neucelenost E vedla nakonec k odmítnutí existence tohoto pramenu jako takového.

J – V případě jahvisty byl Wellhausen příliš ovlivněn svým obdivným postojem k Prusku a k Davidovské dynastii, jako i romanticismem. Jakmile archeologie zpochybnila existenci mocné davidovské a šalomounovské říše v 10. století před Kr., vytratila se i možnost existence tak mohutného literárního a teologického autora, jakým měl být jahvista. K jeho zpochybnění přispěl i objev daleko nejednotnějšího a pokojnějšího obsazení kenaánské země Izraelem přibližně ve 13. – 12. století před Kristem. Z literárního hlediska na mnoha místech jahvista netvoří nejstarší, ucelený text, nýbrž doplňuje jiné texty, především P (např. vyprávění o potopě), a je tedy mladší než tyto texty (van Seters, J. L. Ska). Z toho plyne opuštění teorie existence jahvistického pramene jako uceleného a nejstaršího dokumentu. Zatřetí, po pracích Hermanna Gunkela bylo zřejmé, že jahvista má spíše povahu „sběratele příběhů“ než teologa. Proti tomu se klasické Wellhausenovy teorie zastával především Gerhard von Rad. Tato neshoda, či jak zdůraznil Rendtorff, neslučitelnost zmíněných dvou koncepcí jahvisty (sběratel příběhů vs. teolog) však byla jen dalším motivem ke zpochybnění teologického spisu jahvisty. Konečně, po bližším zkoumání textů se zjistilo, že první zmínky, které spojují patriarchy dohromady v jednu genealogii, se nacházejí až v Deuteronomiu. Je možné, aby o nich jahvista psal několik set let před Deuteronomiem? Kromě toho propojení příběhů o patriarších s příběhem o vyjití z Egypta prostřednictvím vyprávění o Josefovi, jež je svým charakterem zcela odlišné, působí poněkud uměle.

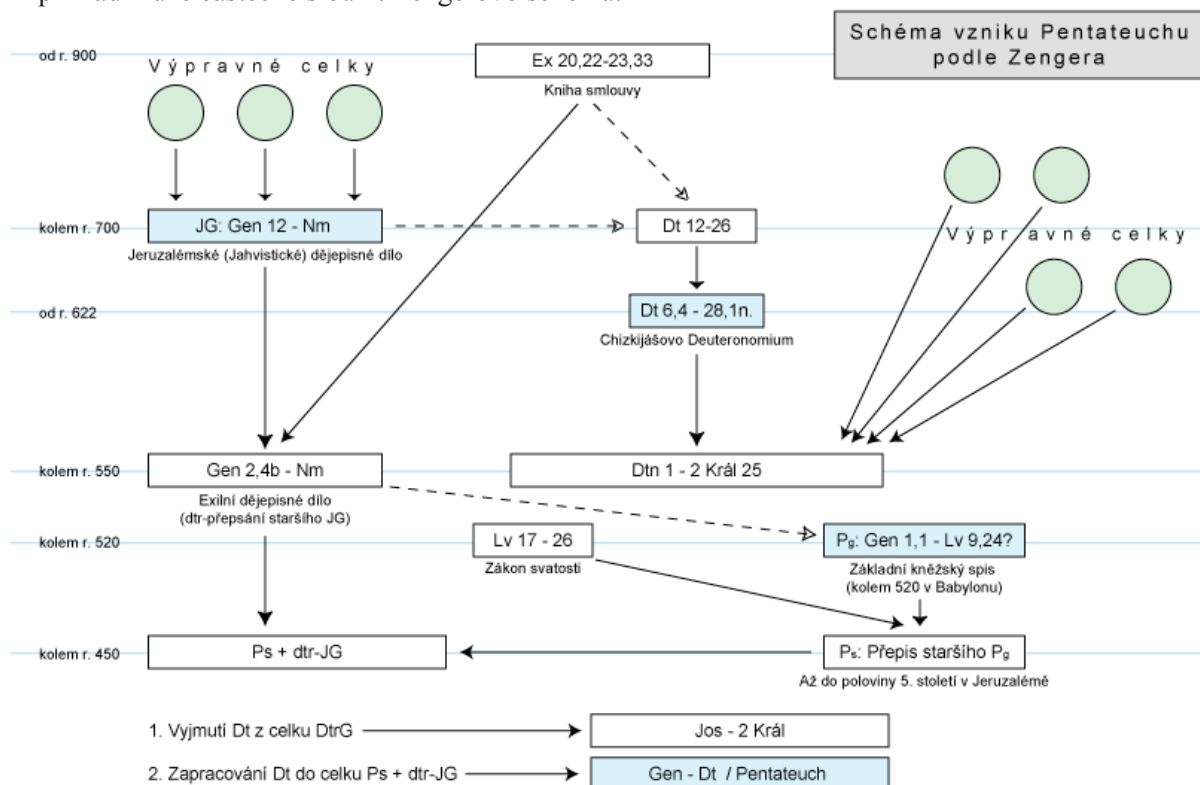
P – Kněžský kodex již také není většinou považován za zcela ucelený text. Avšak narozdíl od Wellhausena, pro nějž měl pro svou zákonickost a starost o kult daleko menší hodnotu než např. J nebo E, tvoří P osu a kostru vyprávění Pentateuchu daleko víc, než Wellhausenova teorie připouštěla. Na neucelenost dokumentu P ukazuje například skutečnost, že Mojžíš není čtenáři představen, že chybí svatba Jákobova či popis narození Jákoba a Ezaua, není též vysvětlen odchod z Egypta. Je tedy možná lepší hovořit o redakční vrstvě obsahující komentáře a doplnění starších pramenů. P předpokládá existenci jiných pramenů, je však na nich teologicky nezávislý. Nepanuje též shoda ohledně závěru P. Je to velký nedostatek, protože na závěru závisí celkový úmysl autora; takto však nevíme, kde autor chtěl skončit, a tedy co představuje jeden z hlavních motivů jeho díla.

Nové teorie

Wellhausenova teorie tedy od 70. let 20. století je značně zpochybňována, nicméně stále tvoří základ pro

teorie nové. Nové přístupy je možno rozlišit celkem 4:

- **Zřeknutí se snahy o rozlišení pramenů:** Složení Pentateuchu je natolik komplikované, že není možné za stávající situace pátrat úspěšně po jeho dějinách. Proto se autoři omezují na synchronní výklad textu, tj. tak, jak text vypadá dnes, bez ohledu na jeho vývoj. Tento výklad sice není s to čelit věcným rozporům uvnitř textu, zato přikládá stěžejní roli konečné podobě, která vznikla v konkrétní době pro potřeby konkrétní komunity (viz níže). Tuto klasickou pozici zastávají např. W. H. Schmidt, F. Kohata, H. Seebass, L. Ruppert či L. Schmidt.
- **Doplňování Wellhausenova schématu:** Jelikož Wellhausenovo schéma má mnoho „děr“, pokoušejí se někteří badatelé toto schéma zachovat a doplnit o nové prvky, prameny a dokumenty. Schéma se však komplikuje a ve své konečné, velmi složité formě se zdá mnohým velmi nedůvěryhodné. Jako příklad může částečně sloužit Zengerovo schéma.



- **Návrat k teorii doplňků:** Někteří badatelé (M. Rose, J. van Seters, N. Whybray) se vrací k jinému pojetí, než je teorie dokumentů, a to k teorii doplňků. Předpokládají základní spis, doplňovaný postupem doby o další vrstvy a doplňky. Základním spisem jim je kolem roku 560 př. Kr. existující „Deuteronomistické dějepisné dílo“, skládající se z knih Dt – 2 Král. Jakousi „představbou“ či „přípravou“ pro tento text jsou ne-kněžské texty knih Gn – Nm, v nichž se v dnešní podobě objevují deuteronomické prvky. Následně byl tento ucelený „deuteronomický“ text doplněn a rozšířen o texty kněžského kodexu, které jsou tedy nikoli samostatným dílem, ale redakční vrstvou.
- **Návrat k teorii zlomků:** Jiní badatelé (R. Rendtorff, E. Blum, R. Albertz) se domnívají, že je nejlepší vzít za svou teorii, že Pentateuch se skládá z velkého množství různých nezávislých fragmentů. Vycházejí ze skutečnosti, že větší i menší části jednotlivých knih mají vlastní povahu a strukturu a jsou na jiných částech nezávislé. Vznikly tedy nezávisle a později byly spojeny do tématických celků, z nichž později vznikl dnešní Pentateuch. Podle Rendtorffa existuje celkem pět tématických okruhů (tradic), do nichž lze rozdělit výpravné texty Pentateuchu: vyprávění o počátcích (Gn 1-11), vyprávění

o praotcích (Gn 12-50), východ z Egypta (Ex 1-15), Putování pouští (Ex 16-18; Nm 11-20), sinajská perikopa (Ex 19-24) a obsazení země (Jz). Celková teologie, kterou text získal po svém spojení, je úzce příbuzná s duchem Deuteronomia, kterým se inspiruje. Otázkou, která rozděluje tyto badatele, je, jaké povahy jsou texty P. Pro některé se jedná o samostatný dokument, vytvořený paralelně nebo dokonce jako protiváha k vzniklému komplexu a později k němu připojený (Blum a Albertz), podle jiných se jedná o další redakční vrstvu vedle deuteronomické (Rendtorff).

Všechny tyto přístupy mohou být různě kombinovány. Někteří badatelé pod vlivem nových archeologických i literárních objevů přehodnocují Wellhausenovo schéma a kombinují ho s dalšími prvky, aby jeho platnost mohli i nadále zachovat. Zenger například redukuje teorii dokumentů na tři prameny (J, P a D) a kombinuje ji s teorií zlomků. Snaží se zachovat základní Wellhausenovo pojetí, ale doplňuje je o další prvky, aby vysvětlil co nejvíce nesnázi, která tato teorie vykazuje. J. L. Ska však tuto Zengerovu teorii označuje za překombinovanou a zbytečně složitou.

Jiní badatelé (J. Blenkinsopp) se sice drží Wellhausenovy teorie v případě pramenů D a P, avšak texty připisované dříve většinou J a E chápou jako fragmenty, pocházející z kmenových tradic. Ty byly předávány především v jednotlivých svatyních, každý kmen/rod měl svého patriarchu a své tradice. Tato vyprávění se později sdružovala do větších cyklů. O nezávislém původu těchto cyklů svědčí i značné rozdíly mezi texty, např. území, na nichž se příběhy odehrávají: Abrahám na jihu u Hebronu, Jákob na severu (Šechem, Bétel), o Josefovi ani nemluvě. Se vznikem jednoho Izraelského národa a později s centralizací kultu v 7. století př. Kr. došlo i ke sjednocení všech těchto místních tradic. Jednotliví patriarchové byli zařazeni do jediného ro-dokmenu, byly k nim přidány tradice o putování pouští, východu z Egypta a obdržení zákona na Sinaji. Tím vznikl ucelený děj, jak jej známe dnes. Jako nepřímý svědek slouží předexilní prorocké knihy, které tradice o patriarchích sice znají, ale zmiňují je jen sporadicky a nikdy ne společně. To znamená, že patriarchové byli známí, stejně jako exodus a cesta pouští, ale tyto dílčí prvky (tradice) netvořily jednotou tradici. První propojení patriarchů nacházíme až v Deuteronomiu, tedy v textu ze 7. století př. Kr. Panuje proto vážné podezření, že jednotlivé tradice byly spojeny právě deuteronomisty. Mnoho textů je i mladších než P, především textů právnických (či výpravných s právnickým podtextem), např. některé kapitoly v druhé polovině knihy Numeri. Tyto texty upravují starší zákony a vysvětlují je (interpretují) pro novou dobu a nové životní podmínky, které nastaly po vybudování druhého chrámu a obnově židovského kultu na konci 6. stol. př. Kr. Podobně najdeme na různých místech s vyprávěním značné zásahy a doplňky pozdějších autorů, kteří opravují a doplňují P nebo D (např. ve vyprávění o potopě v knize Genesis či jinde). Základními vrstvami pro Blenkinsoppa zůstávají tedy D (kterému připisuje mnoho neknežských textů z knih Gn – Nm) a P.

To znamená, že konečná podoba Pentateuchu, která je mladší než jeho nejmladší část, spadá nejdříve do první poloviny 5. stol. př. Kr.

Otázka však i nadále zůstává otevřená výzkumu.

Vznik dnešní podoby Pentateuchu

Z nejnovějších poznatků vyplývá, že Pentateuch je složen primárně ze dvou základních tradic (pravděpodobně dokumentů). Na jedné straně tu je deuteronomické dílo, obsahující základ Deuteronomia, a deuteronomistické dějiny Izraele a Judy, na druhé straně kněžský kodex. K tomu je třeba připočíst ještě další dodatky a doplňky, zvláště Zákon svatosti aj. Obě tyto základní vrstvy, které později vytvoří dohromady Pentateuch,

vníkly za a po exilu. Co však bylo podnětem k jejich spojení a kdy k tomuto spojení došlo? Tj. kdy a proč vznikl dnešní Pentateuch?

Existuje několik teorií, které se sněží dát na tuto otázku odpověď.

1) Teorie říšské autorizace

Tato teorie (zastávaná např. Freiem, Crüsemannem, Blumem či Albertzem) vychází z toho, že postoj perské říše vůči podřízeným národům byl značně povolný a že se perská vláda snažila vyjít národům vstříc i tím, že „ratifikovala“, schvalovala jejich vlastní zákony a tím je povyšovala na zákony platné pro danou oblast v rámci perského impéria. Jako doklad této praxe se uvádí několik psaných dokumentů (sbírka egyptských zákonů Dareia I., jeden list z Elefantiny, letoonský trojjazyčný nápis aj., včetně některých biblických textů z Ezdráše a Daniela). Podobně by Pentateuch vznikl jako jednotný text židovského obyvatelstva (v němž své úsilí spojilo několik skupin obyvatelstva, proto několik hlavních vrstev), předložený perské vládě a jí následně schválený a Ezdrášem přinesený coby „zákon Boha nebes“ a „zákon krále“.

Zde je však třeba upozornit na několik skutečností. Zaprvé není zmíněná perská vládní praxe nijak dobře dokumentovaná a jedná se o teorii. Hodnota jednotlivých textů pro podporu teorie o zmíněné praxi je různá, je třeba ji zvážit text od textu. Druhým velkým problémem je obsah Pentateuchu. Pentateuch obsahuje nejen zákony, ale i velké množství vyprávění, které není vždy „nevinné“ či „neškodné“ a které muselo perské vládě být podezřelé, ne-li přímo nepřijatelné (např. nároky na území, výzva k vyhubení okolních národů apod.). Pentateuch obsahuje mnoho zákonů pojednávajících o témže tématu, často s jinou normou, což schvalující autorita nemohla akceptovat jako jednoznačný platný státní zákon. Perská (či jakákoli) vláda by jen těžko schválila podobný text jako zákon.

Zůstává faktem, že Ezdráš přinesl od perského dvora zákon pro Judsko (srv. Ezd 7,12-26). Ovšem ztotožnit tento „zákon Boha nebes“ s Pentateuchem nelze. Spíše lze (podle jeho „kněžského“ obsahu) usuzovat na soubor kultovních či náboženských zákonů, které měly regulovat náboženský a kultovní život v Judsku.

2) Teorie na chrám vázané komunity

První teorie vycházela právní povahy Pentateuchu. Druhá teorie, kterou zde uvedeme, vychází naopak z toho, že Pentateuch není svou podstatou dokument právní, nýbrž že odpovídá na potřeby komunity najít a stanovit svou identitu, odpovědět na otázku, kdo je členem komunity, jaká jsou jeho práva a povinnosti, a jak má tato (náboženská a národní) komunita fungovat.

Zde zmíněnou teorii vytvořil J. P. Weinberg v 70. letech 20. století. Jeruzalém představoval základní obrodné středisko malé národní provincie. Je třeba v tomto ohledu hovořit o střetu mezi jeruzalémským obyvatelem (z velké části pocházejícím z diaspory) a místním obyvatelstvem, které zde přežívalo od dob pádu Jeruzaléma v roce 587/6. Tato nová komunita, která se vytvořila v Jeruzalémě, měla povolení vystavět chrám i město, těšila se podpoře ze strany perské říše a svou autoritou a mocí převládla nad okolním obyvatelstvem, a konečně jejím centrem, kolem kterého se sdružovala, bylo město a (nově vystavěný) chrám. Hlavními představiteli této komunity byli kněz a starší, dvě instituce/skupiny, které přežily pád Jeruzaléma. Jsou to tytéž skupiny, které se objevují i v průběhu Pentateuchu (např. v Dt 31,9 jim Mojžíš svěčuje zákon).

Zájmem komunity je chrám a kult, což je téma k němuž směřuje celý Pentateuch: Bůh tvoří svět, vyvojuje si v něm svůj národ, vysvobozuje jej a stanovuje svůj příbytek v jeho středu, ve stanu úmluvy, což je

prototyp budoucího chrámu.

Hlavní funkcí Pentateuchu uvnitř této komunity je zodpovědět na otázku, kdo je členem komunity, a kdo nikoli, a též stanovit způsob fungování úřadů moci a postavení jednotlivých skupin uvnitř komunity. K tomu slouží na jedné straně především vyprávění v knize Genesis, na druhé straně zákonná ustanovení v Ex-Dt. „Izraelitou je tedy potomek Abraháma, Izáka a Jákoba, jenž naslouchá Mojžíšově zákonu, který byl svěřen kněžím a starším, a jedná podle něj.“ Dostáváme se tak zpět k faktu, že Pentateuch představuje „manifest“ Izraelského národa, jeho „ústavu“, dokument, řídící vnitřní život komunity, nikoli primárně právní dokument.

V zásadě stejné starosti a priority nalezneme např. v knihách Ezdráš a Nehemjáš, což hovoří jen pro správnost této teorie. Zákon vydaný Artaxerxem a přinesený Ezdrášem by tak byl „jen“ zákonem upravujícím chod svatyně, případně finanční a jiné povinnosti a práva této „chrámové komunity“.

Důsledky bádání pro četbu Pentateuchu

Na základě závěrů, které jsme formulovali výše, můžeme formulovat několik praktických závěrů pro četbu a interpretaci Pentateuchu jako celku.

1. Stávající Pentateuch pochází z poexilní doby, je dokumentem, který byl napsán obnovenou poexilní komunitou žijící v sepetí okolo nového, druhého chrámu.
2. Jedná se o dílo složené z různých částí, o jakýsi „kompilát“, spojující staré s novým. Mnohé části mají předexilní původ a spadají svým vznikem do různých dob života Izraele.
3. Pravděpodobně neexistoval žádný ucelený předexilní dokument, existovaly však sbírky vyprávění, výpravné cykly a sbírky zákonů. Tyto jednotlivé prvky však lze jen s obtížemi nebo vůbec přesněji datovat. Tzn. že propojení jednotlivých tradic do uceleného vyprávění pochází až z pera deuteronomisty a kněžského kodexu, tj. z doby okolo 620 a později a zvláště po roce 586. Důvodů pro toto tvrzení je více, uveďme jako příklad následující: Jednotlivá vyprávění jsou špatně propojena a navzájem se nepředpokládají (Ex 3-4, povolání Mojžíše, nehovoří o zaslíbení země, i když tam spěje celý P.); mlčení proroků, kteří znají jednotlivé tradice, ale nikdy je nepropojují (zvláště problematické jsou u nich tradice patriarchů); o propojení patriarchů a exodu je tedy možné hovořit až od Deuteronomia; aj.
4. Všechny teze, z nichž vychází naše poznání Pentateuchu, vycházejí z intuice a objevů de Wetteho. Dokud nebude jeho „objev“ vážně zpochybněn, nebo nebude učiněn nový alespoň stejného významu, zůstane naše interpretace Pentateuchu vždy v rámci toho, co bylo napsáno zde.

Jean Luis Ska představuje jakousi alegorii vzniku Pentateuchu, která velmi stručně, ale výstižně popisuje vznik, a tím povahu Pentateuchu. Pentateuch přirovnává k městu Jeruzalému.

Pentateuch je budova či město, které prošlo dvěma zemětřeseními: první z roku 721, druhé z roku 586. Po prvním, ale hlavně po druhém zemětřesení, došlo k obnově města (a to jak Jeruzaléma doslovně, tak i komunity jako takové). Bylo potřeba 1) zachovat staré tradice a navázat na ně, zachovat kontinuitu, 2) dokázat, že se podle starých tradic a pramenů dá žít i dnes, po dvou zemětřeseních. Měla to být obnova, ne novostavba.

Různé budovy byly poškozeny v různé míře: některé úplně zničené, některé částečně, některé skoro zachovalé. Při rekonstrukci došlo k opravě těch poškozených, některé už znovu nevyrostly, na místech někte-

rých byly postaveny budovy nové... často byl starý materiál použit pro stavbu nových domů.

Staré materiály v Pentateuchu navazují na minulost a uchovávají ji, nové materiály odpovídají na potřeby nové doby.

„Vše je tedy třeba interpretovat v poexilním kontextu a podle zájmů a potřeb této epochy.“

Když J. L. Ska shrnuje obsah Pentateuchu, říká, že jsou v něm celkem 3 zákoníky a 3 hlavní teologie.

První zákoník je Kniha smlouvy, po ní následuje Deuteronomický zákoník a nakonec Zákon svatosti. V prvním případě jsme v době, kdy většinu problémů řešila (široká) rodina, v druhém případě je spravedlnost a její vykonávání centralizováno; třetí zákoník usiluje o oddělení Izraele od národů, o udržení čistoty krve a víry, o oddělení čistého a nečistého: Izrael mezi národy.

Dvě hlavní teologie jsou deuteronomistická a kněžská. Deuteronomistická vychází ze smlouvy po vzoru starověkých smluv mezi panovníky a vazaly, z typu smlouvy, kde obě strany mají své závazky („podmíněná smlouva“). Když Izrael zhřešil, byl potrestán. Existuje nyní ještě pro Izrael nějaká naděje?

Druhá smlouva, kněžská, odpovídá tím, že hovoří o „starší“ smlouvě, o smlouvě s Abrahámem, o smlouvě „nepodmíněné“, kdy jediný, kdo se zavazuje, je Bůh. To, co je středem lidu, není monarchie, ale chrám, kult, náboženství, svatost, Hospodinova Sláva.

Konečně třetí teologií je teologie Zákona svatosti (H). Typická je pro ni harmonizace deuteronomické a kněžské teologie: Smlouva je opět oboustranná, ale obnovená a obnovitelná; Svatost se vyžaduje ode všech (od celého lidu), ale zvláště od kněží. Svatost je Boží dar v okamžiku vyvolení (exodus), ale současně je třeba, aby si ji Izrael udržel svými činy. Konečně H zná rituál odčinění, možnost smíření s Bohem a tím periodicky nový začátek (popis rituálu dne smíření představuje střed Levitiků a tím celého Pentateuchu).

Hlavním smyslem Pentateuchu v době, kdy nabyl své konečné podoby, bylo zodpovědět otázku, kdo je Izrael, kdo je (a kdo není) Izraelita. Na tuto otázku lze odpovědět na více rovinách, a Pentateuch na více rovinách odpovídá.

1. **Genealogie** – Izraelita je ten, kdo pochází z jedné konkrétní osoby, z eponymního předka, v našem případě z Izraele (tj. z Jákoba). Postavení Izraelity ve společnosti je dáno jeho postavením v genealogii. To vysvětluje značnou starost o rodokmeny ve starověkém Izraeli. Zatímco rodokmeny v knize Genesis popisují vznik Izraele a jeho (genealogický) vztah k okolním národům, pozdější rodokmeny vymezují mezi sebou různé skupiny uvnitř Izraele. Rodokmeny hrály významnou roli i při návratu z exilu a jsou nedílnou součástí knih Numeri, Paralipomenon či Ezdráše a Nehemjáše.
2. **Rituály** – Izraelita je ten, kdo se od svého okolí vymezuje prostřednictvím izraelských rituálů. Ty se v případě Izraele týkají těla (obřizka), stravy (zákaz jíst nečistou stravu, maso), zachovávání svátků aj. Tyto rituály se staly významnými zvláště v dobách krize, kdy se zvýšila potřeba uvědomění si vlastní identity (babylonské zajetí) a vymezení od okolí, nebo v dobách pronásledování (makabejské povstání).
3. **Zákony** – izraelská společnost je jednotná ve svých zákonech, které ji řídí. Zákony ve svých principech ukazují na povahu společnosti.
4. **Společná identita** – Izraelita je ten, kdo se hlásí ke společné izraelské minulosti a ke stejnému odkazu. V našem případě je to především smlouvy s Hospodinem.

2. ODDÍL

GENEALOGIE A KNIHA GENESIS

Dělení a struktura knihy Genesis

Kniha Genesis obsahuje dva velké celky: **pradějiny** (1,1-11,26) a **vyprávění o patriarších** (11,27-50,26). Obě části jsou spolu spojeny v kapitole 11 právě jedním z mnoha rodokmenů, takže celá kniha Genesis je formálně jednoduše vyprávěním.

Co do rozsahu jednotlivých vyprávění lze rozdělit knihu Genesis na tři velké oddíly. Kniha začíná monumentálním úvodem a dějinách světa a prvních lidí (pradějiny, něm. „Urgeschichte“; 1-11). Následně se pozornost zužuje na jednu jedinou rodinu ve třech generacích: Abrahám, Izák a Jákob (12-36). Jedná se o tři velké praotce Izraelského národa. Třetí a velmi dlouhou část představuje vyprávění o Josefovi (37-50). Všechny tři oddíly jsou na sobě z větší části nezávislé. Graficky vypadá toto rozdělení následovně:

Hlavní oddíly	Menší pododdíly	Hlavní postavy
Pradějiny (1-11)	Stvoření světa (1-3) Kain a Ábel (4) Adamův rodokmen (5) Potopa (6-9) Tabule národů (10) Babylonská věž (10-11)	-, Adam a Eva Kain a Ábel - Noe - -
Praotcové (12-36)	Vyprávění o Abrahámovi (12-23) Vyprávění o Izákovi (24-26) Vyprávění o Jákobovi (27-36)	Abrahám & Sára Izák & Rebeka Jákob & Ráchel & Lea
Vyprávění o Josefovi (37-50)	Josef a jeho bratři (37) Juda a Tamar (38) Josef vězněm v Egyptě (39-40) Josefovy sny a kariéra (41) Josefovi bratři v Egyptě (42-45) Jákob v Egyptě (46-50)	Josef (a jeho bratři) Juda a Tamar Josef (a jeho bratři)

Předěl mezi první (pradějinami) a druhou (patriarchové) částí Genesis není zcela předmětem shody. Věcně se klade mezi 11 a 12 kapitolu, protože v 12,1-3 Bůh povolává Abrama, a tím zahajuje dějiny spásy vázané na jeden národ. Ovšem o Abrahámovi se začíná hovořit již v 11. kapitole. Když E. Zenger hovoří o pradějinách, zahrnuje do nich Gen 1-9, protože se jedná o příběhy předcházející dějinám, zatímco od Gen 10 se začíná hovořit o dějinách celého lidstva, které směřují přímo k Abrahámovi.

Výše zmíněné rozdělení je názorné co do rychlé orientace v textu a ukazuje, na kterých vyprávěních leží důraz. Neodpovídá však zcela struktuře, jakou knize dala (závěrečná?) kněžská redakce. Kniha Genesis je strukturována pomocí תולדות *tóledót*, „rodopisů“. Celkem na deseti místech se objevuje formule אלה

...תולדות *elle tóledót*..., „toto je rodopis...“ Rodopis zde tvoří základní strukturu, osnovu celé knihy.

- | | | | |
|-----|-------|---|-----------------------------|
| 1) | 2,4 | – | nebe a země |
| 2) | 5,1 | – | Adam (člověk) |
| 3) | 6,9 | – | Noe |
| 4) | 10,1 | – | Noemovi synové |
| 5) | 11,10 | – | Šém |
| 6) | 11,27 | – | Terach (Abrahám) |
| 7) | 25,12 | – | Izmael |
| 8) | 25,19 | – | Izák (Jákob) |
| 9) | 36,1 | – | Ezau |
| 10) | 37,2 | – | Jákob (Josef a jeho bratři) |

První pětice rodopisů se nachází v úseku věnovanému pradějinám, dalších pět ve vyprávěních o patriarších. Všechny deset *tóledót* nejsou vsuvkami, ale spíše jakýmsi nadpisy kapitol v souvislém ději.

Středem první pětice je dlouhé vyprávění o potopě (Noemův rodopis), středem druhé pětice je dlouhé vyprávění o Jákobovi (rodopis Izáka).

Celá kniha Genesis je koncipována jako jeden rozsáhlý rodokmen sledující hlavní linii. Jednotlivé položky jsou kde více, kde méně proloženy a obohaceny vyprávěním týkajícím se příslušné položky v rodokmenu. Když se nějaká linie odděluje, věnuje se jí několik veršů či kapitol, autor se s ní „rozloučí“ a vrací se zpět k hlavní linii. Genesis proto lze označit za **komentovaný rodokmen**. Tento rodokmen se neustále zužuje a směřuje k Jákobovi (Izraeli) a jeho 12 synům, a je tedy **teleologický**.

I. Pradějiny

Pradějiny jsou rozděleny do pěti částí pěti prvními *tóledót*. Z hlediska teorie pramenů je celý text složen ze dvou pramenů, totiž J a P. Stěžejní přítomnost pramene P je jen těžko zpochybnitelná, zvláště když rodokmeny jsou jeho typickým prvkem (právě pomocí rodopisů dává P celé knize Genesis její strukturu). Otázkou je, jak přistupovat k materiálům, jež nejsou původem P. Nejvhodnější se zdá je chápat jako dodatky ke kněžskému kodexu. Rozdělení textu 1-11 na prameny je třeba brát v potaz z toho důvodu, že každý z pramenů má svou terminologii a svou samostatnou koncepci pradějin. Kromě toho se často nejen doplňují (potopa), ale někde i zdvojují (tj. vyprávějí o tomtéž – viz vyprávění o stvoření aj.).

1) Rodokmen nebe a země (1,1-4,26)

První úsek hovoří o „rodokmenu nebe a země“, jak hlásá „nadpis“ v 2,4, tedy o stvoření světa. Před nadpisem se nachází tzv. **první zpráva o stvoření**, pocházející od P, za ním tzv. **druhá zpráva o stvoření**, připisovaná J. Není jasné, k jakému z těchto dvou textů se má nadpis přiřadit. Původem (P) a terminologií („nebe a země“) by náležel k první zprávě (1,1-2,3), ovšem všechny ostatní *tóledót* stojí na začátku úseku – potom by byl nadpisem pro 2,5n. V prvním případě lze pozici na konci vysvětlit snahou ponechat o něco „monumentálnější“ začátek celé kompozici. Je také možné, že stávající pozice prvního *tóledót* mezi zprá-

vami má za úkol právě je od sebe oddělit a zmírnit přechod mezi nimi (Blenkinsopp).

Stvoření podle P (1,1-2,4a)

Svět, s nímž kněžská zpráva o stvoření počítá, je svět plný vody. Na počátku se nachází voda, stvoření spočívá ve vyzdvižení souše zprostřed vod. Vody přitom zůstávají všude okolo (a nadále souš neustále ohrožují pohlcením, jak se stane při potopě). Tento obraz nás zavádí do oblasti Mezopotámie, země bohaté na vodu a zavlažované „zespodu“ a pravidelně zatápěné.

Na Mezopotámii ukazují i další prvky. Text hovoří o propastné tůni (תְּהוֹם *tehóm*). Poražení prvotního tvora jménem Tiámat zmiňuje např. babylonský epos o stvoření *Enuma eliš*. Před stvořením se nenachází nic, jen voda, chaotický, Bohu nepřátelský a vzdorující element. Mořská voda jako symbol chaosu a absence řádu a života je v našem myšlení ekvivalentem agresivní nicoty.

1) Stvoření světa probíhá Božím slovem. Je rozloženo do celkem sedmi dnů, během nichž je vše vytvořeno. Bůh tvoří vše podle svého řádu, tvoří „rozlišením“, „oddělováním“. Oba prvky mají svůj ekvivalent v kultickém rozlišování a oddělování čistého od nečistého. Bůh pracuje „s předstvořeným materiálem“ (ať už preexistujícím beztvarým, nebo na počátku vytvořeným), takže sedmidenní tvoření má povahu spíše uspořádávání, formování beztvarého chaosu do řádu. V protikladu tedy neleží jsoouco proti nicotě (bytí a nebytí), ale řád proti chaosu.

2) Pořadí stvořených věcí má též svůj řád. Je v triádách, které si navzájem odpovídají, i když (z logického hlediska) dochází možná k nesrovnalostem. Světlo (I) odpovídá nebeským tělesům (IV), obloha a rozdělení spodních a horních vod (II) odpovídá stvoření vodních a vzdušných zvířat (V), souš a vegetace (III) odpovídá suchozemským zvířatům, člověku a daru vegetace za pokrm. Z toho mj. vyplývá, že původně (dle pojetí P) byla všechna zvířata býložravá. Jíst maso povoluje Bůh až při „druhém stvoření“, tj. po potopě.

I (3-5) Světlo, oddělení světla od tmy	IV (14-19) Slunce, měsíc, hvězdy, oddělení dne a noci
II (6-8) Obloha, oddělení horních a spodních vod	V (20-23) Vodní zvířata a zvířata létající ve vzduchu
III A (9-10) Souš, oddělení vody a souše	VI A (24-28) suchozemská zvířata, člověk
III B (11-13) Zeleň	VI B (29-31) zeleň daná za pokrm
VII (2,1-3) Šabat Hospodinův	

3) Vprostřed týdne Bůh tvoří nebeská tělesa. Jejich význačné postavení zprostřed stvoření je dáno významem, jaký tato tělesa mají pro kult: stanovují běh doby a určují přesný čas pro slavení svátků. To je jejich hlavní účel na obloze. Nebeská tělesa nejsou pojmenována (neobjevují se názvy „slunce“ či měsíc“), snad ze snahy o demytologizaci.

4) Bůh všechno své stvoření pojmenovává až do doby, než stvoří zemi. Pak tento úkol bude náležet člověku, který dá všemu jméno (zde však již kombinujeme P a J). Pojmenovávání stvořených věcí je součástí stvoření.

5) Bůh tvoří člověka šestý den a tvoří je přímo jako muže a ženu (זָכָר וּנְקֵבָה *záchár únekévá*, „samec a samice“). Tvoří je v páru jako všechno ostatní živočišné tvorstvo. Člověk je součástí přírody a celého stvoření, je mu však nad ním dána vláda. Je vrcholem dosavadního stvoření, ovšem ani on ještě není jeho završením. Tím bude až sedmý den. I člověk je podřízen „vyššímu“ stvoření, tj. šabatu. Pro P je člověk (אָדָם *ádám*) od počátku muž a žena (זָכָר וּנְקֵבָה *záchár únekévá*). Důležité je použití zájmen u P:

²⁷Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil **ho**, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu **je** stvořil... ¹Toto je výčet rodopisu Adamova: V den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil **jej** k podobě Boží. ²Jako muže a ženu **je** stvořil, požehnal **jim** a v den, kdy **je** stvořil, dal **jim** jméno Adam. (Gen 1,27; 5,1-2)

6) Sedmý den tvoří Bůh svým odpočinkem šabat (שַׁבָּת - toto slovo se však v tomto vyprávění nevyskytuje!). Šabat je korunou, završením celého stvoření. Šabat je jeho skutečným cílem. Jak bylo patrné už dříve (stvoření oddělováním; významná pozice nebeských těles), ale jak dokládá především stvoření šabatu, týden stvoření odpovídá liturgickému týdnu. Jedná se o liturgické, kultické pojetí stvoření vrcholící v náboženském svátku. Stvoření je liturgickým týdnem a naopak každý týden je participací na stvoření. Jedná se o jeden z nejsilnějších mýtických prvků v Genesis.

Toto liturgické pojetí není vlastní jen Genesis, ale má svůj protějšek ve vyprávění o stavbě chrámu v Exodu (činná přítomnost Božího ducha při stavbě stánku [Ex 31,3]; stánek je vztyčen prvního dne prvního měsíce, v den stvoření [Ex 40,2.17]). Kniha Jób popisuje stvoření také jako stavbu chrámu (Jób 38,4-7):

⁴Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi? Pověz, víš-li něco rozumného o tom. ⁵Víš, kdo stanovil její rozměry, kdo nad ní natáhl měřicí šňůru? ⁶Do čeho jsou zapuštěny její podstavce, kdo kladl její úhelný kámen, ⁷zatímco jitřní hvězdy společně plesaly a všichni synové Boží propukli v hlahol?

Z mimoizraelských pramenů je toto pojetí blízké i *Enuma eliš*; v něm je stvoření světa (slavené právě na začátku roku) zakončeno stavbou chrámu, v němž má Marduk přebývat; chrám (kult) je tedy i tam završením a cílem stvoření. Ještě z jiného úhlu je v *Enuma eliš* stvoření završeno stavbou posvátného *místa*, v první zprávě o stvoření je završeno ustanovením posvátného *času*.

Stvoření podle J a vyprávění o Edenu (2,4b-3,24)

Tzv. druhá zpráva o stvoření (2,4b-25) není vlastně zprávou o stvoření, ale je úzce spojena s vyprávěním o prvním hříchu a tvoří s ním jeden nerozlučný celek. Proto je vhodnější hovořit o „vyprávění o Edenu“ (2,4b-3,24). Na vyprávění o Edenu pak plynule navazuje vyprávění o bratrovraždě, též od J.

Mezi vyprávěním J a P je několik zásadních rozdílů. P používal pro Boha označení אֱלֹהִים (*Elohím*), J používá termín יְהוָה אֱלֹהִים (*JHVH Elohím*). J vychází z jiného obrazu světa než P. Začíná suchou, tedy mrtvou, neživou zemí. Jedná se o obraz kanaánského prostředí, kde veškerá vláha (a tedy život) závisí na deštích. Hlavním zdrojem vody je podzemní pramen, zdroj veškeré vláhy. Jako prvního tvoří Bůh podle J člověka a vdechuje mu svého ducha (tj. život). Zdá se, že kontext rozumí muže, i když termín אָדָם *ádám* je hebrejsky neutrální a kolektivní. Teprve po něm následuje stvoření ostatních věcí a vytvoření zahrady, do níž je člověk postaven, aby ji obdělával a pečoval o ni.

