

Význam židovských interpretačních tradic pro současnou exegezi

Petr Chalupa

Téma tohoto příspěvku se odvíjí od dokumentu Papežské biblické komise *Výklad bible v církvi* z r. 1993, který se v 1. kapitole „Metody a přístupy k výkladu“ zmiňuje o přístupech založených na tradici. Mezi nimi také o *židovských výkladových tradicích*. Právě se zde:

Starý zákon získal svou konečnou podobu v judaismu posledních čtyř nebo pěti století, která předcházela křesťanské éře. Tento judaismus byl také prostředím vzniku Nového zákona... Výklad Písma začal v tomto prostředí... Bylo nashromážděno úctyhodné množství vědeckých postupů pro zachování textů Starého zákona a pro vysvětlení smyslu biblických textů. Nejlepší křesťanští exegeté všech dob, od Origena a sv. Jeronýma, se pokoušeli využít židovské biblické vzdělanosti pro lepší pochopení Písma. Mnozí moderní exegeté tento příklad následují.¹

PRVOPOČÁTKY

„*Dějiny židovské exegeze začínají už uvnitř hebrejské bible* (pro křesťany: Starého zákona), kde mladší autoři vycházejí ze starších, zvláště *proroci a některé žalmy* (Ž 105nn.) *teologicky interpretují dějiny Izraele*, které jsou zachyceny v Pentateuchu a tzv. historických knihách (Ž 103,7; Ez 38,17 navazuje na Jr 6,22; Da 9,2 upřesňuje Jr 25,11n; Sir 44–49 = souhrnný výklad základních linií biblických dějin).“² Židovský badatel Leopold Zunz (1794–1886) označil r. 1832 knihy Paralipomenon³ za výklad knih Samuelových a Královských.⁴

METODOLOGICKÉ VÝCHODISKO

Skutečnost, že pozdější spisy navazují na spisy starší a jistým způsobem je interpretují, vychází z důležitého *metodologického* poznatku:

Hebrejská bible je bohatým tkanivem tradic, které vytvářelo a předávalo mnoho generací. Postupně se vyvinul dynamický vztah mezi tím, co se předává (*traditum*), a procesem předávání (*traditio*), neboť každé *traditio* selektivně revidovalo a znovu ustavovalo *traditum*. Autoritativní *traditum* se stalo Písmem, pokračující *traditio* různými projevy interpretace. *Traditio* posvátných spisů

¹ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad bible v církvi*, Praha, 1996, odstavec I.C.2, s. 45–46.

² J. SCHMID, „Jüdische Exegese,“ in *LThK* III, sl. 1274.

³ „The process of reading in ... in late biblical times ... was employed to solve contradictions found, for instance,“ in 2 Chr. 35:13 „and they cooked the Passover (lamb) with fire.“ This unusual combination of cooking with fire (cooking is usually done with water) is the result of a harmonization of Exod. 12:9 („Do not eat it – the Passover – raw or cooked in water“) and Deut. 16:7 („And you shall cook and eat – the Passover“). D. W. HALIVNI, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York, 1991, s. 23n.

⁴ L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 2. vyd., Frankfurt, 1892.

opisováním, citacemi, interpretací a vysvětlováním bylo vhodnou příležitostí k novému formulování toho, co nazýváme *traditum*. Za objektivní znaky, odlišující *traditum* od *traditio*, jsou pokládány: formulace vyznačující citaci a opakování slov v textech stejného literárního druhu, spojky a sémantické redundance. Při předávání a proměnách textů ve starověkém Izraeli lze pak rozlišit tyto procesy:

- a) písaři opisují texty a objasňují přitom některá slova;
- b) právní ustanovení se přizpůsobují a harmonizují (původ halachy);
- c) teologicky se vykládají zákony a historická témata (původ hagady);
- d) prorocství se vysvětlují a znovu aplikují v pozdější době.

Tato interpretační kultura vedla ke vzniku velkých vědeckých a výchovných institucí raného judaismu.⁵

Příklad k a): Est 3,7; 9,24 obsahuje mj. formulaci „vrhali před Hamanem púr, to znamená los...“ V hebrejském textu slouží jinak osobní zájmeno הוא, nyní ve funkci krátké jmenné věty „to jest“, k vyznačení překladu akademického slova מור hebrejským גורל. V těchto případech je sice obtížné určit jednoznačně, zda jde už o zásah autora textu nebo teprve pozdějšího písaře. Důležitý je však obecný poznatek, že *traditum* bývá objasňováno v průběhu *traditio*.⁶

Příklad k b): Formule כן תשסה („tak naložíš s...“) je charakteristikou jedné dimenze při exegezi právních textů. Starobylý zákon o dobývání země stanovoval, že kanaejské město, které odpoví kladně na nabídku míru, nemá být zničeno – jeho obyvatelstvo může být vykořisťováno nucenou prací (Dt 20,10–12). Jestliže by Kanaejci zvolili boj, mají být zabití všichni muži (v 13). Toto pravidlo zjevně odporuje pozdějšímu deuteronomnímu zákonu o klatbě (חרם), který nepředpokládá mír a požaduje smrt všech původních obyvatel (viz Dt 20,16–17 a 7,2 – toto místo je vsuvkou). Tento rozpor vedl k exegetické aplikaci dřívějšího zákona na změněnou situaci. Omezení (uvedené zmíněnou formulí) stanovuje, že dřívější (nyní rozporuplné) pravidlo se týkalo pouze měst *mimo* Kanaan. Pravidlo o klatbě zůstává nedotčeno ani nezneplatňuje dřívější *traditum*. Je přitom paradoxní, že starší *traditum* funguje jako exegetické *traditio* novějšího *traditum*, které je fakticky nahrazuje.

