

ETICKÁ REFLEXE, PARALELISMUS A APODIKTICKÉ PRÁVO¹

Pavel Keřkovský

Ethical reflection, parallelism and the Apodictic law: Apart from Israel, we come across “parallelismus membrorum” in Sumerian, Akkadian, Ugaritic, and Egyptian literature as well. It is therefore not specific to the biblical canon. Both these literary genres came into being in the legal culture and religious context of the Near East in the period before the birth of the Hellenic culture. Through the use of biblical parallelism, readers are invited to engage in theological reflection with the help of a method of interpretation which arises out of the grammatical and syntactic structure. The text thus cannot be understood as a magic formula that can directly bring about a transformation in the views of the reader or of another person simply by reading it out loud or silently. The semantic side of the text opens up to the readers or listeners an understanding of the message of the testimony it contains. At the same time they are called on to put into practice what they have come to recognise, in two separate spheres – that of understanding of God (including the cultic domain) and that of interpersonal relationships. The author of an apodictic statement or a synthetic or analogous parallelism offers a change in self-understanding; the author of a synonymic or antithetic parallelism offers a change in the way a certain social or religious phenomenon is viewed.

Úvod

Kognitivně-etický rozměr biblického paralelismu a apodiktického práva budeme sledovat v návaznosti na tzv. novou literární kritiku,² zejm. A. Berlin,³

¹ Tato studie byla vypracována v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

² Tremper Longman III, *Literary Approaches and Interpretation*, in: Willem A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE), Volume 1–5, Grand Rapids: Zondervan, 1997; Vol. 1, s. 103–124 (s. 104–106; zde literatura a výčet autorů). Srov. též časopisy, které vznikly v souvislosti s novou literární kritikou, jako např. *Semeia* a *Journal for the Study of the Old Testament*.

³ Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2008 (1985).

Jemie, A. Granta,⁴ Trempera Longmanna III⁵ a s pomocí teologického přístupu Clause Westermanna⁶, Leo B. Perdua,⁷ Julie Bowden, Johna Bartona⁸ a dalších, kteří zkoumají etický rozměr biblických textů.

Kognitivně-etická zkoumání lze uskutečnit za předpokladu, že biblický paralelismus budeme pokládat za rozvinutou metaforu⁹ a apodiktické právo za zvláštní druh zákona, protože jde spíše o učení, často ve formě výzvy nebo zaslíbení.¹⁰ V některých případech apodiktické právo vykazuje formální podobnost s mudroslovným paralelismem,¹¹ proto lze zkoumat oba dva typy výroků v rámci této studie. Nepůjde o hledání jejich lexikálního bohatství či estetického a poetického rozměru, nýbrž pokusíme se rozeznat určité intelektuální návyky biblických autorů, zejména těch, kteří se vyjadřují pomocí mudroslovných sentencí, mudroslovných písní, mudroslovných žalmů, prorockých písní a zaslíbení, která byla zakomponována do vyprávění jednotlivých knih biblického kánonu.

Studie chce upozornit, že zvěst mudroslovných a zejména raně-mudroslovných paralelismů a zvěst apodiktického práva¹² (na rozdíl od kazuistického práva) vyzývá k etické reflexi, a proto též ke změně sebezporozumění čtenáře, popř. k nové interpretaci jevů všedního dne nebo náboženské zkušenosti. Zvěst některých sentencí vede k citlivosti pro paradoxní pochopení boží působnosti v tomto světě. Studie upozorňuje, že již starověký čtenář/posluchač byl vyzýván ke změně sebezporozumění, popř. k novému pohledu na životní či náboženské jevy. Kritický odstup od popisovaného

⁴ Jamie A. Grant, *Poetics*, in: David G. Firth, Jamie A. Grant, *Words & The Word*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Academic, 2008, s. 187–225. Grant předkládá historii bádání (R. Lowth – 1753); probírá přístup J. L. Kugela, R. Altera, Davida J. A. Clinese a přiklání se k řešení posledně jmenovaného. Clines přetransformoval klasické chápání paralelismu; hovoří o intenzifikaci výpovědi pomocí druhého verše. Výpověď (A) je intenzifikována výpovědí (B). Clines nabízí ještě další možné interpretace.

⁵ Tremper Longmann III, *NIDOTTE 1*, s. 103–124.

⁶ Claus Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

⁷ Leo G. Perdue, *Proverbs, Interpretation*, Louisville: Westminster/John Knox, 2000; Leo G. Perdue, *Wisdom Literature*, Louisville/London: Westminster/John Knox, 2007.

⁸ John Barton, Julia Bowden, *The Original Story, God, Israel, and the World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

⁹ Kevin Vanhoozer, *Introduction: Language, Literature, Hermeneutics, And Biblical Theology: What's Theological About A Theological Dictionary?*; in *NIDOTTE 1*, s. 43. Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění, od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 60.

¹⁰ Jiří Starý, Tomáš Vítek, *Prameny*, in: *Zákon a právo v archaických kulturách, Svět archaických kultur V*, Praha: Herrmann a synové, 2010, s. 14–15.

¹¹ Perdue, *Proverbs*, s. 28–30; Leo G. Perdue, *Wisdom Literature*, s. 64.

¹² Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 249.

problému, ať již bylo téma zachyceno narativní, poetickou či teologicky-legislativní (apodiktické právo) řečí, byl již záležitostí starověkého člověka – námi sledované náboženské tradice.

Biblický paralelismus není záležitostí jen starozákonního kánonu. Evangelisté i apoštol Pavel také občas citují mudroslovné sentence. Autoři apodiktického práva také někdy využívali literární techniku paralelismu membrorum.

U starověkých autorů nejde jen o intelektuální hravost, která se uplatňuje při vytváření akrostichu,¹³ nýbrž paralelismus a apodiktické právo představují intelektuální práci, které jde o správný a výstižný způsob interpretace obecných kategorií, které se vztahují k životní zkušenosti, jak je zná a kategorizuje biblické a mezopotamské zvykové právo,¹⁴ a též anglosaské zvykové právo,¹⁵ které v 9. století recipovalo podstatné části biblického zvykového a apodiktického práva.¹⁶ Některé starověké intelektuální návyky, utvořené v rámci zvykového práva, se tradují přes anglosaskou právní tradici až do dnešního dne (viz závěr).

Analogia entis a analogia fidei

Autoři biblickým paralelismem zvou k reflexi. Text však nelze chápat jako magickou formuli, která by přečtením bezprostředně způsobila proměnu smýšlení čtenáře. Porozuměním promyšleně vystavěného biblického svědectví se čtenáři začíná otevírat sémantická stránka textu a čtenář začíná rozumět určité sociální skutečnosti, ale též je vyzván k uskutečňování poznatého, a to ve dvojí sféře – v oblasti porozumění Bohu (včetně oblasti kultické) a v oblasti mezilidských vztahů.¹⁷ U dnešního čtenáře biblického svědectví jde o porozumění zvěsti textu a pro věřícího též o aktuální reflektování a vtažení teologické výzvy textu do své vlastní situace.

¹³ Tremper Longman III, *NIDOTTE 1*, s. 122 (Ž 119, a kratší celky: 9; 10; 25; 34; 37; 111; 112; 145; Př 31,10–31); Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible*, Philadelphia: Fortress, 1985, s. 541, zde též Nahum, a kniha Přísloví.

¹⁴ Raymond Westbrook, Bruce Wells, *Everyday Law in Biblical Israel, An Introduction*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2009, s. 11–13. Lex talionis je převzat ze zahraničních sbírek práva a je citován na třech významných místech. Spravedlnost je pochopena jako právo na pomstu, byl omezenou: Ex 21, 23–25; Lv 24,18–20; Dt 19, 16–21.