Zvířata Bůh vytváří jako pomoc pro člověka (jedná se patrně zvláště o domácí zvířata). Úkolem člověka je toto stvoření pojmenovat, tj. Bůh mu nad ním svěřuje vládu. Když však se pro člověka žádá pomoc nenachází, tvoří Bůh ženu, aby se stala „pomocí jemu rovnou“. Hovoří-li text o pomoci, nejedná se o pomoc v práci, ale o pomoc *proti samotě* (srv. 2,18). Zde, jak se domnívá Zenger, je významná původní rodová neutralita termínu אָדָם *ádám* (člověk). Podle něj se dosud hovořilo primárně o „člověku“, který byl sám, a tedy nedokonalý, neúplný. Terve když je „rozdvojen“, když se člověk „skládá“ z muže a ženy, je jeho stvoření úplné. Žena je zde nazvána אִשָּׁה *iššá* s uvedením (jazykově pravděpodobně nepřesné) etymologie (jako ženská odvozenina od maskulinního אִישׁ *iš*, „muž“). Teprve nyní je člověk „dokonalý“ a poprvé se objevuje termín אִישׁ *iš* (muž). Když později (po hříchu) muž ženu pojmenuje, používá se termín אָדָם *ádám* pro muže.

Vztah muže a ženy je tedy v pojetí J možné chápat různě. Podle J je člověk (אָדָם *ádám*) muž (אִישׁ *iš*), k němuž je později připojena jako pomocnice jemu rovná žena (אִשָּׁה *iššá*); nebo je bytost, která své dokonalosti dosahuje až v okamžiku, kdy se stává společenstvím, tj. kdy se stává párem muže a ženy.

Obě vyprávění (P a J) si co do pojetí stvoření navzájem nekonkurují, ale doplňují se, představují dva odlišné úhly pohledu na tutéž věc. Je-li kněžské vyprávění kosmocentrické, je jahvistovo vyprávění antropocentrické.

Již jsme řekli, že druhá zpráva o stvoření není samostatná, ale že je součástí delšího vyprávění o událostech v Edenu. Ukazuje na to skutečnost, že než je dokončeno stvoření (kap. 3), zmiňuje autor např. strom poznání dobra a zla (2,9) nebo zákaz z něj jíst (2,16-17), a to ještě před stvořením ženy.

Již při prvním čtení je nápadné, jak moc je toto vyprávění etiologické. Zdůvodňuje, proč se had plazí po zemi, proč had děsí ženy, proč se lidé stydí za svou nahotu a proč se oblékají, ale především proč je ve světě utrpení, proč člověk žije ve světě, který je mu nepřátelský (snad i proč umírá), proč muž vládne nad ženou... Vyprávění je v první řadě **etiologií**. Nynější lidský stav odůvodňuje přestoupením Božího zákona a zprotivením se Božímu příkazu. Jeho podstatou však není samotný fakt přestoupení (arbitrárního?) Božího příkazu; je projevem snahy být jako Bůh, překročit vymezené hranice, povýšit se na(d) stvořitele (a v případě prvních lidí poznat [tedy určovat?] dobro a zlo).

Smrt, resp. vyhnání z Edenu a odepření přístupu ke stromu života není ani tak trestem, jako Boží léčbou – člověk rozhodující o dobrém a o zlém nemůže žít na zemi či v Edenu napořád. Jeho skutky musí mít hranici, a tou je smrt. Smrt je tak (provizorní?) řešení nastalé komplikace.

Následující hříchy (Kain, Lámech, Babylonská věž aj.) budou mít všechny tutéž povahu.

Jako základ pro nauku o prvotním (někdy i „dědičném“) hříchu se tato pasáž objevuje až u Pavla. Pokud se v židovských intertestamentárních spisech hovoří o původu zla, je kladen mimo tento světě, mimo sféru člověka. Zlo přichází z nebeského světa prostřednictvím (padlých) andělů. Je tak daleko více rozpracovávan příběh 6,1-4.

Kain a Abel

Vyprávění o Kainu a Ábelovi navazuje na vyprávění o Edenu. Popisuje bratrovraždu, kterou zemědělec Kain spáchal na chovateli dobytka Ábelovi. Text může být z hlediska svého vzniku vykládán i jako odraz sporu mezi kočovnými pastevcí a usazenými obyvateli úrodných nížin. V kontextu knihy Genesis však popisuje šíření hříchu. Ten se nezastavil u Adama a Evy, ale pokračuje dál v jejich dětech. Podstata hříchu je totožná: Kain se snažil získat si Boží přízeň, nebyl spokojený s Božím rozhodnutím a chtěl si Boží milost vymoci násilím.

Bůh Kaina trestá, ovšem jen vyhnáním. A aby se vyhnání nestalo synonymem pro trest smrti, jak se Kain obává, vkládá na něj znamení, které ho má chránit. Bůh se snaží zastavit řetěz zloby a násilí:

Hospodin řekl: „Nikoli, kdo by Kaina zabil, bude postižen sedmeronásobnou pomstou.“ A Hospodin poznamenal Kaina znamením, aby jej nikdo, kdo ho najde, nezabil. (4,15)

Boží snaha však vyznívá naprázdno, neboť Lámech, Kainův potomek, se nespokojuje s Božím rozhodnutím, ale míní brát mstu do vlastních rukou a znásobit ji. Opět se provinuje tímž hříchem: nárokuje si moc, která náleží jen Bohu, a vnáší tak do světa jen více násilí.

²³Tu řekl Lámech svým ženám: „Ádo a Silo, poslyšte můj hlas, ženy Lámechovy, naslouchejte

mé řeči: Zabil jsem muže za své zranění, pacholika za svou jizvu. ²⁴Bude-li sedmeronásobně pomstěn Kain, tedy Lámech sedmdesátkrát a sedmkrát.“ (4,23-24)

V tomto smyslu ukazuje Kainův rodokmen končící u Lámecha na postupnou a stále větší zkaženost lidstva.

Do textu jsou začleněny etiologie některých povolání (kočovní pastevci; hudebníci hrající na citeru a flétu). V kontextu knihy Genesis jsou na nelogickém místě, protože jediné, co přetrvává, bude to, čeho nositelé jsou Noe a jeho synové. Jsou však pěknou ukázkou klasických mýtických etiologií.

2) Rodopis Adamův (5,1-6,8)

Adamův rodokmen

Druhý *tóledót* obsahuje výčet Adamova potomstva vzešlého z Šéta (5,1-32; P), záhadné vyprávění o sňatcích mezi Božími syny a lidskými dcerami (6,1-4; J?) a konstatování lidské zkaženosti, jež povede k potopě (6,5-8; J).

Z Adamova rodopisu je významný především Henoch, sedmý od Adama. Podobně jako babylonský Enmeduranki je obdařen výjimečnou moudrostí a přátelstvím s Bohem. Konstatování, že „kráčel s Bohem“, však není jen výpovědí o něm, ale v kontextu knihy Genesis i v negativním smyslu o jeho okolí, které je čím dál zkaženější. Henoch žil daleko méně než ostatní předpotopní lidé, jen 365 let. Skutečnost, že se doba jeho života svou délkou tolik vymyká a že odpovídá počtu dní solárního roku, není jistě náhodná. Ne nadarmo se stal Henoch v pozdější apokalyptice příjemcem mnoha zjevení, mj. i v souvislosti se solárním kalendářem (srv. zvláště apokryfní knihy 1. a 2. Henoch). Henoch nezemřel, neboť „Bůh ho vzal“.

Nefilím (6,1-4)

Pasáž 6,1-4 představuje jednu z nejobtížnějších pasáží knihy Genesis. Není jasný ani její pramen (J, nebo zvláštní, samostatný pramen?). Vypráví o spojeních Božích synů a lidských dcer, z nichž se rodili obři. Jsou nazýváni נפילים *nefilím*, dosl. „padlí“, a jsou ztotožněni s גיבורים *gibborím*, s „bohatýry“. Totožnost synů Božích i *nefilím* je nejasná. V kontextu však se patrně opět jedná o postupující zkaženost lidí: Bůh je nespokojen a zkracuje lidem délku jejich života na 120 let. Negativní hodnocení *gibborím* můžeme vztáhnout na ta místa, kde se o nich hovoří, např. na Nimroda, který je dalším příkladem pokračující zkaženosti lidstva (po potopě).

Pasáž o *nefilím* je původně samostatná a s následující potopou nemá nic společného. Ovšem v kontextu se stává důkazem postupující zkaženosti lidí a tím jednou z příčin následující potopy.

Konstatování lidské zkaženosti

Text 6,5-8 (J) konstatuje lidskou zkaženost. Zde začíná vyprávění o potopě, obsahující mnohé pasáže zdvojené (prameny P a J). Konstatování lidské zkaženosti patří mezi ně: bude zopakováno hned v 6,11-12.

3) Rodopis Noemův (6,9-9,29)

Potopa

Střední oddíl pradážin obsahuje dlouhé vyprávění o potopě. Je složeno ze dvou pramenů (P, J) ovšem tak, že se oba prameny prokládají a vytváření jediné vyprávění (na rozdíl od stvoření). Není jasný přesně vztah obou pramenů. Jedná se o dva samostatné prameny, nebo je jeden dominantní a druhý jej doplňuje?

Zdá se (J. L. Ska), že hlavní linii určuje P a je doplněn na některých místech J, který jej upravuje. Jeho úpravy mají smysl právě jen jako úpravy, tj. předpokládají existenci P. Pokud někdy představovaly samostatné dílo, není dnes rekonstruovatelné. P oproti tomu je značně souvislejší, i když i jemu chybí některé pasáže. J zde představuje pozdější doplňky harmonizující vyprávění s okolními mýty (vyslání ptáků) a kultickou vsuvku o oběti na konci potopy (zájem na kultu?). Je patrně pozdější než P.

Vyprávění P popisuje potopu termíny známými ze stvoření (1,1-2,4a) a chápe ji jako zničení celého prvotního stvoření. Vody vytlačené při stvoření na okraj se vrátily na své místo a pohltily zemi. Bůh ji pak znovu „tvoří“. Ze starého světa zůstává jen Noe s rodinou, vyvolený jako jediný spravedlivý (Noe podobně jako Henoch „chodil s Bohem“). Potopa je obrazem ničivého následku hříchu, který hubí a ničí vše, ale i nadějí, že malé, „zdravé“ jádro přežije a stane se základem života v novém, obnoveném světě. Tento obraz velmi dobře odpovídá vnímání babylonského zajetí.

Potopa je ukončena a Noe otevírá archu prvního dne prvního měsíce, tedy na Nový rok – nové stvoření začíná ve stejný den jako to staré.

Po potopě uzavírá Bůh s Noem (a s celým stvořením) smlouvu, při níž mění řád, který dal stvoření. Je povolena konzumace masa („vznikají“ masožravá zvířata), člověku je však zakázána konzumace a vůbec zacházení s krví, neboť v krvi spočívá život člověka a ten náleží Bohu. Bůh se zavazuje, že již nikdy lidstvo zcela nezničí a že stvoření bude trvat navždy. Znamením smlouvy je duha. Jelikož je Noe předkem všech lidí na zemi, považuje se tato **Noemova smlouva** za všeobecně platnou. Zmiňuje ji proto i např. tzv. jeruzalémský koncil v Sk 15,20.

J doplňuje vyprávění P na několika místech. Zatímco pro P je potopa zapříčiněna uvolněním vod nashromážděných okolo stvoření, pro J je její příčinou déšť (srv. co jsme řekli o rozdílu pojetí světa u obou zpráv o stvoření). Podle P trvala potopa 150 dní, podle J 40. Podle P vzal Noe do archy po páru od každého druhu, ovšem podle J od čistých zvířat po sedmi párech. Smyslem bylo, aby měl co obětovat Bohu, až potopa ustane. Podle J též Noe vypouští ptáky, aby zjistil, zda potopa již opadá.

Pro J je důležité, že smlouva, kterou Bůh s Noem uzavírá, je doprovázena obětí. Zaznívají při ní sice jiná slova (8,21-22), ale smysl je stejný: Bůh se zavazuje svět již nezničit.

Potopou nastává nový řád stvoření, v němž žijeme my dnes.

Příběh o potopě je jedním z nejznámějších mýtů starověkého úrodného půlměsíce. Lze jej nalézt v sumerských vyprávěních, v příběhu o Atrachasisovi, je součástí eposu o Gilgamešovi (11. tabulka), zmiňuje jej Berossos. Zprávu o potopě máme dokonce i v sumerské verzi. Biblické vyprávění se mezopotámskému velmi úzce blíží; na vzájemný vztah (kdy mezopotámský vzor ovlivňuje či určuje hebrejskou verzi) ukazují více skutečností: samotný fakt potopy (záplavy jsou typické pro Mezopotámii) či nalezené tabulky s vyprávěním o potopě např. v Megiddu (asi 14. stol.). Za podobnost obou vyprávění vděčíme zvláště J-sekcím. Od mezopotámské verze se hebrejská liší ve dvou základních bodech: Genesis vykresluje morální aspekt celého příběhu - Bůh ničí zemi pro její zkaženost; Noe je zachráněn pro svou spravedlnost. Z příběhu vymizela jakákoli Boží libovůle. Druhým prvkem je smlouva, kterou Bůh s Noem uzavírá po opadnutí vod a při obnově života na zemi. Jsou to prvky, které jsou pro hebrejské vyprávění typické a které z něj činí vyprávění na svém místě v rámci knihy Genesis.

Noemova opilost

Následující krátký příběh obsahuje několik etiologií. První je vznik vinařství (Noe je první vinař, kromě toho ovšem také první opilec). Jeho opilost má důležité následky. Vede k prokletí Kanaána, Cháмова syna. Aniž bychom se zabývali podrobnostmi tohoto obtížného textu, řekneme, že smyslem je upravit vztah mezi obyvateli žijícími v Kanaánu. V době sepsání textu zde žili Semité, Kanaánci (tj. potomci Chámovi) a jako hosté potomci Jefetovi. Text odůvodňuje nadřazenost Semitů (tj. v biblickém pojetí Židů) nad okolními národy (Kanaánci), kteří byli pro vinu svého předka prokleti, a proto odsouzeni navždy Semitům sloužit.

4) Rodopis Noemových synů (10,1-11,9)

Tento oddíl obsahuje obsáhlou tabuli národů a jeden kratší příběh o stavbě babylonské věže. Smyslem celého oddílu je popsát a vysvětlit rozšíření lidstva na zemi po potopě.

Přehled národů

Jedná se o rodokmen Noemových potomků. Odráží Izraelské vnímání národů ve světě a jejich vzájemný vztah, blízkou či vzdálenou příbuznost mezi sebou navzájem a s Izraelem zvláště. To vysvětluje, proč např. řadí Kanaánce mezi potomky Chámovy (tj. považuje je za Hamity), zatímco my je řadíme k Semitům (a tvrdíme, že mezi nimi a Izraelci nebyly nikdy žádné významné rozdíly).

Lidstvo se dělí na tři skupiny: Semity, Hamity a potomky Jefetovy, tj. obecně řečeno Indoevropany. Nakolik je můžeme identifikovat, jsou Jefetovi potomci národy zámořskými (tj. národy přicházející do Kanaánu přes moře nebo z Malé Asie či Arménie).

Mezi potomky Chámovy, tj. mezi Hamity, řadí autor jednak severoafrické národy (Etiopii [Kúš], Egypt [Misrajim] a Libyi [Pút]), jednak Kanaánské národy (čili své sousedy), které tak označuje za „cizince“ a potomky prokletého předka Cháma. Autor vnímá Kanaánce na stejné úrovni jako Egyptany, na rozdíl např. od národů, které vznikly v Kanaánu spolu s ním (Moab, Edom aj., viz níže). Patří sem mj. Féníčané (Sidón) či tradiční obyvatelé Kanaánu před Izraelem (Emorejci, Chivejci, Girdašejci, Jebúsejci aj.). Pelištějci, původně indoevropské obyvatelstvo, je považováno za potomky Egypta.

Synové Šémovi, Semité, jsou skupinou, kam se zařadí později Izrael. Patří sem Élam, Aramejci, Asýrie aj. Za zmínku stojí předposlední člen Heber, praotec všech Hebrejů. Juktánova větev představuje arabské kmeny na Arabském poloostrově.

U některých národů víme, kdy se s nimi Izrael poprvé setkal, a díky tomu můžeme částečně tento přehled národů datovat. Celá Jefetova větev ukazuje na dobu perskou; zmínka Sidónu namísto Týru vede za rok 573 (Pád Týru); podobně arabské kmeny ukazují též na dobu perskou.

V textu je jen jedno významné výpravné rozšíření. Jedná se o Nimroda, jednoho z *gibborím*, jako Kain stavitele města. Symbolizuje patrně opětovné šíření násilí mezi lidmi a tendenci k získávání moci a vytváření velkých státních celků, kterou autor zcela zjevně hodnotí negativně. Nimrod je předešlou k vyprávění o babylonské věži.

Babylonská věž

Poslední výpravné rozšíření prvních pěti geneologií je vyprávění o babylonské věži (11,1-9). Tento text poskytuje více interpretačních možností. V kontextu Genesis jednak etiologicky vysvětluje předešlý pře-

hled národů, tj. jak došlo k rozdělení národů po zemi (což bylo Božím příkazem) a odkud se vzala jazyková různost. Současně však popisuje další šíření hříchu člověka, opět spočívající ve snaze dosáhnout Boha nedovoleným způsobem. Lidé mají ambice a bez komunikace s Bohem je začínají pyšně prosazovat.

Kromě toho je v textu několik velmi pěkných slovních hříček (בלב *Bávél* [jméno] – בלל *bálal* „zmást“ – לבן *lavan* „vyrábět cihly“ – לבנה *levéná* „cihla“ – אבן *even* „kámen“). Text působí i jako shana zesměšnit Babylon a jeho náboženské instituce (konkrétně zikkurat) včetně zesměšnění etymologie jeho jména (ve skutečnosti vychází z *Báb-ili*, „Boží brána“). Ve spojení s Kainem a Nimrodem vyznívá i jako kritika velkých (městských) říší.

5) Rodopis Šémův (11,10-11,26)

Poslední, pátý *tóledót* tvoří spojnicí mezi první a druhou částí knihy Genesis. Navazuje na předchozí *tóledót*, rozvádí rodokmen Noemova syna Šéma a vede ho přímou linií k Terachovi, který je otcem Abrahmovým. Rodopis neobsahuje žádné výpravné rozvedení.

Odlíšné koncepce P a J

Každý z pramenů má svou koncepci dějin. Pramen P je „pozitivní“. Zdůrazňuje řád stvoření a Boží příkaz množit se a naplnit zemi. Vypráví, jak se tento Boží příkaz pomalu plnil (viz genealogie). Jeho genealogie přitom postupuje od stvoření světa (dle liturgického programu) přes potopu směrem k Abrahámovi.

Naproti tomu J je „negativní“. J-texty mají v kontextu povahu vsuvek, jejichž záměrem je zdůrazňovat, jak od počátku vstoupil do světa s člověkem hřích a jak se zloba mezi lidmi dále šířila. Vyprávění vyvrcholí v potopě, ovšem ani ta v konečném důsledku nepomohla, neboť hřích se začal po potopě zase šířit.

II. Vyprávění o patriarších

Styčnou osobou mezi první a druhou částí knihy Genesis ve struktuře *tóledót* je Terach, resp. jeho syn Abram. Co odlišuje tento druhý díl od prvního, je spíše obsah: Gen 11,27-50 pojednává o dějinách potomstva jediného člověka, Abrama, což je přímá linie vedoucí k Izraeli. Pojednává tedy o dějinách jednoho lidu, ne celého lidstva. Řeší též přímo otázky příslušnosti k lidu a zvláště zaslíbení dané Abramovi, nikoli všelidské otázky.

V této druhé části není rodokmen tolik rozveden, zato je bohatěji doplněn o výpravný materiál. Ten pochází z různých pramenů a díky rodokmenu, ke kterému je připojen, vytváří souvislé vyprávění. Přesto však jsou v textu patrné mnohé nesrovnalosti (dublety, nelogické přechody aj.)

Rodokmen sám sleduje stále stejný směr. Z **vertikálního** hlediska je teleologický a zužuje se a směřuje k Jákobovi (od něž se potom začne zase rozšiřovat). Z **horizontálního** hlediska popisuje vztah Izraele k jeho nejbližším sousedům: k Aramejcům, k Moabu, Amonu, Izraelitům, Edomu aj.

Hlavním všeprostupujícím tématem je zaslíbení země a potomstva. Tomuto tématu jsou podřízeny všechny příběhy, které přesto nesou další, druhotné významy. Popisují zaslíbení, jeho naplňování a činnou víru, kterou musí nositelé zaslíbení prokázat. Vyprávění je řízeno a komentováno obvykle Božími výroky, zaslíbeními či sny.

6) Rodopis Terachův (11,27-25,11)

Smlouva a zaslíbení

Obsahem šestého *tóledót* je výpravný cyklus o Abra(há)movi. Začíná programovým prohlášením v 12,1-3:

¹I řekl Hospodin Abramovi: «Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. ²Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnaním! ³Požehnám těm, kdo žehnají tobě, prokleji ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.»

Toto programové prohlášení obsahující 1) dar země, 2) dar potomstva, které v něm bude bydlet, a 3) požehnání bude postupovat všechny příběhy o praotcích. Jedná se o příslib, který Bůh Abra(há)movi dává. Na druhé straně však závisí na tom, zda Abra(há)m uposlechne Božího příkazu a vydá se na cestu. Od Abra(há)ma se vyžaduje víra a důvěra. Zbytek knihy Genesis popisuje opakování a naplňování tohoto prvotního zaslíbení Abra(há)movi.

Tento příslib je několikrát Abra(há)movi opakován. Nejvýznamnější je **15. kapitola**, často označovaná jako **smlouva s Abrahámem**. Bůh reaguje na Abramovu pochybnost ohledně slíbeného potomstva tím, že Abrama ujišťuje o svém slibu („Pohled’ na nebe a sečti hvězdy, dokážeš-li je spočítat... tak tomu bude s tvým potomstvem“; Gen 15,5). V následující části Bůh opakuje slib, že Abramovi (a jeho potomstvu) dá zemi, v níž se nachází. Tento slib pak uzavírá „smlouvou“, při níž obě strany procházejí mezi rozpolcenými zvířaty (srv. Jer 34,18-20).

Svým obsahem se však nejedná o smlouvu v pravém slova smyslu, ale o **příslib**, jelikož Abram není skutečnou smluvní stranou: všechny závazky na sebe bere Bůh. Někdy se též hovoří o **jednostranné smlouvě** (v protikladu k smlouvě sínajské).

Přesto se od Abra(há)ma něco očekává, a tím je jeho víra/důvěra. Abra(há)m musel tuto víru „činně“ prokázat jednak tím, že uposlechl Boží výzvy a odešel ze svého rodiště, jednak (a hlavně) tím, že se musel zříci právě té jistoty, kterou mu Bůh poskytl, a obětovat svého jediného syna (Gen 22).

Smlouva s Abra(há)mem je jedinečná v tom smyslu, že ani s jedním z jeho potomků (tj. Izákem či Jákobem) nebude uzavřena žádná nová. Bůh je jen bude ujišťovat, že si za svým příslibem stojí a že jej přenáší na Abrahámovy potomky.

Bůh uzavírá s Abramem v **Gen 17** ještě jednu smlouvu. Při této smlouvě, která je více rozvedena co Božích slov než smlouva v kap. 15. a je spojena se změnou jmen (Abram na Abrahám a Sáráj na Sára). Obsahově se Boží přísliby od přísluibů v kap. 17. neliší. Objevuje se však znamení smlouvy, které má na sobě nést „lidská“ strana. Znamením této smlouvy je obřízka; všichni, kdo jsou obřezaní, hlásí se k Abrahámově smlouvě a považují se za její dědice.

Všechny ostatní příběhy v šestém *tóledót* pojednávají o tématech, která odrážejí a rozvádějí motiv země a potomstva.

Exkurz: Obřízka

Nejtypičtějším tělesným znamením příslušnosti k izraelskému/židovskému národu byla a je obřízka. Obřízka je znakem smlouvy, již uzavřel Hospodin s Abrahámem (Gen 17,11), ale vyskytuje se i u Mojžíše (Ex 4,24n.).

Obřízka je typickým rysem původně všech severozápadních Semitů (Judy, Edomu, Amonu, Moabu) a též

byla známá a praktikovaná v Egyptě. Národem, s nímž se Izrael pravidelně setkával a který obřízku neznal, byli původně (jen) Pelištejci. Tuto historickou skutečnost dosvědčují i některé biblické texty:

²⁴«Hle, přicházejí dny, je výrok Hospodinův, kdy potrestám všechny, kteří se obřezávají, a přesto jsou neobřezaní: ²⁵Egypt, Judu, Edóma, Amónovce, Moába a všechny, kdo si vyholují skráně a sídlí na stepi, neboť všechny tyto pronárody jsou neobřezané. I celý dům izraelský má neobřezané srdce!» (Jer 9,24-25).

Pelištejci byli pro Izrael dominantními *outsidery*, protože pro něj představovali úhlavního nepřítele a jediného souseda, který se skutečně kulturně odlišoval. „Neobřezanec“ tedy původně znamenalo totéž co „Pelištejec“.

Později, když se Izrael dostal do styku s Asýrií a s Babylonií, objevil tak další *outsidery*, kteří neznali obřízku a kteří pro něj současně představovali životní nebezpečí. Dalším národem, který obřízku neznal a který jí dokonce pohrdal, byli Řekové. V tomto prostředí se obřízka stala z běžné praxe (jejíž původ a smysl je nejistý) typickým znakem příslušnosti k izraelskému/židovskému národu.

Ve vyprávění Gen 34 autor zmiňuje Šechem, který znásilnil a následně si vzal za ženu Jákobovu dceru Dinu. Obřízka je v tomto příběhu jedním ze způsobů, jak udělat z cizince příbuzného, v tomto případě z celého města, jinými slovy jak z *outsidera* učinit *insidera*. V textech jako Ezd 9-10 či Neh 10,31; 13,23-27 je obřízka nutnou podmínkou k přijetí za člena židovského národa.

V Gen 17, kde se hovoří o smlouvě mezi Hospodinem a Abrahámem, je obřízka považována za znak izraelství/židovství a je vztažena jen na Abraháma. Jedná se o kněžský text z přibližně 6. století, kdy se tato obecná charakteristika západních Semitů již stala typickou známkou židovské totožnosti.

Proto je též pochopitelné rozhořčení pravověrných Židů nad tím, když si někteří Židé nechávali obřízku „odoperovat“, protože se za ni před světem styděli.

Obsazení země

Abrahám prochází celou zemí křížem krážem a zastavuje se na mnoha významných místech a tam, kde v budoucnu budou izraelské svatyně: v Šekemu (12,6-7), v Bételu (12,8; 13,3-4), v Mamre (13,8), v Beršebě (21,32; 22,19). Svou přítomností a svými oběťmi posvěcuje zemi, přináší do ní nový kult a stává se jejím pánem. Tímto způsobem (symbolicky) přebírá Abrahám od Boha celou zaslíbenou zemi. Dalšími příběhy, které ilustrují vztah Abraháma k zemi, jsou spor s Abímelekem o studnu (21,22-34) a koupě pozemku od Chetitů pro Sářin hrob (kap. 23). Spolu s Jákobovou koupí (viz níže) se jedná o jediná dvě území, která patriarchové od původních obyvatel kupují. V obou případech se potvrzuje Abrahámův územní nárok. Význam událostí je podtržen pozorností, jaká je věnována detailům obou právních kroků, zvláště koupě pozemku.

Potomstvo

Druhým opakujícím se motivem je řešení otázky potomstva. Objevuje se již na počátku, když při odchodu z původního bydliště bere Abram s sebou kromě své neplodné ženy Saraj i synovce Lota, zjevně proto, aby byl jeho budoucím dědicem (11,27-32). Je to první Abramovo řešení otázky dědice. Když Bůh Abramovi zaslíbujícím početné potomstvo, nabývá zápletky na závažnosti: jak k tomu může dojít, když je Sára neplodná? Abram přesouvá své naděje nejprve na Eliezera, správce svého domu. Posléze vkládá naděje do Izamela, syna z Hagary. Bůh mu přesto slibuje, že jeho potomstvo vzejde ze Sáry, čímž se zápletky prodlužuje. Nakonec se narodí Izák, a když hagar s Izmaelem mizí ze scény, zdá se, že je zápletky vyřešena. Nicméně se obnovuje v plné dynamice, když se Bůh rozhodne vyzkoušet Abraháma a žádá od něj, aby obětoval svého jediného syna Izáka.

Do stejné tématické skupiny náleží i dva velmi podobné příběhy vyprávějící o ohrožení pramatky (tj. Sáry [12,10-20;20,1-18]; třetí verze příběhu se nachází v cyklu o Izákovi [26,1-14]).

Na tématu potomstva je velmi názorně vidět důraz textu na to, že se jedná o Boží dar. Zvláště patrné je to na dvou neustále se opakujících tématech *neplodné ženy* a *mladšího syna*. Za neplodnou je označována Sára, ale po ní i Rebeka; problémy s rozením dětí má Lea i Ráchel, a proto obě dávají Jakobovi své služby Bilhu a Zilpu. Mimo tyto tři případy se motiv neplodné ženy ve Starém zákoně objevuje ještě u Samsonovy matky a u Chany, matky Simeona.

Izák je synem zaslíbení, o nějž musel Abrahám bojovat. Izákův starší bratr Izmael je sice Abrahámův legitimní a starší syn, ale zaslíbení a požehnání dál nese mladší Izák. Velmi pěkně je tentýž motiv vidět na sporu mezi Jakobem a Ezauem: mladší Jakob získá prvorozenství (a tím i požehnání) sice lstí, ale posléze o ně musí těžce bojovat, aby mu bylo přiznáno.

Genealogie

I nadále pokračuje téma rozdělování národů. Nejprve se od Abraháma odděluje Lot a opouští zemi, kterou Bůh zaslíbil Abrahámovi (13,1-18). Z Lotova incestního spojení s vlastními dcerami se rodí Moab a Amon (19,30-38). Moab a Amon přišli do země přibližně ve stejné době jako Izrael, hovořili jen málo odlišným dialektem téže řeči a Izrael si byl vědom jejich vzájemné úzké příbuznosti. Na druhé straně jejich incestní původ vyjadřuje izraelské přesvědčení o vlastní nadřazenosti („narcisismus na národní úrovni“; Hendel), zdůvodněné na úrovni genealogie či etiologie (viz příběh o prokletí Kanaánu z 9,18-28). Tím je tato nadřazenost nezvratná a postavena na téměř ontologickou úroveň. Všechny národy vzešlé z Abrahámovy semene se odstěhují a usídlí mimo zaslíbenou zem, čímž je stvrzen výlučný nárok Izraele na své území.

Hledání nevěsty

Specifickým motivem je hledání nevěsty z vlastní krve a snaha vyhnout se manželskému spojení s místními ženami, které by poskvrnily čistou linii (v případě Abraháma je to hledání ženy pro Izáka [kap. 24]). Naopak vedlejší linie (např. Ezau aj.) si berou ženy z místního lidu, čímž jen potvrzují svou nehodnost být hlavními dědici Abrahámovy zaslíbení. Čistota krve je významným tématem židovského národa po návratu z babylonského zajetí.

7) Rodopis Izmaelův (25,12-18)

Sedmý *tóledót* je velmi stručný. Obsahuje rozvedení potomstva Abrahámovy prvorozeného syna Izmaela. Odráží opět silné vědomí blízké příbuznosti Izmaelitů (Arabů) a Izraelců. Nachází se tu stejný motiv jako později u Ezaua: mladší nahrazuje staršího. Starší bratr odchází pryč, mimo hranice zaslíbené země, kde se usazuje a kde se mu dostává sekundárního požehnání.

8) Rodopis Izákův (25,19-35,29)

Osmý, centrální *tóledót* obsahuje vyprávění o Jakobovi. O Izákovi se píše velmi málo, většina příběhů o něm je součástí vyprávění o Abrahámovi nebo o Jakobovi. Nicméně celý Izákův rodopis začíná rekapitulací jeho narození a svatby a končí zmínkou o jeho smrti.

Celý blok vyprávění o Jakobovi je sestaven podél jeho dlouhé cesty za strýcem Lábanem a zpět. Na po-

čátku i na konci se setkává s Bohem – na začátku ve snu v Bételu (jedná se o zmínku o založení svatyně!) a na konci při tajemném zápase. Hlavním motivem této cesty je proměna Jákoba skrze utrpení a konflikt; Jákob nakonec dostává nové jméno Izrael.

Narození

Na počátku se hovoří o narození dvojčat Jákoba a Ezaua. Je přítomen motiv neplodnosti matky (ohrožení přímé linie a předání požehnání a zaslíbení) a zápas dvojčat v lůně matky. Lze jej interpretovat opět na několika rovinách: epizoda z rodinného života; zápas pastevců a zemědělců; nepřítelství mezi Izraelem a Edomem... Pro biblické vyprávění je významný právě ten třetí význam. Ezau je načervenalý (אדמוני *admóni*) a chlupatý (שער *séár*) (25,25). Tato dvě adjektiva zdůvodňují jméno Edom a Seír. Jiná etymologie názvu Edom se nachází o několik veršů dále (25,30; podle červené čочки).

Jméno Jákob je odvozováno od kořene *קב* *qb*, „Istivý“ či též „pata“. Podle legendaristického stylu se povaha člověka projevuje již od narození a je spojena i se jménem, jež ji charakterizuje a určuje.

Dalším přítomným motivem je již známé převrácení prvorozenství a důležitost endogamního manželství.

Cesta

Jákob se vydává na cestu z dvojího důvodu. Prvním účelem je hledání manželky mezi příbuznými, druhým důvodem je útek před bratrem k rodině matky. V Bételu se Jákobovi dostává potvrzení zaslíbení a požehnání; text slouží mj. jako etiologie vzniku bételské svatyně a jejího jména. Tím Jákob pokračuje v linii abrahámovského zaslíbení.

Jákob získává od Lámana manželky a vrací se po mnoha letech zpět. Znovu se vyskytuje motiv ohrožení matky (krádež domácích bůžků). Před setkáním se svým bratrem bojuje Jákob s neznámým soupeřem (anděl? Bůh?) a odnáší si z boje zranění, nové jméno (Izrael) a požehnání.

Středem vyprávění je Jákobova dvojitá svatba a narození jeho dětí, 12 synů a 1 dcery. Jeho synové ponechají dále požehnání a zaslíbení.

Setkáváme se tu též s koupí pozemku jako v případě Abrahámově.

9) Rodopis Ezauův (36,1-37,1)

Devátý *tóledót* se nachází v 36. kapitole. Jedná se o dlouhý soupis více než 80 jmen v několika blocích. Obsahují jak přímé potomstvo Ezaua, tak různé soupisy Edomských pohlavárů a králů, často i predezačovských. Rodopis vychází ze ztotožnění Ezaua a Eomu, resp. z Ezaua jako praotce Edomu (ztotožnění všeobecně sdílené celým Starým zákonem).

Cílem rodopisu je odlišit ezauovskou větev od hlavní linie izraelského rodokmenu a představuje krátké „rozloučení se“ s Ezauem. Následně se vypravěč vrací k hlavní linii.

10) Rodopis Jákobův (37,2-50,26)

Poslední *tóledót* je Jákobův a obsahuje dlouhé vyprávění o Josefovi. Příběh je nejdelším uceleným vyprávěním v celé knize Genesis. Jen málo míst vykazuje dublety či jiné problémy (např. Josefovo prodání do otroctví). Příběh je z literárního hlediska velice propracovaný.

Uvnitř příběhu se nachází jen málo rušivých či vsunutých úryvků: genealogie v 46,8-27 (jména Izraelo-

vých synů, kteří vstoupili do Egypta), 49,1-27 (Jákovovo požehnání) či příběh o Judovi a Tamar (kap. 38).

Vyprávění o Josefovi má silně sapienciální charakter. Typický je např. motiv moudrého správce země, interpretace snů aj. Sám o sobě pojednává příběh velmi hluboce a vcítěně o roztržce a sváru mezi bratry a o jejich smíření na konci dlouhé cesty, kterou obě strany (Josef i jeho bratři) museli projít.

V kontextu Pentateuchu má příběh za úkol vysvětlit, jak se Izraelité dostali do Egypta a propojit tak Genesis s Exodem, resp. původně nezávislé tradice o praotcích s tradicí o východu z Egypta.

Kniha Genesis končí sestupem Jáкова a jeho rodiny do Egypta a Josefovou smrtí. Příslib, který dal Bůh Abrahámovi (dar země, potomstva a požehnání) je dosud nesplněn. Poslední slova knihy jej znovu připomínají:

²⁴Potom Josef svým bratrům řekl: «Já umírám, ale Bůh vás jistě navštíví a vyvede vás odtud do země, kterou přísežně slíbil Abrahamovi, Izákovi a Jákovovi.» ²⁵A zapřisáhl syny Izraelovy slovy: «Bůh vás jistě navštíví a pak odtud vynesete mé kosti.»

Kniha tak končí v napětí, které dojde svého vyřešení až v dalších knihách Pentateuchu. Nenaplněn zůstane v Pentateuchu jen dar země.

Zrod cyklu o patriarších

Kdy vznikl cyklus vyprávění o patriarších, jak je dochován dnes v Gen 12-50?

V textech knih předexilních proroků se vyskytuje jen velmi málo zmínek o patriarších. Předexilní proroci hovoří často o exodu a o otcích, které Bůh vyvedl z Egypta a vedl pouští, ale nezmiňují se o patriarších. Proroci znají jména patriarchů, která používají jako označení pro severní království (Jákov, Izák, Josef). Jelikož se jedná o vlastní jména osob, ukazuje to na vědomí kolektivního původu z jedné osoby. Možnost střídání jmen ukazuje na jisté genealogické propojení těchto osob. Nejsou však dochovány žádné významné konkrétní tradice. Není přítomna ani jediná zmínka o Abrahámovi.

Z konkrétních tradic se vyskytuje zvlášť zmínka o zničení měst (Sodomy a Gomory), ale bez spojení s Lotem; Ráchelin pláč (Jer 31,15); Abdijáš předpokládá jisté příbuzenství mez Izraelem a Ezauem. (Ozeášova pasáž 12,4-5 hovořící o Jákovovi [soupeřství s Ezauem, zápas s Bohem a prosba o slitování, z Genesis neznámá!]) je pravděpodobně pozdějším dodatkem).

V exilní době začíná převažovat etnické označování Jákov (Ezechiel) a poprvé se objevují zmínky o Abrahámovi a Sáře (Deuteroizaiáš, Jeremiáš, Micheáš).