Příklad k c): Některé starobylé výzvy se hagadicky modifikují. Např. původní výzvy vojákům ke statečnosti se přetvářejí ve výroky prosazující duchovní věrnost Tóře. V těchto případech se *traditio* netýká slov, ale je pozměněným novým vydáním těchto slov. Pro tento postup je typické, jakým způsobem se v Joz 1 opakuje Mojžišova výzva Jozuovi, aby byl „rozhodný“ a „udatný“. Doslovné formulace původní výzvy jsou rozděleny do veršů 5–6 a 9. Mezi ně je vložena (v. 7–8) výzva ke zbožnosti a dodržování Zákona, neboť (jedině) tak dosáhne lid vítězství. Ukázka naznačuje, jak vysoce byla v pozdější době hodnocena znalost Tóry. Už dříve uznávaná teologumena, jako důvěra v Boha nebo touha po Bohu, byla aplikována na Tóru a její předpisy (srov. Ž 16,8 a 115,9 s Ž 119,30.42; nebo Pl 2,19 s Ž 119,48). Vidíme, jak hagadické *traditio* přetváří *traditum*.

Příklad k d): Prorocství, která se zdála jasná, bylo třeba později aktualizovat. Číslovka 70 (Jr) je např. chápána ve vztahu k sabatickým cyklům (Lv 25,41–45). Zřetelným dekódováním starého *traditum*, Jr 25,9–12 (sedmdesát let), je Dan 9. Dospívá

⁵ M. FISHBANE, „Inner-Biblical Exegesis,“ in M. SAEBO (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, Göttingen, 1996, s. 34n.

⁶ Tamtéž, s. 36.

k významu: Zpustošení potrvá 490 let – neboli 10 jubilejí. Exegetický postup je zde charakteristický. Daniel sice „zkoumal“ (בִּינָה – ČEP předbíhá překladem „porozuměl“) Jeremjášovo psané *traditum* – zdá se však, že bezvýsledně. Po modlitbě a vyznání vin obdržel andělem zprostředkované zjevení správného významu původních slov (textově lze nalézt další narážky na Lv 26). Kapitoly Dan 10–12 vznikly pečlivou kombinací a novou interpretací mnoha starších proroctví.

Lze říci, že ve starověkém Izraeli panovalo toto přesvědčení: Psané a přijaté *traditum* (jako celek) je závislé na pokračujícím a přetvářejícím *traditio*.⁷

MIDRAŠE

Další metodologický předpoklad vyjadřuje pojem **midraš** – jako hermeneutický koncept židovských vykladatelů.

Už v souvislosti s Ezdrášem (i když se rabinismus datuje až po r. 70), který „bádal (לִרְדֹּף – inf.csr.) s upřímným srdcem v Hospodinově zákoně“ (Ezd 7,10) se setkáváme se slovesem רָדַף, „hledat“, „pátrat“, „bádat“, „tázt se“, „požadovat“, od kterého je odvozeno podstatné jméno *midraš* jako souhrnný termín pro výkladové metody. Na slovo *midraš* narazíme na dvou místech 2. knihy Paralipomenon: „O ostatních přibězích Abijášových, o jeho činech i slovech se píše ve *výkladu* (בְּמִדְרָשׁ) proroka Ída“ (2 Pa 13,22), „o jeho (Jóášových) synech, o množství jím uložených daní i o znovuzřízení domu Božího se dále píše ve *výkladu* (עַל-מִדְרָשׁ) Knihy králů“ (2 Pa 24,27). Tato díla se nedochovala. Patřila jistě k tzv. narativnímu neboli **hagadickému midraši** – na rozdíl do juridického neboli **halachického midraše**.

V jakém smyslu je midrašem kniha Rut? Byla pravděpodobně sepsána jako reakce na Ezdrášův a Nehemjášův zákaz manželství s cizinkami. Popisuje manželství s Moabitkou. Manželství s Moabity bylo zakázáno. Tato žena se dokonce stává pramatkou krále Davida! S jakým názorem na tento zřejmý rozpor s Tórou přicházejí vykladatelé? Vycházejí z reality své doby a říkají: „Zákaz Dt 23,4–5 se týká mužů. Ti odmítli dát Izraelitům chléb a vodu, nebyly to ženy. Později však, v 8. stol. př. n. l., přesídlil asyrský král Sancherib všechny národy. Nevíme, kdo pochází ze „zakázaných“ národů. Kdo se tedy chce stát Židem, ať to udělá. Vždyť i velcí učitelé Izraele byli potomky pronásledovatelů“ (Babylónský talmud, Jevamot 78a).⁸

⁷ Kriticky se k této metodologii, Fishbanem publikované už v r. 1985, vyjadřuje D. Dimant, „Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha,“ in M. J. MULDER (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen – Maastricht, 1988, s. 380, pozn. 6: „It seems to me that the selection of the pair *traditio/traditum* as the operative terms of analysis is unfortunate; for they introduce socio-historical criteria instead of formal ones.“

⁸ Podle P.N. LEVINSON, „Einführung in die jüdische Schriftauslegung,“ *Bible und Kirche*, 1996, č. 2, s. 54n. Český nepřesně přeloženo v *Teologických textech*, 1999, č. 1, s. 19n.