¹⁵ F. A. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Academia, 1994, s. 84; s. 116. Recepte biblického zvykového práva anglosaskou právní tradicí, viz Hans Hattenhauer, *Evropské dějiny práva*. Praha: C. H. Beck, 1998, s. 144–145.

¹⁶ Hattenhauer, *Evropské dějiny práva*, s. 144–145.

¹⁷ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 44.

Biblická mudroslovná, narativní a ani písňová svědectví nechtějí teoreticky dokazovat Boha, ale předpokládají ho, obracejí se k němu. Nemáme však před sebou narativní podobu nauky, kterou by bylo vhodné chápat jako variantu nauky „analogie entis“. ¹⁸ Bibličtí autoři hovoří o přítomnosti boží, ale trvají na boží nedokazatelnosti a tedy jinakosti, ¹⁹ využívají k tomu metafor i vyprávění, připomínají-li jeho působnost skrze bázeň, kterou si člověk nemůže navodit postem, drogou, cvičením, kontemplací, může však o ni prosit. Bázeň se také stává nečekaně jako slovo – a na konci dnů – dle Jeremiáše – bude vylita na shromážděné (Jr 32,40), jinou metaforou říká totéž již dříve, že zákon bude vepsán do srdce (Jr 31,33). Jde o zaslíbení a tedy o budoucnostní aspekt, nikoli o hebrejskou variantu přirozeného zákona. Jde o zaslíbení, kterému má být věřeno, které má motivovat, protože je tórou.

Bibličtí autoři trvají na tom, že Bůh nesmí být zpodobňován pro kultické účely. Ve formě metafor se však o něm hovořit smí – v rámci paradoxního způsobu vyjadřování. ²⁰ Člověk je sice stvořen k obrazu božímu, neplatí však opačně, že Bůh je analogií člověka. Proroci využívají metafor a literárních postupů, pomocí nichž líčí Hospodina jako promlouvajícího, jako reflektujícího a pociťujícího lítost (Oz 11,8), a zároveň jimi vystihují boží jinakost, např. prorok Ozeáš (11,9). Podobně učitelé moudrosti a vypravěči. Většina z nich píše způsobem, který svědčí o vědomém využití určitého žánru, a proto též o vypravěčském odstupu od dané látky, když připojují své vypravěčské poznámky o tom, co si Bůh nebo člověk právě myslí. ²¹

¹⁸ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 28–30 (zde zkoumá stanoviska Tomáše Akvinského a Johna Macquarrie: „analogia entis“, na druhé straně pak přístup Karla Bartha – „analogia fidei“).

¹⁹ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 28–30 a na s. 40 pozn. 50 a 51 upozorňuje na tradici negativní teologie patristických a středověkých myslitelů, kteří také počítají s boží jinakostí a také s tím, že Bůh transcenduje všechna jména a kategorie. Nicméně neoperují s „analogií fidei“, která je u Bartha pochopena jako boží dar, kterému se člověk otevírá.

²⁰ Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982, s. 134–137.

²¹ Jan P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative, An Introductory Guide*, Louisville: Lederdorp/Westminster John Knox Press, 1999, s. 56. (55–72) „(T)he narrator : he is omniscient – but in the literary rather than a theological sense.“ Fokkelman tvrdí, že vypravěč není navivní teolog-reportér, nýbrž využívá tehdy běžné literární prostředky svědčící o vypravěčském odstupu od látky; viz též Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield: The Almond Press, 1989, s. 17–23.

Také učitelé raného mudrosloví setrvávají v této rovině literárního odstupu a nevytvářejí ideální model Boha. Většina z nich si je vědoma paradoxnosti božího působení.²²

Stejně paradoxní je boží tvorba slovem. Lidské slovo je jiné, nedovede tvořit božím způsobem. Člověk místo tvorby objevuje význam slov. Biblický autor v narativní tóře o údělu člověka (Gn 2) připomíná, že člověku je uloženo, aby využíval slovo k pojmenování skutečnosti. Je to lidský a nikoli boží intelektuální výkon (Gn 2,19). Člověk neovládá skutečnost bezprostředně slovem jako Bůh. Magická bezprostřednost působení slova pro člověka nemá smysl, otevírá se před ním svět významu slov. Člověk pojmenovává. Prostřednictvím pojmenování, vytvářením nauky, vědy a techniky člověk ovládá přírodní skutečnost (na rozdíl od mezilidských vztahů, v nichž má brát ohled na vůli Hospodínovu).

Boží působení slovem se odehrává v okamžiku prožívaném jako zkušenost s přítomností Hospodínovou. Tento proces oslovení je popisován pomocí terminologické metafory „bázeň boží“, která je počátkem moudrosti.²³

Tvůrci paralelismů hovoří o Bohu pomocí terminologických metafor. Samotný paralelismus se stává rozvinutou metaforou, která nezastupitelným způsobem svědčí o určité náboženské či životní skutečnosti. Podobně tak činí autoři biblických podobenství knihy Genesis,²⁴ prorockých výroků či sentencí v evangeliích.²⁵

Textu je tedy možné rozumět pomocí jeho vlastních literárních prostředků. Záměrem autorů je změna sebestorozumění čtenáře, a to může nastat díky porozumění zvěsti textu. Aby však čtenář vztáhl zvěst textu na sebe sama, to již není v moci samotného textu. Text není magickou formulí, text nemá magickou sílu.²⁶ Impulz k vztažení na sebe sama a rozpoznání in-

²² O paradoxním působení Boha vystiženém v titulatuře, písničkách a příbězích viz Martin Prudký, *Hospodin „bůh milostivý“ & Izrael, lid „z boží milosti“*, in: Lenka Karfíková, Jiří Mrázek, *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava: Mlýn, 2004, s. 1–50.

²³ Von Rad, *Weisheit in Israel*, s. 92.

²⁴ Zde nejde o mýty, protože mýtus vyžaduje ztotožnění posluchače s vyprávěním. Podobenství a metafora naopak vyzývají k reflexi – viz Pokorný, *Hermeneutika*, s. 59–78. (P. Pokorný však starozákonním podobenstvím nepřiznává charakter plného autorského odstupu. V případě paralelismu – tj. rozvinuté metafory – se však zřejmě již setkáváme s autorským odstupem, jak o tom svědčí analýzy C. Westermanna a A. Berlin.)

²⁵ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 128–129. (Mt 10, 16; 10, 24; 20,16; Mk 4,24; popř. viz Mt 12,29.34; 15,14; Mk 2,17.19; 2,2n; 7,27; 9,56 aj.).

²⁶ Jako příklad magické formule je možné uvést běžně užívané formule v jiných náboženstvích. V daném případě se formulí má vyřešit určitý sociální problém. Žena prosí o získání manželovy přízně na úkor jiné ženy, která je manželem upřednostněna. Obě dvě ženy jsou součástí velké rodiny, v níž má manžel právo na více manželek. Je běžné, že v zaklínací

telektuálních a etických důsledků pro osloveného jedince, musí přistoupit odjinud než z textu. A tento vklad se tradičně nazývá jako čtení v „analogii víry“. Dochází k seberefexi a vztažení zvěsti textu na sebe sama. Biblické slovo se stává slovem Božím,²⁷ které proměňuje lidské sebeporozumění.