V Deuteronomiu a deuteronomistických knihách a dodatcích se patriarchové objevují v genealogickém spojení a jako předmět zaslíbení. V deuteronomistických textech v knize Jeremiáš dochází k nahrazení či vytvoření paralelních vyjádření k exodu, v nichž se vyskytuje vyvedení z Mezopotámie:

¹⁴Hle, přicházejí dny, je výrok Hospodinův, kdy se už nebude říkat: «Jakože živ je Hospodin, který vyvedl syny Izraele z egyptské země», ¹⁵nýbrž: «Jakože živ je Hospodin, který vyvedl syny Izraele ze severní země a ze všech zemí, kam je rozehnal». Přivedu je zpět do země, kterou jsem dal jejich otcům. (Jer 16,14-15)

Podobné výrazy se nacházejí i v Gen 15,7 (první smlouva s Abrahámem):

A řekl mu: «Já jsem Hospodin, já jsem tě vyvedl z Kaldejského Uru, abych ti dal do vlastnictví tuto zemi.»

Vyvedení Abraháma z Mezopotámie se stává paralelním vyjádřením k vyvedení Izraele z Egypta.

Závěrem lze říci, že vzájemné propojení patriarchů je doloženo od dob vzniku Deuteronomia (konec 7. stol. př. Kr.). Plně formované vyprávění o patriarších v dnešním pořadí od vstupu do Kanaánu až do sestupu do Egypta je doložen od dob exilních, kdy na významu nabývají Jákob a zvláště Abrahám.

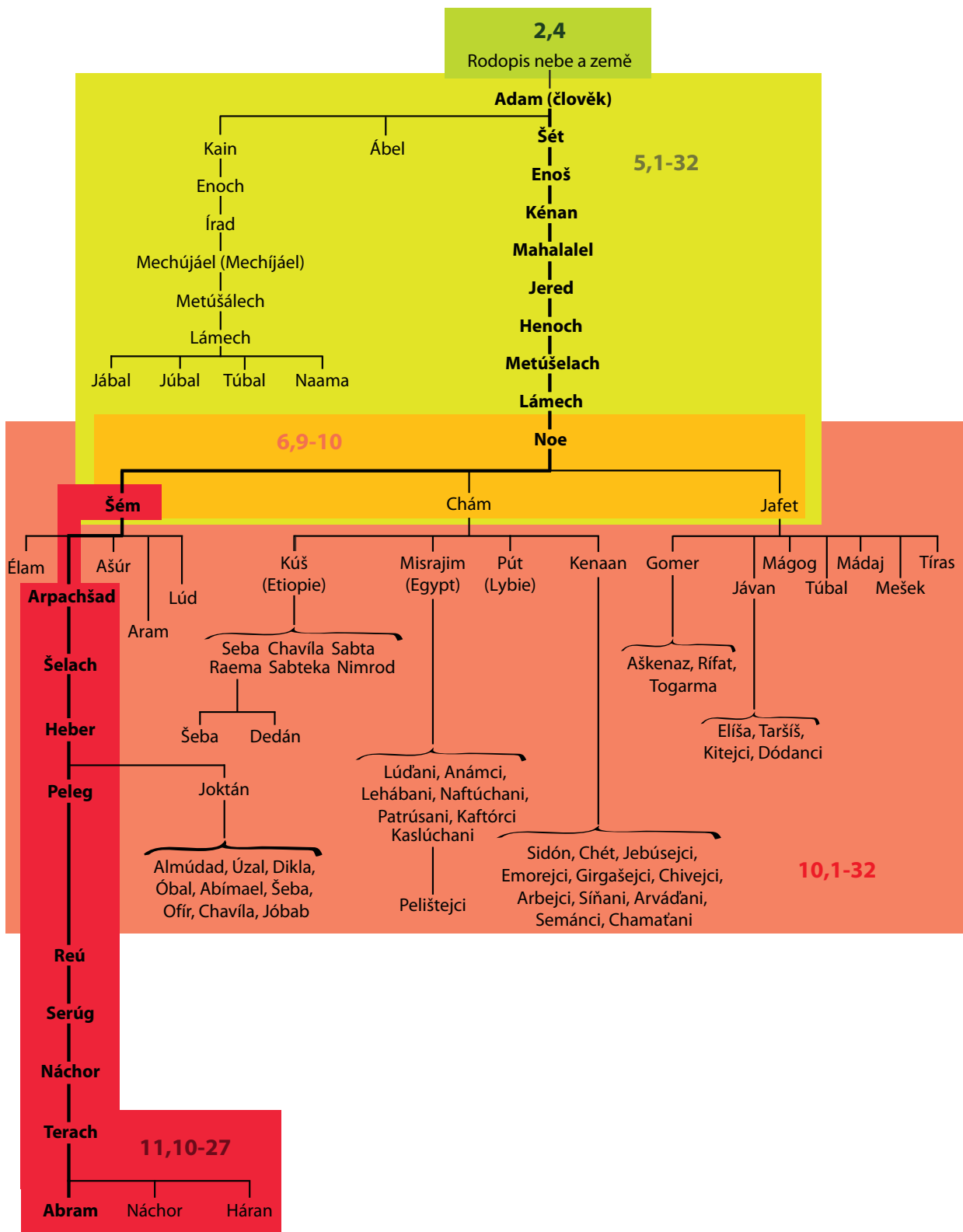
Historická hodnota vyprávění o patriarších

Obvykle se historická hodnota vyprávění o patriarších posuzuje podle sociálního, kulturního a politického kontextu, do kterého zapadají. Na těchto základech se události popisované ve vyprávěních o patriarších kladou do střední doby bronzové (MB I: 2100-1900 př. Kr., nebo MB II: 1900-1600 př. Kr.).

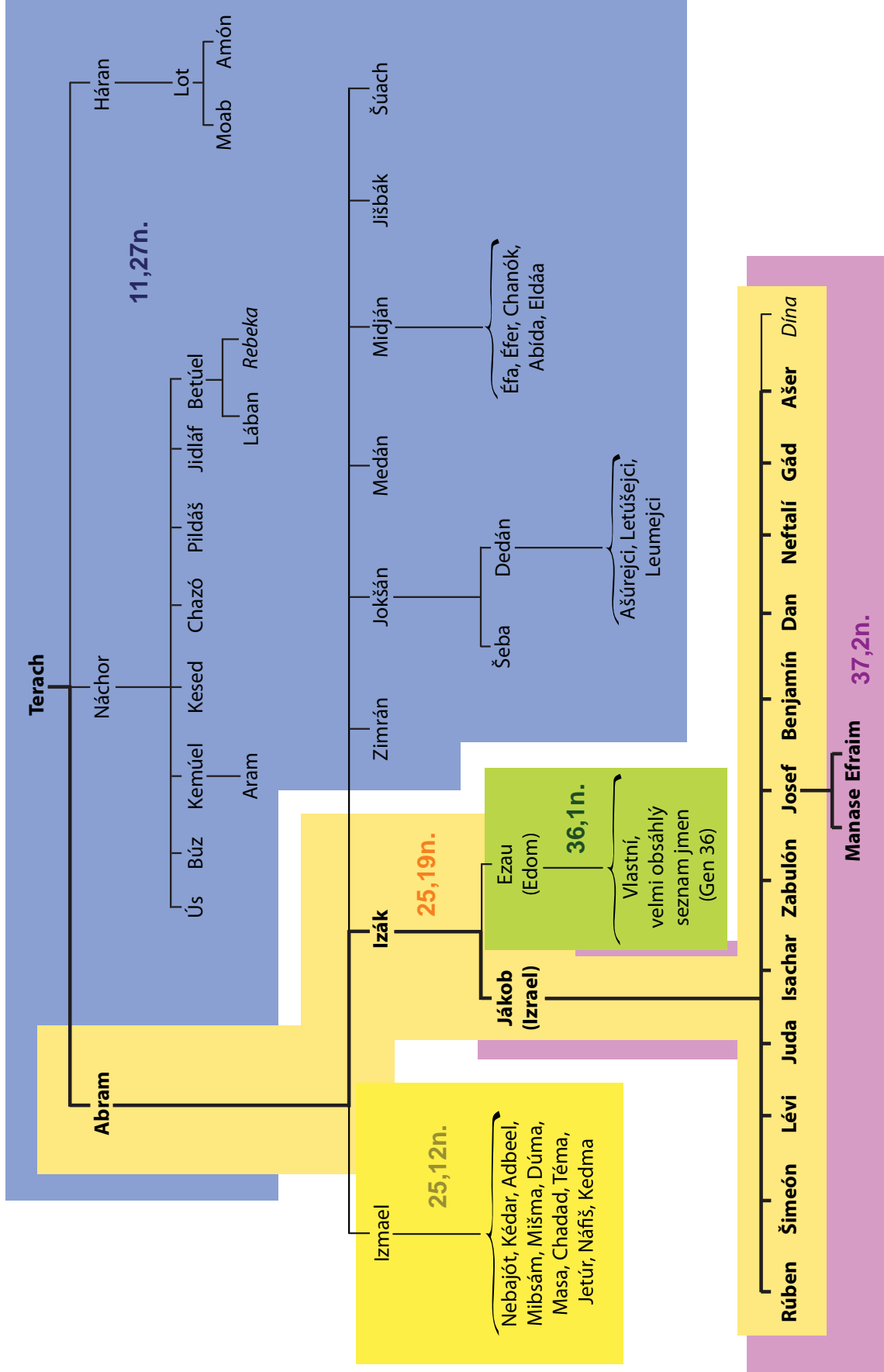
Tato datace však čelí mnoha problémům. V první řadě bychom museli předpokládat více než 800 let ústního tradování bez významných změn (připustit významné změny by znamenalo znemožnit zkoumání historicity příběhů vůbec). Příběhy navíc obsahují mnoho anachronismů: hovoří o Pelištejcích, o Chaldejcích, Chetittech, Aramejcích... to vše ukazuje spíše na začátek prvního tisíciletí př. Kr., než druhého. Zpochybňovány jsou i mimobilické prameny sloužící k srovnávání sociálního a kulturního prostředí Předního Východu a vyprávění o patriarších.

Je proto lepší se vzdát snahy o jakoukoli rekonstrukci skutečných událostí nebo jejich dataci a považovat příběhy za texty ztvárňující vznik Izraele. Tyto příběhy jsou převzaty z tradice (neznámého původu a stáří) formulovány a sestaveny tak, aby odpovídaly potřebám komunity, v níž a pro níž jsou napsány. To je klade do poloviny 1. tisíciletí př. Kr. Zcela zpochybnit jakoukoli historickou hodnotu textů je nemožné, ovšem právě tak nemožné je snažit se rekonstruovat samotné události.

Prvních pět rodokmenů v Genesis



Druhých pět rodokmenů v Genesis



3. ODDÍL

VÝCHOD Z EGYPTA A PUTOVÁNÍ POUŠTÍ – – EXODUS A NUMERI

Východ z Egypta (Ex 1,1-15,21)

Ex 1-15 představuje samostatný, na předchozích vyprávěních v Genesis nezávislý oddíl. S vyprávěním o praotcích v Gen 12-50 je propojen Josefovým příběhem. Exodus navazuje na Josefa sumářem v Ex 1,1-7. Tento úryvek (P) odděluje obě události od sebe a signalizuje začátek nového vyprávění. To pokračuje až do 15,21, ovšem konec a přechod k tématu putování pouští je těžko rozpoznatelný, je-li vůbec jaký. Už při příchodu k Rákosovému moři jsou patrná hlavní témata putování. Z výpravného hlediska se však téma vyjití z Egypta považuje za uzavřené Mojžíšovou vítěznou písní v Ex 15.

Vyjítí z Egypta ve starozákonní recepci

Událost exodu je jednou z nejvýznamnějších událostí Starého zákona. Vychází z ní sám název knihy Exodus. Exodus, řecky ἔξοδος *exodos*, znamená „vyjití“. Vyjití z Egypta je mnohem používanějším a patrně i starším motivem než vyprávění o praotcích. Na rozdíl od vyprávění o patriarších se vyskytuje běžně i v předexilních a exilních prorocích, v zákonících apod. Tyto texty obvykle považují exodus a putování pouští za počátek izraelských dějin. Zvláště zde zmíníme nejvýznamnější předexilní proroky (Ozeáš, Ámose a Micheáš).

1) Doba exodu je počátkem izraelských dějin, jimi začíná vypočítávání spásných událostí.

⁹Já jsem zničil před nimi Emorejce vysoké jako cedry a pevné jako duby. Zničil jsem je od koruny až ke kořenům. ¹⁰Já jsem vás vyvedl z egyptské země, vodil jsem vás čtyřicet let po poušti a pak jste obsadili emorejskou zemi. (Ám 2,9-10)

³Lide můj, co jsem ti udělal? Jaké potíže jsem ti působil? Odpověz mi. ⁴Vždyť jsem tě vyvedl z egyptské země, vykoupil jsem tě z domu otroctví, poslal jsem před tebou Mojžíše, Árona a Mirjam. (Mi 6,3-4)

2) O této době se hovoří jako o době vyvolení Izraele („zamilování se do něj“).

¹⁶Proto ji přemluvím, uvedu ji na poušť, budu jí promlouvat k srdci. ¹⁷Zas jí dám její vinice, dolinu Akór jako bránu k naději. Tam mi opět odpoví jako za dnů mládí, jako v den, kdy vystoupila z egyptské země. (Oz 2,16-17)

Když byl Izrael mládenečkem, zamiloval jsem si ho, zavolať jsem svého syna z Egypta. (Oz 11,1)

Já však jsem Hospodin, tvůj Bůh, už z egyptské země. Zase tě usadím ve stanech jako za dnů, kdy jsem se s tebou setkával. (Oz 12,10)

Ale já jsem Hospodin, tvůj Bůh, už z egyptské země. Nepoznal jsi Boha kromě mne; mimo mne jiného zachránce není. (Oz 13,4)

¹⁴Pas berlou svou svůj lid, ovce dědictví svého, ty, který sám jediný přebýváš v lesní divočině na Karmelu. Ať se pasou v Bášanu a Gileádu jako za dnů odvěkých, ¹⁵jako za dnů, kdy jsi vycházel z egyptské země. Ukáži lidu podivuhodné věci. (Mi 7,14-15)

3) Jestliže má být Izrael za své hříchy potrestán, stane se to tak, že Bůh zruší své vyvolení a Izrael se navrátí tam, odkud vyšel, tj. do Egypta.

Když mi obětují dary, obětují maso, aby se najedli. Hospodin v nich nemá zalíbení. Však si připomene jejich nepravost a ztrestá je za jejich hříchy. Půjdou zpátky do Egypta. (Oz 8,13)

Nejste snad pro mne jako Kúšijci, vy, synové Izraele? je výrok Hospodinův. Nevyvedl jsem Izraele z egyptské země a Pelištejce z Kaftóru a Arama z Kíru? (Ám 9,7)

4) Události spojené s exodem se stávají varovným znamením i pro Izrael samotný.

Poslal jsem na vás mor jako na Egypt, vaše jinochy jsem pobil mečem, i vaši koně byli odvedeni, dal jsem vám čichat puch vašich táborů. A přece jste se ke mně nenavrátili, je výrok Hospodinův. (Ám 4,10)

Kromě toho, že exodus je ustavující událostí izraelského národa, představuje vyprávění o něm jakousi „příkladnou událost“ (angl. „exodus-pattern“), která slouží jako paradigma pro interpretaci mnoha dalších, větších či menších událostí. Jako Exodus je chápán a ztvárňován např.:

- **Přechod přes Jordán** (Joz 3,13-17). Vyprávění je formulováno zřetelně jako další exodus.
- **Návrat lidu z babylonského zajetí** (Iz 40-55; zvláště např. Iz 48,20-21; 51,9-11 aj.).
- **Návrat Ezdráše** do Judska. Ezd 1-6 vypráví o návratu Ezdráše a končí slavením pesachu (6,19n.). Ezdráš vyšel z Mezopotámie dvanáctého dne prvního měsíce (Ezd 8,31), tzn. že slavil pesach krátce po vyjití. V každém případě odpovídal jeho odchod časově události pesachu.
- V křesťanství byl pesach a obecně exodus vztažen jako interpretační model pro **Kristovu smrt**, křest a další s tím spojené události (1 Kor 5,7-8 aj.).
- Viz též ztotožnění **pesachové noci** s dalšími událostmi v dějinách spásy v židovské i křesťanské tradici (pesachový seder či velikonoční chvalozpěv *Exsultet*).

Exodus je též ustavující událostí *pesachu* (svátku připomínajícího a oslavujícího exodus), a je proto vypravován tak, aby odpovídal tomuto svátku a vysvětloval jej.

Událost exodu stojí v základu mnoha argumentací ve Starém zákoně. Formulace „ten, který tě vyvedl z Egyptské země (z domu otroctví)“ (srv. Dt 5,6; 20,1; Joz 24,17; Jer 2,6; aj.) se stává jedním z nejčastějších Božích titulů, stává se východiskem Božích požadavků a stojí v základu smlouvy mezi Izraelem a jeho Bohem (srv. první verš desatera Ex 20,2; Dt 5,6). Vyprávění o exodu je vyprávění o ustavující události Izraelského národa, při níž Izrael vznikl a stal se Božím lidem. Nesmírný význam této události tkví právě v tom, že se v ní odzrcadluje samotná povaha Izraele a jeho existence. Při slavení pesachu zaznívá věta: „V každé generaci se každý na sebe musí dívat jako na toho, do sám vyšel z Egypta.“ Izraelita/Žid je vyzýván, aby si vzal vyprávění o exodu za své a učinil z něj způsob vnímání vlastní existence.

Všechny výše zmíněné faktory nejsou vlastně ničím jiným než následnou interpretací událostí. Ovšem tyto interpretace se natolik zpětně promítly do způsobu vyprávění, že snaha rozpoznat nějakou „původní“

podobu příběhu nebo dokonce samotnou historickou událost se ukazuje marnou. Událost exodu je vyprávěna tak, aby umožnila aplikaci paradigmatu na nové události. Jako taková byla zapsána a takto je třeba ji číst. Z toho důvodu je vyprávění schématické, příkladné a do velké míry abstraktní a neosobní/anonymní; případná jména a čísla jsou často symbolická, vyprávění má mnoho folklorních prvků. Jak pro své propojení s pesachovým rituálem, tak pro svůj obsah (vznik Izraelského národa) je příběh formulován mýtický. I když může vyprávění svou povahou tedy svádět k tomu, aby bylo čteno, zvláště ve spojitosti s vyprávěním o putování pouští, jako Mojžíšův životopis, je hlavním motivem „životopis Izraele“, kterému je osoba Mojžíše zcela podřízena.

Z hlediska literární kritiky a teorie dokumentů je vyprávění o exodu sestaveno z několika pramenů. Hlavním z nich je (opět) P, jenž je doplněn dalšími texty. O totožnosti původu a povahy těchto dalších pramenů se vedly/vedou diskuze. Skutečnost, že vyprávění je kompilátem, je však nesporná, jako je – zdá se – nesporná vůdčí role P-vrstvy v kostře vyprávění.

Zatímco v detailech lze najít mnoho rozporů (zdvojení příběhů, nesrovnalosti v událostech, číslech, motivacích, jménech aj., viz dále), vyprávění nahlížené jako celek je zřetelné a pochopitelné. Podobně jako u maleb na velkých plátnech je potřeba od obrazu poodstoupit. Jen tak dokážeme ocenit skutečnou hodnotu a obsah díla. Při bližším zkoumání nalezneme mnoho nepřesných barevných překryvů a obrysů, ty se však v celkovém pohledu z dálky ztrácejí, splývají a vytvářejí ucelený jednoduší obraz. A právě tento jednoduší obraz je tím, co nám autor předává. Takto je potřeba přistupovat ke všem vyprávěním v Pentateuchu, k vyprávění o vyjití z Egypta však zvlášť.

Vůdčí téma vyprávění

Tématem, jež prochází celým vyprávěním a zapojuje do sebe další prvky, je **ohrožení prvorozeného**. Celý motiv stojí na tom, že Izrael je Boží prvorozený. Ohrožení začíná obecným faraónovým nařízením genocidy všech hebrejských dětí (1,15-22). Nejjasněji je vyjádřen zákonem odplaty ve 4. kapitole (4,22-23):

²²Potom faraónovi řekneš: Toto praví Hospodin: Izrael je můj prvorozený syn. ²³Vzkázal jsem ti: Propusť mého syna, aby mi sloužil. Ale ty jsi jej propustit odmítl. Za to zabiji tvého prvorozeného syna.

Následně dochází k ohrožení Mojžíše samotného kvůli obřízce jeho vlastního syna (4,24-26). Trest proti egyptským prvorozencům je oznámen v 11,4-9; 12,12-13 a vykonán v 12,29-32. Zasněžení prvorozenců je ustanoveno jako zákon v 13,11-16. Únik ze smrti je pak oslaven hymnicky v Mojžíšově písni na břehu Rákosového moře (15,1-21).

1) Útisk Hebrejců v Egyptě (1,1-22)

Po krátkém úvodu (1,1-7; P), který rekapituluje situaci a z narativního hlediska uvozuje nový začátek, začíná samostatné vyprávění. Již zde se nacházejí vnitřní logické rozpory hovořící kde proti historičnosti, kde proti jednotnosti vyprávění. Proč farao bojuje proti Hebrejcům na dvou frontách (vybíjením dětí a těžkou prací), když si tak sám ničí pracovní sílu? Není možné, aby farao jednal takto přímo s porodními bábami. Jako mohou být je dvě na tolik Hebrejců? Jsou sice zmíněny vlastními jmény, ta mají ovšem silný symbolický charakter: Šifra (שִׁפְרָה *šifrá*, „jas“) a Púa (od יַפְעָה *jif'á*, „záře“).

Faraónova tyranie se projevuje ve třech fázích, které těžkou situaci Hebrejců vyhocují a z narativního

hlediska připravují příchod hrdiny.

Faraο zůstává anonymní. To je velmi důležité nejen pro aplikaci příběhu na další situace, ale i pro případné přijetí příběhu ze strany jiných kmenů, které tuto přímou zkušenost nezažily. V druhé pol. 2. tisíciletí př. Kr. spadal celý Kanaán pod egyptskou hegemonii a všechny kmeny a obyvatelé tedy pocítovali egyptskou nadvládu a povinnosti s ní spjaté. Anonymita konkrétního egyptského panovníka tak jen usnadnila přivlastnění si příběhu o vysvobození z otroctví/područí Egypta i v těch případech, kdy nedošlo ke skutečnému exodu.

2) Uvedení Mojžíše a jeho únik před smrtí (2,1-22)

Mojžíš je syn anonymních rodičů. Dle vyprávění se zdá, že se jedná o prvorozeného, ovšem vzápětí je představena jeho starší dcera (rozpor?). V každém případě bude řečeno o Áronovi, že je o tři roky starší než Mojžíš (7,7), což s tímto vyprávěním neladí (a jak vůbec Mojžíš Árona znal? [4,14]). Etymologie (egyptského?) Mojžíšova jména (2,10) je hebrejská, v ústech faraónovy dcery zní podivně.

Motiv ohrožení hrdiny-novorozence, jeho vydání napospas a zázračná záchrana je typickým prvkem hrdinských eposů. Můžeme jej najít kromě českého Plaváčka i ve starověkých textech. Jedním z nich je vyprávění o Sargonovi I.:

Sargon, mocný král, král Akkadu jsem já.
Má matka byla podvržená, svého otce neznám.
Bratři mého otce milovali vrchy.
Mé město bylo Azupiranu, které leží na březích Eufratu.
Má podvržená matka mne počala, ve skrytosti mne porodila.
Vložila mne do rákosového košíku, asfaltem zamazala víko.
Pustila mne po vodě řeky, která mne nepohltila.

Řeka mne vynesla na hladinu a odnesla mne k Akkimu, který čerpal vodu.
Akki, který čerpal vodu, mne vytáhl, když ponořil své vědro.
Akki, který čerpal vodu, mne přijal za syna a vychoval mne.
Akki, který čerpal vodu, mne určil za svého zahradníka.
Když jsem byl zahradníkem, Ištar se do mne zamilovala
A po čtyři a ... let jsem vykonával vládu.*

Dalším analogickým příběhem je narození Kýra I., jak o něm vypráví Hérodotos ve svých *Dějínách*.

Mojžíš se pokouší – ze své vlastní iniciativy a svou vlastní silou – „zachránit“ Hebrejce, ale je po incidentu končícím vraždou nucen opustit Egypt a utéci se mezi Midjánce, kde se u studny (srv. příběhy o Izákovi a Jákobovi) setkává se svou nevěstou. Jeho tchánem je midjánský kněz, zde nazývaný Reúel (vzápětí se bude jmenovat Jitro, v Nu 10,29 zazní i jméno Chóbab).

I v tomto úseku jsou patrné nesrovnalosti vzniklé kombinací více pramenů, a velmi silné folklorní zpracování. Příběh slouží také jako Mojžíšova osobní anticipace exodu celého národa.

3) Povolání Mojžíše a zjevení Božího jména (2,23-4,17)

Oddíl 2,23-25 představuje typický sumář z pera P, který od sebe odděluje předchozí a následující vy-

* Výtah z Legendy o Sargonovi, králi Akkadu (cca. 2334 – 2279 př. Kr.), zakladateli Asýrie (ANET str. 119).

právění (narativně, nikoli obsahově). 3,1 tak představuje nový začátek po jisté časové pauze. Po přípravě postav a situace (1-2) začíná vlastní příběh (3n.)

Příběh se rozbíhá povoláním Mojžíše. Mojžíšovo povolání je tvořeno teofanií (hořícím keřem) a rozhovorem mezi Bohem a Mojžíšem. Na rozdíl od jiných povolání je zde rozhovor široce rozveden, zvláště proto, že Mojžíš nechce jít do Egypta, zdráhá se a předkládá Bohu neustále nové a nové námitky: chce znát Boží totožnost, aby se měl kým zaštitit před vlastními soukmenovci (3,13n.); žádá znamení pro své soukmenovce, aby mu uvěřili (4,1n.); Mojžíš neumí mluvit (4,10). Když mu dojdou argumenty, říká otevřeně: „Prosím, panovníku, pošli si, koho chceš“ (4,13). Nakonec však své poslání přijímá a odchází do Egypta, „aby se podíval, zda ještě jeho bratři žijí“ (4,18).

Pasáž je významná zvláště proto, že na první Mojžíšovu námitku Bůh odpovídá zjevením svého jména.

Bůh oznamuje svou totožnost celkem třikrát za sebou. Pokaždé je jeho řeč oddělena a uvozena „Bůh řekl Mojžíšovi“ apod. (3,14a; 3,14b; 3,15).

V prvním případě zaznává známé **אֲנִי הוּא אֲהִי** *ehje ašer ehje*, „jsem ten, který jsem“. O význam této výpovědi se vedou spory, nicméně nejedná se o samotné Boží jméno. Výpověď může znamenat „jsem zde“ (tj. pro vás, abych vám pomohl), a označovat tak spásnou Boží přítomnost. Může však být též stručným „jsem ten, který jsem, do toho ti nic není“, a odkazem na následující „jsem Bůh vašich otců“; není podstatná Boží „podstata“, ale svého Boha mohou Izraelité poznat z toho, jak jedná, z toho, jak byl věrný jejich otcům.

Druhá výpověď používá „jsem“ (**אֲהִי** *ehje*) jako jméno a podmět věty („jsem posílá mne k vám“). Podobné vyjádření lze najít ještě u Ozeáše (1,9: „Řekl: «Pojmenuj ho Lóami (to je Nejste-lid-můj), neboť vy nejste můj lid a já nejsem váš *ehje*»“).

Vlastní Boží jméno je zjeveno až ve třetí výpovědi a zní **יְהוָה** *jvhv*. Jedná se o tzv. **Tetragrammaton**, posvátné Boží jméno. Původem je to vlastní jméno izraelského Boha a je kromě biblických textů dochováno i na mimobiblických písemných památkách.

Exkurz: Boží jméno

Boží jméno **יְהוָה** *jvhv* se mimo Starý zákon vyskytuje na nápisech z Kuntillet Adžrud (8. stol.), na lakíšských ostracích (začátek 6. stol.) aj. Na aradských ostracích (7.-6. stol.) je patrné, že se v té době ještě vyslovovalo, ovšem není jasné jak; Boží jméno je dochováno i na jednom mimoizraelském nápise (moabská stéla krále Méši, 9. stol.), kde *jvhv* figuruje jako poražené božstvo.

Výslovnost Božího jména je dnes neznámá především proto, že se z úcty k němu přestalo vyslovovat a začalo být nahrazováno jinými termíny (*Adonaj* – Pán, *Elohím* – Bůh, *Šaddaj* – mocný, *Šém* – jméno aj.). Právo vyslovit je měl jen velekněz jednou do roka, při slavnosti smíření. Praxi Boží jméno nevyslovovat dosvědčuje už např. Josephus Flavius a trvá dodnes. Nejčastěji rekonstruovaná (ovšem stále sporná) výslovnost je „Jahve“. Výslovnost „Jehova“ vychází z mylné interpretace pomocné vokalizace hebrejského textu. Hebrejské vokalizované texty všude tam, kde se vyskytuje Boží jméno, vsouvají samohlásky náhradního slova, které se má na jeho místě vyslovit. Se samohláskami náhradního slova „Adonaj“ tak vzniká hybrid „Jehova“.

Zvláštní formy Božího jména se nacházejí na papyrech z Elefantiny, kde sídlila židovská posádka ve službách Asýrie a později Persie. Měla zde vlastní chrám a kult a dochovalo se mnoho aramejsky psaných papyrů, dokládajících život místní komunity i její čilé styky s Judskem.

Zjevení Božího jména v Ex 3 má v širším rámci Kněžského kodexu své přesné místo a odpovídá celkové P-koncepci postupného Božího zjevení lidem. Na počátku figuruje jako **אֱלֹהִים** *elohím*, „Bůh“ (Gen 1,1),

u Abraháma se objevuje jako אל שדי *él šaddaj*, „Bůh mocný“ (Gen 17,1), v Ex 3,15 se konečně objevuje jeho plné a vlastní jméno יהוה *jhvh*.

Zjevení Božího jména může mít spojitost i s úvodním P-sumářem v 2,23-25. V 2,25 hebrejský text praví „Bůh na syny Izraele pohleděl, Bůh je poznal (tj. přiznal se k nim)“. LXX však uvádí „dal se jim poznat“ (předpokládá formu וידע אלהים *vajjivvada alehem* namísto stávající וידע אלהים *vajjéda elohím*).

Co je však velmi významné v kontextu, je skutečnost, že je zde jméno *jhvh* vždy doplněno o přídavek „Bůh vašich otců, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“. V kontextu je právě toto hlavní definice a popis Boha, který se zjevuje Izraeli: Bůh, který se staral o otce, který s nimi uzavřel smlouvu a který na ně nezapomněl. „Bůh otců“ je tou nejvyšší zárukou, že se Izrael může na svého Boha spolehnout.

4) První Mojžíšova mise a první neúspěch (4,18-6,1)

Oddíl začíná velmi zajímavou vsuvkou, která činí text velmi nejasným. Mojžíš odchází i s rodinou (jak to, že pak se s ní setkává opět při cestě pouští?) do Egypta. Na cestě je Mojžíš ohrožen Hospodinem, který mu usiluje o život. Zachrání jej jeho manželka Sippora, když obřeže jejich syna podle platného (midjánského?) rituálu.

Text je vsunut patrně kvůli motivu prvorozeného syna, kterým končí předchozí oddíl. Prvorozený je chápán jako náležející Hospodinu a musí být proto obětován. Obřízka tu vystupuje jako způsob, jak prvorozeného z této oběti vykoupit. Mojžíš, který sám nesplnil Boží nároky, o něž jde v celém bloku Ex 1-15, musí být zachráněn svou manželkou. Teprve potom může jít zachraňovat prvorozeného Božího. K této interpretaci vede celkové téma prvorozeného Ex 1-15 a také dvojí příkaz o zasvěcení všeho prvorozeného Hospodinu v Ex 13,1-2 a 13,11-16.

Po této události se Mojžíš setkává s Áronem a podnikají první misi u faraóna, která se ukazuje jako neúspěšná.

5) Druhá Mojžíšova mise (6,2-7,7)

První a druhá mise jsou položeny za sebe, i když se patrně jedná snad jen o dvě verze téže mise pocházející ze dvou pramenů. Druhá verze (6,2-7,7) je zcela zřetelně kněžského původu. Velkou část hlavní role zde přebírá Áron jako eponym kněžstva. Je představen jako o tři roky starší než Mojžíš (7,7); u obou je uveden jejich rodokmen jako způsob identifikace obou hlavních postav.

Dochází znovu ke zjevení Božího jména, tentokrát ovšem nikoli mimo Egypt, ale v něm. To je velmi důležité, protože to (podobně jako mnoho následujících prvků) bude odkazovat na situaci v babylonském zajetí. Podobně hovoří i Ezechiel (20,5):

„Toto praví Panovník Hospodin: V den, kdy jsem si vyvolil Izraele, zvedl jsem ruku k přísaze potomstvu Jákobova domu a dal jsem se jim poznat v egyptské zemi, zvedl jsem ruku a přísáhl jim: Já jsem Hospodin, váš Bůh.“

Tím se začíná zřetelně objevovat doba, pro v níž, podle níž a pro níž je tento text psán.

V tomto oddíle tedy máme před sebou druhý, z kněžského úhlu podaný popis začátku mise Mojžíše a Árona.

6) Prvních devět ran (7,8-10,29)

Celý oddíl věnovaný deseti egyptským ranám je v kontextu vyprávění neúměrně rozveden. V případě desáté rány je to dáno tím, že před sebou nemáme jen vyprávění, ale (a především) etiologický a mýticko-rituální text popisující ustavení pesachu. Devět prvních ran má na desátou ránu čtenáře připravit.

Z logiky vyprávění je nutná jen desátá rána (smrt prvorozených), s ohledem na 4,22-23 jen smrt faraónova syna. Snad nejsnazším vysvětlením vzniku nynější kompozice je výpravné rozvedení zákona odplaty (smrt prvorozeného za smrt prvorozeného) o smrt všech prvorozených v zemi a následně rozšíření o další rány (sedm, později deset?). Je třeba počítat i s tím, že se nejedná o jediný seznam Božích trestů seslaných na nějaký národ. Nejbližšími paralelami jsou např. Ám 4,6-12 (varovné tresty seslané na Izrael samotný, paralela s egyptskými ranami je zde výslovně zmíněna [Ám 4,10]); Ez 29-32 aj.

S výčtem egyptských ran se setkáme ještě v Ž 105 a Ž 78, ovšem v žádném z těchto textů není seznam úplný. Kromě rozdílu v počtu vyvstává i problém interpretace, protože (zvláště v žalmu 78) je velmi těžké na některých místech od sebe jednotlivé rány odlišit. Rozdíly se ztrácí v paralelismech a s Ex 7-12 se text velmi těžce srovnává.

	Ex 7-12	Ž 105	Ž 78
1.	Krev	Temnota	Krev
2.	Žáby	Krev	Mouchy a žáby
3.	Komáři	Žáby	(Hmyz a) kobylky
4.	Mouchy	Komáři a mouchy	Krupobití a mráz
5.	Mor	Krupobití a oheň	Krupobití a oheň
6.	Vředy	Mor	Mor
7.	Krupobití a oheň	Smrt prvorozených	Smrt prvorozených
8.	Kobylky		
9.	Temnota		
10.	Smrt prvorozených		

Zdá se, že tradice o egyptských ranách bylo více, a několik jich máme zachovaných i ve starozákonních textech. Forma nacházející se v Exodu je patrně tou poslední, resp. nejmladší.

Dva prameny lze rozpoznat i přímo ve vyprávění Exodu. Z hlediska tradiční teorie dokumentů se jedná o prameny P a J. Liší se mj. v důrazu na postavu Árona, v tom, kdo manipuluje s holí a koná divy, ve faraónově reakci apod. Tyto odlišnosti pramenů však v konečném textu tok vyprávění nijak neruší.

7) Smrt prvorozených (11,1-13,16)

Dlouhý oddíl věnovaný poslední, desáté ráně, je z větší části zaplněn nařízením týkajícími se slavení pesachu. Samotné vyprávění (12,29-42) je krátké. Předchází mu (jako i u jiných ran) oznámení rány (11,1-10) a nařízení pro slavení pesachu (12,1-18), po něm následují další, dodatečná nařízení týkající se slavení pesachu.

Popis slavení pesachu (12,1-28) je zdvojený. První verze (12,1-20; P) je formulována přímo jako ustavení slavnosti a řád pro její slavení, druhá (12,21-27) více odpovídá kontextu vyprávění. Popis slavení odpovídá poslední fázi vývoje pesachu, tj. spojení dvou původně samostatných svátků (nomádského pesachu a zemědělského svátku nekvašených chleběů). Všechny prvky, ať už pocházejí z jednoho či druhého svátku,

jsou interpretovány jako památka a vzpomínka na událost exodu. Pesach samotný je označován za זִכְרוֹן *zikkáron*, „pamětní slavnost“. Obě verze spojují název pesachu s (jazykově pochybnou a lidovou) etymologií. Odvozují jej od slovesa פָּסַח *pásach* „skákat, tancovat, poskakovat“. Druhá verze klade větší důraz na apotropaický charakter krve a na destruktivní funkci Hospodina/zhoubce.

Exkurz: Vývoj svátku pesachu

Svátek pesach vznikl spojením dvou původně naprosto nesourodých svátků – svátku nekvašených chlebů a pesachu samotného. V prvních dvou nejstarších kultovních kalendářích v knize Exodus (Ex 23,14-17; Ex 34,18-23) se hovoří pouze o svátku nekvašených chlebů, Deuteronomium (Dt 16,1-17) hovoří souběžně o svátku nekvašených chlebů a o pesachu. Teprve Levitikus (Lv 23) zmiňuje pesach jako jeden ucelený svátek, jak jej známe např. z vyprávění o vyjití z Egypta (Ex 12).

Svátek nekvašených chlebů

Svátek nekvašených chlebů (מַצוֹת *maccót*) je slavností začátku sklizně ječmene a otevírá dlouhou dobu sklizně, zakončenou sklizní pšenice a svátkem týdnů. Název מַצוֹת *maccá* znamená nekvašený chléb (*maccót* je plurál), typický prvek této slavnosti.