TARGUMY

Ezdráš je pokládán za prvního vykladače Tóry (Ezd 7,6.10; Neh 8,8). Talmud (bMeg 3a) mu připisuje první překlad bible do aramejštiny. Když *na místo hebrejštiny* nastupovala jako prakticky používaný jazyk *aramejšťina*, bylo nezbytné pořizovat (nejprve jen ústní) překlady bible do řeči lidu při bohoslužebném předčítání Tóry v synagogách (později také proroci, Ž, Job, Pa – k vyučování a potřebám osobní zbožnosti).⁹

Na otázku, zda aramejšťina palestinských targumů představuje mluvenou aramejštinu Ježíšovy doby, se v diskusi historiků ozývá stále častěji negativní odpověď. Je totiž třeba odlišit aramejské překlady určené k předčítání v synagoze od literárního druhu – targum, který je písemným záznamem převládajícího rabínského výkladu a sahá časově až do středověku.¹⁰

Vzhledem k současné představě o překladu představují však **targumy** spíš parafráze, tj. určité porozumění hebrejskému textu. Targumisté jsou přesvědčeni, že původní hebrejský text nelze nikdy překladem nahradit. Targum měl za úkol vysvětlovat původní text ve své době – na způsob kázání. Jako lidový žánr je také nevyčerpatelem zdrojem hodnot židovského života, které jsou konkretizací židovské tradice (pomocí halachy i hagady).¹¹

Příkladem může být úryvek Iz 19,25b, který v masoretském textu naznačuje odvažnou představu o spáse, podle které budou nepřátelské mocnosti sjednoceny a Izrael s nimi bude tvořit jediný svazek:

ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל

(Požehnaný můj lid Egypt a dílo mých rukou Asýrie a mé dědictví Izrael.)

Targum toto místo přetváří v krátký přehled dějin spásy:

ברוך עמי דאפיקת ממצרים

דעל דחבו קרמי אנלתי יתחון לאחור וכדו דחבו מתקין עמי ואחסנתי ישראל

(Požehnaný můj lid, který jsem vyvedl z Egypta. Poněvadž přede mnou zhřešili, vysídlil jsem je do Asýrie. Ale nyní se mají, tam kde jsou, nazývat mým lidem a mým dědictvím Izraelem.)¹²

SEPTUAGINTA

Jedním z nejstarších svědků židovského výkladu bible je řecký překlad **Septuaginta**. Ani ten není překladem v moderním smyslu tohoto slova. Překladatelé si jistě uvědomovali, že k překladu připojili prvky, které nenalezli ve své hebrejské přeloze; náboženské motivy (*theological exegesis*), lpění na určité exegetické tradici (*midra-*

⁹ Podrobněji k tzv. *Sitz im Leben* targumů P. S. ALEXANDER, „Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures,” in MULDER (ed.), *Mikra*, s. 238–241.

¹⁰ J. MAIER, *Zwischen den Testamenten*, Würzburg, 1990, s. 138n.

¹¹ E. LEVINE, „The Targums: Their Interpretative Character and Their Place in Jewish Text Tradition,” in SAEBO (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament*, s. 330.

¹² Podle R. WONNEBERGER, *Leitfaden zur Biblia hebraica*, 2. vyd., Göttingen, 1986, s. 4n.

sh-type exegesis) a didaktické záměry (*actualizations*) jim však dovoľovaly překládat často způsobem, který se podobal práci targumistů.¹³

Navíc si musíme podle současného stavu poznání uvědomit, že masoretský text, který byl dlouho pokládán za „předlohu“ při překladu, je výsledkem dlouhodobého vývoje, který pokračoval ještě v několika dalších stoletích po překladu hebrejského Písma do řečtiny. Židovský učenec Abraham Geiger (1810–1874) tvrdil už v minulém století, že v době, kdy vznikaly nejstarší překlady bible, neexistoval ještě standardní text.¹⁴ Výklad tedy měl rozhodující roli při vzniku bible.

Pokusme se sledovat posun významu u právě uvedeného místa Iz 19,25b. V Septuagintě je uvedeno: εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις καὶ ἡ κληρονομία μου Ἰσραὴλ. (Požehnaný můj lid v Egyptě i v Asýrii a moje dědictví Izrael.) Septuaginta tedy omezuje představu o spásě pouze na Izraelity nacházející se, zřejmě po nucené deportaci, v Egyptě a v Asýrii.

Lze uvést mnoho dalších dokladů o tom, že Septuaginta při překládání vždy také interpretuje. Překlad chápe jako převedení do nového kulturního prostředí alexandrijských Židů ve 3. st. př. Kr. Apokryfní Aristeas nabízí v odstavcích 128–171 takřka hermeneutický program, v němž se např. rituální předpisy racionalizují a chápou jako morální pravidla (lze mluvit o tzv. *sensus plenior*). Ukázka:

Naproti tomu mezi ptáky k požívání nedovolenými najdeš ty, kteří se živí masem a ohrožují svou útočností všechny ostatní. Jim slouží za potravu již zmíněné ptactvo krotké, čímž mu činí násilí. Avšak uchvacují navíc též jehňata a kůzlata, ba škodí dokonce lidem, mrtvým i živým. To, že je nazval nečistými, učinil jako znamení pro každého, komu se tyto zákony předepisují, aby zachovával spravedlnost, nikoho v důvěře ve vlastní moc neutlačoval a nikoho o nic nepřipravoval.¹⁵