Porozumění významu slov a původní zvěsti textu – bez vztažení na sebe sama – je tedy možné (bez „analogie fidei“). Proto je možné hovořit o intelektuálních návycích autorů biblických svědectví. Proto je možné označit biblické texty za literární svědectví, které je v zásadě přístupné každému, kdo si váží tohoto literárního typu – historického, právního, teologického.²⁸ Biblické texty navíc využívají racionální právní terminologii (smlouva, vykupitel, svědek, dluh, spravedlnost aj.) a teologicky přepracovávají právní řeč do řeči teologického svědectví.²⁹

Porozumět biblickému textu tedy lze bez „analogie fidei“, protože jde o literární žánry, které respektují určité literární zákonitosti. Pouze s pomocí „analogie fidei“ však lze porozumět aktuálnímu významu zvěsti pro sebe sama. Pouze v návaznosti na „analogii fidei“ lze vykročit naznačeným směrem, tj. nechat se inspirovat k podobnému porozumění Bohu i lidem, jako měl starověký autor. To konečně naznačuje autor listu Židům, když požaduje, aby si věřící připomínali své vůdce, kteří věřili a následovali je v reflexi i praxi (Žd 13,7–8). Čtení v kontextu „analogie fidei“ dovoluje tvrdit, že „mudroslovný paralelismus“³⁰ a „apodiktické výroky“³¹ máme chápat jako „praktickou moudrost“ pro věřícího i nevěřícího člověka dneška,³² zejména pro toho, který ví něco o filosofickém údivu, který přichází také nečekaně a nepředvídaně na počátku filosofické reflexe a také již od starověku. Teologická bázeň a filosofický údiv možná směřují k podobnému cíli.

formuli jsou užity předměty každodenního života ženy v domácnosti: „Sběračko, sběračko, zatraceně, / sněz hlavu té mojí spoluženě;“ nebo „Chňapko, ty chňapko do kuchyně /, ať je ta druhá má otrokyně.“ (viz Hana Prinhaelterová, „*Ó matko Lakšmi, dej mi dar!*“ *Magické obřady bengálských žen*. Praha: DharmaGaia, 2007; citováno dle Filipa Tesaře, *Sraz hlavu mé spoluženě*, A2 Kulturní týdeník 31/2007, s. 23.)

²⁷ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 29; viz též Slavomil Daněk, *Verbum a fakta Starého zákona*, in *Vybrané studie*, Praha: Kalich 1977.

²⁸ Pokorný, *Hermeneutika*, s. 210–215.

²⁹ Božena Komárková, *Přirozené právo a křesťanství*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, Brno: Doplněk, 1992/1993, s. 22–23.

³⁰ Tj. raně mudroslovné sentence, mudroslovné žalmy a písně, písně proroků, některé novozákonní sentence, přísloví, včetně zlatého pravidla, Dvojpříkázání lásky, Blahoslavenství a některé apodiktické sentence apoštola Pavla – Ř 12–13. aj.

³¹ Např. Desatero, Dvojpříkázání, mnohé sentence apoštola Pavla (Ř 12–13, včetně nové formulace Desatera; podobně nová formulace Desatera viz Mt 19,18–19).

³² Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 44.

Literární forma svědectví je tedy potenciálně přístupná každému čtenáři, který vstoupí do hry metafor a snaží se porozumět jejich zvěstnému rozměru. Pro věřícího člověka jsou navíc tato svědectví potenciálně srozumitelná v rovině „analogie víry“. Lze však s těmito texty pracovat jako s literárním svědectvím,³³ jehož sémantická kvalita je srozumitelná. Je možné tento význam předávat dál, a tak vytvářet předpoklady pro pěstování kolektivní paměti, která se může stát díky „analogii víry“ výzvou k obnovování společenství náboženských denominací, ale paradoxně též nenáboženských hnutí a společenství, protože „Duch věje, kam chce,“ „slovo se stává,“ komu ono chce, tedy i lidem mimo církve a náboženské denominace.

Práce s textem má tedy dvojí možné využití: (1) pro aktuální život víry jedince i společenství (praktická moudrost); (2) pro tvorbu kolektivní paměti určitého společenství (společenství badatelů, společenství čtenářů, společenství církví a denominací). Jde o literárně zachycenou paměť, která je kontrolovatelná běžnými nástroji hermeneutické teorie.

Stručný přehled bádání o paralelismu

Mimo Izrael se s paralelismem membrorum setkáváme v sumerské, akkadské, ugaritské³⁴ a egyptské literatuře, což v případě egyptského mudrosloví, dosvědčují hebrejské překlady egyptských mudroslovných textů.³⁵ Nejde tedy o specifikum biblického kánonu,³⁶ byť právě tato literární figura se stala velmi oblíbenou.³⁷ Převážně se budeme zabývat texty biblického kánonu, které vznikly před zrozením filosofického diskurzu. Texty byly vytvořeny autory, kteří využívali specifických intelektuálních návyků,³⁸ metafor a literárních žánrů, které zdomácněly v teologické řeči biblického kánonu,³⁹

³³ Pokorný, *Hermeneutika*, s. 210–215.

³⁴ Berlin, *The Dynamics*, s. 45–46.

³⁵ Perdue, *Wisdom Literature*, s. 38–45, pozn. č. 35, (Př 22,17–24,22) – zde Perdue odkazuje na Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis: Fortress, 1992, 70–71. Také je však možné, že přístup k egyptské moudrosti získali přes překlady keanaanské a fénické (Perdue, *Wisdom Literature*, s. 43) – o návaznost na egyptskou moudrost se však jedná, to dosvědčují typické obraty: věčný dům, bronzová stěna, strom života, cesta života – viz Kaz 12,5; Př 3,18; 5,6; 6,23; 10, 17; 15,24.

³⁶ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 114–123.

³⁷ John B. Gabel, Charles B. Wheeler, Anthony D. York, *The Bible as Literature, An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1999; Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 1996 (Neukirchen-Vluyn 1988).

³⁸ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 31 – autoři vytvářejí nové výroky, popř. z jednočlenných přísloví vytvářejí dvoučlenné sentence: 18,9; 19,5, 20,4, 26,27, 28,19.

³⁹ Pokorný, *Hermeneutika*, 71–77.

a jejichž původ spatřujeme v kultuře a náboženství Blízkého východu v době před zrozením helénské kultury.⁴⁰

Paralelismus je formálně krátký literární útvar – dvojverší, popř. trojverší.⁴¹ Tradiční označení *parallelismus membrorum* je dílem anglického literárního vědce Roberta Lowtha (1753).⁴² Ten formálně roztrídil poetické paralelismy do tří okruhů, proto mluvíme o paralelismu synonymním, antitetickým a syntetickým. Ve třicátých letech 20. století zesílil zájem o hebrejské poetické texty s prvními archeologickými nálezy v Ras Šamra v 1929.⁴³ Další přelomová fáze v bádání nastává v souvislosti s novou literární kritikou a se zvýšeným zájmem badatelů o mudroslovnou a poetickou řeč biblického kánonu od sedmdesátých let minulého století. Tento zájem trvá dodnes.⁴⁴

Mezi badateli nové literární kritiky zaujímá zvláštní postavení A. Berlin. Ta v návaznosti na Jamese Kugela připomíná trojfázovou metodu aristotelovského sylogismu a upozorňuje, že v hebrejské literatuře nelze počítat s trojfázovým postupem, nýbrž pouze s dvojfázovým, popř. s formálním zdvojením paralelismu, tj. někdy může jít o trojverší či, vzácně i čtyřverší, tedy o zdvojený paralelismus,⁴⁵ ale ani zde nejde o sylogismus. Nanejvýše lze vypožorovat, že následné sentence pouze formálně zintenzivňují již předchozí výpovědi. Gramatická stavba sentence naznačuje, že spíše jde o analogii. Již u ugaritských textů Berlin zaujal pravidelný výskyt přesně významově vymezených lexikálních dvojic v prvním dvojverší a výskyt méně známých fenoménů v druhém dvouverší. Mezi těmito dvojicemi byl gramaticky naznačen analogický vztah. Pro porozumění biblickému paralelismu začala hledat v jiných literárních kulturách, v nichž se také setkáváme s paralelismem. Navázala na výzkumy Romana Jacobsona. Nakonec Berlin došla k závěru, že v poměrně mnoha případech pouhé formální dělení (ať klasické: *parallelismus synonymní*, *antitetický*, *syntetický*, ať zavedené badateli nové literární kritiky: *heightening*, *intensification*, *focusing*, *concretization*,

⁴⁰ Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 11–22.