Svátek nekvašených chlebů se slavil na začátku sklizně. Jeho datum tedy nemohlo být pevně stanoveno, neboť záviselo na stavu obilí. Je určeno jen měsícem abíb. Kromě toho právě podle stavu obilí před sklizní se určovalo případné vsunutí přestupného měsíce 2. adaru na konec roku, tedy před měsíc abíb, čímž se zaručilo, že obilí bude sklizeno skutečně v měsíci abíbu. Do svatyně se přinášely prvotiny z úrody a po dobu jednoho týdne se jedl chléb připravovaný výhradně z nové mouky. Proto to byly chleby nekvašené. Kvas se totiž získával tak, že se do nového těsta vložil kus chleba starého, který v něm způsoboval kvašení. Tím, že byl chléb nekvašený, mohl být prost jakéhokoli kousku chleba ze staré úrody. Tento zvyk zdůrazňuje radikální novotu, novou úrodu a nový, úspěšný začátek.

Svou podstatou je svátek nekvašených chlebů jakousi anticipací svátku týdnů, skutečného svátku žně, který završoval období sklizně obilí. Jedná se o svátek zemědělský, slavený usazenou agrární společností.

Pesach

Pesach (פֶּסַח) je svátkem nomádkým, slaveným společností chovající stáda dobytka a putující po pastvinách.

Etymologie slova pesach je neznámá. V Exodu se spojuje se slovesem פָּסַח *psħ*, „skákat, poskakovat“. Označuje se tím skutečnost, že Hospodinův anděl přešel (minul) Izraelské rodiny, když vybíjel egyptské prvorozené. Druhá verze, např. u Filona Alexandrijského, spojuje toto „překročení“ s průchodem přes Rákosové moře. V prvním případě se tedy jedná o přechod Hospodina, v případě druhé o přechod Izraele. V obou případech je pesach spojen s událostmi východu z Egypta.

Slavnost má pevné datum, a tím je noc ze 14. na 15 nisan (abíb), tedy přesně polovina měsíce. Toto datum je důležité, neboť měsíce byly lunární a trvaly od novu do novu; polovina měsíce tedy znamená vždy úplněk, kdy je na stepi vidět i v noci. Původní slavnost, jak ji znají nomádké národy, se odehrává večer a v noci, postrádá jakéhokoli obětího charakteru, nejsou přítomni kněží. Jedná se o rodinnou slavnost. Je při ní zabito zvíře, jeho krev je pomazán vstup do stanů a zvíře samo je opečeno (nikoli vařeno, jako později oběti) a snědno. Zbytek jídla je spálen, aby nikdo nezvaný (hlavně démoni) nemohl mít podíl na jídle společenství či rodiny. Tato slavnost se konala při přechodu na jarní pastviny a měla za úkol zajistit skrze krev zvířete ochranu při tomto kritickém přechodovém okamžiku, kdy byla rodina vystavena mnoha nebezpečím. To vysvětluje i „připravenost k pochodu“, kterou pesachový rituál zmiňuje. Tento rituál je starý a je možné, že právě ten chtěli Izraelité slavit, když žádali faraóna o možnost odejít do pouště slavit svátek.

V klasickém izraelské pojetí však pesach nemá nic společného s pravidelným opouštěním starých pastvin, ale již od nejstarších textů je spojován s exodem, s vyjitím z Egypta. Je tedy podobně jako ostatní svátky historizován tj. spojen s konkrétní událostí v dějinách Izraele, v případě pesachu s událostí zásadní. Tedy již nikoli přechod na nové pastviny, ale přechod přes Rákosové moře, resp. přechod Hospodinův při vybíjení prvorozených. Z pesachu se stává לִיְהוָה פֶּסַח *pesach laJHVH*, „pesach pro Hospodina“, „pesach Hospodinův“.

Spojení obou svátků

Oba svátky, jak svátek nekvašených chlebů, tak pesach, se slavily ve stejném ročním období. Proto se mnohdy stávalo, že se slavily současně či těsně po sobě. To vedlo k praktickému spojení obou svátků a k tomu, že je Izraelité postupně přestali rozlišovat a začali je chápat jako svátek jeden. První text, který dosvědčuje toto praktické spojení, je Dt 16. Tento text sice stále ještě hovoří o dvou svátcích, spojuje však jejich slavení v jednu velkou událost. Tato skutečnost ovlivňuje oba svátky. Svátek nekvašených chlebů byl svátek komunitní, poutní a s nepevným datem. Oproti tomu pesach byl svátek rodinný, nomádkého původu a s pevným datem. Po spojení obou svátků došlo k tomu, že na jedné straně se z pesachu stal svátek poutní, tj. slavený společně při svatyni, na straně druhé však svátek nekvašených chlebů získal pevné datum (týden od 16. nisanu). Pro Deuteronomium navíc tím jediným povoleným místem pro přinášení obětí je Jeruzalém. Současně s tím se z pesachu stává oběť (pesach předtím obětní charakter neměl) a krev ztrácí svůj apotropaický charakter.

K plnému splynutí obou tradic v jeden jediný svátek dochází až v kněžských textech (Lv), kde se hovoří již o jednom jediném svátku pesachu (resp. svátku nekvašených chlebů). Pojetí tohoto svátku proniká i do vyprávění v exodu. Právě zde se prvky přejaté ze svátku nekvašených chlebů stávají součástí pesachu: nekvašené chleby připomínají spěch Izraelců, jejich oděv připravenost k odchodu z Egypta, hořké byliny hořkost útisku v Egyptě atd. Podle kněžské tradice se 10. nisanu vybere beránek, 14. nisanu se zabije, krví se potřísne veřeje domů, beránek se upeče a sní. Jedí se s ním hořké byliny, účastníci jsou oblečeni jako na cestu. 15. nisanu začíná svátek nekvašených chlebů, koná se slavnostní shromáždění a od tohoto dne se po dobu jednoho týdne jedí nekvašené chleby.

Jóšijášovo slavení pesachu

V 2 Král 23,33 a 2 Pa 35,18 se hovoří o tom, že král Jóšijáš nařídil slavení pesachu v Jeruzalémě. Jednalo se o krále, který je spojován s deuteronomickou reformou, tedy o text silně propojený s Dt 16.

Král vydal rozkaz veškerému lidu: «Slavte hod beránka Hospodinu, svému Bohu, jak je psáno v této Knize smlouvy.» Takový hod beránka nebyl slaven ode dnů soudců, kteří soudili Izraele, ba ani po všechny dny králů izraelských a králů judských. (2 Král 23,33)

Tak byla v onen den uspořádána celá Hospodinova bohoslužba; slavil se hod beránka a obětovaly se na Hospodinově oltáři zápalné oběti podle příkazu krále Jóšijáše. Izraelci, přítomní toho času na hod beránka, slavili ještě po sedm dní svátek nekvašených chlebů. V Izraeli nebyl takový hod beránka slaven ode dnů proroka Samuela; ani žádný z izraelských králů neslavil takový hod beránka, jaký slavil Jóšijáš, kněží, lévijci a celý Juda i přítomní Izraelci a obyvatelé Jeruzaléma. (2 Pa 35,18)

Toto slavení pesachu je označováno jako první svého druhu po velmi dlouhé době, kterému nebylo rovno po celou předchozí královskou dobu. Patrně se jedná o slavení „čistého“ pesachu, tedy bez teologického propojení se svátkem nekvašených chlebů. Diskutuje se o tom, zda tento text zmiňuje skutečně obnovu starého a zapomenutého svátku, nebo jeho zavedení *ex novo*. Jelikož se pesach a vyjití z Egypta považuje obecně za severní tradici (tedy Izraele, nikoli Judska), bylo by pochopitelné, že uprchlíci z dobytého a vypleněného Izraele přinesli do Judska své tradice a zde je prosadili. Druhou možností, která však tu první nevylučuje, je, že autor má na mysli hromadné slavení pesachu v Jeruzalémě, neboť do té doby se slavilo jako rodinná slavnost v domácnostech.

Elefantinský velikonoční papyrus

Velice zajímavým svědkem prosazování spojeného svátku pesachu v poexilním židovství je jeden z elefantinských papyrů (č. 21, 419 př. Kr.):

Mým bratrům Jedonjáhovi a jeho společníkům, židovské posádce, váš bratr Chananjáš. Pokoj mých bratří ať bohové vyhledávají. V tomto roce, v pátém roce krále Dareia, bylo od krále zasláno Arsamovi toto: V měsíci teubi ať se koná pesach pro židovskou posádku. Budete počítat čtrnáct dní měsíce nisanu a od 15. do 21. dne nisanu je sedm dní nekvašeného chleba. Buďte čistí a pozorní! Nepracujte 15. dne a 21. dne. Též nepijte pivo a nejezte cokoli jiného, v čem je kvas, od západu slunce 15. dne až do 21. dne nisanu, sedm dní, ať není mezi vámi vidět. Nepřinášejte jej do svých domovů,

ale ukryjte je na tyto dny. Ať je to vykonáno tak, jak král Dareius přikázal. Mým bratrům Jedonjášovi a jeho společníkům v židovské posádce Chananjáš.

Židovská vojenská komunita v Elefantině (v Egyptě) vznikla krátce před pádem Jeruzaléma v roce 587 př. Kr. Židé ze severního Izraele si sem tehdy přinesli své tradice. Když pak po návratu a obnově po exilu začal vznikat judaismus jako nová forma izraelské víry, elefantinská komunita stále žila podle svých starých tradic. Tzv. „velikonoční papyrus“ je svědkem toho, že tato komunita spojené slavení pesachu a svátku nekvašených chleba neznala, a tedy že se jedná o „poexilní novinku“.

Teologizace

Spojený pesach přejímá teologizaci původního pesachu, je tedy slaven jako זִכְרוֹן *zikkárón*, tj. připomínka, konkrétně připomínka východu z Egypta. Ve své závěrečné formě však do sebe pojala i prvky, jež byly původně součástí svátku nekvašených chleba a dala jim nový význam v rámci vyjití z Egypta. Současně se pesachu dostalo i eschatologického rozměru, totiž očekávání nového, konečného vysvobození.

Více prvků v textu odkazuje na vliv babylonského exilu. Nisan/abíb jako první měsíc odpovídá babylonskému kalendáři. Kanaánský kalendář (též dosvědčený ve Starém zákoně, ale v menší míře) začínal na podzim. Měsíc má (jako i ostatní měsíce v roce) dvojí názvosloví, kanaánské a babylonské (bab. „nisan“, kan. „abíb“). Komunita chápaná a označovaná jako עֵדָה *edá*, „společenství“ a rozdělená do בְּתֵי אֲבוֹת *báté avót*, „rody“, dosl. „domy otců“, odpovídá rozdělení a sebepojetí židovské komunity, jak ji známe z období druhého chrámu. Kněžský text je tedy psán pro obnovenou poexilní komunitu.

Exkurz: Izraelský kalendář

Kalendář svátků a roční cyklus

Roční cyklus svátků je vázán na kalendář, který daná společnost používá, tj. na chápání ročního cyklu. V dějinách se objevují převážně dva druhy kalendářů, vždy v závislosti na tom, který z přírodních cyklických ukazatelů je upřednostněn: Měsíc, nebo Slunce. Od toho se odvozují kalendáře solární (sluneční) a lunární (měsíční).

Solární kalendář závisí na pozorování slunečního cyklu, tj. na dráze Slunce po ekliptice, a jeden cyklus odpovídá přibližně jednomu oběhnutí Země okolo Slunce. Tento „rok“ (sluneční rok) má přibližně délku 365,25 dní a začíná vždy ve stejnou roční dobu. Bývá rozdělen na 12 měsíců, které však mají konvenční délku (tj. 1/12 roku, tedy 30 nebo 31 dní). Příkladem solárního kalendáře je kalendář juliánský či gregoriánský.

Měsíční kalendář oproti kalendáři slunečnímu se řídí měsíčním cyklem, tj. základní měrnou jednotkou času je pro něj doba mezi dvěma novy (nebo úplňky), tedy přibližně 29 dní. Rok má 12 měsíců, a jeho délka je tedy přibližně 355 dní. Příkladem lunárního kalendáře je kalendář islámský.

Mezi solárním a lunárním rokem tedy dochází k rozdílu cca. 10 dní, kvůli kterému lunární kalendář začíná vždy v jinou roční dobu. Za jeden sluneční rok dojde k posunu o 10 dní, za 3 roky o 30 dní (jeden měsíc) atd. Tak například islámský postní měsíc ramadán se slaví jednou v zimě, posléze na podzim, pak v létě a nakonec na jaře.

Měsíční kalendář je tedy méně „přesný“, nicméně se odvíjí od daleko verifikovatelnějšího a viditelnějšího přírodního cyklu, než je pohyb Slunce po ekliptice.

Lunisolární kalendář

Základní problém lunárního kalendáře je ten, že zemědělské společnosti (setba, žně aj.) jsou závislé na ročních obdobích, tj. na slunečním kalendáři. Tato skutečnost byla řešena dvěma hlavními způsoby.

Prvním bylo pozorování noční oblohy a hlavně těch hvězd, které se objevují jen v jednu roční dobu. Tak východ a západ hvězd určuje přesnou roční dobu (na den přesně), a umožňuje základní a přesnou orientaci pro zemědělské práce.

Druhou možností je upravení lunárního kalendáře tak, aby odpovídal slunečnímu cyklu, tedy sestrojením lunisolárního kalendáře. Jelikož rozdíl mezi solárním a lunárním kalendářem je 10 dní, za tři roky je to tedy

30 dní, tj. délka přibližně jednoho měsíce. Proto vložení třináctého měsíce každý třetí rok se sluneční i lunární cyklus vyrovnají. Tomuto měsíci přidávanému na konci roku se někdy říká přestupný měsíc (je zde zřejmá analogie k přestupnému dni gregoriánského kalendáře, ovšem ve větším měřítku).

Ve starověkém Předním východě užívaly společnosti tento upravený lunisolární kalendář s přestupným měsícem. Tím byl v případě Izraele tzv. druhý adar, tj. poslední měsíc v roce se vždy, když bylo potřeba, „zopakoval“. Toto vsouvání 13 měsíce se však nedělalo pravidelně, ale podle potřeby. V následujícím měsíci nisanu (abíbu) začínaly žně. Jestliže obilí nebylo ve stavu, aby v měsíci nisanu mohlo dozrát pro žně (viz podrobněji svátek nekvašených chlebů), znamenalo to, že se lunární cyklus příliš urychlil a je třeba ještě měsíc posečkat a vyrovnat tak sluneční a měsíční cyklus – tehdy se vložil třináctý měsíc, druhý adar.

Dva kalendáře

Kromě toho, že starověký Izrael používal pro nás nezvyklý lunisolární kalendář, byl pod vlivem dvou kultur, kenaánské a mezopotamské, které se obě projeví v kalendářích, které používal. Rozdíl mezi těmito kalendáři byl dvojitý.

První tkvěl v nomenklatuře. Kenaánský kalendář používal pro měsíce jiné názvy než kalendář babylonský. Z těchto kenaánských názvů se nám ve Starém zákoně dochovaly čtyři: Abib (1), Ziv (2), Etanim (7), Bul (8). Babylonská jména jsou častější – ve Starém zákoně je jich dochováno 7, zbylých 5 pochází z mimobiblických židovských textů (převážně z elefantinské korespondence). Názvy zní: Nisan, Ijjar, Sivan, Tammuz, Ab, Elul, Tišri, Marchešvan, Kislev, Tebet, Šebat, Adar.

Druhý rozdíl mezi kenaánským a babylonským kalendářem tkvěl v tom, kdy jejich rok začínal. Kenaánci začínali svůj rok na podzim, měsícem Etanim (= Tišri), Babyloňané zase na jaře měsícem Nisan (= Abib). Tato skutečnost vysvětluje např. to, proč se pesach slaví v polovině prvního měsíce, tj. na jaře (1. měsíc dle babylonského kalendáře), ale Židé přitom slaví svátek Nového roku na podzim (začátek roku dle kenaánského kalendáře). Číslování měsíců ve starém zákoně však obvykle odpovídá babylonskému pořadí měsíců.

Zajímavým motivem je i „obráni Egypťanů“. Izraelci, když odcházeli z Egypta, si vyžádali od svých egyptských sousedů zlaté a stříbrné předměty. Skutečnost je odůvodněna částečně respektem, částečně strachem Egypťanů před Izraelity. Historicky je tento prvek objasnitelný právě ve vztahu ke jmění, které si s sebou do Judska přinesli navrátilci z babylonského zajetí. Podobnou situaci nastiňuje Ezd 1,5-7:

⁵Tu se vydali na cestu představitelé judských a benjamínských rodů, kněží a levité, všichni, jejichž ducha probudil Bůh, aby stavěli Hospodinův dům v Jeruzalémě. ⁶Celé okolí je podpořilo stříbrnými nádobami a zlatem, majetkem a dobytčím i vzácnými dary kromě toho, co obětovali dobrovolně. ⁷Král Kýros také vydal předměty Hospodinova domu, které Nebúkadnesar odnesl z Jeruzaléma a dal do domu svého boha.

Dodatky k slavení pesachu v Ex 12-13 jsou také kněžského původu. Vymezují (12,43-49), kdo se smí a kdo nesmí účastnit pesachu. Jediným a zásadním kritériem je obřizka. Druhý, obsírnější dodatek (13,1-16), se po krátkém zopakování příkazu slavit pesach zabývá hlavním tématem celého oddílu Ex 1-15, otázkou zasvěcení prvorozených Hospodinu. Ústřední téma východu z Egypta je tu formulováno do zákona, podle něžž vše prvorozené, od zvířat až po člověka, náleží Hospodinu a má mu být odevzdáno jako oběť. V případě prvorozených dětí se prvorozenec vykupuje obětí, která představuje jakousi náhradu. Smyslem tohoto zákona je opět anamnéza, připomínka spásných událostí východu z Egypta.

8) Odchod z Egypta (13,17-15,21)

Jak bylo řečeno výše, je těžké od sebe oddělit přesně události vyjití z Egypta a putování pouští. Zatímco vyjití z Egypta končí přechodem přes moře a vítězným zpěvem, hlavní motivy putování pouští se objevují už v 13. kapitole, když Izrael putuje pouští před přejitím moře. Hlavním z těchto motivů je právě Boží

vedení lidu ve formě ohnivého/oblačného sloupu, patří sem i reptání lidu proti Mojžíšovi, jež začíná už nyní, ještě pře přechodem Rákosového moře. Vítězná píseň na břehu Rákosového moře však tvoří logický výpravný závěr vyprávění o východu z Egypta.

Samotný průchod Rákosovým mořem je v detailech nejasný a prozrazuje opět spojení dvou verzí. Podle jedné (P) se moře rozdělilo a stálo procházejícím Izraelitům po pravici a po levici. Podle druhé verze bylo moře přes noc vysušeno mocným větrem. Podobně nejasné je jednání Egyptů. Není jasné, zda je Hospodin uvolněnými koly zdržel, či zda je zadržel až v moři apod. Konečně se zdá, že Izraelité zničení Egyptů neviděli a dozvěděli se o něm až z mrtvol, které ráno plavaly v moři.

Vyprávění je uzavřeno vítěznou písní (Ex 15). Má podobnou funkci i pozici jako např. Debořina píseň (Sdc 5), tj. opěvuje vítězství, které bylo popsáno v předcházejícím textu (Ex 14; Sdc 4). Je možné, že píseň v Ex 15 představuje další verzi projití Rákosovým mořem.

Kontext vysvětluje píseň jako rozvedení Mirjamina refrénu (15,20-21). Svou formou je píseň na břehu Rákosového moře typickým žalmem. Události popisuje pomocí mnoha mýtických obrazů, takže je těžké vůbec zjistit, jaký byl – dle písně – průběh událostí. Používané obraty jsou často stereotypní. Názory na stáří písně se proto velmi liší. Někteří ji považují za jeden z nejstarších textů Starého zákona (např. právě vedle Debořiny písně), jiní tento názor nesdílejí. Píseň je ve své druhé polovině rozvedena o další etapy dějin spásy, tj. o putování pouští a o dobytí zaslíbené země, kterých je projití Rákosovým mořem do jisté míry předobrazem a přípravou.

Na konci písně je zopakován P-závěr příběhu (srv. 15,19; 14,26-29).

Putování pouští (Ex 15,22-Dt 34,12)

Cesta z Egypta do zaslíbené země trvala 40 let. Toto období je v starozákonní tradici vnímáno různě.

- Negativně: poušť je strašnou zemí (Dt 8,15; Iz 34,13-14; Lk 11,24).
- Pozitivně: putování pouští je doba intimního vztahu s Bohem (Oz 2,16-17; 11,1-4; Jer 2,1-3).
- Některé izraelské skupiny (konkrétně Rechabejci) udržovaly neustále „pouštní ideál“ svého života (srv. Jer 35).

Trasa putování a stanoviště

Trasa Izraele pouští se pohybuje po zastaveních. Kromě samotného vyprávění existují celkem 3 sumáře, jeden úplný, dva neúplné.

- Nu 21,10-20;
- Nu 33,1-49;
- Dt 10,6-9.

Úplný sumář Nu 33 (P) popisuje stanoviště putování pouští od Ramesesu až po Moabské pláně, celkem (bez výchozího bodu) 40, snad podle 40ti let putování pouští. S vyprávěním se shoduje na více místech, ale kromě toho doplňuje celou řadu dalších, jinde nezmiňovaných stanovišť. Sumář se nachází v části, která byla pravděpodobně připojena jako poslední (viz níže), a zdá se být sestaven na základě vyprávění a doplněn o další tradice. Jediným stanovištěm, které je rozvedeno krátkým vyprávěním, je (překvapivě nikoli Sínaj, ale) hora Hór, na níž zemřel Áron. Neúplné sumáře se zabývají částmi závěrečné fáze putování a

neshodují ani mezi sebou, ani s vyprávěním.

Zeměpisná rekonstrukce cesty Izraele pouští není možná, protože z celkem 40 zastavení, která zmiňuje Nu 33, jsou dnes s jistou pravděpodobností identifikovatelná asi jen tři nebo čtyři. Nejistota zeměpisné lokace se nevyhnula ani tak významným místům, jako je Sínaj (tradice, která dnes ztotožňuje horu Sínaj s Džebel Músa na jihu Sínajského poloostrova, je křesťanská a pochází z 4. století po Kr., tedy asi 1500 let po předpokládaných událostech).

Vyprávění je přerušeno velmi rozsáhlým pojednáním o událostech u hory Sínaj (Ex 19,1 – Nu 10,10). Tím se rozsah putování pouští zužuje na Ex 16-18; Nu 10,11 – 36,13. Deuteronomium nelze započítávat, neboť neobsahuje žádný děj (s výjimkou Mojžíšovy smrti). I tak nemalá část Nu 10-36 (především 15-19, ale i další texty věnované seznamu rodů, levitským povinnostem aj.) je věnována doplňujícím zákonům.

Ze stanovišť je, samozřejmě s výjimkou Sínaje, prominentní především Kádeš. Když Jiftach vysílá posla k amonskému králi, ukládá mu následující slova:

¹⁴Jiftách vyslal posly znovu ke králi Amónovců ¹⁵a vzkázal mu: „Toto praví Jiftách: Izrael nezabral zemi Moábců ani zemi Amónovců. ¹⁶Když táhl Izrael z Egypta, ubíral se pouští k Rákosovému moři, až přišel do Kádeše. ¹⁷Tenkrát vyslal Izrael posly k edómskému králi se žádostí: «Dovol, abych prošel tvou zemí», ale edómský král nechtěl ani slyšet. Poslal také k moábskému králi, ale ani on nesvolil. Proto zůstal Izrael v Kádeši. ¹⁸Potom táhl pouští a obešel edómskou a moábskou zemi, až dospěl na východ od moábské země. Utábořili se na druhém břehu Arnónu, vůbec na moábské území nevstoupili; Arnón tvoří totiž hranici Moábska.“ (Sdc 11,14-18)

Skutečnost, že Sínaj není ani letmo zmíněn, není podstatná (pro poselství Amoncům nehraje žádnou roli). Nicméně text působí dojmem, že hlavním stanovištěm, cílem putování a výchozím bodem pro obsazení/dobyty Kanaánu byl právě Kádeš. Podobně se o Kádeši vyjadřují Nu 32,8; Dt 9,23; 14,6-7.

Jedná se o oázu v páranské poušti (srv. Nu 20,1; 27,14; text Nu 13,26 jej klade do Sinské poušti), jihozápadně od Beršeby. V Kádeši se odehrává událost s vodou (a Mojžíšova a Áronova nedověra) a dochází ke ztotožnění Kádeše a Meríby. Následně, je-li Kádeš totéž co Meríba, pak je s těmito událostmi třeba ztotožnit události v Mase a Meríbě před Sínajem: Rozdělení soudcovské pravomoci a souzení Izraele. Spojení Kádeše se zákonodárnými ustaveními je doložitelné z více pramenů. Genesis 14,7 nazývá Kádeš En-Mišpat, tzn. „pramen soudu“. Do lokality Kádeše jsou umístěna zákonná opatření v Nu 15-19 (Izrael tam sice přichází dle 20,1 až poté, ovšem podle 13,26 tam již Izrael byl; totéž dosvědčuje Nu 32,8). V požehnání Levimu v Dt 33,8-11 se praví, že si již vyzkoušel rozhodování pomocí urím a tumím v Mase. Události v Ex 18 jsou umístěny do blízkosti „hory Boží“ (הַר הָאֱלֹהִים *har haelohim*). Nejedná se nutně o Sínaj. Texty jako Dt 33,2; Abk 3,3 umísťují teofanii na horu Páran.

Kádeš tedy pravděpodobně představuje starší tradici, která byla vsunutím sínajské perikopy odsunuta do pozadí. Současně se tím snižuje faktický počet stanovišť ve vyprávění, neboť většinu událostí lze umístit do oblasti kádešské oázy.

Události u Sínaje

Přehled událostí u Sínaje

Sínajská perikopa je z velké části samostatná a obsahuje své vlastní události, které nemají v celku dopad na ostatní příběhy putování pouští. Sínajské události jsou pokryty textem Ex 19 – Nm 10,10. Tento text obsahuje dvě základní témata, která se prolínají a jsou spolu úzce propojena: dar zákona a smlouva mezi

Hospodinem a Izraelem.

Příchod na Sínaj (Ex 19) – Izrael přichází k hoře Sínaj, Hospodin se s ním chystá uzavřít smlouvu, lid souhlasí. Bůh ze Sínaje hovoří v hřmění, lid pod horou naslouchá.

Desatero (Ex 20,1-17) – vyprávění je přerušeno sbírkou apodiktických zákonů, obecně nazývanou Desatero, přesně „deset slov“.

Pokračování příběhu (Ex 20,18-21) – lid protestuje a bojí se komunikovat s Bohem přímo, proto žádá Mojžíše, aby byl prostředníkem. Mojžíš souhlasí.

Knihy smlouvy (Ex 20,22-23,33) – Hospodin předává v mračnu Mojžíšovi soukromě zákoník, který má Mojžíš posléze předat lidu.

Uzavření smlouvy (Ex 24) – značně komplikovaný text. Hospodin uzavírá s Izraelem smlouvu.

Směrnice pro stavbu chrámu (Ex 25-31) – Hospodin předává během 40 dní Mojžíšovi podrobné pokyny pro stavbu stánku úmluvy.

Porušení a obnova smlouvy (Ex 32-34) – lid si za dlouhé Mojžíšovy nepřítomnosti vyrábí modlu (zlaté tele) a klaní se jí. Mojžíš se vrací a Bůh se rozhoduje lid potrestat. Mojžíš staví Hospodinu příbytek mimo tábor Izraele, protože Hospodin odmítá být ve středu svého lidu. Nakonec však na Mojžíšovu přímmluvu lidu odpouští. Mojžíš vystupuje znovu na horu Sínaj na 40 dní, Hospodin mu dává nové desky zákona a obnovuje svou smlouvu s Izraelem.

Stavba stánku úmluvy (Ex 35-40) – podle dříve daných pokynů nechává Mojžíš postavit stánek úmluvy a posvěcuje jej.

Kultovní zákony (Lv 1-7) – Hospodin předává Mojžíšovi další zákony, tentokrát týkající se kultu a náboženských rituálů. Místem předání je stan setkávání (Lv 1,1), nebo není místo specifikováno.

Vysvěcení kněží a první oběť (Lv 8-10) – Áronovci jsou určeni za kněze, jsou odděleni pro Hospodina a vysvěceni. Kněží začínají svou službu. První provinění kněží a trest.

Další kultovní zákony (Lv 11-27) – Hospodin hovoří střídavě k Mojžíšovi a k Mojžíšovi a Áronovi a předává jim další kultické a rituální zákony. Součástí těchto zákonů je i Zákon svatosti (Lv 17-27).

Struktura lidu (Nm 1-3) – text se zabývá sčítáním Izraele a jeho rozdělením na různé čeledi.

Ustanovení o Lévijských (Nm 4) – ustanovení týkající se lévijských náboženských povinností.

Další náboženská ustanovení (Nm 5-6).

Seznam darů pro svatyni (Nm 7).

Další náboženská ustanovení (8,1-10,10) – těmito ustanoveními končí popis událostí pod horou Sínaj.

Od 10,11 Izrael ničí svůj tábor a vydává se na cestu dál směrem k zaslíbené zemi.

Dominantním tématem je uzavření smlouvy. Kolem této události jsou nahromaděny zákony, které jsou na smlouvu navázány. Základní struktura je *uzavření smlouvy – porušení smlouvy – obnova smlouvy*, typická pro deuteronomický pramen (tak Blenkinsopp; tradiční teorie pramenů chápe vyprávění na Sínaji jako kompilát J a E s dodatky P).

I když je základní struktura zřejmá, vyprávění je na několika místech řádně zamotané, zjevně z diachronických důvodů.

Příchod k Sínaji (Ex 19)

Vyprávění začíná Boží řečí k Mojžíšovi, v níž jsou shrnuty Boží spásné činy ve prospěch Izraele, s „návrhem“ smluvního ujednání. Oba celky (dějinný a smluvní) jsou propojeny klasickým výrazem וְעַתָּה *w'attá*, „a nyní“, ve smyslu „a tedy“, „a proto“ (19,5). Nachází se na více místech, velmi často právě jako pojítka zdůrazňující logický vztah mezi tím, co Bůh vykonal pro Izrael, a smlouvou. Srv. Dt 10,26; Joz 24,14. Lid (předběžně) souhlasí.

Následuje rituální příprava na teofanii, která je popsána v 19,16-25 a má podobu vulkanické činnosti spojené s bouří. Děj se komplikuje ve verších 19,20-15, neboť Mojžíšův pohyb na horu a zpět je těžko pochopitelný. Dějově na teofanii navazuje text 20,18-21. Text vsunutý za teofanii (20,1-17) je desatero. Jasnější je popis událostí v Dt 5, kde desatero je zjeveno všem, následující zákoník (v Exodu Kniha smlouvy, v Deuteronomiu Deuteronomický zákoník) je předmětem soukromého zjevení Mojžíšovi, který jej vzápětí oznamuje lidu.

Lid reaguje na teofanii bázni a vyzývá Mojžíše, aby byl prostředníkem mezi ním a Bohem. Následně Bůh Mojžíšovi předává Knihu smlouvy (20,22-23,33).

Uzavření smlouvy (Ex 24)

Další děj pokračuje po Knize smlouvy (21,22-23,33) v Ex 24. Na základě textu Knihy smlouvy uzavírá Hospodin s lidem smlouvu, která je 1) Boží iniciativou a 2) jejíž naplnění záleží na lidské snaze a vůli. Je to tedy smlouva oboustranná a podmíněná, typická pro deuteronomi(sti)ckou teologii.

Perikopa o uzavření smlouvy je ještě komplikovanější než Ex 19. Skládá se ze dvou bloků a každý obsahuje dvě vyprávění, z nichž je vždy jedno vsunuté do druhého.

24,1-2 – Výzva Mojžíšovi, Áronovi, Nádabovi, Abihúovi a sedmdesáti starším, aby vystoupili na horu.

24,3-8 – Mojžíš se vrací dolů (!) a předkládá Izraeli Boží nařízení, lid souhlasí. Je postaven oltář, 12 (posvátných) sloupů (מַצְבֹּת *maccévót*) a Mojžíš uzavírá rituálem krve s lidem smlouvu.

24,9-11 – Mojžíš, Áron, Nádab, Abihú a sedmdesát starších vystupují na horu, kde jedí a pijí před Boží tváří.

24,12-15a – Mojžíš znovu vystupuje na horu, aby přijal kamenné desky s vytesaným zákonem a příkázáními (s desaterem?). Áron a další zůstávají v táboře.

24,15b-18a – teofanie, oblak na hoře.

24,18b – Mojžíš vystupuje na horu a zůstává tam 40 dní. Po předání popisu stánku (25-31) bude následovat zpráva o porušení smlouvy.

Které z těchto vyprávění hovoří o smlouvě? Je jím text 24,3-8, kde je smlouvy stvrzena rituálem krve. Rituál je podobný rituálu popsanému ještě v Dt 27,1-8 a Joz 8,30-35. Smlouva je uzavřena výslovně na textu Knihy smlouvy (24,7), odtud také má tento právní kodex svůj název. Bude-li tedy Izrael dodržovat ustanovení v kodexu, bude se Hospodin cítit vázán tím, co slíbil, v opačném případě bude Izrael před Bohem vinen (srv. požehnání a prokletí na konci zákoníku v 23,20-33). Smlouva však bývá na jiných místech formulována i jinak, šířeji:

⁵Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země. ⁶Budete mi královstvím kněží, pronárodem svatým. To jsou slova, která promluvíš k synům Izraele. (Ex 19,5-6)

Smlouva mezi Bohem a Izraelem tedy činí z Izraele Boží lid a z Hospodina Boha Izraele, uzavírá pevný svazek dvou partnerů založený na výlučném vztahu (Bůh nebude mít jiný národ, Izrael nebude mít jiného Boha). Tato formulace bude předmětem mnoha dalších zpracování. Ozeáš jí využije pro popření smlouvy („Pojmenuj ho Lóami [to je Nejste-lid-můj], neboť vy nejste můj lid a já nejsem váš Bůh.“ Oz 1,9).

Následující hostina je patrně původně vyprávěním o teofanii. Ve stávajícím kontextu však je možné chápat společné jídlo před Hospodinovou tvář jako další prvek stvrzení smlouvy (společné jídlo znamená uzavření přátelského svazku).

Porušení a obnova smlouvy (Ex 32-34)

Ex 24,12n. patří z výpravného hlediska k Ex 32-34, neboť popisují Mojžíšův výstup na horu, který umožní lidu pod Áronovým vedením odpad od Hospodina a porušení smlouvy. Zatímco Mojžíš na hoře přijímá pokyny pro stavbu stánku, v táboře dochází k dramatickým událostem.

Lid si pod Áronovým vedením vytvořil sošku býčka. V kontextu se jedná nikoli o modloslužbu, nýbrž o porušení anikonického přikázání. Áron výslovně vyhlašuje slavnost Hospodinovu (חג ליהוה *chag laJHVH*). Odůvodnění, které Áron dává Mojžíšovi, vede stejným směrem:

Řekli mi: „Udělej nám boha, který by šel před námi. Vždyť nevíme, co se stalo s Mojžíšem, s tím člověkem, který nás vyvedl z egyptské země.“ (Ex 32,23)

Samotná Áronova proklamace však neodpovídá zcela kontextu, ale je formulována tak, aby doslova odpovídala formulaci Jarobeáma I. (srv. 1 Král 12,25-33) při rozdělení království. Jarobeám odlil dva býčky a umístil je do Bételu a do Danu, aby lid měl své vlastní svatyně a neodcházel do jižního Judska. Též se patrně nejednalo v pravém smyslu slova o modloslužbu (uctívání jiných bohů). Oba případy jsou však jako modloslužba formulovány sekundárně, a to gramaticky plurálem:*

Brzy uhnuli z cesty, kterou jsem jim přikázal. Odlili si sochu býčka a klanějí se mu, obětují mu a říkají: „To jsou tvoji bohové, Izraeli, kteří tě vyvedli z egyptské země.“ (Ex 32,8)

Král se poradil a dal udělat dva zlaté býčky a řekl lidu: „Už jste se dost nachodili do Jeruzaléma. Zde jsou tvoji bohové, Izraeli, kteří tě vyvedli z egyptské země!“ (1 Král 12,28)

Když chce Bůh lid zničit, Mojžíš se za něj přimlouvá. Jeho přimluva má typické rysy, neboť v ní Mojžíš apeluje na to, aby si Bůh připomněl své sliby otcům. „Připomínání“ si závazků a slibů, jak ze strany Boha, tak ze strany Izraele, je silným prvkem izraelské/židovské víry.

Drastická opatření, při nichž je mečem levitů zabito na tři tisíce mužů, je zdůrazněním přednosti čistoty víry před všemi ostatními závazky, včetně závazků a pout pokrevních. Víra je důležitější než rodinné svazky. Podobný požadavek zazní i např. v Dt 13.

Ex 33 je věnován převážně otázce Boží přítomnosti uprostřed hříšného lidu a prosbám o odpuštění apostaze. Bůh se nejprve stěhuje pryč ze středu svého lidu. Je to myšleno jako ochrana, aby Bůh nemusel svůj

* Ne všechny překlady respektují tuto gramatickou zvláštnost. Např. Český ekumentický překlad uvádí v případě Ex 32,8 singulár.

lid (neustále) ničit a hubit. Mojžíš Boha žádá, aby byl Bůh dále v čele svého lidu, protože jej lid potřebuje jako vůdce.

V Ex 33,18-23 je připravena teofanie, která je vyprávěna v 34,1-7. Mojžíš při této teofanii znovu prosí Boha o odpuštění, a Bůh jako odpověď uzavírá s lidem novou smlouvu. Je formulována o něco jasněji než smlouva předchozí jako vyvolení Izraele ze strany Boha. Toto vyvolení bude trvat tak dlouho, dokud lid bude věrný svým závazkům. Ty zaznívají následně v samostatném seznamu apodiktických zákonů (34,12-26). Během 40tidenního pobytu na hoře Mojžíš píše smlouvu na nové kamenné desky (v Ex 34,28 se jednalo o desatero). Nakonec Mojžíš sestupuje z hory zpět k lidu.