ZVLÁŠTNÍ VÝKLAD KUMRÁNCŮ

Nejznámější a nejvýraznější formou výkladu bible v Kumránu jsou tzv. *pešarim* (sg. *pešer* – tento pojem se často objevuje v knize Daniel s významem „výklad snu“, např. 4,3). *Pešarim* citují postupně po verších biblický text (Gn, proroky, žalmy) a připojují פֶּשֶׁר (nebo předsazují הִרְבֵּר = jeho výklad. Ten vidí biblický text ve vztahu ke kumránskému společenství, k jeho osudům, k jeho současnosti a budoucnosti; obrazy v prorockých knihách chápe alegoricky o významných postavách své doby: o učiteli spravedlnosti, o bezbožném knězi, o Hasmonejích a Římanech. Tyto výklady vycházejí z předpokladu, že Kumránci žijí v poslední době, o které mluvili proroci. Jejich texty se nyní naplňují způsobem, který proroci ještě neznali: „A Bůh řekl Habakukovi, že má zapsat, co přijde na poslední pokolení; ale poslední dobu mu neoznámil. A jestliže se praví: aby dokázal běžet ten, kdo je (vidění) čte (Hab 2,2), vztahuje se výklad této formulace, פֶּשֶׁר, na učitele spravedlnosti, kterému Bůh oznámil všechna tajemství slov svých služebníků, proroků“ (1QpHab 7,2–5).

¹³ Podrobněji E. TOV, „The Septuagint“ in MULDER (ed.), *Mikra*, s. 176–178.

¹⁴ Srov. A. GEIGER, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857.

¹⁵ „Aristeas“, in Z. SOUŠEK (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti I, Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigraphy*, přel. J. Farský, Praha, 1998, s. 146n.

HAGADA A HALACHA

Podle knihy Jubilejí (zvané malá Genesis, protože je převyprávěním Gn 1–Ex 24), která vznikla v období makabejských válek 150–140 př. Kr., je výsadou kněží vykládat spisy obsahující zjevení. Lze říci, že v tomto duchu se rabíni svobodně a tvořivě zabývali texty Pentateuchu, které nemají právní charakter a ve kterých vypravěč jakoby na něco zapomněl. Příkladem **hagady** může být úryvek z knihy Jubilejí 34:10–19, který řeší zjevný nedostatek Boží spravedlnosti v Gn 37: Josefovi bratři nejsou potrestáni, i když Ex 21,16 předepisuje trest smrti za prodání někoho (do otroctví). Autor textu v knize Jubilejí propojuje Josefův osud s rituálem Dne smíření.

V knize Jubilejí se dočteme, že Tóra nebyla dána až na Sinaji. Vynikající jedinci ji znali už dříve a řídili se jí. Už Noemu bylo údajně uloženo, aby každý rok slavil svátek týdnů (6,17), andělé mají slavit sobotu se Stvořitelem hned po dokončení stvoření (2,18). Jedna ze základních představ **apokalyptiky** připisuje některým dřívějším osobnostem hlubší znalost zjevení, než jakou obsahuje psaný text Tóry. Henoch, Noe, Abraham atd. ji získali pomocí snu, vidění, zaslechnutí hlasu, cesty do nebes.

Důsledky pro představu o inspiraci: „Duchem obdařený vykladatel rozumí textu hlouběji než původní příjemce poselství. Prorok, který ještě (úplně) nerozumí slovům, která zprostředkuje, se stává pouhým nástrojem. Podstatným se stává výklad: Není jen partnerem textu, ale patří mu poslední slovo: Vykladatel ví, co prorok ještě nevědě! Horizont možných výkladů se rozšiřuje donekonečna, text se stává nositelem netušeného množství významů. Toto pojetí, kdy vykladatel má přednost před textem, nelze omezit na hebrejskou bibli. Působí dál, jak dokazuje Kumrán i Nový zákon.“¹⁶

Tóra nemohla jako zákoník dostát požadavkům měnících se životních podmínek, i když její text tvoří z 50 % příkazy a zákazy. Bylo třeba zákoníka – tedy někoho, kdo by nejen text vykládal, ale spíš rozhodoval o konkrétní platnosti příkazů a zákazů obsažených v psané Tóře. Tak vzniká **halacha**, která není komentářem k *textu* Tóry, ale dalším – na určité situace vázaným – rozvíjením její *látky*.

Na základě rukopisů nalezených v blízkosti Kumránu lze předpokládat, že Kumránci praktikovali výklad bible ve svých komentářích a parafrázích. Tzv. **Chrámový svitek** je harmonizujícím souhrnem právního obsahu Tóry. Mnohé zákony rozvíjí, svým výkladem vyhrocuje a doplňuje mimobiblickým materiálem. K textu Dt 21,13bc „(zajatkyne krásné postavy) bude po dobu jednoho měsíce oplakávat svého otce a svou matku. Potom k ní smíš vejít, budeš jejím manželem a ona bude tvou ženou“ připojuje např. bez jakéhokoli upozornění halachu: *Nesmí se však dotýkat ničeho (rituálně) čistého po sedm let a nesmí jíst po sedm let maso z pokojných obětí*. Svitek kodifikuje příkazy a zákazy esénské halachy tak, že je bez upozornění připojuje k textu.¹⁷

Ve **Chrámovém svitku** máme před sebou v raně židovském písemnictví jedinečný příklad *systematického pojetí* platných právních a mravních norem (společenství, které se z náboženských důvodů izolovalo). **Chrámový svitek** sestavuje *tematicky* jednotlivé zákony esénského života a spojuje je do souvislých bloků, které jsou uspořádány

¹⁶ Ch. DOHMEN – G. STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart, 1996, s. 29.