⁴¹ Gottwald, *The Hebrew Bible*, s. 522–525.

⁴² Robert Lowth, *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews* – v elektronické podobě vydání z r. 1815.

⁴³ Berlin, *The Dynamics*, s. 69.

⁴⁴ Perdue, *Wisdom Literature*, zde literatura a přehled bádání v německé i anglické badatelské oblasti pro mudrosloví. Pro hebrejskou poetiku viz David G. Firth, Jamie A. Grant, *Words & The Word*.

⁴⁵ Gn 27,36; Berlin, *The Dynamics*, s. 102.

popř. jiné formální dělení⁴⁶) nemusí vždy napomáhat k vysvětlení významu sentence. Zjistila, že někdy gramatická stavba dvouverší vybízí k hledání jiného klíče k porozumění, než nabízí badatelský směr, který se řídí formálními znaky biblické poetické řeči.

K lepšímu porozumění tradičního označení paralelismus membrorum si připomeňme, že R. Lowth si vypůjčil tento termín z geometrie. Chtěl tím vyjádřit, jak sám podotýká, „jistě uspořádání těchto sentencí“, v nichž se „stejně vztahuje ke stejnému a protiklad se vztahuje k protikladu“.⁴⁷ Proto formálně roztřídil paralelismus na synonymní, antitetický a syntetický.

C. S. Lewis stručně shrnuje, že „paralelismus školí v mluvení dvojím způsobem o jedné záležitosti.“⁴⁸ Kdyby měl C. S. Lewis pravdu, nebylo by celkem o čem psát, protože eticko-kognitivní význam paralelismu by byl celkem chudý. Gerhard von Rad hodnotí paralelismus naopak jako dobrý kognitivní nástroj, kterému se daří vystihnout určitý jev v celé jeho šíři.⁴⁹ H. W. Wolff vidí v paralelismu víc než opakování téhož, dokonce hovoří o stereometrickém myšlení.⁵⁰ Podobně Bernd Janowski hovoří o komplexnosti pohledu tzv. stereometrického myšlení a zkoumá význam biblických metafor.⁵¹

Německý pedagog Ingo Baldermann vysvětluje: „Pravda má vždycky více stran, a proto musí být osvětlena z více stran, když má být slovně uchopena.“⁵² Paralelismus synonymního charakteru nabízí takové nahlédnutí jednoho fenoménu z dalšího úhlu pohledu, popř. konkretizuje předchozí výpověď. Nejde tedy o poetickou košatou květomluvnost či spontánní výtrysk asociací, nýbrž o vystižení dalšího aspektu určitého fenoménu.

Adele Berlin stopuje určité formální postupy paralelismu a považuje je za náročnou intelektuální činnost. Je přesvědčena, že dvojverší nehovoří dvakrát o téže záležitosti jinými slovy. Dokazuje, že starověcí autoři paralelismů hledali význam slov pomocí analogií a jasných korelací mezi lexi-

⁴⁶ Paralelismus numerický; vyjadřující znechucení; chvální ctnosti; vyzývající k jednání; vyzdvihující blaženost; paralelismy, které jsou hádankami a učení aj.; viz Perdue, *Proverbs*, s. 28–30.

⁴⁷ Tremper Longman III, in *NIDOTTE*, s. 103–124 (zde s. 120).

⁴⁸ Tremper Longman III in *NIDOTTE*, s. 120.

⁴⁹ Von Rad, *Weisheit in Israel*, s. 25n., 42n.

⁵⁰ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Kaiser, 1984.

⁵¹ Bernd Janowski, *Člověk ve starověkém Izraeli*, Teologická reflexe, roč. XI. 2005/2, s. 117–143.

⁵² Ingo Baldermann, *Die Bibel – Buch des Lernens. Gundzüge biblischer Didaktik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, s. 45.

kálními dvojicemi v jednotlivých verších, aby mohli porozumět základním skutečností náboženského i profánního života.

Soubor paralelismů raného mudrosloví Př 10,1–22,16 považuje Claus Westermann za svého druhu písemně fixovanou mudroslovnou diskusi. Na rozdíl od L. Perduea nepovažuje rané mudrosloví za nedokonalé zárodečné období, v němž by se autoři vyjadřovali jen jaksi zkratkovitě, a že by rozvinuli v plné síle své intelektuální potence až pozdějších rozsáhlejších kompozicích Př 1–9 a 22,17–31, popř. v dalších mudroslovných knihách biblického kánonu.

Westermann považuje dvojkolový paralelismus za dostatečně rozvinutý nástroj pro mudroslovnou debatu. Proto hypoteticky vysvětluje, jakou metodou vznikl paralelismus jako literární figura a jak později vznikají rozsáhlejší soubory – písně, které jsou také sestaveny z jednotlivých paralelismů, které na sebe logicky navazují. Westermann sleduje různá témata, která jsou probírána v raném i pozdějším mudrosloví, popř. v novozákonním kánonu.

V biblickém kánonu se také setkáváme s jednoduchými výroky, literárně nezpracovanými,⁵³ k nimž je přiřazen druhý verš, který má být vysvětlen právě pomocí všeobecně známého přísloví.⁵⁴ Původní jednoduché a vtipné průpovědky vystihují určitou vlastnost člověka nebo určitou zákonitost mezilidské komunikace či posloupnosti vyřizování určitých záležitostí: „Kdo dřív přijde, ten dřív mele.“⁵⁵ Každý moderní i starověký národ, včetně tzv. přírodních národů, má k dispozici velký počet takových jednočlenných přísloví.⁵⁶

Westermann zkoumá rané biblické mudrosloví a dokazuje, že jednotlivá krátká přísloví se stala základem, který byl zpracován učiteli moudrosti pomocí paralelismu membrorum. V biblickém kánonu tedy jde o sentence již literárně upravené, právě připojením druhého verše. Jednočlenné sentence (přísloví) se týkají spíše profánní činnosti člověka, než náboženských záležitostí. Proto biblické mudrosloví vykazuje spíše profánní charakter, zkoumá

⁵³ 18,9; 19,15; 20,4+ 28,19 – byly prý původně jednočlenné výroky, k nimž byla později přiřazena druhá polovina pomocí techniky paralelismu membrorum (Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 20–21).

⁵⁴ Př 26,27 (původně jednočlenný výrok: „Kdo jinému jámu kopá, sám do ní padá“ byl obohacen o méně srozumitelný, a autor tak pomocí kóly A naznačuje význam kóly B: „a kdo valí kámen, na toho se zvrátí.“).

⁵⁵ Hattenhauer, *Evropské dějiny práva*, s. 6. Jde o průpovědku, která upravovala pořadí ve mlýně při žnících.

⁵⁶ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 10; jednotlivá krátká přísloví jsou prazákladem, který byl mnohdy využit – jde o přísloví komentující profánní činnost člověka.

všední život, ač náboženskou rovinu úplně nepomíjí, protože ta také náleží do zorného úhlu učitelů moudrosti.

Podle Westermanna starozákonní učitelé raného mudrosloví vytvářeli nové paralelismy, aby poopravili mínění autora nějakého předchozího výroku,⁵⁷ a také definovali základní sociální vztahy a jevy tehdejší společnosti (spravedlivý, hloupý, svévolný atd.). Proto se zde setkáváme např. s různým pojetím výchovy a kázně, zbožnosti a bázně. Také díky Westermannovu docenění paralelismu a raného mudrosloví smíme hovořit o kognitivně-etickém rozměru paralelismu.