Porušení smlouvy není vedlejší událostí, svým významem až za fenoménem uzavření smlouvy. Smlouva uzavřená v Ex 24 a 34 je smlouva dvoustranná, je závislá na věrnosti obou stran. V tomto případě je Boží iniciativou a záleží jen na lidu, zda bude platit, či nikoli. V tom se zásadně liší např. od smlouvy s Abrahámem (Gen 15 a 17) či od smlouvy s Noem (Gen 9), které jsou jednostranné, tedy spíše přísliby. K dvoustranné smlouvě nutně náleží možnost jejího porušení, a tím konec smluvního vztahu mezi Bohem a lidem. Schéma *smlouva – porušení smlouvy – obnova smlouvy*, typické pro deuteronomisty (srv. např. schéma příběhů v knize Soudců, formulované v Sdc 2), je proto nutné k přežití lidu. Je-li tu možnost porušení smlouvy, a tím bezprostředního ohrožení lidu jako takového, pak existuje vždy možnost obnovy smlouvy, která umožňuje překonání krize a pokračování dějin lidu a jeho vztahu s Bohem. Na tomto principu stojí např. texty hovořící o nové smlouvě v knihách Jeremiáš či Ezechiel:

„³¹Hle, přicházejí dny, je výrok Hospodinův, kdy uzavřu s domem izraelským i s domem judským novu smlouvu. ³²Ne takovou smlouvu, jakou jsem uzavřel s jejich otcí v den, kdy jsem je uchopil za ruku, abych je vyvedl z egyptské země. Oni mou smlouvu porušili, ale já jsem zůstal jejich manželem, je výrok Hospodinův. ³³Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech, je výrok Hospodinův: Svůj zákon jim dám do nitra, vepíší jim jej do srdce. Budu jim Bohem a oni budou mým lidem. ³⁴Už nebude učit každý svého bližního a každý svého bratra: «Poznávejte Hospodina!» Všichni mě budou znát, od nejmenšího do největšího z nich, je výrok Hospodinův. Odpuštím jim jejich nepravost a jejich hřích už nebudu připomínat.“ (Jer 31,31-34)

²¹Promluvíš k nim: „Toto praví Panovník Hospodin: Hle, já vezmu syny Izraele zprostřed pronárodů, kamkoli odešli, shromáždím je ze všech stran a přivedu je do jejich země. ²²Učiním z nich jediný národ v zemi, na izraelských horách, a jediný král bude králem všech. Nebudou to už dva národy a nebudou už rozdělení na dvě království. ²³Nebudou se už poskvřňovat svými hnusnými a ohyzdnými modlami ani žádnými svými nevěrnostmi. Zachráním je ze všech míst, kde sídlili a ve kterých hřešili, očistím je a budou mým lidem a já jim budu Bohem. ²⁴David, můj služebník, bude nad nimi králem a jediným pastýřem všech, budou se řídit mými řády, budou zachovávat má nařízení a jednat podle nich. ²⁵Budou sídlit v zemi, kterou jsem dal Jákobovi, svému služebníku, v níž sídlili vaši otcové. Budou v ní sídlit oni i jejich synové a synové jejich synů navěky a David, můj služebník, bude jejich knížetem navěky. ²⁶Uzavřu s nimi smlouvu pokoje; bude to věčná smlouva s nimi, dám jim ji a rozmnožím je a v jejich středu zřídím svou svatyni navěky. ²⁷Můj příbytek bude nad nimi a já jim budu Bohem a oni budou mým lidem. ²⁸I poznají pronárody, že já Hospodin jsem ten, kdo posvěcuje Izraele, až má svatyně bude navěky v jejich středu.“ (Ez 37,21-28)

Při prvním čtyřicetidenním pobytu na hoře, při němž dochází k porušení smlouvy, Mojžíš dostává obšírné instrukce o stavbě stánku (Ex 25-31). Následně po obnově smlouvy jsou tyto instrukce provedeny a stánek je postaven a vysvěcen (Ex 35-40). Oba texty se řadí k prameni P a jejich centrálním zájmem je Boží přítomnost mezi lidem. Stánek, sám malý model chrámu, symbolizuje to, co později bude chrám a v rámci

struktury národa na poušti zastává centrální místo. Stejně místo má zastávat chrám v obnovené židovské komunitě. O spojitosti výstavby stánku, chrámu a stvoření světa jsme již hovořili. Texty P se nevyrovnávají s krizí 6. století rozpracováním smlouvy, jejího porušení a obnovy, ale kladením důrazu na smlouvu, která je nepodmíněná a jednostranná (Abrahám) a na to, co přetrvalo: kult, kněžstvo, zákony. Tento specifický posun důrazu je patrný i na kronikářově díle v 1-2 Pa ve srovnání s deuteronomistický cyklem Joz-2Král.

Události během putování pouští

Před Sínajem (Ex 15,22-18,27)

Události mezi východem z Egypta a příchodem pod Sínaj pokrývají krátkou dobu tří měsíců. Této době odpovídá tříměsíční interval mezi slavností pesachu a svátkem týdnů, při němž si Židé připomínají dar zákona.

Na této cestě dochází k několika událostem:

- dar many a sesláni křepelky (16);
- zázračné vyvedení vody ze skály (spojené s etymologií lokality Masa a Medína; 17,1-7);
- vítězný boj s Amálekovci (17,8-16);
- návštěva Mojžíšova tchána Jitra a delegování Mojžíšovy soudní moci (18).

Většina těchto událostí bude mít svou paralelu v příbězích po odchodu ze Sínaje (křepelky, spojené s trestem Nu 11; dar vody a etymologie Meríby, spojeno s Mojžíšovou a Áronovou nedůvěrou v Hospodina Nu 20,1-13; dělení Mojžíšovy autority Nu 11,16-30).

Od Sínaje do zaslíbené země – první etapa (Nu 10,11-20,13)

Putování od hory Sínaj k zaslíbené zemi je rozděleno na dvě etapy. První (Nu 10,11-20,13) popisuje přebývání na poušti, druhá (Nu 20,14-27,13) samotnou cestu z pouště do Zajordání. Z hlediska vyprávění má oddíl Nu 28 – Dt 34 sekundární roli (viz níže).

Jak bylo řečeno výše, v první etapě se opakují události z doby putování k hoře Sínaj. Hlavní lokalitou, v níž se Izrael většinou nachází, je Kádeš. Kromě těchto událostí se zde zmiňuje zpochybnění Mojžíšovy (Nu 12), Mojžíšovy a Áronovy (Nu 16) a Áronovy (Nu 17,16-26) autority. Kapitoly 15-19 jsou většinou věnovány dodatečným zákonům.

Významnou událostí je vyslání zvěďů z Kádeše do zaslíbené země, jejich návrat a reptání lidu. Toto vyprávění je zásadní a představuje zlom v ději, neboť odůvodňuje dlouhých čtyřicet let putování po poušti a nutnost vyhynutí všech těch, kdo vyšli z Egypta (kromě Káleba a Jozua).

Čtyřicetileté putování pouští tím nabývá dvouznačnosti. Na jedné straně je chápáno jako doba formace izraelského lidu, jeho učení, sbližování s Bohem, doma lásky a intimity s Bohem, na druhé straně však i negativně jako doba trestu.

Od Sínaje do zaslíbené země – druhá etapa (Nu 20,14-27,23)

V Nu 20,14 nastupuje Izrael svou konečnou a přímou cestu k zaslíbené zemi. Má do ní vstoupit od východu přes Jordán, tzn. že musí obejít Mrtvé moře, projít územím Edomu, Moabu a Amonu a pak teprve bude moci vstoupit do zaslíbené země.

Celé toto putování je ve znamení vítězných bojů s ostatními národy a je přípravou a předehrou k obsa-

zení Kanaánu. Edomu se Izrael vyhýbá a nebojuje s ním. Podle vysvětlení Dt 2,4-6 se tak děje pro blízký příbuzenský vztah mezi oběma národy. Dalšími poraženými národy jsou Emorejci vedení králi Síchonem a Ógem. Poražení těchto dvou králů se stalo pevnou součástí tradice (jejich porážka je zmiňována několikrát v Dt 1-4; několikrát v knize Soudců; 1 Král 4,19; Ne 9,22; Ž 135 a 136). Vyskytuje se tu zmínka o reptání lidu, které bylo potrestáno sesláním jedovatých hadů (Nu 21,4-9). Tento příběh lze číst i jako jistou polemiku s kultem bronzového hada Nechuštana (kořen נחש *nħš* označuje hada, ale i bronz), kterého zničil král Chizkijáš (2 Král 18,4). Nechuštan neměl být předmětem uctívání, ale byl vytvořen jako nástroj pro ochranu lidu v konkrétní potřebné situaci.

Samostatný velký oddíl tvoří vyprávění o proroku Bileámovi (Nu 22-24). Prorok Bileám, syn Beórův, je povolán moabským králem Balákem, aby proklet Izrael. Bileám, sloužící Hospodinu (!), však namísto prokletí Izraeli žehná, protože to je to, co mu Hospodin nařídil, a to celkem čtyřikrát. V širším kontextu se jedná o přemožení duchovních sil, které by se mohly postavit proti Izraeli. Ovšem postava Bileáma je složitější.

Existence proroka Bileáma, syna Beórova, je doložena i z mimobiblických (a mimoizraelských) pramenů, konkrétně z (byť fragmentárního) tzv. Bileáмова nápisu. Nápis je psán archaickým jazykem (vedou se dokonce spory o to, zda je psán kanaánskou, nebo aramejskou formou jazyka). Bileám jako mimoizraelský prorok je tedy pevně daná (alespoň literární) postava. Její zakomponování do příběhu o příchodu Izraele do Zajordání má dvojitou povahu a představuje dvojitý přístup Izraele k cizím prorokům, přiznání jejich existence a jejich zakomponování do výlučnosti jahvistické víry.

Na jedné straně je Bileám znázorněn jako pravý prorok, který, i když není Izraelita, slouží Hospodinu, neboť pravý prorok nemůže sloužit jinému Bohu. Proto též jako pravý prorok nemůže Izrael proklít, ale může mu jen žehnat, a to přes Balákovo několikeré naléhání.

Současně je ale tento prorok coby neizraelita předmětem snahy o zesměšnění a znevážení. Svědčí o tom dva příběhy. Prvním je příběh o Bileámově oslici (Nu 22), který je do celkového vyprávění poněkud neuměle vsazen (proč Hospodin nejprve Bileáma pošle, a potom mu brání v cestě?). I oslice je s to vidět Božího posla stojícího v cestě, zatímco prorok (!) je vůči němu slepý (a je mu to kladeno za vinu). Druhý příběh snižující váhu Bileáma je dvojitá letmá zmínka o jeho konci. Nu 31,16 zmiňuje, že Bileám dal podnět Midjánkám, aby sváděly Izrael, a Nu 31,8 zmiňuje jeho zabití při vybití Midjanců. S Bileámem se tu jedná jako s cizím, Izraeli nepřátelským prorokem, který je vinen sváděním Izraele od Hospodina a velkou apostazi v Baal-Peoru (Nu 25).

Závěr (Nu 28-36)

Druhá etapa končila původně pravděpodobně Mojžíšovou smrtí, jež je předpovězena v Nu 27,12-23, kde také Mojžíš předává svůj úřad Jozuovi. Pravděpodobně po vsunutí Deuteronomia byl tento závěr odsunut až na konec jeho řeči v Dt 34. Je-li tomu tak, potom kapitoly Nu 28-36 byly vsunuty na své místo až po spojení Deuteronomia s Numeri, a jsou tedy jedněmi z nejmladších kapitol celého Pentateuchu. Obsahují dodatečné zákony (28-30,17: kultovní kalendář s popisem obětí, dvojitá ustanovení o platnosti slibů a nařízení o lévijských a útočištných městech), z výpravného materiálu popisují vybití Midjanců, přidělení Zajordání Gádovcům a Rúbenovcům, již zmíněný seznam stanovišť (Nu 33) a vymezení hranic zaslíbené země.

Události popisované v knize Deuteronomium před Mojžíšovou smrtí jsou z výpravného hlediska bezvýznamné. Deuteronomium je jednou dlouhou Mojžíšovou řečí a celý děj je shrnut do jednoho dne.

Hlavní motivy putování pouští

V průběhu celého vyprávění o putování pouští se neustále objevuje několik konstantních témat.

Boží vedení

V celém vyprávění je zdůrazňováno, že izraelskou pospolitost vede Bůh. Jen na jednom místě se naznačuje jiné vedení. Když Izrael odchází od Sínaje, prosí Mojžíš Chóbaba (svého tchána, nebo jeho syna; Nu 10,29n.), aby je vedl. Chóbab odmítá, ale Mojžíš znovu naléhá. Jak věc dopadla, se nepraví, a tak vůdcem zůstává pro čtenáře dále Bůh.

Bůh vedl Izrael různými prostředky. Hovoří se o arše, symbolu Boží přítomnosti uprostřed lidu. Archa je spojena s ohnivým/oblačným sloupem, který rozhodoval, kdy má Izrael zastavit a kdy má vyrazit dál na cestu. Dalším výrazem Boží přítomnosti v lidu a jeho vedení je Boží sláva (כבוד *kávód*). Boha spatřit nelze, ale Bůh se často zjevuje v podobě své slávy. Myšlenka pohyblivé Boží slávy, jež zůstává vprostřed lidu a doprovází jej na jeho cestě stojí spolu s putováním archy do zajetí a zpět (1 Sam 4-6) v základu Ezechielova vidění Boží slávy, která odchází pryč z Jeruzaléma, doprovází svůj lid do exilu a pak se s ním opět vrací.

Konečně posledním významným prvkem Božího vedení je Boží posel (מלאך יהוה *maleach JHVH*).

Všechny tyto způsoby vedení a Boží přítomnosti jsou manifestacemi Boha samého. Dochází tak k přeměně tradičních mýtických obrazů božstva na manifestace neviditelného a transcendentálního Boha (typické zvlášť pro P).

Prozřetelnost

Velká část příběhu zdůrazňuje Boží starostlivost o svůj lid. Bůh mu dává vše, co potřebuje: sesílá mu jídlo (manu, křepelky), uzdravuje hořkou vodu, a když není voda žádná, dává jí vytrysknout ze skály. Velmi pěkně je toto téma vystihnuto v Dt 8,2-4:

²Připomínej si celou tu cestu, kterou tě Hospodin, tvůj Bůh, vodil po čtyřicet let na poušti, aby tě pokořil a vyzkoušel a poznal, co je v tvém srdci, zda budeš dbát na jeho přikázání, či nikoli. ³Pokořoval tě a nechal tě hladovět, potom ti dával jíst manu, kterou jsi neznal a kterou neznali ani tvoji otcové. Tak ti dával poznat, že člověk nežije pouze chlebem, ale že člověk žije vším, co vychází z Hospodinových úst. ⁴Po těch čtyřicet let tvůj šat na tobě nezvetšel a noha ti neotekla.

Jednotlivé příběhy jsou na různých místech různým způsobem rozpracovány. Obdarování manou je rozpracováno do příkazu o zachovávaní soboty, aplikovaného právě na manu. Kromě zdůraznění soboty je tu ukázána Boží prozřetelnost, která poskytuje Izraelcům na každý den přesně tolik, kolik potřebují. To má Izraelce naučit důvěřovat svému Bohu a spolehnout se na něj.

Druhé vyprávění o vyvedení vody ze skály v Meribě je rozvedeno o odůvodnění toho, že Áron s Mojžíšem nevstoupili do zaslíbené země. Z textu toto odůvodnění není přímo pochopitelné, ale je k němu připojeno explicitně hned vzápětí.

Druhé seslání křepelky reaguje na nespokojenost „s pouhou manou“ a je obohaceno ironickou poznámkou o katastrofě, která z tohoto daru křepelky vzešla.

Reptání lidu

Proti Boží prozřetelnosti stojí konstantně v protikladu neustálé reptání lidu a jeho stížnosti. Lid si stěžuje na nedostatek vody a jídla, na to, že jej přemohou nepřátelé aj. Lid neustále projevuje svou principiální nedůvěru vůči Bohu a Mojžíšovi a napadá je, že vyvedli lid proto, aby na poušti zahynul. Oplakávání plných hrnců masa v Egyptě (Ex 16,3), či dokonce „země oplývající mlékem a medem“, kterou je ironicky míněn Egypt (Nu 16,13), je neustálým refrénem. Toto reptání nejednou ústí do otevřených vzpour a apostazí. Z tohoto hlediska je vyprávění lekcí o jistotě otroctví a naopak riskantní a obtížné cestě za svobodou.

Reptání je příležitostí, aby Mojžíš projevoval svou funkci prostředníka mezi Bohem a lidem oboustranně. Mojžíš přednáší lidu Boží vůli, a když lid reptá a bouří se, prosí Mojžíš u Boha za jejich záchranu, neboť je chce Bůh zničit. Mojžíš je tak v nelehké pozici prostředníka, který musí střídavě chlácholit a usmířovat obě strany. Tento obraz proroka se objevuje ve Starém zákoně ještě jednou, v knize Jeremiášově. Jeremiáš a Mojžíš jsou dvěma proroky, na začátku a na konci dějin Izraele, kteří vykonávají stejné funkce a ocitají se v obdobných situacích.

Spor o autoritu

V průběhu putování pouští je popisována struktura izraelského lidu: dvanáct kmenů a otcovské rody (אבות *báté avót*), vedoucí funkce mají נשיאים *násí* (kníže, velitel), זקנים *záqén* (starší). Členy komunity (עדה *édá*, קהל *qáhál*) jsou jak Izraelci samotní (עזראח *ezrách*), tak usazení cizinci (גר *gér*). Tato struktura nejlépe odpovídá struktuře židovské komunity po výstavbě druhého chrámu na přelomu 6. a 5. století př. Kr.

Hlavní autoritu má Zákon ztotožněný s postavou zákonodárce, tj. Mojžíše. V knize Numeri se nachází několik případů, kdy se navzájem střetávají dvě skupiny nárokové si autoritu. Na jedné straně je to Mojžíš, na druhé straně „vyzývatele“. Prvními jsou Mirjam s Áronem (Nu 12), kteří zpochybňují jedinečnost a výlučnost Mojžíšova prostřednictví. Text následně rozlišuje dva druhy prostřednictví, totiž „tváří v tvář“ (Mojžíš) a „v hádankách“. Text se snaží omezit roli neinstytucionalizovaných proroků a podřídí je pod autoritu zákona, který pochází z vyššího zjevení.

Druhý případ zpochybnění Mojžíšovy autority (tj. autority Zákona) se nachází v Nu 16,1-17,15. Vyzývateli jsou levité Kórachovci a spolu s nimi skupina 250 laiků. Jejich námitka zněla:

Shromáždili se proti Mojžíšovi a Áronovi a vyčítali jim: „Příliš mnoho si osobujete. Celá společenství, všichni v ní jsou svatí a Hospodin je uprostřed nich. Proč se povznášíte nad Hospodinovo shromáždění?“ (Nu 16,3)

Text odráží spor dvou skupin o vůdčí roli ve společenství, kde se o získání moci proti kněžím snaží skupina laických předáků lidu spolu se skupinou levitů.

Do stejného tématu spadá i rozhodování pomocí hole (či hůl samovolně vypučí; Nu 17,16-26), kdo má či nemá mít autoritu (Áron).

Tímto způsobem, pomocí „modelových příběhů“, řeší Pentateuch i strukturu a autoritu v rámci židovské poexilní komunity. Struktura lidu se odráží zvláště v Nu 2. Ústřední roli má svatyně (schrána, chrám), kolem ní táboří a táhnou lévijci, kolem tohoto středu pak další kmeny. Lévijské kněží jsou prostředníky mezi Bohem, přítomným skrze svou slávu ve svatyni, a lidem. Ovšem dochází k diferenciaci i uvnitř lévijců. Prominentními se na úkor ostatních lévijských rodů stávají Áronovci a tento proces je zaznamenán právě v příbězích vzpory proti Áronovi.

Izrael putující pouští, hledající nový domov a odkázaný na Boží prozřetelnost je ideálním předmětem ztožnění pro exilní a poexilní židovskou komunitu. Ta se v něm shlíží a umisťuje do tohoto období formace a vzniku Izraele vše, co cítí, že je pro ni důležité.

Exkurz: Putování pouští a Sínaj v kultu

Jak putování pouští, tak dar zákona (či smlouvy) na Sínaji se stal postupem času předmětem kultu. Izraelský kalendář znal (a zná) tři velké poutní svátky: svátek nekvašených chlebů, svátek týdnů a svátek stánků. Všechny tři poutní svátky (poutní proto, že se při nich přinášely oběti do chrámu/ů) byly původně zemědělské, ale všechny byly časem historizované, tj. spojené s nějakou významnou událostí z dějin národa a staly se tak primárně připomínkou těchto událostí. Jejich zemědělský charakter se stal druhořadým.

Svátek týdnů

Svátek týdnů (שבועות *chag šavuót*) je druhý z poutních svátků a slaví se sedm týdnů po pesachu. Datum určuje text Lv 23,11, který však lze interpretovat dvěma způsoby. Text totiž říká: „Podáváním nabídne snopek Hospodinu, aby ve vás našel zalíbení; druhého dne po dni odpočinku jej nabídne kněz podáváním“. První, saducejský směr, chápal termín *tbvh trxmm* („den po dni odpočinku“) jako den po sobotě po pesachu. Proto svátek týdnů vždy připadl na neděli, ale vždy různého data. Oproti tomu druhý, farizejský směr, jenž pouzději přešel do rabínského judaismu, interpretuje den odpočinku (šabat) jako samotný pesach, takže svátek týdnů připadá vždy na 6. sivan, ale na různý den v týdnu.

„Svátek týdnů“ je název odvozený od počtu dní, jež se odpočítávají od pesachu. Svátek však byl nazýván i jinak. Jelikož se jednalo o svátek slavený u příležitosti konce žně pšenice, nazýval se též svátek žně pšenice (Ex 34,22), nebo prostě žeň (Ex 23,16).

Rituál svátku je popsán v Lv 23,15-21:

Potom si odpočítáte ode dne po dni odpočinku, ode dne, kdy jste přinesli snopek k oběti podávání, plných sedm týdnů. Ke dni po sedmém dni odpočinku napočítáte padesát dní a pak přinesete Hospodinu novou přídatnou oběť. Přinesete ze svých sídlišť chléb k oběti podávání; budou to dva chleby ze dvou desetín éfy bílé mouky, budou upečeny kvašené, jakožto prvotiny Hospodinu. S chlebem přivedete sedm ročních beránek bez vady, jednoho mladého býčka a dva berany. To bude zápalná oběť Hospodinu s příslušnými přídatnými oběťmi a úlitbami, ohnivá oběť, libá vůně pro Hospodina. Také připravíte jednoho kozla k oběti za hřích a dva roční beránky k hodu oběti pokojné. Kněz to nabídne Hospodinu podáváním i s chlebem z prvotin jako oběť podávání, včetně obou beránek. Bude to svaté Hospodinu, určené pro kněze. V týž den svoláte lid. Budete mít bohoslužebné shromáždění; nebudete konat žádnou všední práci. To je provždy platné nařízení pro všechna vaše pokolení ve všech vašich sídlištích.

Svátek tedy spočíval v přinesení části úrody, která byla obětována spolu s tradičními oběťmi (beránky ad.). V tomto případě, narozdíl od pesachu, se hovoří výslovně o kvašených chlebech, neboť sklizeň úrody započala již před sedmi týdny a kvas může pocházet z nového těsta.

Podobně jako pesach je i svátek týdnů svátkem zemědělským. Spolu s pesachem tvoří kultovní rámec pro dobu žni. Ta započíná svátkem pesachu (sklizeň ječmene) a končí svátkem týdnů (sklizeň pšenice). Mezi těmito dvěma svátky se každý den odpočítávají dny chybějící do svátku týdnů. Tomuto zvyku se říká počítání omeru (*rm* omer znamená snopek obilí), což slavicím připomíná ono napětí, jež je mezi těmito dvěma svátky.

Stejně jako ostatní izraelské zemědělské svátky, i svátek týdnů dostal nový význam, význam historický a připomíná události, k nimž došlo na hoře Sínaj. Tato analogie vznikla proto, že svátek týdnů se slaví ve stejnou dobu po pesachu, v jakou Izrael přišel po vyjití z Egypta k hoře Sínaj. V tomto kontextu pak svátek týdnů připomínal dvě události, dar zákona a smlouvu, a různé skupiny židovského obyvatelstva se klonily k jedné, či k druhé asociaci. Tak Kniha Jubileí a kumránská komunita pojímala svátek týdnů jako slavnost smlouvy, pozdější rabinismus jej chápe jako svátek daru zákona. Zdá se, že Sk 2 odráží první, kumránskou tradici.

Svátek stánků

Svátek stánků (חג הסוכות *chag hassukkót*) je třetím z velkých poutních svátků starého Izraele. Svátek se konal u příležitosti sklizně ovoce, vína a lisování oleje. Odpovídá tedy novému Dnu díkůvzdání. Svátek byl vyvrcholením roku, a proto se mu říkalo v první řadě slavnost sklizně, hebr. חג האסוף (*chag haasíf*).

Slovo „stánek“ (hebr. סוכה *sukka*) označuje chýši či přístřešek, který si izraelité stavěli při vinobraní, aby se nemuseli vracet na noc domů. Jedním z prvků svátku, jak se později ustálil, bylo stavení těchto chýší a přístřešků i nadále, bez spojitosti s vinobraním, a nakonec dal tomuto svátku i jméno.

Jelikož se jednalo o nejvýznamnější ze tří poutních svátků, a též o svátek nejradostnější, ujal se pro něj nakonec i název „svátek Hospodinův“ (חג יהוה, *chag JHVH*) či „svátek“ obecně (s určitým členek, tedy „ten svátek“, *hechag*, חג).

Datum svátku bylo, podobně jako v případě pesachu, pohyblivé, neboť záviselo na stavu plodin a sklizně. Slavil se vždy na přelomu roku (dle kenaánského pojetí, tj. na podzim). Později, když u svátku převládl jeho nový, teologický význam, získal svátek nové, pevné datum, a to 15. tišri.

K slavení svátku patřilo neodmyslitelně stavení stánků, původně přístřešků na vinicích v době vinobraní. Izraelité přinášeli do svatyně plodiny, aby tam obětovali děkovné oběti za úrodu. Chodili v slavnostních procesích a symbolem svátku se staly i věnce a kytice (lulav). Svátek trval celkem 7 dní. Později byl k těmto dnům přidán den osmý, den odpočinku.

Sedmého dne, v hlavní den svátku, se konalo i speciální procesí, při němž se do chrámu přinášela voda, jež se následně vylévala k oltáři. Tento rituál byl původně prosbou za déšť, neboť po svátcích začínala doba deště, na níž závisela úroda dalšího roku. Součástí svátku bylo později i slavnostní osvětlení chrámového nádvoří.

Starozákonní texty (Lv 23, srv. Ne 8,13-18) hovoří o zvláštním slavení tohoto svátku. Toto slavení, podobně jako v případě slavení pesachu v době Jóšijášovy reformy, se údajně nekonalo od dob příchodu do zaslíbené země (tj. nikdy). Výpověď textu je nejasná, pravděpodobně text zdůrazňuje právě skutečnost, že lid stavěl přístřešky „uměle“, tedy čistě jako součást svátku, a ne jako skutečný úkryt na noc na vinicích, a to přímo v centru Jeruzaléma. Je-li tomu tak, máme významný doklad o proměně povahy a podoby svátku. K té došlo současně s centralizací slavení svátku do Jeruzaléma. Text Neh 8,17 praví: „Celé shromáždění těch, kdo se vrátili ze zajetí, si udělalo stánky a sídlili v nich, což Izraelci nedělali od dob Jozua, syna Núnova, až do onoho dne. Byla z toho převeliká radost.“

I tento svátek, původně zemědělský, doznal historizace a teologizace. Snad pro stánky, jež při něm byly stavěny, byl spojen s putováním Izraele pouští. Stánky měly připomínat, právě pobyt v poušti, na nějž Izrael neměl nikdy zapomenout.

Historicita vyprávění o exodu a putování pouští

Při zvažování historicity vyprávění v Ex-Nu je třeba vzít v potaz více faktorů.

- 1. Mimobiblické prameny a archeologie:** První písemná zmínka o Izraeli pochází z Merneptahovy stély z přelomu 13. a 12. stol. př. Kr. Jiné písemné památky neexistují, el-amarnská korespondence (14. stol. př. Kr.) Izrael nezná. Izrael se tedy objevuje v Kanaánu někdy v průběhu 13. století př. Kr. Současně s ním se v Zajordání objevují Moab a Amon, na jihu Edom. K osídlení dochází převážně pokojnou cestou, střety s okolními obyvateli nastávají spíše až později. Co předcházelo tomuto osídlení, odkud se Izrael vzal (a s ním příbuzný Moab, Amon a Edom), není z těchto pramenů patrné. Egyptské prameny nám v tom nápomocny nejsou. Pokud tedy vyprávění o putování pouští odráží nějakou historickou skutečnost, jsou to pravděpodobně události z průběhu 13. století př. Kr. V této době však Egypt ovládal celý Kanaán (stačí si vzpomenout na amarnskou okorespondenci či na slavnou bitvu Ramesse II. s Chetity u Kádeše), takže uniknout z jeho moci přechodem přes Rákosové moře nebylo možné.
- 2. Egyptské prameny:** Vždy se badatelé snažili najít v egyptských dějinách nějaké náznaky událs-

tí, které by nám umožnily v nich rozpoznat pobyt či odchod Izraele z Egypta. Z těchto možností můžeme zmínit vládu Hyksósů a dobu Ramesse II. Velikého. Hyksósové byli z větší části semitští kočovníci, kteří na přelomu 18. a 17. století př. Kr. vtrhli do Egypta a ovládli jej. Jejich vláda trvala až do poloviny 16. století a označuje se jako 15. a 16. dynastie, resp. jako Druhé přechodné období (mezi Střední a Novou říší). Přes sto let v Egyptě vládli semitští nájezdníci, dokud je nevyhnal faraó 17. dynastie, sídlící ve Vesetu v Horním Egyptě (tato oblast nebyla Hyksósy nikdy dobytá a zůstala tedy stále v moci Egyptanů). Ztotožnění Izraele a Hyksósů však neobstojí. Ramesse II. Veliký byl třetím panovníkem 19. dynastie. V deltě Nilu skutečně postavil města Piton a Ramesse. Byl také otcem Merneptahovým - a od Merneptaha se nám dochovala první písemná zmínka o Izraeli jako o ještě neusazeném lidu v Kenaánu. Proto bývá biblický faraó často ztotožňován právě s Ramessem II.

3. **Detaily ve vyprávění:** Jednotlivé detaily v Exodu odpovídají egyptským reáliím. Zmínit můžeme skutečnost, že Egyptané používali pro profánní stavby zásadně cihel, které vyráběli ze slámy. Pravidelná jednání s faraonem byla možná právě proto, že Ramesse II. sídlil v deltě, kde Izraelité měli žít a pracovat. Konečně samotné jméno Mojžíš (מֹשֶׁה *moše*) je egyptského původu a znamená „zrozený“ (toto slovo je součástí jmen velkých faraonů jako např. Tutmose, Ramesse aj.).
4. **Povaha biblických textů:** Texty Pentateuchu jsou svou povahou prvořadě náboženské, příp. kulturní, tj. odpovídají na otázku bytnosti Izraele. Činí tak sice vyprávěním, ale tato vyprávění jsou formována a formulována tak, aby zřetelně odpověděla na otázky, které si poexilní židovská komunita kladla. Viděli jsme, jak silně se do textu otiskl např. rituál pesachu (Ex 11-13), struktura poexilní komunity (Nu 2 *et passim*), obecně folkloristické prvky aj.
5. **Autoři:** bibličtí autoři zodpovědní za konečnou podobu textu byli událostem velice vzdáleni. K událostem došlo nejpozději ve 13. století př. Kr., konečná podoba textu pochází z 6.-5. století př. Kr. Autoři sice používali dochované tradice, ale značně volně s nimi zacházeli. Viděli jsme, jak postupně vznikalo vyprávění o egyptských ranách, jak došlo k překrytí tradic Sínaje a Kádeše aj.

Co z toho plyne? Nejvhodnější je nechtít zachovat historicitu událostí pro celý Izrael. Na druhé straně konkrétní prvky vyprávění a silné vědomí egyptského původu Izraele nám znemožňují tuto tradici zcela vyloučit jako smyšlenou. „Historická pravda“ tedy musí ležet někde vprostřed. Vznikl-li Izrael příchodem různých semitských skupin v průběhu 13. století do Kenaánu, pak jedna z těchto skupin mohla mít zkušenosti s prací v Egyptě a odchodem odtud. Podobně kádešská a jiné tradice mohly být přineseny různými skupinami. Při předávání se tyto tradice mohly relativně dlouho samostatně vyvíjet a rozvíjet. Obecně lze také říci, že zkušenost s egyptskou hegemonií měl ve 14. a 13. století víceméně celý Kenaán (srv. el-amarnskou korespondenci [ta též vylučuje možnost doslovné interpretace událostí]; jak bylo řečeno, moc Egypta sahala v této době mnohem dál než k Rákosovému moři).

Více se o událostech předcházejících usazení v Kenaánu říci nedá. Otázka historicity je však v případě Pentateuchu spíše akademická než náboženská. Text vznikl jako náboženská sebereflexe izraelského/židovského národa v 6. a 5. století př. Kr., vytvořená na základě mnoha starších, často fragmentárních a nepropojených tradic. Důležitý je proto tento obraz Izraele, který se v Pentateuchu odráží, a následně vztah tohoto textu k dalším částem kánonu, s nimiž tvoří Boží slovo.

4. ODDÍL

ZÁKONÍKY V PENTATEUCHU

Úvod

V Pentateuchu tvoří velkou část textů zákoníky a výklady zákonů. Tvoří jedno z hlavních témat a nacházejí se v samém středu Pentateuchu. Všechny mají několik společných charakteristik:

- Všechny zákoníky pocházejí od Boha a jsou vyhlášeny Mojžíšem (jedinou možnou výjimkou je Desatero). Vyhlášení velkých zákoníků se událo na Sínaji/Chorebu (to platí i pro deuteronomický zákoník). Tak se stalo, že Mojžíš v Pentateuchu vyhláší několik zákoníků, opakuje se a někde si i protirečí. Mojžíš figuruje jako hlavní a jediný zákonodárce Izraele.
- Kromě sbírek zákonů či zákoníků obsahuje Pentateuch i (praktická) specifikace zákonů, většinou na cestě od Sínaje k Jordánu.
- Zákoníky i další upřesnění zákonů spadají do doby vzniku Izraele, do doby jeho formace, do jeho „mýtické doby“ (viz výše). To je důvod, proč pro každý zákon, který byl kdy v Izraeli vyhlášen, bylo datem vzniku putování pouští: patří tedy k podstatě Izraele a k definici jeho bytí.
- I když Pentateuch vznikl v poexilní komunitě okolo druhého chrámu, byly uchovány všechny významné zákoníky z minulých dob, i když se nedaly uplatňovat všechny současně. Jejich hodnotu v této době nelze tedy spatřovat pouze v regulaci společenského nebo náboženského života, ale též v jejich roli definice povahy izraelského národa. Tomu odpovídají některé komentáře, připojené k jednotlivým zákonům, zvláště např. v Deuteronomiu: text zde již nemá jen formu zákoníku, ale i exhortace.

Události u Sínaje

Abychom pochopili povahu a závažnost jednotlivých zákoníků a zákonů, je třeba je chápat jako integrální součást vyprávění o událostech, k nimž došlo během pobytu Izraele pod horou Sínaj a o kterých jsme pojednali výše.

Výpravny oblouk hovoří o příchodu na Sínaj; Hospodin se rozhoduje uzavřít s lidem smlouvu. Jelikož lid není s to s Bohem komunikovat, je za prostředníka vybrán Mojžíš. Hospodin uzavírá s lidem jeho prostřednictvím smlouvu, a to na základě desatera a Knihy smlouvy (jediné dva zákoníky, které byly dosud vydány). Když Mojžíš přijímá na hoře od Boha dodatečná ustanovení (týkající se stavby svatyně), lid smlouvu porušuje. Hospodin jej chce zničit, ale na Mojžíšovu přimluvu lidu ušetří a obnovuje smlouvu. Následně nechává Mojžíš postavit stánek úmluvy, děj se uzavírá a v jistém smyslu stagnuje: následují totiž různé zákony proložené jen několika málo výpravnými vsuvkami, které ovšem slouží spíše k pochopení zákonů. Z následujících zákonů jsou významné především kultické zákony v Levitiku upravující bohoslužbu. Zákony v Numeri jsou spíše druhotné povahy.

Zvláštní povahu má deuteronomický zákoník. Nachází se zdánlivě zcela mimo události u Sínaje, ovšem v teorii i tento zákoník byl vydán zde. Je součástí dlouhé řeči, kterou Mojžíš pronáší na moabských pláních těsně před svou smrtí a před vstupem Izraele do zaslíbené země přes Jordán. V ní vypráví události z putování

Izraele pouští a v rámci tohoto vypravování zmiňuje i uzavření smlouvy a dar zákona na Sínaji. V okamžiku, kdy by měl opakovat Knihu smlouvy, však prezentuje nový zákoník. Formálně však pouze opakuje Knihu smlouvy, tedy zmiňuje zákon, který měl Hospodin dát lidu právě na Sínaji. Díky této literární konstrukci můžeme tvrdit, že všechny zákoníky pochází ze Sínaje.

Pentateuch obsahuje tři velké zákoníky, které byly původně samostatné a svou ucelenou strukturu si zachovávají dodnes. Tvoří jádro zákonů v Pentateuchu. Jsou to **Knih smlouvy**, **Deuteronomický zákoník** a **Zákon svatosti**.

Knih smlouvy

Úvodní informace

Knih smlouvy je sbírkou zákonů v Ex 20,21-23,19 (resp. 23,33). Nazývá se „knih smlouvy“ (hebr. ספר בריית, *sefer berít*), neboť ji takto označuje Mojžíš poté, co byla vydána a zapsána, v Ex 24,3-8:

³Když Mojžíš přišel nazpět, vypravoval lidu všechna slova Hospodinova a předložil mu všechna právní ustanovení. Všechen lid odpověděl jako jedněmi ústy. Řekli: «Budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil.» ⁴Nato Mojžíš zapsal všechna Hospodinova slova. Za časného jitra postavil pod horou oltář a dvanáct posvátných sloupů podle dvanácti izraelských kmenů. ⁵Pak pověřil izraelské mládence, aby přinesli oběti zápalné a obětovali Hospodinu býčky k hodům oběti pokojné. ⁶Mojžíš vzal polovinu krve a vлил ji do mís a druhou polovinou pokropil oltář. ⁷Potom vzal Knih smlouvy a předčítal lidu. Prohlásili: «Poslušně budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil.» ⁸Mojžíš vzal krev, pokropil lid a řekl: «Hle, krev smlouvy, kterou s vámi uzavírá Hospodin na základě všech těchto slov.»