¹⁷ Podle K. MÜLLER, „Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum,“ in E. Zenger (ed.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10, Freiburg i. B., 1996, s. 264, pozn. 26.

prvotně podle své pro halachu relevantní *látky* a teprve druhotně podle postupu *textu* v Tóře.

Jiný raně židovský dokument dosavadní poznatky velmi výrazně potvrzuje: a sice **Damašský spis**. Zhruba celý druhý díl (CD 9–16) se zabývá esénskou halachou a slouží jejímu rozvinutí.

Např. zákon o sobotě CD 10,14–11,18 je zarámován dvěma biblickými citáty; veškerý obsah mezi nimi však předpokládá znalost bible. Po nadpisu „o šabatu, jak ho dodržovat podle předpisu o něm“ začíná text požadavkem, že už v pátek odpoledne se od určité doby nesmí pracovat. „Neboť řekl: Dbej na den odpočinku, aby ti byl svatý (Dt 5,12). Sloveso „dbej“ a podstatné jméno „den“ vedlo pravděpodobně k tomuto rozšíření. Následující předpisy nejsou výslovně biblicky odůvodněny, zjevně však spočívají na Iz 58,13n: O šabatu se nesmí vést plané řeči o obchodu a práci následujícího dne, nechodí se pracovat na pole a z města se nesmí vyjít dál než 1000 loket. Požadavek zůstat doma se odvozuje od Ex 16,29; vzdálenost od Nm 35,2–5: Levitům měla být dána města k obývání (ערים לשבת – lze s jinou vokalizací číst jako „města pro šabat“) a pastviny do vzdálenosti 1000 loket od města. Požadavek jíst o šabatu předtím připravené jídlo (מזון) se opírá o Ex 16,5: Když budou připravovat (הכינו), co přinesou, ať je toho šestého dne dvakrát tolik. Vyprávění o putování pouští je tedy pramenem halachy zrovna tak jako čistě právní texty; biblické příběhy slouží jako precedenty.

Damašský spis se tedy řadí ke všem dosud známým raně židovským „kodifikacím“ halachy. Také podle názoru autorů přísluší kvalita zjevení prvotně *látce*, nikoli *textu* Tóry. Pro raně židovské učence je sice celkový text Pentateuchu určující autoritou. Fakticky však pokládají za aktuální jen určité úseky této Tóry. To zase vychází ze skutečnosti, že Tóře kladou otázky, které vznikly v důsledku dějinných zkušeností. Jejich *vlastní zkušenost se světem* tedy normuje a omezuje halachické komplexy otázek i potřeby odpovědí, které se už nepoměřují příliš úzkým *textem* Pentateuchu, ale jeho *látkou*. Tímto způsobem vytvořili raně židovští autoři vlastní kánon toho, co je v Pentateuchu důležité: vždy znovu *definují aktuální hodnotu textu* Tóry podle halachické *látky* Tóry. Tito učenci a „exegeté“ raného židovstva jsou přesvědčeni, že jejich halacha požaduje to, co žádá Tóra, *jestliže se o ní správně rozhodne* (význam „Učitele spravedlnosti“ v Kumránu – obecněji sádokovských kněží). Halacha tedy nemá autonomní autoritu, ale její autorita a autentičnost je dána vztahem k halachické *látce za textem Pentateuchu*. To zase předpokládá, že v Tóře a halace nevidíme nic jiného než dvě *rozdílné cesty* zjevení, které *dohromady* zprostředkují *jediný soubor* zjevených zákonů.¹⁸

Autoři Chrámového svitku a Damašského spisu se drží téhož „**halachického principu**“, jež o 200 roků později užíval také **Josephus Flavius**, který úvodem ke svému *Židovským starožitnostem* ohledně citace Mojžíšových zákonů poznamenává (Ant 4,196):

¹⁸ „The halakhist ... is a determiner, a sharer in the making of the law; a co-author. He interacts with the text as an equal. What he brings to bear is weighty, decisive. He is not passive recipient but an active begetter – a creator. In religious language, he is a partner in the divine creation of the law.“ HALIVNI, *Peshat and Derash*, s. 159.

Sepsal jsem všechno tak, jak to Mojžíš zanechal, a všechny nepotřebné okrasy jsem vypustil. Ani jsem nepřipojil nic takového, co by Mojžíš nenařídil. Jediné, co je *nové* na mém díle, je lepší seřazení jednotlivých ustanovení. Mojžíš je totiž zaznamenal jen roztroušeně, jak mu je Bůh jednotlivě sděloval. Pokládám však za důležité zmínit se o tom předem, aby příslušníci mého národa, kteří budou číst tento spis, nedospěli k podezření, že jsem se (od Mojžíše) odchýlil.

Taková metoda uspořádání vychází z představy o *látce* halachy, která se skrývá (נסתר) za *textem* Pentateuchu.¹⁹

Za těchto předpokladů platí v podstatě o všech raně židovských skupinách, co říká Josephus Flavius o *farizejích* (Ant 13,297): „*Farizeové* zprostředkovali národu z podání otců určité zákony, které nejsou zapsány mezi zákony Mojžíšovými“.