Je zřejmé, že paralelismy mají své autory. Nejde o kosmickou moudrost, předanou lidem nějakým prostředníkem či nebeským učitelem. Nejde o *dharmu* či *maat*. Není to artefakt spadlý z nebe, tj. doslovně inspirovaný text. Nejde o nebeské dílo pouze dokonale reprodukované pozemským prostředníkem – básníkem, který jen předává dokonalé dílo bohů. Tak charakterizuje básníka Platón v dialogu *Ión*. A sám si váží jiného typu duchovního myslitele, který je znalcem. Učitel moudrosti není reproduktor či magnetofon, ale zcela jistě je také autor a znalec. Zná i cizí literaturu a dovede ji přepracovat. U paralelismu jde o dílo znalců, kteří využívají své zkušenosti, vzdělání a moudrosti. Jak připomíná John Barton,⁵⁸ jde o učení konkrétních lidí. Slova nikdy nejsou uvedena formulí „stalo se slovo Hospodinovo“, ale jde vždy o lidské slovo, například o slovo otce a matky:

„Můj synu, na mé učení nezapomeň,
ať tvé srdce příkazy mé dodržuje.“ (3,1)
„Můj synu, poslouvej otcovo kárání,
a matčíným poučováním neopovrhuj.“ (1,8)

Také nejkratší sentence raného mudrosloví Př 10,1–22,16 jsou uměle vytvořená sousloví dle logiky paralelismu membrorum. Jsou to slova vyřčená pro určitý čas. Nejsou v tomto ohledu metafory ideální či věčné.⁵⁹ Jde o slova pro určitou chvíli, mířící do určitého dějinně-společenského kontextu. Jde tedy o slova a metafory, které vytvářejí svět – pojmenovávají svět zkušenosti kulturní a sociální, pocitů, životních postojů, fenoménů všedního dne, které navíc právní myšlení nedokáže přesně formulovat. Ani my dnes to nedovedeme, ani my právně neumíme pojmut morální hodnoty jako milo-

⁵⁷ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 20.

⁵⁸ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 33.

⁵⁹ Perdue, *Wisdom Literature*, s. 11.

srdenství, odpuštění, láska, milost. K těmto hodnotám lze pozvat příběhem, písní, sentencí, nedá se však k nim přinutit právním výměrem.

Úloha práva je doceněna v raném mudrosloví vícekrát. Učitelé moudrosti však nepěstují kazuistické vyměřování trestů a v tomto slova smyslu novelizaci zákonů. To je přenecháno těm, kteří se zabývají právní rovinou života – vztahy hospodářskými, obchodními, vlastnickými a dědickými. Učitelé moudrosti se zamýšlejí nad smyslem trestu, justičními postupy. V tomto slova smyslu posuzují legalitu, zabývají se morální rovinou spravedlnosti. Zabývají se tedy tím, co má dnes za úkol zejména ústavní soud. Pro svou kritickou reflexi autoři využívají paralelismu membrorum, popř. podobenství a příběhů. To jsou výhodné nástroje pro pochopení smyslu morálních hodnot. Smysl právní spravedlnosti se dá uchopit pouze reflexí. Smysl práva se tedy nedá právně ztvárnit pomocí kazuistické definice: „učiní-li člověk X, bude postižen trestem Y“. Pro hledání smyslu spravedlnosti (ta souznívá podle autorů s boží vůlí – např. exodická reminiscence) je vhodné využít literární metodu myšlení, která je vlastní mudroslovné a poetické literatuře, protože nabízí odstup od daného problému, který naopak nemá čistě kazuistická metodika právního myšlení. Oním kritickým nástrojem je teologická reflexe, která přetváří právní řeč a zamýšlí se nad jejím smyslem a jejímž výsledkem je apodiktické právo. Ač se tradičně nazývá právem, jde o teologickou kategorii. Pokud by bylo apodiktické právo právní kategorií, muselo by kazuisticky vyčíslit činy a tresty, a nezabývat se smyslem práva.

Podobně v řecké kultuře přirozené právo není právním termínem ale filosofickou kategorií. Stejně je tomu i v luterské reformaci. Pro Filipa Melanchtona je přirozené právo také teologickou kategorií, nikoli právní.⁶⁰

V raném mudrosloví a v mnohých písních a vyprávěních moudrost není moudrost pojata jako předvěká moudrost – osoba, stojící na počátku s Hospodinem (Přísloví 8,22). Je zde pochopena jako chytrost, znalost, vhled do problému – jde tedy v podstatě o lidskou schopnost.⁶¹ Proto v raném mudrosloví Bůh není ztotožnitelný s moudrostí. Bůh není imanentní součástí stvoření, je „jiný“, a paradoxně ovlivňující člověka. Proto vypravěči (Gn 1–50) a učitelé rané moudrosti (Př 10,1–22,16) vyprávějí o boží působnosti pomocí antropomorfně pojatých metafor, proto je Bůh jednající, s člověkem

⁶⁰ John Witte, Jr., *Law and Protestantism, The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 123.

⁶¹ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 229.

hovořící, lítostivý. Alespoň v raném mudrosloví (Příslaví 10,1–22,16) tomu tak je.

V perském a helénském období již k funkcionální boží působnosti – vyjadřované antropomorfními metaforami – přistupuje také spekulativně-ontologicky moment. Proto Moudrost může stát Stvořiteli po boku již od stvoření světa, ač také nyní může stát na ulici a volat kolemjdoucí (Př 8,22n). Stále však této teologii jde o spravedlnost, která je pochopena jako správný vztah k Bohu a správný vztah k lidem. Obsahově se nic nezměnilo, pouze je to vyjadřováno jiným teologickým jazykem.

V návaznosti na Leo Perdua, Adele Berlin, Normana K. Gottwalda, Jemie A. Granta, Johna Bartona a Julii Bowden⁶² si shrňme strukturu paralelismu do pěti formálních postupů:

- (1) Kóla A je rozvíjena synonymicky kólou B. (B rozvíjí A.)
- (2) Kóla A je rozvíjena antiteticky kólou B. (B rozvíjí A.)
- (3) Z kóly A je vyvozen důsledek pomocí kóly B. (B vyvozuje důsledek z A.)
- (4) Syntaxe paralelismu nabádá k dešifrování kóly B pomocí analogie, která je navozena lexikální dvojicí v kóle A. (B je analogií A.)
- (5) Kóla A vyzývá k novému chápání sociálního jevu a kóla B to zdůvodňuje dějinnou reminiscencí. (B zdůvodňuje A).⁶³

Kognitivně-etický rozměr paralelismu

Protože starověcí učitelé moudrosti i mimo Izrael využívali paralelismu, aby zmapovali společenské jevy a morální hodnoty té společnosti, v níž žili,

⁶² Perdue, *Proverbs*, s. 28–30; Berlin, *The Dynamics*, s. 7–8,99–102; Gottwald, *The Hebrew Bible*, s. 522–525. David G. Firth & Jamie A. Grant, *Words & The Word*, s. 187–225. Grant hovoří o intenzifikaci výpovědi pomocí druhého verše. Výpověď (A) je intenzifikována výpovědí (B). Grant užívá termíny heightening, intensification, focusing, specification, concretization; Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 249. Dalibor Antalík, *Mudrosloví starověké Sýrie*, in: Dalibor Antalík, Jiří Starý a Tomáš Vítek, *Mudrosloví v archaických kulturách*, Praha: Herrmann a synové, 2009, s. 57–58 (pouze zmiňuje formální dělní: paralelismus synonymní, antitetický a syntetický).