Když odmyslíme desatero, které je Knize smlouvy předsazeno a přerušuje vyprávění, je Knih smlouvy prvním zákoníkem, který Hospodin dává Izraeli. Na jejím základě je uzavřena smlouva mezi Bohem a jeho lidem.

Pokud chceme Knih smlouvy datovat, je třeba vzít v potaz dvě následující fakta:

- Knih smlouvy je starší než deuteronomický zákoník, tedy pokud měla někdy platit v praxi, pak někdy před rokem 622, resp. před r. 700 (Chizkijášova reforma);
- Knih smlouvy předpokládá usazenou, agrární společnost. To znamená, že upravuje život usedlé společnosti živící se pěstováním polních plodin (22,4-5), chovem dobytka (21,28-22,3), staví domy (22,6) a oltáře (20,24-26). Společnost je třídně rozvrstvená, existují otroci (21,2-11.26-27 aj.) a zchudlé a zadlužené obyvatelstvo (22,24-26). Na druhé straně je v ní relativně málo zákonů zabývajících se životem ve městě, nezmiňuje se v ní král nebo úředníci, aj.

Vyjdeme-li z posledního údaje a vezmeme-li jej vážně jako indicii, musíme datovat Knih smlouvy do doby předmonarchické, tj. mezi roky **1100-1000 př. Kr.** Ovšem skutečnost, že se Knih smlouvy nezajímá o krále či úřady, ještě neznamená, že tyto instituce neexistovaly. Znamená to pouze to, že nebyly předmětem zákonných norem, což je snadno vysvětlitelné a pochopitelné. V tom případě je možné dataci posunout do let **1000-800 př. Kr.**, což lépe odpovídá situaci, neboť v roce 1100 byl Izrael v Kanaánu teprve krátce. Při pozdější dataci je vznik zákoníku pravděpodobnější.

Za autory je nejlépe považovat smíšenou skupinu laiků a kněží, kteří ujednotili a sepsali stávající zvykové

právo. Text se nesnaží o dokonalost (vizi níže k typologiím zákoníků), nýbrž o přehled hlavních projednávaných případů a jejich standardní řešení.

Struktura a obsah

Kniha smlouvy je orámována zákony upravujícími kult (20,23-26; 23,13-19): je to otázka budování oltářů a slavení hlavních (zemědělských) svátků. Tato inkluze vypovídá mimo jiné o tom, že dobré vztahy mezi jednotlivými lidmi jsou podmíněny správným vztahem k Bohu a že vztah k Bohu je pro Izrael zásadní.

Samotná Kniha smlouvy se skládá ze dvou částí, jež se od sebe odlišují více formou než obsahem.

1. část (Ex 21,1-22,19) obsahuje celkem 16 mišpatím, tj. 16 řešených případů, v kazuistické formě. Představuje jádro kodexu.

Tyto mišpatím se týkají následujících případů:

- 20,23-26 Zákon o oltáři
- 21,1 Nadpis („Toto jsou ustanovení, která jim předložíš“)
- 21,2-11 Zákon o otrocích
- 21,12-17 Přečiny zasluhující trest smrti (apodiktické)
- 21,18-36 Tělesná újma a zranění
- 21,37-22,3 Krádež
- 22,4-5 Poškození majetku
- 22,6-14 Úschova a zapůjčené věci
- 22,15-16 Rodinné právo
- 22,17-19 Přečiny zasluhující trest smrti v náboženské sféře (apodiktické)

Kazuistické právo znamená zapisování nastalých a vyřešených případů. Nevychází z obecných principů, které by pak uvádělo v praxi, ale naopak z možných situací, které mohou nastat, a předepisuje jejich konkrétní řešení. Proto starověké blízkovýchodní zákoníky, pro které je kazuistická forma typická, nikdy nepokrývají všechny možné případy, ale jen ty nejčastější. Tam, kde se pokoušejí o pokrytí všech možností, se velice rozpínají do délky a obširnosti.

Psané kazuistické právo předpokládá existenci daných zákonů v praxi; ustálená praxe je pak formou „případů“ (lat. *casus*) sepsáno a stvrzeno. Jedná se tedy o jakési sbírky „precedentních případů“.

Typický kazuistický zákon začíná slovem „jestliže“ (hebr. **כִּי** *ki*, akkadsky *šumma*), jež uvozuje **protasis** popisující konkrétní případ. Po popisu případu následuje **apodosis**, řešení, resp. trest pro viníka. V komplikovanějších případech může být úvodně popsána situace rozvinuta do dalších možností (hebr. používá částici **אִם** *im*), a teprve jim je přisouzen rozsudek.

Příklad kazuistického zákona: Zákon o hebrejských otrocích (Ex 21,2-6)

Ex 21,2	Když koupíš hebrejského otroka, bude sloužit šest let; sedmého roku odejde jako propuštěnec bez výkupného.	uvozeno částicí כִּי <i>ki</i> : „jestliže“, „když“	Popis základního případu, následuje příkaz, který je nutno v tomto případě splnit.
Ex 21,3	Jestliže přišel sám, odejde sám, měl-li ženu, odejde jeho žena s ním.	uvozeno částicí אִם <i>im</i> : „jestliže“, „když“	Popis specifické situace v rámci úvodního, hlavního případu (koupě hebrejského otroka), následuje řešení této specifické situace.

Ex 21,4	Jestliže mu dal jeho pán ženu, která mu porodila syny nebo dcery, zůstane žena a její děti u svého pána, a on odejde sám.	uvozeno částicí אם <i>im</i> : „jestliže“, „když“	Popis další specifické situace (odlišné od předchozí), následuje její řešení.
Ex 21,5-6	Prohlásí-li otrok výslovně: «Zamiloval jsem si svého pána, svou ženu a syny, nechci odejít jako propuštěnec», přivede ho jeho pán před Boha, totiž přivede ho ke dveřím nebo k veřejím, probodne mu ucho šídlem a on zůstane provždy jeho otrokem.	uvozeno částicí אם(1) (<i>we</i>) <i>im</i> : „(a) jestliže“, „(a) když“	Popis další specifické situace, jež vychází z předchozích, následuje její řešení

Tyto základní, kazuistické zákony jsou doplněny zákony apodiktickými (tj. zákony formulovanými jako příkazy či zákazy nebo formou absolutních tvrzení, zvláště participii; viz níže). Jedná se převážně o Ex 21,12-17; 22,17-19. Trestem v těchto případech je (jak tomu často u apodikticky formulovaných zákonů bývá) smrt.

Zákony první části knihy smlouvy projednávají všechny základní aspekty společného života. Vyloučena je rodina a rodinné právo, protože to spadalo do pravomoci otce rodiny, který měl právo nad životem a smrtí jejích členů. Jak je typické pro kazuistické právo, zde uvedené zákony nejsou v žádném případě vyčerpávací. Popisují nejčastější nebo nejzávažnější provinění a případy.

2. část (Ex 22,20-23,19) má po formální stránce opačnou povahu než část první. Sestává převážně z apodiktických zákonů (přímé příkazy, zákazy), na několika místech je proložena zákony v kazuistické formě. Tato druhá část má svou vlastní inkluzi (začíná a končí příkazy týkajícími se ~yrg gerím, cizinců v zemi, hostů). Typickými pro tyto zákony jsou motivační vsuvky, které zákony komentují a uvádějí důvody, proč je mají Izraelité dodržovat. Motivační vsuvky i zákony samé v druhé části knihy smlouvy usilují o vytvoření ideální společnosti.

Tato část obsahuje následující témata:

- 22,20-30 Ochrana slabších členů společnosti
- 23,1-9 Jednání u soudu a solidarita
- 23,10-12 Jubilejní rok a den odpočinku
- 23,13-19 Roční slavnosti (kultovní kalendář: svátek nekvašených chlebů, slavnost žně [tj. týdnů] a slavnost sklizně [tj. stánků])
- 23,20-33 Závěrečná napomenutí

Mimoizraelské paralely k zákoníkům v Pentateuchu

Ze všech tří zákoníků v Pentateuchu má kniha smlouvy nejbliže k zákoníkům okolních národů, zvláště její první část. Když odmyslíme Egypt a budeme se držet syrské a mezopotamské kulturní oblasti, pochází dochované zákoníky především z Mezopotámie. Nejstarší dochované zlomky jsou sumerské, hlavní památky jsou však psány v akkadštině (a v jejích vývojových formách, tj. v asyrštině a babylónštině). Ze sumerských lze uvést např. zákony urského krále Ur-Nammy (cca. 2100 př. Kr.), zákony isinského krále Lipit-Ištara (cca. 1930 př. Kr.), aj., z babylonských zákony městského státu Ešnunny (cca. 1770 př. Kr.),

slavné zákony Chamurapiho (cca. 1750 př. Kr.) a tzv. novobabylonské zákony (cca. 700 př. Kr.), z asyrských středoasyrské zákony a středoasyrské palácové dekrety (cca. 1076 př. Kr.). Ke zmíněným semitským zákoníkům lze přičíst ještě chetitské zákony z Malé Asie, jejichž původní forma pochází z let 1650-1500 a které byly opisovány až do zániku chetitské říše v první polovině 12. století.

Z uvedených dat vyplývá, že jen novobabylonské zákony lze srovnávat s dobou vzniku starší vrstvy zákonů v Pentateuchu, a tedy že starozákonní zákoníky jsou v měřítku oblasti úrodného půlměsíce značně mladé.

Některé ze zmíněných zákoníků jsou zasazeny do rámce s prologem a epilogem, v nichž se popisuje politický kontext vzniku zákoníku, a sou připisovány významné osobě, zpravidla králi, který jej vyhláší. Panovník je popisován jako ten, jemuž se od bohů dostalo moudrosti a který miluje právo a spravedlnost. Od svých poddaných pak vyžaduje naprostou loajalitu.

Samotné zákony mohou mít různé podoby. Nejčastější je kazuistická forma, o níž jsme již hovořili výše. V akkadských textech začíná pravidelně *šumma awilum*, „jestliže (nějaký) člověk“. V novobabylonských zákonech a středoasyrských palácových dekretech převažuje vztažná formulace *amélu ša*, „člověk, který“. Méně častá je negativní apodiktická formulace („neuděláš...“), nacházející se roztroušená v různých zákonících. Konečně některé zákoníky upravují ceny, míry a váhy, obsahují tedy zákony, které regulují ceny na trhu.

Jednotlivé zákony jsou od sebe obvykle odděleny tak, že každý nový zákon začíná na novém řádku. Neexistuje žádný fixní pořádek nebo systém, lze říct, že zpravidla jsou zákony seřazeny za sebe do skupin podle asociací. V pozdějších opisech jsou někdy tyto „asociační bloky“ vyznačeny.

Když srovnáme obsah a formu mezopotamských zákoníků a Knihy smlouvy, můžeme konstatovat následující. První část Knihy smlouvy plně odpovídá formátu starověkého mezopotamského zákoníku jak formou, tak obsahem. Skládá se ze sady kazuisticky formulovaných zákonů, které pokrývají standardní situace řešené i jinými zákoníky.

Druhá část Knihy smlouvy odpovídá ostatním zákoníkům již méně. Formou se liší tím, že v ní najdeme převahu apodikticky formulovaných zákonů, což je na klasické zákoníky neobvyklé. Obsahem se však druhá část Knihy smlouvy liší ještě více. Obsahuje totiž motivační vsuvky, které jsou pro zákoníky naprosto netypické. Lze konstatovat, že ony vsuvky činí z Knihy smlouvy méně praktický zákoník a více ideální společenský program.

Obecně nelze říci, že by se kniha smlouvy od zákonů okolních národů nějak významně lišila. Její zákony nejsou ani mírnější, spíše někde přísnější. Můžeme např. srovnat zákon o koupi zadluženého člověka:

Případ prodeje zadluženého člověka

Ex 21,2	Chamurapi, § 117
Když koupíš hebrejského otroka, bude sloužit šest let; sedmého roku odejde jako propuštěnec bez výkupného.	Jestliže člověk nedostojí svým závazkům a prodá nebo dá do dlužního otroctví svou ženu, svého syna nebo svou dceru, budou sloužit v domě toho, kdo je koupil nebo kdo je vlastní, po tři roky. Ve čtvrtém roce bude zajištěno jejich propuštění.

Ze srovnání textů vyplývá, že praxe byla v zásadě stejná: osoba, která se pro nouzi dostala do situace, kdy nebyla s to zaplatit dlužnou částku, si musela dluh odpracovat (ona nebo člen rodiny – je jedinou osobou,

Přehled paralelních míst v Knize smlouvy (Ex 20,22-23,33) a jiných mezopotamských zákonících

EX 20,22-23,33	CHAMURAPI	EŠNUNNA	STŘEDOASYSKÉ ZÁKONY	CHETITÉ	SUMER	RŮZNÉ
Ex 21,2-6	Propuštění otroků § 117; srv. § 175-6					Edikt Ammisaduqy, § 20-21
21,5-6	§ 282					
21,7-11	Opaření ohledně otrokyň § 170-1, 119; srv. § 147, 178	srv. § 34	srv. C+G § 3	srv. § 30.31-33	Lipit Ištar § 25-6	
21,12	Vražda			§ 1-3. 5. 174; srv. § 44		
21,13n	Zabití § 207					
21,15.17	Vztah k rodičům § 195, 193					
21,16	Únos § 14			§ 19-22		
21,18-19	Lehká ublížení na zdraví § 206	§ 42-47		§ 7. 9-11. 13. 15		
21,20-21,26.27	Ublížení otrokům § 199			§ 4. 8. 12. 14. 16		
21,22-23	Potrat § 209, 214		§ A 21. 50-53	§ 17. 18	§ 1-2	
21,24-25	Těžká ublížení na zdraví § 196, 197, 200	srv. § 42			§ Ur Nammu 15-19	
21,28-31.35-37	Smrt zaviněná býkem § 250, 251	§ 53-54			srv. § 10	
21,32	Smrt otroka zaviněná býkem § 252	§ 55				
21,33	Náhodná smrt zvířete			§ 75		
21,37; 22,2-3	Krádež zvířete § 8, 22-23		C+G § 8 F § 1	§ 57-73. 81-85		
22,1	Vloupání § 21, 25	§ 12-13		§ 93-95		
22,4	Narušení vlastnictví pastvin § 57, 58			§ 107		
22,4	Škoda na polích způsobená ohněm			§ 104-5		
22,6-12	Opaření ohledně vkladů § 120-126, 26, 266-267, 244; srv. § 8-9	§ 36-37			srv. § 9	
22,13.14	Půjčky § 245-6			srv. § 74	srv. Lipit Ištar § 34-7	
22,15.16	Svedení svobodné dívky	srv. § 31	§ A 56			
22,17	Čarodějnictví § 2		§ A 47	srv. § 170		
22,19	Sodomie			§ 187-8. 199-200		
23,1-3.6-8	Soudní procesy § 3-5				Ur Nammu 25'-26'	

Pramen: Childs Brevard S. *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico. PiEmme, 1995, str. 470-471.*

kteřá jedná, opět otec rodiny). Chamurapi považuje za dostatečnou dobu tři roky, Pentateuch sedm let.

Případ trkavého býka

Ex 21,28-36	Chamurapi, § 250-253	Ešnunna, § 54-55
<p>²⁸Když býk potká muže nebo ženu, takže zemřou, musí být býk ukamenován a jeho maso se nesmí jíst; majitel býka však bude bez viny. ²⁹Jestliže však jde o býka trkavého již od dřívějšíka a jeho majitel byl varován, ale nehlídal ho, a býk usmrtí muže nebo ženu, bude býk ukamenován a také jeho majitel zemře. ³⁰Jestliže mu bude uloženo výkupné, dá jako výplatu za svůj život všechno, co mu bude uloženo. ³¹Jestliže býk potká syna nebo dceru, bude s ním naloženo podle téhož právního ustanovení. ³²Jestliže býk potká otroka nebo otrokyni, dá majitel býka třicet šekelů stříbra jejich pánu a býk bude ukamenován. ³³Když někdo odkryje nebo vyhloubí studnu a nepřikryje ji, takže do ní spadne býk nebo osel, ³⁴majitel studny poskytne jeho majiteli náhradu ve stříbře a mrtvé zvíře bude patřit jemu. ³⁵Když něčí býk utká k smrti sousedova býka, živého býka prodají a rozdělí se na polovinu o stříbro i o mrtvé zvíře. ³⁶Bylo-li však známo, že jde o býka trkavého od dřívějšíka a jeho majitel ho nehlídal, poskytne plnou náhradu, býka za býka, a mrtvé zvíře bude jeho.</p>	<p>§ 250 Když býk potká k smrti muže, když (ten býk) pobíhá po cestě, nejedná se o případ pro soud.</p> <p>§ 251 Jestliže býk nějakého muže je známý tím, že je trkavý, a autorita jeho městské čtvrti jej upozornila, že se jedná o trkavého býka, a on přesto neotupí (?) jeho rohy nebo jej nebude mít pod kontrolou, a když ten býk potká k smrti nějakého muže (már awilim), majitel toho býka zaplatí 30 šekelů stříbra.</p> <p>§ 252 Jestliže se jedná o mužova otroka (tj. je-li potrkanou a zabitou osobou otrok), zaplatí 20 šekelů stříbra.</p> <p>§ 253 Jestliže nějaký býk potká jiného býka a zaviní tak jeho smrt, majitelé obou býků se rozdělí o hodnotu žijícího býka i o tělo mrtvého býka.</p>	<p>§ 54 Jestliže je nějaký býk trkavý a autorita městské čtvrti na to majitele upozornila, ale on svého býka neohlídá a potká nějakého muže a ten zemře, majitel býka odváží a odevzdá 40 šekelů stříbra.</p> <p>§ 55 Jestliže (ten býk) potká otroka a způsobí tím jeho smrt, odváží a zaplatí 15 šekelů stříbra.</p>

Mezi mezopotamskými zákoníky a Knihou smlouvy je ještě jeden styčný bod, a to je přítomnost prologu a epilogu. Jak bylo řečeno, některé z mezopotamských zákoníků jsou opatřeny úvodem a závěrem, které upřesňují politický a sociální kontext, vyzdvihují roli zákonodárce (panovníka) a zdůrazňují jeho božskou inspiraci. Podobný charakter má v kontextu Pentateuchu i Kniha smlouvy. Má totiž prolog, kterým je představení Boha, který zákon vydává, a krátké vyprávění o předání zákona Mojžíšovi a jeho sepsání a promulgace. Na konci zákoníku (Ex 23,20-33) se nachází zaslíbení pro ty, kteří budou zákon plnit, a naopak zlořečení těm, kdo se jím řídit nebudou.

Jako příklad pro srovnání uvádíme výběr z epilogu Chamurapiho zákoníku:

Toto jsou spravedlivá rozhodnutí, která Chamurapi, schopný král, ustanovil, a uvedl tak zemi na cestu pravdy a správného způsobu života...

Aby mocný nečinil bezpráví slabému, abych poskytl spravedlivou cestu nalezení a vdově, napsal jsem své cenné výroky na svou stélu a postavil ji před mou sochu, před sochu krále spravedlnosti, v městě Babylonu, v městě, které bohové Anu a Enlil vyvýšili, v Esagilu, chrámu, jehož základy

jsou pevné jako nebe a země, abych stanovil spravedlivé výroky v zemi, abych dal zemi verdikty a abych poskytl spravedlivou cestu těm, kterým je činěno bezpráví...

Kéž král, který se v této zemi objeví kdykoli v budoucnu, zachová spravedlivé výroky, které jsem napsal na svou stělu. Ať nemění výroky, které jsem napsal, a výnosy, které jsem dal, a ani ať neničí můj vyrytý obraz. Má-li ten muž dar rozlišení a schopnost darovat své zemi spravedlivé cesty, ať následuje výroky, které jsem napsal na svou stělu; kéž mu stěla odhalí tradice, správné jednání a spravedlnost pro zemi, kterou jsem stanovil, verdikty země, které jsem dal; kéž i on poskytne spravedlivé cesty pro veškeré lidstvo, které mu bude svěřeno. Kéž spravuje jejich soudy, kéž jim dává verdikty a kéž vykoření zlé lidi a zlo ze své země, kéž povznese a rozšíří dobro a blaho svého lidu...

Jestliže ten muž bude následovat mé výroky, které jsem napsal na svou stělu, a nezavrhně mé soudy, nezmění mé výroky a nepozmění můj vyrytý obraz, kéž bůh Šamaš prodlouží dny jeho vlády, jako je prodloužil mně, krále spravedlnosti, a tak ať pase svůj lid spravedlivě. Kdyby však nenásledoval mé výroky, které jsem napsal na svou stělu, a pohrdl mými kletbami a nebál se kletby bohů, převrátil soudy, které jsem stanovil, změnil mé výroky, poškodil můj vyrytý obraz, vymazal mé napsané jméno a vyryl jméno své, nebo kdyby ze strachu z těchto kleteb přiměl někoho jiného, aby tak učinil, ten muž, ať je to král, pán nebo správce, nebo vůbec jakákoli osoba, ať ho velký bůh Anu, otec bohů, který vyhlásil mou vládu, zbaví záře královské vlády, rozbije jeho žezlo a prokleje jeho osud... [následují dlouhé výzvy k dalším bohům, aby onoho muže prokleli]

Apodiktické zákony a jejich série

Povaha a typy apodiktických zákonů

Kazuistické právo, které stojí v základu starověkých mezopotamských i starozákonních zákoníků, představuje kodifikaci tehdejší praxe, nikoli však její principy. Samo toto kazuistické právo vychází z všeobecně uznávaného etického a morálního konsenzu, který měl své vlastní cesty, kterými se předával: skrze příběhy, přísloví, v instrukcích a též v apodiktickém právu.

Apodiktické právo, tj. „absolutní“ výroky označující něco za špatné nebo za dobré, příkazující nebo zakazující nějakou činnost, mohou být vyjádřeny vícero způsoby.

1) participiální forma – „ten, kdo dělá toto, ...“; vyskytuje se většinou tam, kde následuje trest smrti, čímž se vyjadřuje naprosto negativní hodnocení činu. Nachází se především v Knize smlouvy, ale i jinde (např. Lv 24,16.18.21b).

Následuje příklad z Knihy smlouvy:

Příklad apodiktických zákonů: Ex 21,12-17

¹² Kdo někoho uhodí a ten zemře, musí zemřít.	Dosl. „Uhodivší člověka a (on) zemře, musí zemřít“: participiální forma, následuje trest smrti.
¹³ Neměl-li to v úmyslu, ale Bůh dopustil, aby to jeho ruka způsobila, určím ti místo, kam se uteče.	Specifikace výše uvedeného zákona, která rozlišuje vraždu od neúmyslného zabití.
¹⁴ Když se však někdo opováží lstivě zavraždit svého bližního, vezmeš ho i od mého oltáře, aby zemřel.	Pokračování v rozlišení původního pravidla: vraždu Bůh nestrpí, nemíní ji krýt ani poskytovat vrahu útočiště.
¹⁵ Kdo uhodí svého otce nebo matku, musí zemřít.	Nový apodiktický zákon v participiální formě, opět s následným trestem smrti. Dosl.: „Uhodivší svého otce nebo svou matku, musí zemřít.“

¹⁶Kdo někoho ukradne, ať už jej prodá nebo jej u něho naleznou, musí zemřít.

Nový apodiktický zákon v participiální formě, opět s následným trestem smrti. Dosl.: „Ukradnuvší člověka a prodal jej, nebo jej u něho najdou, musí zemřít.“

¹⁷Kdo zlořečí svému otci nebo matce, musí zemřít.

Nový apodiktický zákon v participiální formě, opět s následným trestem smrti. Dosl.: „Proklevší svého otce nebo svou matku, musí zemřít.“

2) forma kletby – osoba, která se dopouští daného činu, bude (automaticky) prokleta. Užívá se více tam, kde se jedná o nedohledatelné nebo jen těžko dokazatelné přečiny. Co nemůže potrestat člověk, musí potrestat Bůh, který to vidí. Příkladem je Dt 27,15-26, součást Mojžíšova odkazu.

¹⁵ «Bud' proklet muž, který zhotoví tesanou nebo litou sochu, ohavnost před Hospodinem, výrobek rukou řemeslníka, a uloží ji v úkrytu.» A všechen lid odpoví a řekne: «Amen.»

¹⁶ «Bud' proklet, kdo zlehčuje svého otce a svou matku.» A všechen lid řekne: «Amen.»

¹⁷ «Bud' proklet, kdo posouvá mezník svého bližního.» A všechen lid řekne: «Amen.»

¹⁸ «Bud' proklet, kdo svádí slepce z cesty.» A všechen lid řekne: «Amen.»

¹⁹ «Bud' proklet, kdo převrací právo bezdomovce, sirotka a vdovy.» A všechen lid řekne: «Amen.»

²⁰ «Bud' proklet, kdo obcuje se ženou svého otce, neboť odkryl cíp pláště svého otce.» A všechen lid řekne: «Amen.»

²¹ «Bud' proklet, kdo obcuje s nějakým zvířetem.» A všechen lid řekne: «Amen.»

²² «Bud' proklet, kdo obcuje se svou sestrou, dcerou svého otce nebo dcerou své matky.» A všechen lid řekne: «Amen.»

²³ «Bud' proklet, kdo obcuje se svou tchyní.» A všechen lid řekne: «Amen.»

²⁴ «Bud' proklet, kdo tajně ubije svého bližního.» A všechen lid řekne: «Amen.»

²⁵ «Bud' proklet, kdo vezme úplatek, aby ubil člověka a prolil nevinnou krev.» A všechen lid řekne: «Amen.»

²⁶ «Bud' proklet, kdo nebude plnit slova tohoto zákona a dodržovat je.» A všechen lid řekne: «Amen.»

3) forma krátkých zákazů nebo příkazů – velmi často v řadách (sériích), sdružených podle tématu. Často se těmto sériím nepřesně říká „dekalogy“ nebo „desatera“ podle nejznámější série, kterou je právě desatero přikázání. Existují např.:

- „Rituální desatero“ v Ex 34,14-26;

¹⁴Nebudeš se klanět jinému bohu, protože Hospodin, jehož jméno je Žárlivý, je Bůh žárlivě milující. ¹⁵Nezavřeš smlouvu s obyvateli té země. Budou se svými bohy smilnit a svým bohům obětovat a tebe pozvou, abys jedl z jejich obětního hodu; ¹⁶a ty budeš brát z jejich dcer manželky pro své syny a jejich dcery budou se svými bohy smilnit a svádět tvé syny, aby smilnili s jejich bohy. ¹⁷Nebudeš si odlévat sochy bohů. ¹⁸Budeš dbát na slavnost nekvašených chlebů. Sedm dní budeš jíst nekvašené chleby, jak jsem ti přikázal, ve stanovený čas v měsíci ábíbu; neboť v měsíci ábíbu jsi vyšel z Egypta. ¹⁹Všechno, co otvírá lůno, bude patřit mně, i každý samec z prvního vrhu tvého stáda, skotu i bravu. ²⁰Osla, který se narodil jako první, vyplatíš ovci; jestliže jej nevyplatíš, zlomíš mu vaz. Vyplatíš každého svého prvorozeného syna. Nikdo se neukáže před mou tváří s prázdnou. ²¹Šest dní budeš pracovat, ale sedmého dne odpočineš; i při orbě a při žni odpočineš. ²²Budeš slavít slavnost týdnů, prvních snopků pšeničné žně, a slavnost sklizně na přelomu roku. ²³Třikrát v roce se každý z vás, kdo je mužského pohlaví, ukáže před Pánem Hospodinem, Bohem Izraele. ²⁴Vyženu před tebou pronárody a rozšířím tvé pomezí. Nikdo nebude žádostiv tvé země, když se půjdeš třikrát v roce ukázat před Hospodinem, svým Bohem. ²⁵Nebudeš porážet dobytče tak, aby krev mého obětního hodu vytekla na něco kvašeného. Nebudeš přechovávat přes noc do rána nic z oběti při slavnosti

hodu beránka. ²⁶Prvotiny raných plodů své role přineseš do domu Hospodina, svého Boha. Nebudeš vařit kůzle v mléku jeho matky.

- „Sexuální desatero“ v Lv 18,4-23, jež je součástí Zákona svatosti; toto „desatero“ upravuje pohlavní život Izraelitů a varuje je před seznamem věcí, které Hospodin v sexuální sféře považuje za ohavnost;

⁴Budete jednat podle mých řádů a dbát na má nařízení; jimi se budete řídit, neboť já jsem Hospodin, váš Bůh. ⁵Budete dbát na moje nařízení a na moje řády. Člověk, který podle nich bude jednat, bude z nich žít. Já jsem Hospodin. ⁶Nikdo se nepřiblíží k některé ze svých blízkých příbuzných, aby odkryl její nahotu. Já jsem Hospodin. ⁷Neodkryješ nahotu svého otce tím, že bys odkryl nahotu své matky. Je to tvá matka, neodkryješ její nahotu. ⁸Neodkryješ nahotu ani jiné ženy svého otce. Je to také nahota tvého otce. ⁹Neodkryješ nahotu žádné své sestry, dcery svého otce nebo své matky, ať zploděné v manželství nebo mimo. Neodkryješ jejich nahotu. ¹⁰Neodkryješ nahotu dcery svého syna nebo své dcery. Neodkryješ jejich nahotu, je to tvá nahota. ¹¹Neodkryješ nahotu dcery jiné ženy svého otce. Tvůj otec ji zplodil, je to tvá sestra, neodkryješ její nahotu. ¹²Neodkryješ nahotu sestry svého otce. Je to blízká příbuzná tvého otce. ¹³Neodkryješ nahotu sestry své matky. Je to blízká příbuzná tvé matky. ¹⁴Neodkryješ nahotu bratra svého otce tím, že bys se přiblížil k jeho ženě. Je to tvá teta. ¹⁵Neodkryješ nahotu své snachy. Je to žena tvého syna, neodkryješ její nahotu. ¹⁶Neodkryješ nahotu ženy svého bratra. Je to nahota tvého bratra. ¹⁷Neodkryješ nahotu některé ženy a její dcery. Nevezmeš si ani dceru jejího syna nebo její dcery proto, abys tím odkryl její nahotu. Jsou to blízké příbuzné. Byl by to mrzký čin. ¹⁸Nevezmeš si za ženu ani sestru své ženy, abys tu první soužil tím, že bys odkrýval její nahotu za jejího života. ¹⁹Nepřiblížíš se k ženě, abys odkryl její nahotu v období jejího krvácení, kdy je nečistá. ²⁰Nebudeš obcovat se ženou svého bližního a neposkvrníš se s ní. ²¹Nedopustíš, aby někdo z tvých potomků byl přiveden v oběť Molekovi. Nezneseš jméno svého Boha. Já jsem Hospodin. ²²Nebudeš obcovat s mužem jako s ženou. Je to ohavnost. ²³Nebudeš obcovat s žádným dobytčetem a neznečistíš se s ním. Ani žena se nepostaví před dobytče, aby se s ním pářila. Je to zvrhlost.

- „Soudní desatero“ v Ex 23,1-3.6-9, vypovídající o tom, jak je třeba se chovat při projednávání soudních pří;

¹Nebudeš šířit falešnou pověst. Nespráhneš se se svévolníkem, aby ses stal zlovolným svědkem. ²Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo. Nebudeš vypovídat ve sporu s ohledem na většinu a převracet právo. ³Ani nemajetnému nebudeš v jeho sporu nadřezovat. ... ⁶Nebudeš převracet právo ubožáka v jeho sporu. ⁷Buď dalek každého podvodu; nepřipustíš, aby byl zabit nevinný a spravedlivý, neboť svévolníka neospravedlním. ⁸Nebudeš brát úplatek, neboť úplatek oslepuje i ty, kdo mají oči otevřené, a vede k překrucování záležitostí spravedlivých. ⁹Nebudeš utlačovat hosta; víte přece, jak bývá hostu v duši, neboť jste byli hosty v egyptské zemi.

- smíšená série v Lv 19; „desatero“ je rozšířeno komentářem;
- a další...

Apodiktické zákony obvykle nejsou provázeny žádným trestem, tj. slouží v praxi více jako morální napomenutí či tabu než jako zákon. Podobná napomenutí jsou typická též pro mudroslovnou literaturu (přísliví apod.)

Podle **Albrechta Alta** bylo kasuistické právo původem mezopotamské či kanaánské, zatímco apodiktické zákony byly dle něj ryze a typicky izraelského původu. Toto tvrzení není ovšem možné zcela přijmout, protože na rozdíl od kasuistického práva nemají apodiktické zákony žádnou pevnou formu (viděli jsme několik různých vyjádření) a – především – jeho různé příklady se nacházejí i v mimoizraelské literatuře a zákonících, byť v notně menší míře.

Desatero

Nejznámější formou sbírky či série apodiktických zákonů ve Starém zákoně je Desatero. Lze je najít na dvou místech, v Ex 20,1-17 a Dt 5,6-21. Jen toto desatero si zaslouží tento název, neboť je takto nazýváno přímo v biblické tradici (עשרת הדברות *aseret haddevárím*, „deset slov“). Kromě těchto dvou základních verzí existuje i samostatná mimobiblická verze z **Papyru Nash** (cca. 100 po Kr.).

Verze v Deuteronomiu zapadá bezproblémově na své místo v rámci vyprávění, verze v Exodu vykazuje zjevné známky toho, že do vyprávění nepatří a že tam byla vložena později. Dle Blenkinsoppa je možné, že za tuto vsuvku je zodpovědný právě deuteronomistický redaktor. Podle něj pocházejí obě desatera od deuteronomistického redaktora, podle jiných desatero v Exodu pochází z kněžského pramene.

Ex 20,2-17	Dt 5,6-21
<p>²Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. ³Nebudeš mít jiného boha mimo mne.</p> <p>⁴Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. ⁵Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ⁶ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.</p> <p>⁷Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha. Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.</p> <p>⁸Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý. ⁹Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. ¹⁰Ale sedmý den je den odpočnutí Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách. ¹¹V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý.</p> <p>¹²Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.</p> <p>¹³Nezabiješ.</p> <p>¹⁴Nesesmilníš.</p> <p>¹⁵Nepokradeš.</p> <p>¹⁶Nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví.</p> <p>¹⁷Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu.</p>	<p>⁶Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. ⁷Nebudeš mít jiného boha mimo mne.</p> <p>⁸Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. ⁹Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já Hospodin, tvůj Bůh, jsem Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech i do třetího a čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ¹⁰ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.</p> <p>¹¹Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha. Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.</p> <p>¹²Dbej na den odpočinku, aby ti byl svatý, <i>jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh.</i> ¹³Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. ¹⁴Ale sedmý den je den odpočnutí Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně <i>ani tvůj býk a tvůj osel, žádné tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách, aby odpočinul tvůj otrok a tvá otrokyně tak jako ty.</i> ¹⁵Pamatuj, že jsi byl otrokem v egyptské zemi a že tě Hospodin, tvůj Bůh, odtud vyvedl pevnou rukou a vztaženou paží. Proto ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, dodržovat den odpočinku.</p> <p>¹⁶Cti svého otce i matku, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, <i>abys byl dlouho živ a dobře se ti vedlo na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.</i></p> <p>¹⁷Nezabiješ.</p> <p>¹⁸Nesesmilníš.</p> <p>¹⁹Nepokradeš.</p> <p>²⁰Nevydáš proti svému bližnímu falešné svědectví.</p> <p>²¹Nebudeš dychtit po ženě svého bližního. Nebudeš toužit po domě svého bližního ani po jeho poli ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu.</p>

Pozn.: **Tučně** jsou zvýrazněny odlišné pasáže, *kurzívou* ta místa, která má Dt navíc oproti Ex.

Obě verze desatera jsou téměř shodné, liší se jen na několika místech, většinou ve volbě některých termínů nebo širce rozvedení, nejvíce však v motivaci sobotního příkazu – Exodus argumentuje stvořením světa a Božím odpočinkem sedmého dne, Deuteronomium argumentuje zkušeností otrocké práce v Egyptě a sociálním cítěním s těžce pracujícími.

Obě verze desatera obsahují stručně formulované apodiktické zákony a „komentář“, širší rozvedení. Jelikož se liší právě v komentáři jednotlivých zákonů a jelikož jsou tyto zákony až na dva formulovány negativně, zdá se, že obě formy desatera jsou rozvedením starší, strohé katechetické předlohy. Z různých pokusů o rekonstrukci „původního“ desatera uvedeme následující (dle Blenkisoppa):

1. Nebudeš mít jiné bohy kromě mne.
2. Neuděláš si tesianou zpodobeninu.
3. Nevyslovíš Hospodinovo jméno se zlým úmyslem.
4. Pamatuj na sobotní den, abys ho světil.
5. Cti svého otce a matku.
6. Nevraždí.
7. Necizolož.
8. Nekrad'.
9. Nevynášeš falešné svědectví proti svému bližnímu.
10. Nedychti po domu svého souseda.

Exkurz: Příkázání desatera

Jednotlivá příkázání desatera jsou v obou biblických verzích shodná. Zde se pokusíme ve stručnosti nastínit původní smysl jednotlivých příkázání v dobovém kontextu. Dělení desatera na příkázání z praktických důvodů sleduje výše uvedenou rekonstrukci, a teď „protestantskou“ koncepci.

1) První příkázání se netýká „víry“, nýbrž „úcty“. Není to otázka intelektuální, ale ryze praktická. Desatero samo nevyklučuje polyteismus. Vyžaduje jen, aby Izrael uctíval jen jednoho Boha, Hospodina. A to jako odpověď na to, co pro něj Hospodin udělal. Proto desateru v úzkém kontextu předchází představení zákonodárce Hospodina jako Boha, který vyvedl Izrael z Egypta, a v širším kontextu velé vyprávění o vysvobození. Bez něj desatero postrádá smysl.

2) Zákaz zpodobňování považují protestantští křesťané za samostatné, katolíci za součást prvního příkázání. Zákaz bývá vysvětlován více způsoby: a) zákaz vytváření jakéhokoli zpodobení čehokoli živého (ne příliš častý výklad); b) zákaz vytváření model, tj. zákaz zpodobnit si něco a klanět se tomu (katolický výklad); c) zákaz zpodobení Boha (protestantský výklad). Různý výklad tohoto příkázání byl v dějinách příčinou několika vln obrazoboreckých krizí.