Ani *saduceové* nebyli zřejmě výjimkou. Josephus Flavius sice o „saducejské straně“ poznamenává na stejném místě svých *Židovských starožitností*, že saducejské „zákony podání otců“ zahrnují s odůvodněním, že „je třeba jako závazné chápat jen psané zákony a není třeba dbát na zákony pocházející z podání otců“. V 26. odstavci *Postního svitku* se však zachovala informace, že během Židovské války byla sepsána „kniha právních rozhodnutí“, podle které se saduceové řídili. Tato ספר גזירות nenechá nikoho na pochybách, že titíž saduceové, kteří odmítali uznat zákony mimo Tóru, se v praxi vůbec neomezovali jen na předpisy Pentateuchu. Také oni museli mít kodifikovanou halachickou tradici mezi Pentateuchem a životem. Text ze *Židovských starožitností* (18,16) by mohl být přímým důkazem:

Nedodržují (saduceové) nic než zákony (Tóry). Pokládají proto za ctnost vystupovat v diskuzi proti učitelům moudrosti, po jejichž stezkách sami chodí. Je však jen málo těch, ke kterým tato nauka pronikla. Ti ovšem patří k nejvyšším kruhům.

Právě ta okolnost, že ponechali příkazy Pentateuchu netknuté a nepřizpůsobovali je stále se měnícím požadavkům okolí, dovolila saduceům „chodit“ vynalézavěji, velkoryseji a svobodněji podle jejich *vlastní „moudrosti“* či „nauky“ – a pomáhá porozumět, proč měli mezi Židy pověst „Epikurejců“. Je tedy jisté, že i *saduceové měli halachu* a nerozpakovali se dokonce programově obhajovat, že je odvozena z *textu* Pentateuchu.

ALEGORICKÝ VÝKLAD

Židovský výklad bible v egyptské Alexandrii navazuje na tradici výkladu náboženských textů v helenistickém prostředí. Starověké mýty už neodpovídaly racionalistickému helenistickému duchu. Zděděnou nauku o bozích bylo možné zachránit

¹⁹ „Indeed, for both the early Pharisees and the covenanters of Qumran everything could be found in Mikra through exegesis. Concerned that they „proceed in accordance with the Tora“ (1QS 7:7), the sectarians studied the „revealed text“ (גלויה) for its „exact formulation“ (פירוש; cf. CD 6:14, 18, 20; 12:6) and „explicit „ordinance“ (משפט; CD 7:7). Where this was not forthcoming, they proceeded to uncover its „hidden“ content (נסתר), according to the exegetical principles of the group.“ M. FISHBANE, „Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran,“ in MULDER (ed.), *Mikra*, s. 346.

jen hledáním hlubších principů. Velký počet bohů např. poukazuje na různé vlastnosti božstva. Cílem bylo mj. odstranit antropomorfní rysy z představ o bozích. Na základě těchto požadavků se vyvinul **alegorický výklad**, především jako interpretace Homérových textů. Zde je třeba hledat předpoklady židovské exegeze pěstované v Alexandrii.

Nejslavnějším představitelem je **Filón Alexandrijský**, současník Ježíše z Nazareta. Ve svých komentářích se zaměřuje na Pentateuch, jehož řecký překlad, užívaný při bohoslužbě a uložený v královské knihovně, považoval za stejně inspirovaný jako text hebrejský. Je přesvědčen o dvojím významu Písma, doslovném a alegorickém. Doslovný význam zdůrazňuje u zákonů. Např. obřízku a bohoslužbu v chrámě je třeba zachovat, i když se zná jejich symbolický význam; doslovný význam se podobá tělu, symbolický duši:

Podobně jako prvotní péče náleží tělu, které je sídlem duše, musí se dbát na doslovný význam zákonů: Budou-li se totiž správně zachovávat, bude také jasnější, čeho jsou symbolem, nehledě na to, že se tak vyhneme mnoha námitkám (Migr 93).

Podle platónského přesvědčení zastává Filón názor, že symbolický význam je doslovnému nadřazen, podobně jako je duše nadřazena tělu.

Ukázkou jeho výkladu může být úvaha ke Gn 1,26.

Žádná z pozemských bytostí není Bohu tak podobná jako člověk. Nesmíme se však domnívat, že tato podobnost spočívá ve zvláštní podobě těla; Bůh totiž nemá podobu člověka ani lidské tělo není Bohu podobné. Podobnost se vztahuje jen na ducha, který vede duši... Neboť čím je velký hybatel ve vesmíru, tím je lidský duch v člověku... nechá-li se vést láskou k moudrosti, překonává veškerý smyslově vnímatelný svět a usiluje o svět čistě duchovní.

Doslovný význam a alegorický smysl se u Filóna spojují v systém, který nepopírá praxi podle Zákona, ale hledá vždy hlubší smysl, historický obsah vyprávění pokládá za nepodstatný. Filón usiloval o syntézu židovské a filozofické tradice.

RABÍNSKÝ VÝKLAD

Rabínský výklad Písma vychází z předpokladů, které jsou zřídka kdy výslovně uvedeny, jsou však určující.

1. Pro rabíny je Písmo souvislou řadou písmen hebrejské bible. Není tedy prvotně určitým množstvím výpovědí a významů, ale řadou souhlásek, které je teprve třeba propojit, přečíst a odhalovat jejich smysl. „Konečnému množství grafických znaků odpovídá otevřené množství jazykových znaků. Toto množství jazykových znaků narůstá výkladem, protože se objevuje stále více toho, co je jazykovým znakem.“²⁰ Text je se všemi svými možnostmi Bohem chťený a „darovaný k výkladu“ (נתנה להדרש: Megilla 1,1,70a). Vyložit text znamená víc než tázat se po jeho původním, autorem zamýšleném významu. S tímto významem se sice počítá, ale pouze jako s jedním aspektem při výkladu textu. Vychází se ze skutečnosti,

²⁰ A. GOLDBERG, „Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger,“ *FJB* 1987, č. 15, s. 14.