⁶³ Paralelismus užíván v legislativní řeči, např. Ex 22,20. Tento výrok je pak přeinterpretován do kladné formulovaného příkazu – opět v rámci Hospodinovy řeči: „Milujte tedy hosta, neboť jste byli hosty v egyptské zemi.“ Dt 10,19. Za novodobý výraz apodiktického práva, popř. mezinárodního práva, popř. práva národů (John Witte, Jr., *Christianity and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 30) smíme považovat různé deklarace lidských práv. Virginská deklarace z roku 1776 hovoří v 16. článku v podobném duchu jako autor Dt 10,19: „Náboženství, a způsoby, jimiž dostáváme svým povinností vůči Stvořiteli, odvisí od rozumu a přesvědčení, ne od síly a násilí. Proto mají všichni lidé stejné právo praktikovat svobodně své náboženství v souladu s tím, co jim přikazuje svědomí. Povinností všech je prokazovat bližnímu toleranci a křesťanskou lásku.“ (Eric Fuchs, Pierre-André Stucki, *Nárok i zaslíbení*, Praha 1989, s. 105).

mohli paralelismus také velmi dobře znát a využít vzdělaní autoři starozákonních mudroslovných a legislativních textů. Literární figurou paralelismu mohli vytvořit výpověď – morální pravidlo, které je výzvou pro čtenáře, aby změnil názor na sebe sama nebo porozuměl určitému jevu sociální či náboženské skutečnosti novým způsobem.

S paralelismem se setkáváme též v legislativní literatuře. Biblické legislativní texty – teologicky zpracované – obsahují kromě kazuistického práva též tzv. apodiktické právo. Kazuistické zákony jsou krátké výčty činů a trestů. Apodiktické právo je formulováno jako krátké či delší pravidlo s připojenou vysvětlivkou. Formulace naznačuje, že jde o právo zvláštního charakteru, protože zákon vlastně vysvětluje, proč má být respektován – jde tedy o zákon, který je zároveň reflexí.⁶⁴ Právě mezi některými apodiktickými texty nacházíme formu syntetického typu paralelismu, v němž druhý verš (B) legitimizuje, popř. prosvětluje výpověď prvního verše (A) a vede k novému sebeporozumění, a navíc legitimizuje určité jednání (A):

„Hostu nebude škodit ani ho utlačovat,
neboť i vy jste byli hosty v egyptské zemi.“ (Ex 22,20).

(B zdůvodňuje A; A je zdůvodněno dějinnou reminiscencí – jde o typ 5, který svou strukturou do velké míry odpovídá syntetickému paralelismu – typ 3.)

Je zřejmé, že druhý verš (B) legitimizuje, popř. prosvětluje výpověď prvního verše (A) a vyzývá čtenáře k novému sebeporozumění. Navíc legitimizuje vstřícné jednání vůči sociálně znevýhodněným osobám, což tehdy cizinci byli; jako konečně i dnes jsou znevýhodněni ti, kdo mají statut cizince, a dokonce i právně jsou znevýhodněni, mají-li statut uprchlíka.

Paralelismus „poetický“, „prorocký“, i „mudroslovný“ vysvětluje určité životní či náboženské jevy. Apodiktický výrok (paralelismus i „morálně-legislativní“) také vysvětluje určité životní a náboženské jevy (Ex 22,20; 23,9 aj., též dvě různé verze Desatera) a je často formulován jako řeč Hospodinova, jako výraz boží vůle oděné do literární formy. Starozákonní teologičtí redaktori „Knihy smlouvy“ (Ex 20,22–23,19) chápali pravděpodobně svou kompozici jako závažné učení, které je předáno literární formou „řeči Hospodinovy“. Deuteronomističtí autoři/mluvčí pak exodickou verzi

⁶⁴ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 248–249.

„Knihy smlouvy“ přepracovali, a tak vzniklo významné učení – tóra knihy Deuteronomium.

Podobně proroci formulují svou zvěst jako reprodukci řeči Hospodinovy. Jde o výraz boží vůle zaštitěný formulí „stalo se ke mně slovo Hospodinovo“. V narativních textech je vícekrát předestřeno „Hospodinovo hledisko“. ⁶⁵ Tok vyprávění je přerušen autorovou poznámkou, co si Bůh právě myslí, popř. co si osoba právě myslí, a pak se zase vypráví dál. V případě vyprávění o božím působení je literárně uchopena představa o tom, co je božím záměrem. Text tedy není magickým textem, kterému bychom se měli co nejčastěji vystavovat a naslouchat mu, že by tedy Bůh bezprostředně – magicky – slovem působil, a tak měnil člověka bez „analogie fidei“.

Také Jeremjášova slova jsou předkládána jako prorokova slova (Jr 1,1), ač jsou to vzkazy od Hospodina a slovo Hospodinovo se mu také stalo. Prorok Izajáš také zvěstuje jako z pozice boží – a není to přímý boží diktát. Prorokova zvěst je literárně zpracovaná představa o tom, co je božím záměrem. Taková zvěst má mít autoritu božího slova – božího učení. Proto prorok požaduje, aby jeho zvěst byla považována za tóru (Iz 1,10), ale stále jsou to slova zvěstovaná na prorokovu zodpovědnost. Podobně o to žádají otec s matkou v knize Přísloví (Př 2,1). ⁶⁶ V případě sentencí raného mudrosloví jde o krátká učení. ⁶⁷

Rozsáhlejší biblické skladby jsou také učením. Ve výkladu postupují pomocí dvojkroků-dvojerší ke svému cíli, jak o tom svědčí četné prorocké písně, žalmy, mudroslovné písně, zaslíbení knihy Genesis, popř. zaslíbení proroků (Jr 31,33–34; Jr 32,37–41 aj.).

Dále je čtenář veden k poznání své identity: kým byl, kým je a kým má být. Má si uvědomit, že je morálně na úrovni cizince. Není kvalitativně někým víc. Pomocí paralelismu má čtenář možnost rozpoznat kvalitu sociálních a náboženských skutečností starověké společnosti. I dnes v 21. století o některých skutečnostech náboženských a morálních lze hovořit jen pomocí metafor a náboženských literárních žánrů. To si někteří autoři zřejmě uvědomovali, a proto převzali z cizí literatury literární žánry včetně paralelismu, a užili je pro vyjádření svého svědectví. Tak také získali možnost pomocí

⁶⁵ Formálně zřejmě literární forma „Hospodinovy řeči“ odpovídá „Hospodinovu hledisku“, s nímž seznamuje čtenáře „literárně vševědoucí vypravěč“; viz Fokkelman, *Reading*, s. 56.

⁶⁶ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 33.

⁶⁷ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 33.

analogie vysvětlit specifické náboženské a společenské jevy, jak uvidíme později. Paralelismus tedy smíme označit za „rozvinutou metaforu“.

Badatel Kevin Vanhoozer tvrdí, že metafora není ani tak zrcadlem jako je spíše obrazovkou, pomocí níž se vytváří svět.⁶⁸ Protože u každého autora jde o metafory v kontextu zcela určité a vyhraněné teologie, je možné říci, že díky naslouchání textu si čtenář začíná uvědomovat, že má např. uznat důstojnost druhého, ač ho původně považoval za méněcenného cizince, a zároveň se tak v tomto okamžiku může (nemusí – není to magické slovo) změnit sebeporozumění čtoucího/naslouchajícího. Změní-li se, pak nepůjde o setrvalou změnu jeho životního charakteru. Bibličtí autoři nedělí lidské osobnosti podle charakteru. Osobu vidí dynamičtěji, není trvale vybavena nějakými ctnostmi, popř. setrvalými sklony k dobru. Nikdo však také není charakterizován jako osudový recidivista, vždy mu může být odpuštěno, prosí-li.