3) Termín אֱלֹהִים (*šáv*) znamená prvořadě „prázdnost“ a označují se jím jak modly, tak falešné svědectví. V případě vyjádření „vzít Boží jméno *laššáv*, naprázdno“ tedy znamená jak falešnou přísahu, tak pravděpodobně i obecně neuvážlivé použití Božího jména a přísahách apod. Úcta k Božimu jménu vedla v Izraeli k tomu, že se přestalo vyslovovat zcela a začalo být nahrazováno jinými slovy (viz výše).

4) Úcta k rodičům není totéž co obecně úcta ke stáří. Rodiče jsou základ rodiny a společnosti a úcta k nim znamená úctu k společenskému řádu, tak k těm, kdo člověku darovali život, a tedy k životu samotnému. Neúcta k rodičům, opovrhování jimi bývalo v krajním případě též trestáno smrtí.

5) Odpočinek je sedmého dne (v sobotu) nařízen ze dvou různých důvodů. Exodus argumentuje stvořením. Sobotním odpočinkem se člověk podílí na Božím stvořitelském díle. Deuteronomium argumentuje sociálním cítěním a vyžaduje odpočinek pro všechny, neboť všichni mají právo na odpočinek. Deuteronomium připomíná též dobu otroctví v Egyptě. Izrael byl z otrocké služby vysvolbozen, proto v Hospodinův den nesmí konat žádnou otrockou práci. Instituce soboty je jednou z nejstarších institucí a její původ je nejasný. Přesná

definice toho, co se v sobotu smí, a co ne, se postupem staletí upřesňovala. Kniha Ámos hovoří o zákazu trhů a obchodu, nejmladší části Pentateuchu o drobných pracech jako sbírání dříví apod., v Novém zákoně je pak sobotní přikázání dle podrobně rozpracované, až se stává přítěží.

6) Zákaz zabítí je celkem úzký a omezuje se na prolítí nevinné krve, tedy na zločin, který je i jinde v zákonících nekompromisně trestán smrtí. Nespadá sem zabítí nepřítel v boji (s bojem se počítá jako s běžnou realitou), za zabítí se nepovažuje ani trest smrti (který biblické zákoníky znají a používají).

7) „Cizoložství“ se zde myslí doslovně (v českém významu slova: spát v cizí posteli, s cizí ženou). Jak dokazuje porovnání s ostatními zákoníky, myslí se „poškození rodiny druhého“, tedy sexuální styk muže s vdanou ženou nebo incest. Nespadá sem pohlavní styk s neprovdanou (a nezasnoubenou) ženou - v tomto případě je muž povinen si svedenou dívku vzít za ženu (viz níže). Nespadá sem ani prostitute. Ta je Starým zákonem ostře kritizovaná proto, že má příliš blízko k pohanským kultům, nikoli však jako sexuální prohřešek. V podstatě do tohoto přikázání spadají ty sexuální prohřešky, které obecně Starý zákon trestá smrtí (viz níže).

8) V případě krádeže může být naopak biblický příkaz širší, než by se mohlo zdát. Může se myslet jak krádež věci, tak krádež člověka. Vezmeme-li v potaz závažnost desatera, pak by se jednalo o krádež člověka, neboť ta je skutečně trestána smrtí. Obyčejná krádež nikoli. Ovšem text nic blíže nespecifikuje, proto zůstává obojí možnost.

9) Křivé svědectví není totéž, co lež. Jedná se o provinění při soudu, neboť izraelské soudnictví stálo a padalo s důvěrohodností svědků. Shodné svědectví dvou dospělých mužů mělo takovou váhu, že na jeho základě bylo lze popravit usvědčeného člověka. Proto se křivé svědectví nejednou rovnalo vraždě (srv. zabítí Nábota kvůli jeho vinici) a bylo trestáno smrtí.

10) Poslední přikázání se vymyká všem předchozím, neboť nezekazuje žádnou činnost či skutek, ale „touhu“. Zakazuje toužit po čemkoli, co náleží „bližnímu“, v pojetí desatera se jím myslí Izraelita.

O původu desatera lze jen spekulovat. Patrně se jedná o krystalizaci morálního smyslu komunity, i když někteří badatelé navrhuje např. kultovní prostředí. Možná odvolání na desatero nebo na nějakou jeho (starší?) formu spatřují někteří např. v Oz 4,2 nebo v Jer 7,9-10. Skutečnost, že tato „desatera“ vyjmenovávají jednotlivé prohřešky v různém pořadí, může odkazovat na několik verzí, které kolovaly.

Ohledně desatera je třeba zmínit ještě několik poznámek:

- Desatero je v rámci vyprávění prvním vydaným zákonem. Na prvním místě byla původně Kniha smlouvy (na jejímž základě pak byla uzavřena smlouva), později, když redaktor chtěl vsunout mezi zákony Desatero, umístil je před Knihu smlouvy. To ukazuje na vysokou váhu, jakou desateru přikládal. Desatero se svou pozicí v rámci kontextu pasuje samo na první a základní zákoník Pentateuchu. Bez významu není ani skutečnost, že Desatero, chápeme-li je jako součást vyprávění, je vyhlášeno přímo Bohem celému Izraeli, zatímco všechny ostatní zákony byly dány prostřednictvím Mojžíše.
- Desatero se tradičně rozděluje na „dvě desky“, z nichž jedna obsahuje přikázání s povinnostmi vůči Bohu, druhá s povinnostmi vůči bližnímu. Obě desky jsou nerozlučitelné: povinnosti vůči Bohu vyžadují povinnosti vůči člověku, a veškeré morální povinnosti vůči člověku vycházejí z povinností vůči Bohu.
- Desatero je uvozeno představením Hospodina jako Boha, který vyvedl Izrael z egyptského otroctví. Celé desatero tedy je chápáno jako závazek, který přijímá lid vysvobozený z Egypta. Nejedná se o všeobecně lidsky platný zákoník, i když jeho obsah je (alespoň co se týče „druhé desky“) skutečně univerzálně formulovaný, ale o součást smlouvy a vztahu mezi Bohem a národem, který Bůh vysvobodil. Odevzdání (a přijetí) desatera předcházelo vysvobození lidu z otroctví, tedy spásná zkušenost lidu s Bohem.

- Proti univerzálnosti hovoří ostatně i samotná existence první desky, tj. povinností vůči Bohu, které jsou v desateru obsaženy. Desatero zůstává přes všechnu svou vnitřní pozitivní hodnotu stále náboženským textem vázaným na židovsko-křesťanskou tradici.

Deuteronomický zákoník

Název

O názvu Páté knihy Mojžíšovy jsme hovořili již v úvodu. Označuje tuto knihu za „druhý zákon“ nebo za „opis zákona“, tj. po formální stránce ztotožňuje kodex v něm obsažený se zákony danými na Sínaji. Z hlediska obsahového představuje však jádro knihy Dt 12-26 nový zákoník, upravující a doplňující zákony starší, v našem případě Knihu smlouvy. Není tedy myšlen jako jeho náhrada, ale spíš jako jeho interpretace a aktualizace. To však nic nemění na tom, že se svou podstatou jedná o samostatný zákoník, zasazený do specifického výpravného a homiletického rámce.

Datace

K dataci Deuteronomického zákoníku je třeba jej nejprve srovnat s Knihou smlouvy. Zatímco Kniha smlouvy povoluje mnoho kultovních míst, deuteronomický zákoník hovoří jen o jediném místě (tzv. „centralizace kultu“); v případě otroků upravuje Kniha smlouvy způsob jejich propuštění, Deuteronomický zákoník upravuje dary, kterých se má propouštěnému otroku při odchodu dostat, a zákony jsou odůvodňovány; kultovní kalendář v Deuteronomickém zákoníku je značně širší než v Knize smlouvy; aj. Tyto prvky ukazují na to, že Deuteronomický zákoník je mladší než Kniha smlouvy a že Knihu smlouvy předpokládá a staví na ní, upravuje ji a doplňuje ji.

Deuteronomický zákoník (Dt 12-26), jak jsme viděli v první části, vykazuje mnoho shod s reformou krále Jóšijáše. Proto se datuje obvykle do doby této tzv. deuteronomické reformy, tj. asi 622 př. Kr., případně do doby Jóšijášova praděda Chizkijáše (okolo 700 př. Kr.). Přesný vztah k Jóšijášově reformě však není znám. Byl zákoník sepsán pro potřeby reformy a pak králi „podstrčen“? Nebo pocházel z doby krále Chizkijáše a byl skutečně Jóšijášem objeven? Nebo byl napsán ještě dříve? Proto nelze pevné datum vzniku zákoníku stanovit. Zůstává však skutečnost, že **1)** Deuteronomický zákoník je mladší než Kniha smlouvy; **2)** má co do činění s náboženskou a sociální reformou na konci 7. stol. př. Kr.

Struktura

Svou strukturou je Deuteronomický zákoník podobný Knize smlouvy. Je celý uzavřený inkluzí: začíná zákonem o jedinečnosti kultovního místa (kterým je Jeruzalém, i když v Deuteronomickém zákoníku není jmenován), a končí nařízením o přinášení prvotín a desátků a o s nimi spojeném vyznání víry.

Stejně jako Kniha smlouvy, má i Deuteronomický zákoník dvě části, ovšem odlišného charakteru.

1. část (Dt 12-18) obsahuje spíše kultické zákony, tj. zákony týkající se náboženského života, i když nejsou zdaleka tak „technicky přesné“ jako např. kultické zákony v Levitiku (viz níže).

a) první díl zákonů (Dt 12,1-13,19) zakazuje modloslužbu ve všech formách a nařizuje její úplné vymýcení.

12,1-13,1	Centralizace kultu
13,2-19	Zákony proti odpadu od Hospodina

b) druhý díl zákonů (Dt 14,1-21) řeší otázku čistých a nečistých zvířat. Text představuje paralelu k Lv 11, ale je zde doplněn seznam čistých zvířat (Dt 14,4-5). Snad se jedná o kněžskou redakci. Tento díl je orámován zasvěcením lidu Bohu („Jste synové Hospodina, svého Boha“ [14,1]; „Jsi svatý lid Hospodina, svého Boha“ [14,21]).

14,1-2	Zákaz (pohanských) smutečních obřadů
14,3-21	Čistá a nečistá zvířata

c) třetí díl zákonů (14,22-16,17) popisuje pravidelné náboženské povinnosti, tj. desátky, pravidelné odpuštění každého sedmého roku, roční náboženské slavnosti (tj. svátek pesachu spojený se svátkem nekvašených chlebů; svátek týdnů; svátek stánků). Svou paralelu má tento text v Knize smlouvy v Ex 23,10-19 a při obnově smlouvy v Ex 34,17-26. Zvláště v případě zákona o slavení výročních svátků je vidět zřetelný posun: slavení svátků ztrácí svou zemědělskou povahu, dostává pevné datum a je nařízeno jeho slavení v Jeruzalémě; z původních místních zemědělských svátků se tak stávají svátky poutní. Nařízení v Deuteronomickém zákoníku se vyznačují, zvláště ve srovnání s Knihou smlouvy, velice silným exhortativním stylem a vysokou sociální odpovědností.

14,22-29	Desátky
15,1-11	Půjčky a promíjení dluhu
15,12-18	Zákon o otrocích
15,19-23	Zákon o prvorozených
16,1-17	Roční svátky (kultovní kalendář)

d) čtvrtý díl zákonů (16,18-18,22) obsahuje zákony upravující politický život. Jedná se o jakousi „občanskou ústavu“: státní aparát, soudnictví, monarchie, kultovní personál, proroctví. Důležité je, že z tohoto hlediska je proroctví chápáno jako společensko-státní úřad, nikoli jako náboženská či charismatická funkce.

16,18-20	Soudy a úřady
16,21-17,1	Zákaz pohanské bohoslužby a obětování vadných zvířat
17,2-7	Pronásledování náboženských odpadlíků
17,8-13	„Odvolací soud“
17,14-20	Zákon o králi
18,1-8	Zákon o kněžích
18,9-22	Zákon o prorocích

2. část (Dt 19-25) je spíše praktického a „světského“ charakteru a svým obsahem více odpovídá jiným (mimobiblickým) zákoníkům. Vnitřní uspořádání této části je méně zřejmé. Obsahuje několik samostatných celků:

- a) 19,1-21 upravuje případy vraždy;
- b) 20,1-21,14 upravuje způsob vedení války a události, k nimž může dojít její vinou;
- c) 23,2-9 reguluje podmínky účasti na bohoslužebném shromáždění. Obsahuje vyloučení sexuálně zmrzačených, dětí vzešlých z incestu, Amonců a Moabců zcela, Edomců v první a druhé

generaci. Tyto zákony odpovídají spíše době působení Ezdráše a Nehemjáše;

- d) 26. kapitola může působit jako dodatek. Nachází se v něm tzv. „malé dějinné krédo“ (5-9) a tzv. „formule smlouvy“ (16-19), která popisuje vztah mezi Izraelem a Hospodinem.

Úplný soupis obsažených témat je následující:

19,1-13	Azylová města
19,14	Posunování mezníků
19,15-21	Procesní právo (o svědčích)
20	Zákon o válce
21,1-9	Případ neobjasněného zabití
21,10-14	Manželství s válečnou zajatky
21,15-17	Právo prvorozeného
21,18-21	Nepoddajný syn
21,22-23	Pohřeb popraveného
22,1-12	Zákony různého obsahu
22,13-23,1	Manželství a sexuální delikty
23,2-9	Kdo smí vstoupit do shromáždění
23,10-15	(Kultovní) čistota ve vojsku
23,16-25	Různé zákony (zvláště sociální)
24,1-5	Další zákony týkající se manželství
24,6-22	Sociální zákony
25,1-16	Různé zákona (5-10 levirátní manželství)
25,17-19	Amalekova vina
26,1-15	Prvotiny a desátky
26,16-19	Závěr knihy a smlouva

Pro Deuteronomický zákoník jsou nejtypičtější motivační vsuvky. Motivace pro silně sociálně zaměřené zákony vychází z víry v Hospodina. Jelikož Hospodin Izrael(ity) vysvobodil ze zajetí v Egyptě, mají Izraelité zůstat svobodnými, nikoli otroky (Dt 15,15). Požehnání bude v zemi jen tehdy, když bohatý svobodný rolník bude obdarovávat své chudé soukmenovce (sirotky, vdovy, hosty) (Dt 14,28n.).

Kultovní zákony a Zákon svatosti (Levitikus)

Kultické zákony obsažené v Pentateuchu upravují chod kultu a obětí především pro druhý chrám, tedy po roce 515 př. Kr. Valnou většinou pocházejí z pramene P. Jejich největší a hlavní část se nachází v Levitiku, kde jsou hlavní náplní knihy (s výjimkou Lv 8-10 jsou i jedinou náplní knihy). Jejich význam vyplývá již z toho, že se nacházejí v centru vyprávění o Sínaji, v centru Pentateuchu; ve středu těchto kultických zákonů pak stojí zákon stanovující a upravující den smíření, který tak představuje vrchol Pentateuchu. Proto se zde budeme zabývat především knihou Levitikus.

Levitikus je svou podstatou sbírkou několika kněžských příruček popisujících průběh kultu. Obsahuje následující „kněžské manuály“:

1) Obětní příručka (Lv 1-7)

V rámci vyprávění přerušuje vyprávění o ustavení kněžstva v Ex 29, aby se mohlo přikročit k vysvěcení kněží správně: je třeba totiž znát nejprve všechna nutná pravidla pro řízení kultu. Znalosti z Lv 1-7 jsou pak využity v Lv 8-10. Samotné ustavení kněží v Lv 8-10 trvá celkem 7 dní, což odpovídá době stvoření, neboť kult je cílem celého stvoření.

Sbírka má jasný úvod (1,1) i závěr (7,37-38):

I zavolal Hospodin Mojžíše a promluvil k němu ze stanu setkávání... To je řád pro zápalnou oběť, pro přídavnou oběť, pro oběť za hřích a oběť za vinu, i pro oběť při vysvěcování kněží a pro hod oběti pokojné, jak to přikázal Hospodin Mojžíšovi na hoře Sínaji v den, kdy přikázal synům Izraele, aby přinášeli své dary Hospodinu na Sínajské poušti.

Obsahem sbírky je popis jednotlivých druhů obětí. Oběti mohou být

- dobrovolné a nepravdivé (Lv 1-3); jedná se o celopal (עֹלָה *ólá*, řecky ὁλοκαύστον *holokauston*), o minchu (מִנְחָה *minchá*, oběť obilnou) a oběť pokojnou (זֶבַח שְׁלָמִים *zevach šelámím*);
- odčítající oběti za hřích a za vinu (Lv 4-5); jedná se o oběti חַטָּאת *chattaát* a אֲשָׁם *ášám*. Rozdíl mezi nimi není zcela jasný, patrně zanikl v průběhu času. Již v Levitiku obě oběti splývají nebo se překrývají. I když pocházejí z doby předexilní, jejich význam vzrostl hlavně po exilu;
- dodatky (Lv 6-7).

Exkurz: Oběti v Izraeli

Celopal

Celopal je nejvýznamnější starozákonní oběť. Spočíval v obětování celého zvířete Bohu. Odtud pochází jak název český (celopal), tak název hebrejský (כִּלְיִל *kálil*) či řecký (ὁλοκαύστον *holokauston*). Obvyklejší hebrejský název zní עֹלָה *ólá*, naznačující, že celá oběť stoupá vzhůru. Česky se tato oběť někdy označuje i jako „oběť zápalná“.

K celopalu se vybíral samec bez vady nebo pták (holub či hrdlička). Obětník vložil na oběť své ruce, čímž byla oběť přinášena jeho jménem a v jeho prospěch. Následně obětník prořízl oběti hrdlo a předal ji knězi a kněz rozlil krev, jež byla považována za sídlo života a tedy musela být navracena Bohu, okolo oltáře. Poté byla oběť stažena z kůže, rozčtvrcena, jednotlivé díly byly umyty a vloženy na oltář do plamenů. V případě, že obětí byl pták předal obětník ptáka knězi a ten provedl celý rituál sám přímo na oltáři.

V pozdější době byl celopal doprovázen přídavnou obětí מִנְחָה *minchá*. Jednalo se o mouku smíšenou s olejem a o víno. Mouka byla spálena na oltáři, víno rozlito okolo oltáře. Zatímco Lv 23,18 vyžaduje přídavnou oběť jen při svátku týdnů, Ex 29,38-42 ji vyžaduje pro denní celopal a konečně Num 15 ji vyžaduje jako součást všech celopalů.

Celopal se přinášel zvláště o velmi slavnostních příležitostech a zvýrazňoval Boží moc a suverenitu. Ke konci doby královské byl celopal součástí každodenních obřadů v chrámu. V poexilní komunitě byl význam celopalu poněkud zastiněn obětí za hřích.

Oběť pokojná

Oběť pokojná má mnoho názvů. Některé z nich označují oběť jako takovou, jiné označují její specifické typy.

Hlavními názvy jsou זֶבַח *zevach*, שְׁלָמִים *šelámím* nebo dohromady זֶבַח שְׁלָמִים *zevach šelámím*. Termín zevach označuje oběť obecně, šelámím pak vedlo již v Septuagintě k překladu „pokojný“. Ovšem přesnějším překladem, který by vystihoval podstatu oběti, by byl výraz „oběť spojující“, „oběť společná“.

Starý zákon zná tři základní druhy pokojné oběti, podle příležitosti, kdy se přinášely: תּוֹדָה *tódá* neboli oběť chvály, נְדָבָה *nedává* neboli oběť dobrovolná, přinášena spontánně, a נִדֵּר *neder* neboli oběť přinášena jako splnění slibu, oběť votivní. Rituál se ve všech třech případech poněkud liší.

Obětí nesmí být pták a v případě, že se jedná o oběť dobrovolnou, může být oběť částečně poškozená. Průběh rituálu je shodný s celopalem, a to až do rozdělení oběti na části. Pak následuje to, co je pro pokojnou oběť příznačné, totiž rozdělení oběti mezi Boha, kněze a obětníka. Díl náležející Bohu sestával z tuku okolo vnitřností (tuk, podobně jako krev, byl sídlem a symbolem života), ledvin, jater a tuku okolo ocasu. Boží část byla spálena. Kněz obdržel hrudník a pravou nohu, zbytek náležel obětníkovi, který si ji rozdělil se svou rodinou či hosty. Jestliže se jednalo o oběť chvály, musela být oběť sněžena týž den a k oběti se přidával i nekvašený i kvašený chléb a oplatky. Jeden z nekvašených chlebů náležel Bohu, druhý knězi. Jednalo-li se o oběť dobrovolnou, mohla se jíst i následujícího dne, avšak třetí den se již musela zničit.

Termíny *zevach* a *šelámím* se objevují ve Starém zákoně od nejstarších dob a obvykle jako synonyma. Nicméně se zdá, že *zevach* a *šelámím* byly původně dvě odlišné oběti. *Zevach* sloužil jako rodinná, spontánní slavnost a soukromá iniciativa, v jejímž středu stála společná hostina. Oproti tomu *šelámím* byla oběť veřejná a společná a ústředním bodem byl rituál s krví. Ke konečnému spojení došlo pravděpodobně v Zákonu svatosti, kde je důraz kladen na krev a spalování tuku jako daru Bohu. Jelikož tuto činnost mohli vykonávat pouze kněží, byla tato oběť vázána na chrám.

Hlavním prvkem pokojné oběti je sdílení oběti mezi Bohem, knězem a obětníkem. Zatímco termín *zevach* je obecný a označuje často jakékoli zabití zvířete nebo oběť spojenou se zabíjením, pojem *šelámím* je specifický a pravděpodobně odkazoval na „smíření“, na utvrzení dobrých a přátelských vztahů. Je proto možné, že právě proto byla tato oběť slavena při uzavírání smluv.

Podobně jako svátek jóm kippur (den smíření) vzrostl význam těchto obětí zvláště po exilu.

Odčínující oběti

Izrael, zvláště poexilní, znal dva základní druhy odčínujících obětí, které se přinášely po spáchání zločinu či hříchu. Oba typy odčínujících obětí jsou sice v Levitiku pojednávány odděleně, nicméně ve zbytku textu Starého zákona (a občas i v samotném Levitiku) se překrývají. Je zřejmé, že redaktoři Levitiku znali z předchozí tradice dva typy obětí, avšak jejich skutečný rozdíl již nechápali.

Oběť za hřích

Oběť za hřích bývá ve Starém zákoně označována stejně jako hřích samotný, tj. termínem חַטָּאת *chattát*. Sloveso odvozené od téhož kořene (v pielu: *chitté*) znamená „osvobodit od hříchu“.

Rituál je popsán v Lv 4,1-5,13; 6,17-23. Obětované zvíře záviselo na významnosti toho, kdo oběť přinášel. Jestliže se jednalo o velekněze nebo o všechen lid, obětoval se býk. V případě knížete kozel, u soukromých osob koza nebo ovce, v případě, že byla osoba chudá, stačil pár holubů nebo hrdliček či dokonce jen mouka.

To, co odlišovalo tento rituál od ostatních obětí, byl význam krve, jež zde hrála zásadní roli. V případě oběti za velekněze nebo za celý lid vcházel velekněz do chrámu a potřásl krví sedmkrát závěs svatyně, následně potřel krví rohy kadidlového oltáře, rohy oltáře pro celopaly a zbytek krve vylil k patě oltáře. U ostatních obětí a hřích do samotného chrámu nechodil, jen krví potřel rohy oltáře na celopaly a zbytek vylil pod oltář.

Narozdíl od oběti pokojné nedostávala provinilá osoba žádný podíl z oběti; veškeré části, které nenáležely Bohu (krev a tuk), obdržel kněz. V případě oběti za hřích lidu nebo velekněze nedostával tyto části nikdo, ale byly vyhozeny na smetiště.

Oběť za vinu

„Vina“, hebrejsky אָשָׁם *ášám*, označuje podobně jako výše uvedený *chattát* více pojmů: vina, odčinění viny, oběť na odčinění viny.

Rituál, uvedený v Lv 5,14-26; 7,1-10, je téměř totožný s obětí za hřích, s výjimkou, že jedinou uvedenou obětí je beran a obětuje se jen za soukromé osoby. Někdy se k oběti samotné přidávala i pokuta, ta však svou podstatou byla od oběti samotné oddělena.

Obilné oběti

Kromě zvířecích, výše jmenovaných obětí, znal starověký Izrael i oběti obilné. Jejich výčet a způsob přípravy je popsán v Lv 2. Obecně se těmto obětem říká מִנְחָה *minchá*, doslova „dar“. Jsou doloženy již z doby předexilní. Obvykle spočívaly v kombinaci obilí, oleje a kadidla, případně chleba pečený z mouky a oleje. Nepoužíval se při nich nikdy kvas. Tyto oběti mohly být samostatné nebo součástí jiných, zvířecích obětí (srv. celopal).

Součástí týdenního cyklu v jeruzalémském chrámu byly i předkladné chleby. Hebrejsky se nazývaly הפנינים לחם lechem happánim („chléb tváře“) nebo המערכת לחם lechem hammaarechet („chléb předkladný“). Jednalo se o 12 bochníčků chleba, které kněží kladli každou sobotu na k tomu určený stůl v chrámu před svatyní. Současně s obnovením chleba snědli chléb předchozí. Nejednalo se tedy o skutečnou oběť. Charakter oběti předkladné chleby dostávaly zčásti tím, že současně s nimi se předkládalo a pak páliło kadidlo. 12 bochníčků chleba mělo připomínat smlouvu s 12 kmeny Izraele.

Aromatické oběti

Posledním typem obětí byla oběť kadidla. Technický termín poexilního židovského kultu byl קטורת ketoret, což není v přesném slova smyslu kadidlo, ale vonná směs smíchaná ze čtyř stejných dílů kadidla, onyxu, storaxu a galbanu. V pozdějších dobách se kombinace zkomplikovala a rabínské prameny uvádějí až 16 složek této vonné směsi. Ketoret ve vlastním slova smyslu znamená „to, co v dýmu stoupá vzhůru“, tedy jakoukoli oběť.

V předexilním židovství se přinášela oběť kadidla, jak dosvědčuje již sám popis Šalomounova chrámu, který obsahoval (podobně jako druhý chrám) kadidlový oltář. Podobně Deuteronomium odsuzuje pálení kadidla kdekoli jinde než v jeruzalémském chrámu.

Pálení vonné směsi či přímo kadidla bylo často součástí jiných obětí. V den smíření se kadidlo neslo z oltáře pro celopaly až ke svatyni, aby „chránilo“ velekněze.

2) Příručka pro rozlišování mezi čistým a nečistým (Lv 11-15)

Spis podává pravidla pro rozlišení čistého od nečistého a pro jejich oddělení v různých oblastech života. Celý spisek je rozdělen paterým prohlášením „to je řád“ (זאת תורה, zót tórá).

1. (ne)čistota zvířat (Lv 11);
2. (ne)čistota spojená s rozením dětí (12);
3. (ne)čistota z nemoci kůže (tj. „malomocenství“) (Lv 13), spojená s nečistotou domů a oděvů vinou různých plísní apod. Třeba dodat, že „malomocenství“ (hebr. צרעת *caraat*), o němž Starý zákon hovoří, je pojem daleko širší než choroba nám pod tímto jménem známá (tato choroba se podle některých dostala na Blízký Východ až přibližně s tažením Alexandra Makedonského). Týká se všech možných onemocnění kůže. Patrné je to i z toho, že Levitikus hovoří o malomocenství oděvů nebo domů;
4. očišťovací rituály (Lv 14);
5. (ne)čistota pohlavní (Lv 15), tj. spojená s různým tělesným vyměšováním.

3) Den smíření (Lv 16)

Šestnáctá kapitola představuje střed celého Pentateuchu a též jeho vrchol. Den smíření (hebr. יום כפור *jóm kippúr*) byl po exilu (a je dodnes) jedním z největších a nejvýznamnějších židovských svátků. Staví na něm např. celý novozákonní List Židům. Jeho účelem je jednou do roka očistit Izrael od jeho provinění a smířit jej opět s Bohem. Pravidelná možnost očištění od vin se dostává po exilu, po zkušenosti Božího trestu za vlastní provinění a nevěrnost, do popředí. Šestnáctá kapitola Levitiku podává řád pro slavení tohoto svátku.

Exkurz: Jóm kippúr

Jóm kippúr (יום כפור) znamená „den smíření“. Jedná se o natolik významný svátek, že podobně jako v případě svátku stánků, kterému se říkalo prostě „svátek“, se tomuto dni říkalo jednoduše „den“, aramejsky יומא *jómá* (tento název nese i traktát mišny, jenž je mu věnován).

Datum svátku připadlo na 10. tišri, tj. a začátek roku (dle kenaánského kalendáře), krátce po Novém roce a

před svátek stánků, tedy na podzim. V babylonském počítání měsíců se jedná o 10. den 7. měsíce.

Nově vznikající židovská komunita po návratu z exilu pocítovala silnou potřebu zajistit, aby již podruhé k podobné katastrofě, jako byl exil, nedošlo. K exilu došlo vinou Izraele, který jím byl potrestán za své hříchy. Den smíření je způsobem, jak se pravidelně, každý rok, smířit s Bohem a smazat staré hříchy, takže se již nekumulují. Den smíření je svátkem ryze kajícím.

Před exilem svátek není doložen, nehovoří se o něm ani v případě Nehemjáše či Ezdráše. Samostatný problém představuje text Ez 45,18-20, kde prorok v rámci vize nové komunity popisuje mimo jiné i svátek podobný dni smíření. Nelze však tyto svátky zcela ztotožnit.

I když je svátek jako takový relativně pozdní, jeho prvky jsou velmi staré, a to jak prvky izraelské (oběť za hřích znal Izrael již dříve), tak mimoizraelské (srv. novoroční očišťování chrámu Nabua v Babylóně, při kterém se zabíjeli berani a užívala jejich krev podobně jako v případě dne smíření).

Rituál svátku je popsán v Lv 16. Den smíření je dnem naprostého klidu, pokání a postu. Půst znamená celodenní (tj. od západu slunce do západu slunce) zdržení se jídla, pití a sexuálního styku. Den je věnován modlitbám a obětem za Boží odpuštění.

Obětní rituál byl vykonáván veleknězem, který jej začínal obětí býka za sebe samého a za Áronovce. Poté vzal dva kozly, o nichž losem rozhodl, který bude náležet Hospodinu a který případně Azazelovi. Kozel určený pro Hospodina byl obětován za hřích lidu. Na kozla případnějšího Azazelovi byly vloženy hříchy lidu a poté byl kozel odveden do pouště.

S krví obětovaných zvířat vstupoval velekněz do svatyně, aby krev vstříkl na příkrov a před něj. Byl to jediný okamžik v roce, kdy velekněz směl vstoupit do svatyně a kdy se vyslovovalo Boží jméno. Krev obětních zvířat měla šířit lid s Bohem.

4) Zákon svatosti (Lv 17-26) (a dodatky v Lv 27)

Tato sbírka zákonů má svůj název podle výzvy z 19,2: „Bud'te svatí, neboť já, Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“. Opakuje se v kap. 19-22 velmi často ve zkrácené formě „Já jsem Hospodin“. V biblistice si tento zákoník vysloužil jakožto částečně samostatný pramen vlastní zkratku „H“ (z něm. „Heiligkeitsgesetz“). Někteří autoři (např. Rendtorff) nepovažují zákony obsažené v Lv 17-26 za jednotný zákon, a proto zpochybňují existenci Zákona svatosti jako takovou.

Podobně jako Deuteronomický zákoník začíná Zákon svatosti omezením kultu na jednu svatyni. Ve shodě s Deuteronomickým zákoníkem, ale i s Knihou smlouvy či s mimobiblickými zákoníky končí požehnáním a zlořečením. Ze zmíněných tří velkých zákoníků je Zákon svatosti nejvíce zaměřen na správnou bohoslužbu.

Struktura

Rámec Zákona svatosti představuje zákon o bohoslužebném místě (Lv 17) a výzva k zachovávání zákonů (Lv 26). Celý zákoník lze rozdělit na několik částí, autoři se v dělení liší. Zde uvedeme jedno z možných dělení do pěti částí (dle Blenkinsoppa).

1. porážení obětních zvířat, zákon o krvi, zakázané sexuální vztahy (Lv 17-18);
2. různé etické normy a tresty za jejich přestoupení (Lv 19-20);
3. zákony pro kněze (Lv 21-22);
4. kultovní otázky, liturgický kalendář, sabatický a jubilejní rok (Lv 23-25);
5. závěrečná požehnání, kletby, homilie (Lv 26);
6. dodatečné zákony o slibech a darech (Lv 27; není považováno za součást Zákona svatosti).

Datace

Zákon svatosti je ryze poexilního charakteru a je považován za nejmladší z tří velkých zákoníků v Pentateuchu. Zákon svatosti předpokládá existenci Deuteronomického zákoníku, musí být tedy mladší. Je to patrné např. při srovnání kultovního kalendáře (v Zákonu svatosti je obsáhlejší a rozpracovanější, obsahuje celkem sedm svátků místo tří), zákony upravující jubilejní rok propouštění otroků jsou též vůči předchozím zákoníkům podrobnější. Patrné je to i na srovnání příkazu o zacházení s krví (Dt 12,16.23; Lv 17,11 s rozpracovaným komentářem o smírčí funkci krve).

Tématická soustředěnost Zákona svatosti na správnou podobu bohoslužby, na ty, kdo mají za úkol vést bohoslužbu a na její teologii ukazuje na místo a dobu vysvěcení druhého chrám, tj. na dobu okolo roku 515 př. Kr. Zákon svatosti tak mohl být programový spis pro společný život Izraele po katastrofě babylonského exilu.

Dodatečné zákony a nařízení

Kromě již zmíněných velkých či menších sbírek zákonů a zákoníků obsahuje Pentateuch nemalé množství dodatečných nařízení, která upravují zákony obsažené ve větších sbírkách. Jedná se obvykle o úpravy, upřesnění nebo aktualizace starších zákonů a nachází se převážně v knize Numeri, kde jsou zakomponovány na konec pobytu pod horou Sínaj (Nu 1,1-10,10), nebo do vyprávění o putování od hory Sínaj k zaslíbené zemi (Nu 10,11-36,13).

Otázky řešené v těchto kapitolách (vlastnictví země, manželství mimo vlastní [ná]rod, ztráta rodinného majetku [země], požadavky na klérus, aj.) jsou problémy, které trápily především židovskou komunitu po obnově druhého chrámu.

Dodatečné zákony

První skupinou těchto zákonů jsou krátká nařízení formulovaná jako zákon sdělený Bohem Mojžíšovi („Hospodin řekl Mojžíšovi...“). Jedná se například o nový kultický kalendář (Nu 28,1-30,1), upravený obětní řád (Nu 15,1-21), ustanovení nazírů (Nu 6,1-21), řešení neúmyslných provinění (Nu 15,22-27), zákon o nečistotě způsobené stykem s mrtvým a jejím odstranění (Nu 19), zákon o závaznosti slibů žen (Nu 30,2-17), seznam lévijských útočistných měst s případy, kterých se tato města (ne)týkají (Nu 35), aj.

Řešené případy

Zajímavou (a mnohem menší) skupinou zákonů jsou zde ty, které jsou formulovány jako Mojžíšova reakce na nastalý případ. Jedná se především o zákony umístěné těsně před Áronovu smrt a hoře Hór (Nu 15-19; Áron umírá v Nu 20,22-29). Tyto zákony doplňují zákony v Levitiku a představují nejmladší rozšíření Pentateuchu vůbec. Je to např. případ, kdy jeden muž znesvětil sobotu tím, že sbíral dříví (Nu 15,32-36).

³²Když Izraelci prodlévali na poušti, přistihli muže, který v den odpočinku sbíral dříví. ³³Ti, kdo jej přistihli, jak sbírá dříví, předvedli jej před Mojžíše a Árona a před celou pospolitost. ³⁴Dali ho střežit, neboť nebylo zřejmé, co se s ním má stát. ³⁵Hospodin řekl Mojžíšovi: «Ten muž musí zemřít. Celá pospolitost jej ukamenuje venku za táborem.» ³⁶Celá pospolitost ho vyvedla ven za tábor a ukamenovali ho, takže zemřel, jak Hospodin Mojžíšovi přikázal.

Muž je předveden před Mojžiše, který případ rozsuzuje. Rozsudek se následně stává platným zákonem pro následující pokolení. Sobotní legislativa se vyvíjela postupně. V Ám 8,5 je patrný zákaz obchodování; Ne 13,15-22 rozšiřuje tento zákaz i na usídlené cizince; konečně Nu 15,32-36 upravuje zákaz sobotní práce na konkrétní případ.

Zajímavý je případ je řešen případ **Selofchadových dcer** (Nu 27,1-11; 36,1-12), protože je řešen nadvakrát. V prvním textu je předložen problém muže, který zemřel a zanechal po sobě jen dcery. Otázkou je, kdo bude dědit. Mojžiš předložil otázku Hospodinu. Ten mu odpověděl a jeho odpověď nakonec ústí do formulace zákona:

⁸Mluv k Izraelcům takto: Když někdo zemře a nemá syna, převedete dědictví po něm na jeho dceru. ⁹Jestliže nemá ani dceru, dáte dědictví po něm jeho bratrům. ¹⁰Jestliže nemá ani bratry, dáte dědictví po něm bratrům jeho otce. ¹¹Jestliže nejsou ani bratři po jeho otci, dáte dědictví po něm jeho nejbližšímu příbuznému z jeho čeledi; ten je obdrží.» To se stalo pro Izraelce právním nařízením, jak přikázal Hospodin Mojžíšovi.

Zákon ustavuje dědické právo ženy v případě, že neexistují mužští potomci (v. 8). Následně jsou řešeny další možné varianty, jež mohou nastat.

Druhý text na první navazuje a zmiňuje novou variantu případu: co se stane, jestliže si jedna ze Selofchadových dcer bude chtít vzít za muže někoho z jiného (izraelského) kmene? Už se nejedná jen o dědické právo žen, ale o to, že mohou-li dědit ženy, může se stát, že by tímto způsobem mohl jeden kmen přijít o majetek ve prospěch kmene druhého. Proto vydává Hospodin skrze Mojžiše upravující nařízení:

⁵Z Hospodinova rozkazu tedy přikázal Mojžiš Izraelcům: «Pokolení Josefovců mluví o tom oprávněně. ⁶Tuto věc přikázal Hospodin o dcerách Selofchadových: Ať se vdají, za koho se jim zlíbí, jen ať se vdávají v čeledi svého otcovského pokolení. ⁷Dědictví Izraelců nesmí přecházet z pokolení na pokolení; Izraelci budou spjati každý s dědictvím svého otcovského pokolení. ⁸Každá dcera, která obdrží dědictví od některého izraelského pokolení, vdá se za někoho z čeledi svého otcovského pokolení, aby Izraelci podrželi ve vlastnictví dědictví po svých otcích, každý to své. ⁹Dědictví nebude přecházet z pokolení na pokolení. Izraelská pokolení budou všechna spjata se svým dědictvím.»