že text není něčím náhodným, že každá pravopisná odchylka, každý gramaticky nezvyklý tvar, každá souvislost některého textu s jiným může být exegeticky vyhodnocena. Text je tedy Bohem daným materiálem, na kterém může každý ověřit svou vynalézavost při objevování jazykových možností a obdržet tak odpověď na své otázky.

2. Tvořivý přístup k biblickému jazyku, hebrejštině. Jde o jazyk nebes a Tóry, který zde byl dřív než svět. Všechny možnosti tohoto jazyka jsou tedy součástí Božího sdělení. Platí to o tvaru písmen, o homonymech s jejich nikoli náhodně odlišným významem, o tzv. lidových etymologiích, o číselné hodnotě slov atd.
3. Text nemá nikdy jen jeden význam. Dokonalost textu se projevuje také jeho mnoha významy.

Souhrnně lze říci, že rabínům nejde o exegezi v moderním smyslu. Neodhalují totiž smysl textu, spíš textu určitý smysl přisuzují.

Konkrétním příkladem uvedených předpokladů rabínské hermeneutiky může být **sedm Hillelových pravidel** (*midot*):

1. *Úsudek od snadnějšího k obtížnějšímu* (*kal va-chómer*).²¹ Např. na otázku, zda lze připravit pesachovou oběť také o šabat, který připadne na 14. nisan, Hillel odpověděl: Jestliže má před šabatem přednost každodenní oběť (*tamid*), jejíž vynechání není sankcionováno smrtí, tím spíš má přednost pesach, jehož vynechání je sankcionováno smrtí.
2. *Analogický úsudek* (*gez'ra šava*) vychází ze stejného obratu na dvou místech biblického textu. Informace uvedená pouze v jednom z těchto veršů se přenáší na druhý. Příklad: Na otázku v bodě 1. odpověděl Hillel pomocí analogického úsudku takto: O každodenní oběti se praví, že má být přinášena „ve stanovený čas“ (Nm 28,2) a o pesachu se praví, že se má slavit „ve stanovený čas“ (Nm 9,2). Podobně jako má každodenní oběť přinášená „ve stanovený čas“ přednost před šabatem, má také pesach, o kterém se rovněž praví, že se má slavit „ve stanovený čas“, přednost před šabatem.
3. *Zobecnění* (*binjan av mi-katuv echad* – „založení rodiny“) na základě jednoho místa v bibli. Klasickým příkladem je ustanovení o svědčích Dt 17,2–6: „Když bude přistižen“ (כִּי יִמָּצָא): o svědčích. Ustanovení „rozsudek bude vynesen podle výpovědi dvou nebo tří svědků“ (Dt 19,15; srov. 17,6) lze zobecnit: Všude, kde se praví „když bude přistižen“, pomýšlí se na přistižení dvěma či třemi svědky. – Pouze Dt 17,2–6 říká výslovně, že poprava modloslužebníka předpokládá dva nebo tři svědky; Dt 22,22 a 24,7 (poprava cizoložníka a únosce, který svou oběť prodal do otroctví) nehovoří o svědčích; svědkové se však předpokládají na základě obratu כִּי יִמָּצָא.
4. *Zobecnění na základě dvou (nebo více) míst v bibli* (*binjan av mi-šnej k'tuvim*). Příklad: „Tato má slova si vložte do srdce“: to je studium Tóry; „přivažte si je jako znamení na ruku“ (Dt 11,18): to jsou modlitební řemínky. Odkud (se berou) ostatní přikázání Tóry? Hleď, můžeš zobecnit. V obou případech jde o přikázání týkající se osoby, o přikázání, která nejsou vázána na zemi a která je třeba dodržovat

²¹ Přepisy hebrejských označení uvádím podle přepisu Petra Slámy v překladu knihy G. STEMBERGERA, *Talmud a midraš: Úvod do rabínské literatury*, Praha: Vyšehrad, 1999; zvláště na stranách 38–40.

v zemi i mimo ni. Proto je třeba dodržovat všechna přikázání týkající se osoby, která nejsou vázána na zemi, jak v zemi, tak i mimo ni. A co je vázáno na zemi, je třeba dodržovat jen v zemi...