Apodiktický výrok lze po formální stránce označit za rozvinutou metaforu, protože vytváří nový pohled, nové porozumění sociální skutečnosti, kterou čtenář dosud nevnímal nebo jí nepřikládal důležitost. Podobně biblická novozákonní podobenství jsou považována za rozvinutou metaforu.⁶⁹

Apodiktický výrok otevírá před čtenářem horizont, který může ovlivnit čtenářovo myšlení a rozhodování,⁷⁰ ale nemusí, nepřistoupí-li čtenář ke čtení ze zorného úhlu „analogie fidei“. A už vůbec nejde o autoritativní či násilné přinucení, ani magické vábení či okouzlení. Tak jako ve filosofickém diskursu jsou pouze předkládány argumenty a zkušenosti a záleží na filosofickém údivu, tak u biblického textu záleží na teologické bázni, zda se čtenář posune někam dál.

Uskutečnění morálního pravidla není právně vynutitelné. Zařazením apodiktického morálního pravidla do Knihy smlouvy (Ex 20,22–23,19) je naznačeno, jakou má mít váhu apodiktická výpověď. Díky apodiktickému morálnímu výroku se nad rovinou legální rozevírá rovina morální reflexe. Odkazem k vůli Hospodinově je vyjádřeno, že kontextem tohoto myšlení je reverence (bázeň Hospodinova), nikoli majestát zákona či práva.

⁶⁸ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, 14–50, zde s. 23–24.

⁶⁹ Pokorný, *Hermeneutika*, s. 59.

⁷⁰ Paul Ricœur, *Filosofie vůle I. Fenomenologie svobody*, Praha: OIKOYMENH, 2001 (1950), s. 219–245.

Paralelismus, v němž kóla B je analogií ke kóle A

Některý paralelismus se vzpírá hermeneutickému porozumění, v tomto případě nabízí Adele Berlin výkladový klíč,⁷¹ který využívá textových analogií a lexikálních korelací:⁷²

„Jako trn v ruce opilého,
tak přísloví v ústech hlupáků.“ (Př 26,9)

Není hned zřejmé, proč by tyto dva verše měly spolu významově souviset, ač syntaktická stavba sentence nás nabádá, abychom nějakou souvislost hledali (částice: jako-tak).

Aby bylo zřejmé, že tato nesrozumitelná sentence je vysvětlitelná pomocí analogie, bude dobré si na jiné srozumitelnější sentenci ukázat, že vysvětlení pomocí analogie vede ke kýženému cíli. Naznačuje-li syntaktická stavba dvouverší, že klíčem k porozumění je první verš, v němž jsou srozumitelně definovány vztahy mezi lexikálními dvojicemi, pak bychom tento postup měli respektovat též u méně srozumitelných sentencí.

Syntaktickým přiřazením kóly B ke kóle A je čtenář vybídnut, aby k vzájemnému vztahu nepřítadnosti lexikální dvojice kóly (A) hledal analogický vztah nepřítadnosti u lexikální dvojice v kóle B. Syntaktická stavba vybízí k hledání analogické korelace v kóle B, a to s pomocí jasné korelace v kóle A:

„Jako sníh v létě a dešť ve žni,
tak se nehodí k hlupákovi sláva.“ (Př 26,1)

V prvním verši je postulována jasná souvislost a význam dvou dvojic: sníh v létě – dešť ve žni. Máme vidět nepřítadnost sněhu a léta, deště a probíhajícího žní a máme nalézt podobnou nepřítadnost v oslavování hlupáka (כסיל asociál; nejde o imbecila).

Je nepřítadné brát vážně rady asociála, ač jeho průpovídky jsou populární, popř. proslavené.

Řeč hebrejských učitelů je svým způsobem strohá a obě částice „jako... tak“ nemusí být vždy užity, ale máme je předpokládat též u některých dal-

⁷¹ Berlin, *The Dynamics*, s. 99–102.

⁷² Podle Berlin, *The Dynamics*, s. 7–8; s. 100 lze hovořit o analogickém paralelismu, aniž by tím bylo narušeno formální třídění paralelismu (synonymický, antitetický, syntetický).

ších výroků, ač se tam nevyskytují. Syntaktická stavba následujícího dvojverší naznačuje, že kólu B máme chápat jako analogii ke kóle A:

„Kolem Jeruzaléma jsou hory,
kolem svého lidu je Hospodin, nyní i navěky.“ (Ž 125, 2)

A. Berlin upozorňuje, že dosti často lexikální dvojice v kóle A pojednává o srozumitelných skutečnostech, na rozdíl od kóly B, která má být vysvětlena. Srozumitelná lexikální dvojice Jeruzaléma a hor vybízí k porozumění, že Jeruzalém je dobře chráněn. Je nedobytný díky strmým a věčným horám. Kóla (A) vede k porozumění kóle (B), a tedy k rozpoznání podobného ochranného účinku Hospodinovy přítomnosti. Hospodin chrání Izrael po věky, tak jako hory Jeruzalém a nic nerozvrátí identitu Izraele.

Jde o teologickou výpověď o působnosti Hospodina, kterou nelze zachytit jinak než metaforou. Teologická výpověď odpovídá na otázku po zdroji identity Izraele. Metafory naznačují význam těchto jevů pro člověka v kulturním i každodenním životě.

Příklad interpretace nesrozumitelné sentence

„Jako trn v ruce opilého,
tak přísloví v ústech hlupáků.“

V návaznosti na výklady Adéle Berlin smíme vyložit paralelismus následujícím způsobem. Trn ve dlani a omámený alkoholem – jsou výpovědi o známé zkušenosti, že omámený člověk nemusí cítit palčivou bolest způsobenou trnem. Podobně asociál si neuvědomuje, že svými příslovími zraňuje, byť jsou jeho přísloví vtipná.

Alkoholem omámený a chytrý asociál jsou si podobní. Je nutno vědět, že z teologického kontextu mudroslovné a prorocké literatury vyplývá, že hlupák je deprivant, asociál (כסיל). Nejde tedy o banální konstatování, že někdo je imbecil. Opilec i hlupák – oba nutně nejsou neinteligentní lidé, pouze jsou sociálně necitliví a svým mluvením zraňují. Zraňují, aniž si to sami uvědomují. Hlupák/asociál nevidí své hranice a suverénně sype z rukávu své průpovídky.⁷³ Něco zní jako moudro, ale je to zmatečné a zraňující.

⁷³ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 64–71; (zejm. sbírka 10,1–22,16; nevyskytuje se v 22–24; 25–27)

Tak jako filosof kritizuje sofisty, kteří přednášejí to, co publikum chce za peníze slyšet, tak Sofoklés⁷⁴ kritizuje věštce, že jsou ochotni věstit za peníze to, co chtějí slyšet jejich tazatelé. Podobně učitel moudrosti odmítá přísloví hlupáků, kteří zlehčují boží smlouvu a sociální závazky, podobně vypravěč připomíná o prorocích, že odmítají zvěst královských proroků, placených králem. Hlupák odmítá bázeň Hospodinovu, a tedy i moudrost, která pramení z reverence.

Aby Berlin přesvědčivě vysvětlila funkci paralelismu membrorum, interpretuje jedno dosti obtížně srozumitelné dvojverší z knihy Kazatel.

„Dobré jméno je nad výborný olej,
a den smrti nad den narození.“ (Kaz 7,1)⁷⁵

Podle Berlin autor knihy Kazatel zřejmě vytvořil variaci na starší sentenci.⁷⁶ Druhá část citované sentence je překvapivá, protože čtenář je zvyklý na přesný opak, že je lepší narození než umírání.