Zákon tak omezuje možnost výběru manžela v případě, že by sňatkem mohlo dojít k přesunu majetku do jiné čeledi.

Základní principy starozákonního práva

Trest, nebo sankce?

Zákon, aby byl zákonem, musí být spojen s „trestem“, s postihem, který dopadne na viníka. V našem pojetí se jedná o jeden ze způsobů, jak donutit člověka zachovávat zákon.

Ve starozákonním právu však nelze hovořit o trestech v tomto smyslu. Spíše se hovoří o sankcích. Na rozdíl od trestu, který nemusí být vnitřně s proviněním nijak propojen, odpovídá sankce svou povahou i mírou vykonanému (zlo)činu. Druhým důležitým prvkem sankce je, že musí nějakým způsobem odčinit způsobenou škodu. Z tohoto hlediska zná Starý zákon jen civilní právo, nikoli právo trestní. Žalobcem není nikdy „stát“, nýbrž poškozený jedinec, který se dožaduje svého práva, jež bylo poškozeno. Právo má vnést

smír mezi poškozeného a viníka, znovunastolit rovnováhu, smířit obě strany.

Jak bylo řečeno, sankce musí odpovídat svou povahou vykonanému (zlo)činu, má tedy povahu kompenzace či vyrovnání.

⁶Když někdo svěří svému bližnímu k opatrování stříbro nebo předměty a ty budou z domu toho muže ukradeny, poskytně zloděj, bude-li přistižen, dvojnásobnou náhradu. (Ex 22,6)

Krádež znamená odejmutí majetku druhé osobě; sankcí tedy je navrácení odcizeného majetku původnímu majiteli. Dvojnásobná hodnota zde může být chápána buď jako odstrašující prvek (jinak by se krádež vyplácela), nebo jako odčinění komplikací, které mohly ztrátou majetku nastat. Současně je náhrada poskytnuta původnímu majiteli, nejedná se o pokutu, která by skončila ve „státní pokladně“.

¹⁸Když se muži dostanou do sporu a jeden druhého uhodí kamenem nebo pěstí, ale on nezemře, nýbrž je upoután na lůžko ¹⁹a zase vstane a může vycházet o holi, bude pachatel bez viny; poskytně pouze náhradu za jeho vyřazení z práce a zajistí mu léčení. (Ex 21,18-19)

Dojde-li vinou druhého člověka k dočasné újmě na zdraví, je pachatel nucen napravit to, co poškodil: zaplatit výdaje za léčení a „ušlý zisk“, tj. vynahradit poškozenému ztrátu, kterou mu způsobil tím, že jej vyřadil z pracovní schopnosti. Sankce opět je odpovídající povahy jako (zlo)čin a směřuje k (zodpovědnému) odčinění škody spáchané na oběti.

Mimoizraelské zákony znají dva druhy trestů, které jsou na hranici mezi trestem a sankcí a které se v izraelském zákonodárství vyskytují zcela okrajově a jen ve specifických případech: bití holí a tělesné mrzačení. Chamurapiho kodex (§ 202) např. určuje za napadení výše postavené osoby osobou níže postavenou 60 ran, trest, který mohl jen málokdo přežít. Dt 25,3 omezuje počet ran na 40 (přečin, za který by se měly rány vyplácet, není blíže určen) s odůvodněním „aby tvůj bratr nebyl před tebou zlehčen, kdyby mu při mrskání přidal více ran.“ Nastane-li případ, že je nutné či vhodné viníka zbít, upravuje zákoník trest tak, aby nebyl na větší újmu, než je třeba, zvláště aby byla zachována lidská důstojnost viníka.

Druhým případem trestu je mrzačení. To sice nezachovává princip sankce spočívající v odčinění viny, avšak velmi dobře ilustruje zákonný princip „oko za oko, zub za zub“, neboť bývá přesným ekvivalentem viny (za vyražené oko vyražené oko, za zabití syna souseda je zabit syn viníka aj.). Podobný trest se ve Starém zákoně vyskytuje jen na jednom místě.

¹¹Když se muži budou spolu rvát jeden s druhým a přistoupí žena jednoho, aby vyrvala svého muže z rukou toho, který ho bije, a vztáhne ruku a uchopí ho za ohanbí, ¹²bez slitování jí utneš ruku. (Dt 25,11-12)

Tento těžký a svou povahou výjimečný trest je odůvodněn pravděpodobně tím, že žena zbavila muže jeho cti, ponížila jej. Vzala mu to, co starozákonní právo vždy zachovávalo a hájilo, lidskou důstojnost. Současně se provinila proti principu života, proti rodině postiženého muže. A ve všem, co se týká života, je starozákonní právo nekompromisní.

Zmíněná „kompenzace“ je ve Starém zákoně vyjádřena slovesem שילם *šillem*. Je to stejný kořen jako známé שלום *šálóm*, „pokoj, mír“. Účelem onoho vyrovnání je tedy smír mezi členy společnosti, napravení škody a způsobené újmy tak, aby se viník i jeho oběť opět mohli považovat za členy téže společnosti a mohli žít jeden vedle druhého, aniž by jedna nebo druhá strana pocítovala vůči sobě nějaký dluh. Zvláště významné je to v případě starozákonní společnosti, která žije v malých vesnicích a městech.

Provinění však nemusí narušit jen řád života mezi lidmi; narušuje současně řád, který stvořil Bůh a kterého je Bůh ručitelem. Proto je nutné i napravení tohoto řádu. To se vyjadřuje obvykle termínem כָּפַר *káfar*, „očistit“, „smířit“. Týká se to především případů, kdy je prolita krev, neboť krev je nositelkou života a ten náleží jen a výhradně Bohu. Prolití nevinné krve je újmou na Božím právu a prolitá krev musí být „překryta, očištěna“, musí být utišena, a to krví viníkovou. Proto platí zákon řečený již Noemovi: „Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím.“ Nejtypičtějším příkladem tohoto pojetí poškození a napravení božího pořádku je příkaz Dt 21,1-9:

¹Bude-li v zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh, abys ji obsadil, nalezen skolený, ležící na poli, a nebude známo, kdo jej ubil, ²vyjdou tvoji starší a soudcové a vyměří vzdálenost k městům, která budou v okolí skoleného. ³Když se zjistí, které město je skolenému nejbližší, vezmou starší toho města jalovici, jíž nebylo použito k práci a která netahala pod jhem. ⁴Starší toho města přivedou jalovici dolů k potoku s tekoucí vodou, kde se nepracovalo a neselo, a tam u potoka zlomí jalovici vaz. ⁵Pak přistoupí kněží Léviovcí, protože je vyvolil Hospodin, tvůj Bůh, aby mu sloužili a jménem Hospodinovým dávali požehnání. Podle jejich výroku se stane při každém sporu a při každém ublížení na těle. ⁶Všichni starší toho města, které je nejbližší skolenému, si omyjí ruce nad jalovici, jíž byl u potoka zlomen vaz, ⁷a dosvědčí: «Naše ruce tuto krev neprolily a naše oči nic neviděly. ⁸Hospodine, zprošť viny svůj izraelský lid, který jsi vykoupil, a nestíhej nevinně prolitou krev uprostřed svého izraelského lidu.» Tak budou zproštěni viny za prolitou krev. ⁹Když vykonáš, co je v Hospodinových očích správné, odstraníš nevinně prolitou krev ze svého středu.

I když nebyl nalezen viník, neznamená to, že se případ neřeší. Protože to, co je důležité, je nesmířená prolitá krev. Nenajde-li se ten, kdo nevinnou krev prolil, musí se o její „zakrytí“ postarat to město, které je nejbližší. Obětováním jalovice je nevinná krev smyta a světový Boží řád je obnoven. Současně je třeba si uvědomit, že to není samotný akt, který „automaticky“ prolitou krev usmíruje, ale Bůh. Starší města prosí Boha, aby nestíhal nevinně prolitou krev, a je na Bohu, zda tuto prosbu vyslyší, smíření mezi lidmi a s Bohem a napravení narušeného řádu.

Z téhož důvodu je Starý zákon „krutý“ v tom smyslu, že většinou neumožňuje se z trestu vyplatit. Peněžní kompenzace možná poskytuje náhradu škody oběti, nicméně nemůže nikdy plně odčinit vinu v rámci světového řádu, zvláště ne v případě prolité krve. Spravedlnost tedy není ani o tom, co „by lidem stačilo“, týká se objektivního řádu, který je třeba respektovat.

Z toho vyplývá, že Starý zákon nezná trest odnětí svobody. Starý zákon dbá na zachování svých základních principů, ovšem současně i na uchování lidské důstojnosti (srv. Dt 25,3: „aby tvůj bratr nebyl před tebou zlehčen, kdyby mu při mrskání přidal více ran“). Odnětí svobody (tj. vězení) znamená odejmout to, co život dělá životem: svobodu, rodinu, práci aj., tj. lidskou důstojnost. Kromě toho vězení není v ničem kompenzační, ani nijak nenahrazuje způsobenou škodu.

Zákon odplaty

Za vůdčí princip Starého zákona bývá považován tzv. zákon odplaty, kterému se často říká latinským názvem *lex talionis*. Podle tohoto principu má trest svou mírou i povahou odpovídat přečinu.

V mimoizraelském (mezopotamském) právu se tento zákon vyskytuje též pravidelně a je chápán velmi často doslovně, zvláště když si uvědomíme, že tyto zákoníky znají (právě snad v souvislosti s tímto právním principem) tělesné tresty a mrzačení. Především z tohoto důvodu je zákon odplaty považován za krutý, barbarský a nepřijatelný.

Jak je tomu ve Starém zákoně?

Formulace zákona odplaty najdeme celkem na třech místech, a to v každém ze tří velkých zákoníků: Ex 21,23b-25; Lv 24,19-20; Dt 19,21.

²²Když se muži budou rvát a udeří těhotnou ženu, takže potratí, ale nepřijde o život, musí pachatel zaplatit pokutu, jakou mu uloží muž té ženy; odevzdá ji prostřednictvím rozhodčích. ²³Jestliže o život přijde, dáš život za život. ²⁴Oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu, ²⁵spáleninu za spáleninu, modřinu za modřinu, jizvu za jizvu. (Ex 21,22-25)

V prvním případě je zákon odplaty citován v kontextu zákona o rvačce mezi muži, při níž dojde úhony žena, která se k ní připleče. Nejdřív je řešen případ těhotné ženy, která v důsledku zranění přijde o své dítě. Následně je řešena možnost, že žena zemře, resp. je nějak zraněna. Doslovná aplikace zákona odplaty se zdá být pochopitelná. Je však taková v kontextu starozákonního zákonodárství?

V prvé řadě je třeba si uvědomit, že se zde jedná o případ neúmyslného zabití. Starý zákon rozlišuje vraždu od zabití a pro případ neúmyslného zabití stanovuje útočištná města, kam se může viník uchýlit, než bude jeho případ projednán (Ex 21,13: „Neměl-li to v úmyslu, ale Bůh dopustil, aby to jeho ruka způsobila, určím ti místo, kam se uteče“). Kromě toho by toto bylo jediné místo (s výjimkou již zmíněného utnutí ruky ženě), kde by se aplikoval trest tělesného mrzačení. Do třetice by tento zákon odporoval pravidlu, že sankce má vyrovnat dluh mezi viníkem a obětí.

¹⁷Když někdo ubije nějakého člověka, musí zemřít. ¹⁸Kdo ubije nějaké dobytče, nahradí je, kus za kus. ¹⁹Když někdo zmrzačí svého bližního, bude mu způsobeno, co sám způsobil: ²⁰zlomenina za zlomeninu, oko za oko, zub za zub; jak zmrzačil člověka, tak ať se stane jemu. ²¹Kdo ubije dobytče, nahradí je; kdo ubije člověka, zemře. (Lv 24,17-21)

Zde je v prvé řadě třeba poukázat na jedno specifikum překladu. Verš 24,19 zní doslova „kdo ubije život dobytka, odčiní jej, život za život“. Jedná se o klasickou formulaci zákona odplaty, ovšem aplikovaného na dobytek. V tomto případě jistě není myšleno, že by měl být viníkovi zabit kus dobytka, jak učinil on poškozenému. Jedná se o náhradu škody. „Zmrzačení“ bližního má v kontextu knihy Levitikus význam z velké části kultovní: zmrzačené osobě je zamezen přístup ke kultu, a tedy je omezen jeho styk s posvátnem, s Bohem. Budeme-li se řídit konečnými důsledky zmrzačení, pak musíme vzít v úvahu to, že zmrzačená osoba přišla o přístup do kultovního společenství – právě tak má být z kultovního společenství vyloučen viník.

¹⁵Nepovstane jen jediný svědek proti někomu v jakémkoli zločinu, v jakémkoli prohřešku a při jakémkoli hříchu, jehož se někdo dopustil. Soudní výrok bude vyneseno podle výpovědi dvou nebo tří svědků. ¹⁶Povstane-li proti někomu zlovolný svědek, aby ho nařkl z odpadnutí od Hospodina, ¹⁷postaví se oba muži, kteří mají spor, před Hospodina, před kněze a soudce, kteří tam v těch dnech budou, ¹⁸a soudcové případ dobře vyšetří. Zjistí-li, že je to křivý svědek, že nařkl svého bratra křivě, ¹⁹učiníte jemu, jak on zamýšlel učinit svému bratru. Tak odstraníš zlo ze svého středu. ²⁰Ať to ostatní uslyší a ať se bojí. Nikdy ať se mezi vámi nestane něco tak zlého. ²¹Nebudeš ho litovat. Život za život, oko za oko, zub za zub, ruka za ruku, noha za nohu. (Dt 19,15-21)

Poslední zmínka zákona odplaty se nachází v kontextu zákona upravujícího případ falešného svědectví. Starozraelské soudnictví stálo a padalo se spolehlivostí svědků. Svědectví mělo klíčovou roli: mohlo velmi snadno zprostit člověka viny, nebo jej odsoudit k smrti. Případy falešných svědků, kteří usvědčili nevinného a odsoudili jej tak k smrti, nejsou ve Starém zákoně řídké. Proto jsou zákony proti falešným svědkům tak přísné: usvědčenému falešnému svědku se mělo dostat stejného trestu, jaký zamýšlel uvalit na svou oběť.

Jednalo-li se o trest smrti, není třeba o přísnonosti tohoto zákona pochybovat. Starý zákon však neznal tresty mrzačením; co v tom případě znamená „oko za oko, zub za zub, ruka za ruku, noha za nohu“?

Z výše uvedeného vyplývá, že je třeba zákon odplaty a jeho význam přehodnotit. V případě Deuteronomia můžeme říct, že zákon odplaty zde vyjadřuje obecně platný princip, že sankce má svou povahou i mírou odpovídat přečinu. Nehovoří se tu konkrétně o aplikaci tělesných trestů, ale použitá slova formulují obecný princip. V případě Levitiku se, jak ukazuje případ aplikace zákona na dobytek, jedná právě tak o obecný princip, podle nějž musí sankce odpovídat přečinu: ani víc, ani méně. Zabitý dobytek musí být poškozenému plně nahrazen. Proto překlad „kus za kus“. Doslova je třeba chápat případ zabití člověka (v. 21b). Ovšem případ zmrzačení je lépe chápat jako něco, co má důsledky mj. i v kultovní sféře; odplatu je třeba hledat tam: to, co viník způsobil (vyloučení z kultu), má být způsobeno jemu (vyloučení z kultu). Samozřejmě stále platí zákon, podle nějž viník musí zaplatit léčebné výlohy a ušlý zisk. Ze dvou výše uvedených případů lze vyvodit důsledky pro interpretaci formulace zákona odplaty v Exodu: sankce má svou mírou odpovídat přečinu či způsobenému zranění; nemusí se však jednat nutně o tělesný trest nebo mrzačení, ztráta či zranění může být nahrazeno např. peněžní pokutou předanou poškozenému. Ve všech třech případech však samotná formulace „oko za oko...“ vyjadřuje obecný princip úměrnosti mezi proviněním a sankcí, jak jsme o nich hovořili výše. Účelem sankce je totiž ve Starém zákoně v první řadě obnova řádu ve společnosti a dobrých vztahů (bez „dluhů“) mezi viníkem a poškozeným.

Trest smrti

Z toho, co jsme právě řekli o rozdílu mezi trestem a sankcí, a ze skutečnosti, že staroizraelské právo hájí život a smír ve společnosti, je třeba učinit výjimku – Starý zákon zná případy, kdy aplikuje trest smrti. Při bližším pohledu na věc se však nejedná o výjimku, nýbrž o potvrzení toho, že primárním zájmem Starého zákona je právě chránit život.

Všechny zločiny, na které je aplikován trest smrti, překračují sféru života. Vše, co respektuje život, se dá usmířit a napravit. Tam, kde člověk překročí mez života, dotýká se toho nejposvátnějšího, dotýká se sféry, která náleží výsostně Bohu, a nemůže dále žít.

Zločiny zasluhující trest smrti lze rozdělit do tří kategorií:

- vražda;
- narušení manželství a rodinného života;
- provinění proti prvnímu přikázání.

Vražda

To, že je za vraždu stanoven trest smrti, nevyplývá ani tak z práva na pomstu nebo z potřeby oplatit vrahovi stejnou mincí, jako spíše z povahy krve, kterou vrah prolil. Základní princip spojující navzájem krev a život zaznívá při smlouvě, kterou Bůh uzavírá s Noem po potopě:

⁴Jen maso oživené krví nesmíte jíst. ⁵A krev, která vás oživuje, budu vyhledávat. Budu za ni volat k odpovědnosti každé zvíře i člověka; za život člověka budu volat k odpovědnosti každého jeho bratra. ⁶Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím. (Gen 9,4-6)

Podobně se vyjadřuje Lv 17,10-14:

¹⁰Kdokoli z domu izraelského i z těch, kdo mezi vámi přebývají jako hosté, bude jíst jakoukoli krev, proti tomu se obrátím; každého, kdo by jedl krev, vyobcuji ze společenství jeho lidu. ¹¹V krvi je život těla. Já jsem vám ji určil na oltář k vykonávání smířčích obřadů za vaše životy. Je to krev; pro život, který je v ní, se získává smíření. ¹²Proto jsem rozkázal Izraelcům: Nikdo z vás nebude jíst krev, ani ten, kdo mezi vámi přebývá jako host, nebude jíst krev. ¹³Kdokoli z Izraelců i z těch, kdo mezi vámi přebývají jako hosté, uloví zvíře nebo ptáka, které se smí jíst, nechá vytéci jeho krev a přikryje ji prachem, ¹⁴neboť život každého tvora je v jeho krvi, ta ho oživuje. Proto jsem Izraelcům řekl: Nebudete jíst krev žádného tvora, neboť život každého tvora je v jeho krvi. Každý, kdo by ji jedl, bude vyobcován.

Krev je nositelkou života, a je tedy ztotožňována s životem samým. Život, a tedy krev, náleží Bohu. Krev se nesmí konzumovat. Při oběti se krev vylévá k oltáři, vrací se (spolu s tukem, dalším symbolem života) Bohu, zatímco obětované maso bývá z větší části konzumováno obětníkem. Člověk, který prolíje krev člověka, se provinuje v prvé řadě proti Bohu, vstupuje do jeho sféry a nárokuje si něco, co náleží jen Bohu.

Krev jako nositelka života může sama „jednat“. V prvé řadě nevině prolitá krev „křičí“ k Bohu a žádá pomstu. Užívané sloveso *זָעַק* *zá'eq* označuje nejčastěji volání o pomoc v nouzi. Krev musí být utišena, usmířena, smyta. Již jsme hovořili o nutnosti usmíření nevině prolité krve. Děje se tak buď krví viníka, nebo – nenajde-li se pachatel – musí být usmířena obětí jalovice. Smířčí funkce krve se projevuje i při obětech za hřích, kde je hlavní činitelkou.

Starý zákon většinou nerozlišuje různé druhy zabití či vraždy podle motivu. Rozlišuje jen vraždu od neúmyslného zabití. V případě neúmyslného zabití má viník možnost se utéci do jednoho z vyznačených měst (Nu 35), nebo, podle ustanovení o něco staršího, má možnost se utéci před krevní mstou k oltáři v jedné ze svatyně, dokud se případ neprošetří.

¹²Kdo někoho uhodí a ten zemře, musí zemřít. ¹³Neměl-li to v úmyslu, ale Bůh dopustil, aby to jeho ruka způsobila, určím ti místo, kam se uteče. ¹⁴Když se však někdo opováží lstivě zavraždit svého bližního, vezmeš ho i od mého oltáře, aby zemřel. (Ex 21,12-14)

Obrat „Bůh dopustil“ označuje totéž, čemu bychom dnes řekli „náhoda“. Ovšem s vědomím, že se jedná spíše o skryté Boží úmysly a o to, že nakonec on jediný je pánem života a povolává si člověka, kdy on považuje za dobré. Oltář svatyně je posvátné útočištné místo respektované všemi. Na druhé straně člověka vinného smrti jiného člověka nesmí být chráněn ani oltářem. Bůh nesmí být brán jako záštita pro zločin – ten je potřeba odčinit.

Vykonavatelem trestu je „krevní mstitel“, hebr. *גֹּׁׁל דָּם* *góél dām*. Sloveso *גָּאַל* *gaal* znamená „zastávat se svého blízkého příbuzného“ (např. vykoupit jej, když upadne do [dlužního] otroctví). Podobně lze „vykoupit“ prvorozeného od toho, aby byl (jakožto ten, kdo otvírá lůno) obětován Hospodinu. Používá se i o Bohu ve vztahu k Izraeli: Bůh je Izraelův vykupitel, jeho zastánce proti jeho nepřátelům. V případě krevní msty se jedná o *גֹּׁׁל דָּם* *góél dām*, o „vykupitele krve“. Nejedná se tedy o mstu v emotivním hnutí, ale o vykonání povinnosti utišit nevině prolitou krev, zastat se jí, vykoupit ji.

Příkázání desatera „nezabiješ“ se týká jen vraždy. Netýká se ani krevní msty, ani např. zabití ve válce. Lze tak usuzovat z užitého slovesa (*רָצַח* *rácach*), ale především z kontextu zákoníků v Pentateuchu: Starý zákon zná a prosazuje trest smrti. Chceme-li tedy odmítnout trest smrti jako (dnes) nepřijatelný, musíme hledat jiné důvody než desatero samotné.

Narušení manželství a rodinného života

Manželství a rodina jsou místem, kde se rodí a předává život. Současně je rodina jediným možným místem, kde jedinec mohl přežít. Narušit proto rodinu znamenalo zasáhnout pramen života. A právě z toho důvodu je za zločiny proti rodině stanovován trest smrti.

V prvé řadě to platí tam, kde dojde k cizoložství. Cizoložství se ve starověkém Izraeli mohla dopustit jakákoli vdaná žena nebo muž, pokud spal s vdanou ženou. Pokud spal ženatý muž s neprovdanou (a nezasnoubenou) ženou, pak nespáchal cizoložství. To znamená, že se nejedná o sexuální přestupek sám o sobě, ale o narušení rodiny.

¹⁵Když někdo svede pannu, která nebyla zasnoubena, a vyspí se s ní, vezme si ji za ženu a dá za ni plné věno. ¹⁶Jestliže by se její otec rozhodně zdráhal mu ji dát, zaplatí svůdce obnos ve výši věna panen.

V případě, že muž spal s neprovdanou ženou, byl nucen si ji následně vzít (bez možnosti se s ní kdykoli později rozvést). Z tohoto hlediska vyžadovalo starozákonní právo především zodpovědnost.

Zdá se, že je-li žena majetkem muže, pak cizoložství je „krádeží“. To však nevysvětluje trest smrti. Ten je ospravedlněn právě tím, že žena-manželka-matka je jádrem rodiny, je předavatelkou života a rodu. Spát s ní znamená narušit rodinu druhého člověka.

Není jasné, zda se v tomto případě jedná o skutečnou praxi, nebo jen o právní teorii. Ve Starém zákoně se nedochoval žádný příklad o provedení podobného trestu, naopak soudě dle Přísloví 6,34-35 snad existovala možnost vyplacení se.

³⁴Neboť žárlivost rozpálí muže, ten bude v den pomsty nelítostný. ³⁵Nepřijme žádný dar na usmířenou, nepovolí, i kdybys sebevíc úplatků dával.

Není to však jen cizoložství, které je trestáno smrtí, ale i další sexuální prohřešky. I ony proto, že z nějakého hlediska zasahují do posvátné sféry života. Tyto trest smrti zasluhující sexuální prohřešky jsou vypočítány v Lv 18 a Lv 20. Lze je rozdělit do dvou kategorií:

- sexuální styk se členy rodiny (incest);
- jiné nepovolené sexuální styky (se zvířaty nebo s menstrující ženou).

Incestní tabu není ve Starém zákoně (jako obvykle i nikde jinde) odůvodněno, prostě platí. Rodina má řád, rodina je řád, a ten je třeba respektovat. Sexualita má své místo v rodině, ale současně nesmí rodinu narušovat a ničit tím, že by nerespektovala vnitřní hranice a vztahy mezi jejími členy. Tyto zákony tedy slouží na ochranu rodiny.

V případě menstrující ženy je problém opět více svázán s krví. V době menstruace žena krvácí přesně z místa, které je pramenem života. Sexuální styk s ní v této době znamená narušit posvátnou Boží sféru, tajemství života, a proto je trestán smrtí.

Nejobtížnější je odůvodnit zákaz homosexuality. Starý zákon ji sice zásadně odmítá a trestá smrtí, nicméně je velmi těžké zjistit, na základě jakého motivu. Jako vysvětlení se dnes uvádí 1) jednání proti řádu stvoření; 2) vytváření nejasných a hybridních rodinných či sociálních vztahů; 3) přílišná blízkost k (náboženské) mužské prostituci. Který z těchto důvodů je hlavní, lze těžko rozhodnout.

Provinění proti prvnímu přikázání

Konečně Starý zákon stanovuje trest smrti tam, kde nějaký Izraelita obětuje cizím bohům, uctívá je nebo k jejich uctívání svádí. Pro toho, kdo chápe náboženské přesvědčení jako soukromou záležitost a jako výsostné právo jedince, je tento zákon nepochopitelný. Ovšem je třeba si uvědomit povahu izraelského sebechápání. Izrael se chápe jako lid, který má smlouvu s Bohem. Ba co víc, který právě díky smlouvě s Bohem vůbec existuje. Konečně na jeho věrnosti Bohu stojí jeho naděje na život a na pokračující existenci. Důkazem toho jsou nejen neustálé odkazy na Boží jednání vůči Izraeli, které stojí vždy před zákony, ale i nepřímá zpětná reflexe Izraele v babylonském zajetí a po něm: Izrael chápal tuto národní katastrofu právě jako důsledek své nevěrnosti Bohu. Proto není-li Izraelita věrný Bohu, pak porušuje smlouvu s Bohem a ohrožuje existenci celého lidu. Lid to proto nesmí trpět a musí jej vyloučit ze svého středu.

Kdo by obětoval bohům a ne samotnému Hospodinu, propadne klatbě. (Ex 22,19)

Otázkou zůstává, co se zde přesně myslí klatbou. Pravděpodobně je to – jako i v jiných případech – vyloučení ze společenství Izraele. To ovšem se rovnalo téměř trestu smrti.

Zeširoka je tento zákon rozveden v **Dt 13**. Verše 1-6 hovoří o proroku, který by sváděl lid od Hospodina. Takový prorok má být usmrcen. Verše 7-12 jdou ještě dále a zmiňují případ, že by se vyskytl člen rodiny, jenž by své příbuzné odváděl k cizím Bohům. I ten musí zemřít. Konečně verše 13-19 hovoří o celém městě, které by takto odpadlo. Po ověření přečinu je třeba celé město vypálit. Pravděpodobně se jedná o případ více z právní teorie než praxe, ovšem velmi pěkně ilustruje podstatu věci. A také ukazuje, že vztah k Bohu zachází až do těch nejužších vztahů v rodině a má před nimi přednost.

Trest smrti je stanoven i v mnoha případech, kdy dojde k porušení náboženských předpisů: dcera kněze oddávající se prostituci (svým jednáním poskvrnila kněžský rod; Lv 21,9); zvláště pak porušení přikázání o zachovávaní soboty, jak je exemplárně ukázáno v Nu 15,32-26 na muži, který o sobotě sbíral dřevo na oheň.

Trestem smrti chrání staroizraelské právo to, co považuje za posvátné a za naprosto nedotknutelné: krev, tj. život náležející Bohu; život obecně, včetně rodinného kruhu; život izraelského lidu a to, co se týká kultu a vztahu s Bohem obecně. Zločiny v těchto oblastech jsou zločiny proti Bohu a nelze je usmířit jinak než pachatelovou smrtí.

LITERATURA

Základní použitá literatura

- BÁNDY, Juraj. *Teológia Starej zmluvy*. Univerzita Komenského : Bratislava, 2003. ISBN 80-223-1793-4.
- BÁNDY, Juraj. *Úvod do Starej zmluvy*. Univerzita Komenského : Bratislava, 2003. ISBN 80-223-1885-X.
- BLENKINSOPP, Joseph. *Pentateuch. The Introduction to the First Five Books of the Bible*. The Anchor Bible Reference Library : New York, 1992.
- CASTELOT, John J. – CODY, Aelred. „Religious Institutions of Israel“. In *New Jerome Biblical Commentary*, str. 1253-1315.
- GRÜNWALDT, Klaus. *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*. Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 2002.
- HENDEL, Ronald. *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Berkeley : University of California, 2005. ISBN 978-0-19-517796-1.
- CHILDS, Brevard S. *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*. PiEmme, 1995.
- KAISER, Otto. „The Pentateuch and the Deuteronomistic History“. In MAYES, A. D. H. *Text in Context - Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. 2000. ISBN 13: 978-0-19-826391-3. Str. 289-322.
- KOLARCIK, Michael. *Zmluva v Starom zákone*. Bratislava, 1996. ISBN 80-7141-133-7.
- RENDSBURG, Gary A. *Book of Genesis*. The Teaching Company, Audio Course No. 6234. [<http://www.teach12.com>].
- RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská Bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Praha : Vyšehrad, 2003.
- RINDOŠ, Jaroslav. *Exegetický klíč k Pentateuchu*. Trnava : Dobrá kniha, 2000. ISBN 80-7141-315-1.
- ROTH, Marta Tobi. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta Georgia : Scholars Press, 1995.
- SCHARBERT, Josef. *Genesis 1-11*. Würzburg : Echter Verlag, 1990. ISBN 3-429-00793-3.
- SKA, Jean Louis. *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Edizioni Dehoniane : Roma, 1998.
- SOGGIN, Alberto. *An Introduction to the History of Israel and Judah*. Valley Forge, PA : Trinity Press International, 1993. ISBN 1-56338-073-0.
- ZENGER, Erich. „Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau“. In *Bibel und Kirche*. 1/58 (2003), str. 12-15.
- ZENGER, Erich. „Die Tora/der Pentateuch als Ganzes“, „Die Entstehung des Pentateuch“. In *Einführung in das Alte Testament*. Stuttgart, 1995. Str. 34-75.

Další doporučená literatura (v češtině a slovenštině)

- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher. *Objevování Bible : Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*. Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN: 978-80-7021-869-3.
- HELLER, Jan – PRUDKÝ, Martin. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7195-128-5.
- HRUŠKA, Blahoslav – MATOUŠ, Lubor – PROSECKÝ, Jiří – SOUČKOVÁ, Jana. *Mýty staré Mezopotámie. Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Praha : Odeon, 1977.
- KUNETKA, František. *Židovský rok a jeho svátky*. Olomouc : UPOL, 2001. ISBN 80-244-0356-0.
- MATOUŠ, Lubor. *Epos o Gilgamešovi*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1958.
- RINDOŠ, Jaroslav. *Exegetický klíč k Pentateuchu*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2000. ISBN 80-7141-315-1.
- ZIÓLKOWSKI, Zenon. *Nejtěžší stránky Bible*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-450-4.
- KLÍMA, Josef. *Zákony Asýrie a Chaldeje. Pokračovatelé Chammurapiho*. Praha : Academia, 1985.
- TYROL, Anton. *Všeobecný úvod do historických knih Starého zákona*. KBD Svit, 2000.

OBSAH

1. ODDÍL

POVAHA A DĚJINY VZNIKU PENTATEUCHU

Základní informace	1
Název a dělení	1
Obsah Pentateuchu	2
Rozsah a povaha Pentateuchu	4
Teorie vzniku Pentateuchu	6
Problematika	6
Zpochybnění Mojžíšova autorství	7
Exkurz: Styčné body mezi Jóšíašovou reformou a Deuteronomiem	8
Wellhausenova teorie dokumentů	9
Exegeté navazující na Wellhausena	11
Exkurz: Tzv. malá dějinná kréda	11
Zpochybnění Wellhausenovy teorie	12
Nové teorie	13
Vznik dnešní podoby Pentateuchu	15
Důsledky bádání pro četbu Pentateuchu	17

2. ODDÍL

GENEALOGIE A KNIHA GENESIS

Dělení a struktura knihy Genesis	19
I. Pradějiny	20
1) Rodokmen nebe a země (1,1-4,26)	20
<i>Stvoření podle P (1,1-2,4a)</i>	21
<i>Stvoření podle J a vyprávění o Edenu (2,4b-3,24)</i>	22
<i>Kain a Ábel</i>	23
2) Rodopis Adamův (5,1-6,8)	24
<i>Adamův rodokmen</i>	24
<i>Nefilím (6,1-4)</i>	24
<i>Konstatování lidské zkaženosti</i>	24
3) Rodopis Noemův (6,9-9,29)	24
<i>Potopa</i>	24
<i>Noemova opilost</i>	26
4) Rodopis Noemových synů (10,1-11,9)	26
<i>Přehled národů</i>	26
<i>Babylonská věž</i>	26

5) Rodopis Šémův (11,10-11,26)	27
Odlišné koncepce P a J	27
II. Vyprávění o patriarších	27
6) Rodopis Terachův (11,27-25,11)	28
<i>Smlouva a zaslíbení</i>	28
Exkurz: Obřízka	28
<i>Obsazení země</i>	29
<i>Potomstvo</i>	29
<i>Genealogie</i>	30
<i>Hledání nevěsty</i>	30
7) Rodopis Izmaelův (25,12-18)	30
8) Rodopis Izákův (25,19-35,29)	30
<i>Narození</i>	31
<i>Cesta</i>	31
9) Rodopis Ezauův (36,1-37,1)	31
10) Rodopis Jákobův (37,2-50,26)	31
Zrod cyklu o patriarších	32
Historická hodnota vyprávění o patriarších	33
Příloha - rodokmeny v knize Genesis	34

3. ODDÍL

VÝCHOD Z EGYPTA A PUTOVÁNÍ POUŠTÍ – – EXODUS A NUMERI

Východ z Egypta (Ex 1,1-15,21)	36
Vyjití z Egypta ve starozákonní recepci	36
Vůdčí téma vyprávění	38
1) Útisk Hebrejců v Egyptě (1,1-22)	38
2) Uvedení Mojžíše a jeho únik před smrtí (2,1-22)	39
3) Povolání Mojžíše a zjevení Božího jména (2,23-4,17)	39
Exkurz: Boží jméno	40
4) První Mojžíšova mise a první neúspěch (4,18-6,1)	41
5) Druhá Mojžíšova mise (6,2-7,7)	41
6) Prvních devět ran (7,8-10,29)	42
7) Smrt prvorozených (11,1-13,16)	42
Exkurz: Vývoj svátku pesachu	43
Exkurz: Izraelský kalendář	45
8) Odchod z Egypta (13,17-15,21)	46
Putování pouští (Ex 15,22-Dt 34,12)	47
Trasa putování a stanoviště	47

Události u Sínaje	48
<i>Přehled událostí u Sínaje</i>	48
<i>Příchod k Sínaji (Ex 19)</i>	50
<i>Uzavření smlouvy (Ex 24)</i>	50
<i>Porušení a obnova smlouvy (Ex 32-34)</i>	51
Události během putování pouští	53
<i>Před Sínajem (Ex 15,22-18,27)</i>	53
<i>Od Sínaje do zaslíbené země – první etapa (Nu 10,11-20,13)</i>	53
<i>Od Sínaje do zaslíbené země – druhá etapa (Nu 20,14-27,23)</i>	53
<i>Závěr (Nu 28-36)</i>	54
Hlavní motivy putování pouští	55
<i>Boží vedení</i>	55
<i>Prozřetelnost</i>	55
<i>Reptání lidu</i>	56
<i>Spor o autoritu</i>	56
Exkurz: Putování pouští a Sínaj v kultu	57
Historicita vyprávění o exodu a putování pouští	58

4. ODDÍL

ZÁKONÍKY V PENTATEUCHU

Úvod	60
Události u Sínaje	60
Kniha smlouvy	61
Úvodní informace	61
Struktura a obsah	62
Mimoizraelské paralely k zákoníkům v Pentateuchu	63
Apodiktické zákony a jejich série	67
Povaha a typy apodiktických zákonů	67
Desatero	70
Exkurz: Příkázání desatera	71
Deuteronomický zákoník	73
Název	73
Datace	73
Struktura	73
Kultovní zákony a Zákon svatosti (Levitikus)	75
1) Obětní příručka (Lv 1-7)	76
Exkurz: Oběti v Izraeli	76
2) Příručka pro rozlišování mezi čistým a nečistým (Lv 11-15)	78
3) Den smíření (Lv 16)	78

	94
Exkurz: Jóm kippúr	78
4) Zákon svatosti (Lv 17-26) (a dodatky v Lv 27)	79
<i>Struktura</i>	79
<i>Datace</i>	80
Dodatečné zákony a nařízení	80
Dodatečné zákony	80
Řešené případy	80
Základní principy starozákonního práva	81
Trest, nebo sankce?	81
Zákon odplaty	83
Trest smrti	85
<i>Vražda</i>	85
<i>Narušení manželství a rodinného života</i>	87
<i>Provinění proti prvnímu přikázání</i>	88

LITERATURA

Základní použitá literatura	89
Další doporučená literatura (v češtině a slovenštině)	90