5. *Všeobecné a zvláštní, zvláštní a všeobecné (klal u-frat u-frat u-chlal)*. Co znamená všeobecné a zvláštní? „Z dobytka“ (přinese svůj dar): to je pojem všeobecný; „ze skotu nebo z bravu“ (Lv 1,2) je výpověď vyjadřující podrobnosti. Tam, kde za všeobecným pojmem následuje detailní výpověď, je ve všeobecném pojmu obsaženo pouze to, co uvádí detailní výpověď. Co znamená zvláštní a všeobecné? „Když někdo někomu svěří do opatrování osla, býka, ovci“: to je detailní výpověď; „nebo jakékoli dobytče“ (Ex 22,9): to je všeobecný pojem. Všeobecný pojem připojuje něco k detailní výpovědi. (Pravidlo není jednoduché. Jišmael je rozvádí v osm dalších).
6. *„Něco podobného na jiném místě“ (k-joce bó b-makom acher)*. Podle tohoto pravidla se seřazují texty, jejichž problémy mají analogické řešení. K Nm 9,10 se např. (v Sifre Num) říká k obratu: „na daleké cestě“ (בדרך רחוקה). Daleká cesta by se měla vztahovat na člověka. Pak by bylo třeba ציט, tedy vynechat koncové ה. Oprava textu je nemyslitelná; písaři však upozornili na zvláštnost tohoto místa i jiných míst tečkou nad pochybnými písmeny či slovy. Tato místa se řadí podle zásady „něco podobného...“: „Na daleké cestě“. Tečka je nad ה; neboť ten, kdo by byl na krátké cestě, nemohl by s nimi slavit pesach, jestliže by byl nečistý. Něco podobného: „Ať mezi mnou a tebou rozsoudí Hospodin“ (Gn 16,5). Tečka je nad „tebou“; neboť Sára pomýšlela jen na Hagar. (Kritický aparát v BHS navrhuje číst ויבירה namísto ויבירך, což odpovídá rabínskému porozumění). Něco podobného: „Otázali se ho: Kde je tvá žena Sára“ (Gn 18,9)? Tečka je nad „ho“; neboť přece věděli, kde je... Text Sifre Num uvádí dalších sedm označených míst a pak opakuje výchozí příklad. Jediné, co má takový seznam společného, je způsob, jakým se o výkladovém problému pojednává.
7. *Úsudek na základě kontextu (davar ha-lamed me-injanó)* vede často k výsledkům, které se shodují se současnou exegezí. Příklad z halachické oblasti: bMakkot 23a zdůvodňuje, že řemen k mrskání má být z hovězí kůže: Dt 25,3 hovoří totiž o mrskání, 25,4 o volovi, kterému se při mlácení nesmí dát náhubek. – Podle rabínů nejsou výpovědi v bibli seřazeny za sebou náhodně. Je-li však seřazený text dokonalým celkem, i to musí mít význam.

Středověká židovská exegeze by zasluhovala zvláštní studii. Zde stačí poznamenat, že v mnohém navazuje na rabínské metody výkladu, které dále rozvíjí.

CHARAKTERISTIKA

Jestliže bychom chtěli charakterizovat židovskou hermeneutiku, pak bychom mohli říci: Pro židovské vykladatele má biblický text *mnoho významů*. Zjevení nelze omezit na jediný smysl. Nevokalizovaný hebrejský text nabízí spoustu možností, je – obrazně řečeno – množstvím stavebních kamenů, které lze vždy jinak sestavit a které nakonec poukazují na Boha. Takto je – jak už bylo řečeno – Tóra dána k výkladu. Text

není něčím hotovým. Adresát si ho musí pomocí výkladu přivlastnit. (Podle jednoho podobenství v knize Zóhar je Tóra krásná dívka bez očí; ten, kdo bibli studuje, je naopak plný očí; objevuje její krásu a dodává jí zabarvení.) Teprve čtenář činí bibli tím, čím je.

AKTUÁLNÍ VÝZNAM PRO KŘESŤANSKOU EXEGEZI A TEOLOGII

Současná křesťanská exegeze si musí uvědomovat, že Židé jsou prvními adresáty bible, že se v průběhu dějin cítili osloveni a vyzýváni těmito spisy. Dostáváme se ke koncepci dvojího způsobu, jak číst Starý zákon. Je-li Starý zákon první částí křesťanské bible, vyplývá z toho, že existuje i *předkřesťanské* – nikoli kristologicky interpretované – porozumění Starému zákonu. Starozákonní citáty a odkazy v Novém zákoně však vedou ke druhému, *křesťanskému porozumění* stejným knihám. Nejde přitom o *alternativy*, ale o hermeneutické rozhodnutí, které by se mělo vzápětí pokoušet o *dialektické propojení* obou východisek.²²

Převzetí židovských posvátných spisů do křesťanské bible neznamena však jen kontinuitu, ale z určitého hlediska také diskontinuitu. Tato diskontinuita se netýká obsahové novosti Nového zákona, ale otázky, kdo je adresátem, kterému je určena židovská bible. Jestliže křesťané přijali bibli Izraele jako svůj Starý zákon, pak se považují za další adresáty těchto spisů, svou účastí patří k Izraeli této bible. Kontinuitu s prvotním adresátem představuje podstatně Ježíš, který náleží k Izraeli a který je hlásán jako Mesiáš/Kristus.

Právě kvůli tomuto specificky křesťanskému poselství je třeba dbát na bibli Izraele: Nejde jen o první a větší část křesťanské bible, je třeba hermeneuticky využít porozumění těmto spisům v Izraeli, aby bylo křesťanům zřejmé, na čem se podílejí – eschatologicky řečeno: po čem touží – a s kým je jejich jediné, avšak dvoudílné Písmo spojuje.

Jestliže křesťané v dějinách často upírali Židům právo na existenci mj. tím, že si přisvojovali jejich Písmo a pokoušeli nastoupit na jejich místo, pak se koncepce dvojí hermeneutiky – židovské bible a Starého zákona – může stát v teologii i v církvi svědectvím, že jsou Židé jako prvotní adresáti uznáváni a že jejich posvátné spisy jsou základnou jejich vlastní víry.

²² Podrobné rozvinutí těchto myšlenek nabízí kniha E. ZENGERA, *První zákon: Židovská Bible a křesťanství* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999).