Sentence má smysl za předpokladu, že je součástí literární figury paralelismu membrorum. První premisa má pak jasný smysl, a proto i druhá sentence není náhodným shlukem slov, ale skrývá jasný smysl, který může být objeven pomocí analogické metody interpretace.

První sentence je klíčem k druhé. Druhou sentenci čteme ve světle první. Berlin se ptá, jaká je souvislost mezi jménem a olejem? S pomocí znalosti dobových zvyklostí odpovídá, že olejem se potírá dítě při narození. Jméno – to je jediné, co zůstává, zemře-li člověk. A dobré jméno, to je dobré mínění o zemřelém. Dobré vzpomínky, které si lidé připomínají – to je dobré jméno. To vytvářejí druzí lidé, a to zůstává. Berlin dále podotýká, že si není zcela jistá touto interpretací. Domnívá se však, že takto to zřejmě bylo myšleno. Autor sentence užitím paralelismu membrorum vybízí k hledání spojitostí a odlišností. Zde jde o hledání spojitostí a odlišností v rámci určitého životního příběhu. Jde tedy o dobré jméno, které vytvářejí druzí. Jde tedy o to, co z života zemřelého zůstává. Dobrý olej je nutný pro novorozence hned

⁷⁴ Sofoklés, *Antigoné*, in *Tragédie*, Praha: Svoboda, 1975, s. 61–66. Kreón v dialogu s věštcem Teiresiásem, který nikdy nelhal, žaluje na prodejnost věstců a bere vážně slova věštce Teiresiáse – jeho autoritu nezpochybňuje.

⁷⁵ Berlin, *The Dynamics*, s. 101–102.

⁷⁶ Berlin, *The Dynamics*, s. 101–102, zde autorka odkazuje na Př 26,5: „Just as a name is better than good oil, so death is better than life.“ Tato sentence se zde v Př 26,5 a ani blízkém okolí nevyskytuje, zdá se, že vůbec v knize Př taková paralela neexistuje, možná měla na mysli Př 22,1, ale ani tato sentence není paralelou ke Kaz 7,1.

při narození, tak mu rodiče připravují dobrý start do života, nejde jen o hygienu, ale zřejmě též o požehnání s tím spojené. Nicméně pro člověka a celé společenství je cennější dobré jméno než výborný olej. Při pomazání je vše ještě otevřené a nenaplněné a neví se, jakou má před sebou budoucnost, až právě teď novorozenec dostává jméno a je tím předznačena jeho identita.

Ve světle porozumění této první sentenci je možno pochopit i druhou sentenci – den smrti je lepší než den narození. První člen v první sentenci je považován za lepší, kvalitnější než druhý člen první sentence. Tak obdobně máme chápat vztah mezi dvěma členy v druhé sentenci. Z určitých důvodů je den smrti lepší než den narození. Onen důvod má čtenář objevit srovnáním obou sentencí, tj. prosvětlením vztahů mezi členy první sentence a analogickým prosvětlením druhé sentence. Prvé členy v obou sentencích se k sobě nějak vztahují a zároveň se společně z určitých důvodů obdobným způsobem odlišují od druhých členů v obou sentencích. To je logika a klíč k porozumění. Navíc musí ještě přistoupit porozumění určitým dobovým fenoménům všedního života. Tak je možné porozumět smyslu příběhu člověka. Mudrosloví nabízí porozumění mezilidským vztahům a kvalitě života, který je ovšem žit „před tváří boží“. Mudrosloví počítá s transcendencí.

K výkladům Adele Berlin dodejme, že autorovi sentence zřejmě šlo o rozpoznání kvality života a významu životního příběhu pro každé společenství. Smrt proto není pochopena jako pouhé neštěstí, náhoda, trest. Umírání je pochopeno ve spojitosti s dobrým jménem, tedy s dobrou pověstí. Dobré hodnocení vytvářejí jiní, nikoli zemřelý člověk. Jde o zhodnocení života, v jaké máme doufat. Hádanka smrti je řešena tímto způsobem, nemáme se utěšovat, že jsme-li tu my, pak zde ještě není smrt. Jde o přijetí smrti a konce života jako smysluplného završení života. Jde o završení života, které nakonec není v rukou umírajícího. Může však doufat, že stále zůstává součástí společenství lidu božského, součástí společenství, kterého si vždy vážil – díky Bohem paradoxně vyjadřované přítomnosti. Člověk nemusí stihnout vykonat v životě všechno, ale dobré jméno se může stát realitou, která zakotví v myslích pozůstalých. Je to stále v rovině doufání, nikoli hotová záležitost.

Je tedy zřejmé, že učitel nabádá k docenění života i smrti. Nepropadá nihilismu, strachu ze smrti. Završení života se může stát smrtí, která je provázena nadějí, že umírající zůstává součástí společenství, které žije před Hospodinovou tváří. Kazatelova reflexe docenuje průběh života „před tváří boží“, a pak okamžik příchodu smrti může být považován za skutečně dobrý – protože šlo o završení – kvalitní život. Cílem života a úkolem umírajícího

není předestřít katalog ctností, který bude po lidském skonu patřičně vyčíslen, ale jde o dobré jméno, dobré vzpomínání, že člověk žil svůj život s vědomím „chození před tváří boží“. Člověk zůstává před tváří boží, ač již umřel. To je možná mudroslovná představa o životě věčném, která zřejmě není ovlivněna apokalyptickým očekáváním konce světa, ale zřejmě zůstává v kontextu pozemských starostí raně mudroslovné reflexe.

Adele Berlin dále upozorňuje, že v biblickém textu se můžeme také setkat se zdvojeným paralelismem, jako např. Gn 27,36:

„Právem dostal jméno Jákob (to je Úskočný)
Už dvakrát se mnou jednal úskočně.
Připravil mne o prvorozenství
a nyní i o požehnání.“

Jde tedy o souvislost mezi „dvěma sentencemi“, ač jde o čtyři výpovědi. Druhá dvojdílná sentence zmiňuje dva příběhy: příběh o přisvojení prvorozenství (Gn 25,29–34) a o přisvojení požehnání (Gn 27,1–46). Tyto dva příběhy jsou vtaženy do souvislosti s první dvoudílnou výpovědí. Jákobovo jméno je nyní vysvětleno jako jeho zásadní lidská charakteristika – je úskočný, klamajíc, „jákobující“. Tak je charakterizován za svůj dvojitý úskok, dvojitý delikt.

Analýzy Adele Berlin dovolují zrelativizovat běžnou (formální) klasifikaci paralelismu membrorum. Zdá se, že rozhodující pro porozumění paralelismu membrorum nemusí být, zda jde o tzv. synonymní, antitetický či jiný paralelismus.⁷⁷ Vždy však jde o respektování spojitosti a odlišnosti dvojitých výpovědí. Jde o to, co spojitost naznačuje pro pochopení odlišnosti. Má se zde hledat nový význam pro určitý sociální jev, pro skutečnost z oboru lidského jednání, lidské humanity.

⁷⁷ Klasické dělení (Lowth) zastává např. Perdue, *Proverbs*, s. 28–30 synonymní (druhý verš vysvětluje první): 10,2.5.12; 14,3. 5. 6.8–9; 21,31; syntetická rozvíjejí první a pokračují v rozvíjení druhou myšlenkou 15,3; 21,6.7.21.22.25; upevňující společnou zkušenost: 15,1.2; 20,1.3.4.8; důvěřující v pravdivost vyslovovaného v náboženské a etické sféře: 10. 6. 9.27–30; 11,11. 20. 25.28; 13,25; 14,11; 5,25.33; komparativní sentence: 10,26; 11,22; 19,12; 20,2; 25,3.13.14; 26,7–11; resp. 15,11; zdůrazňující cenu něčeho: 15,16.17; 16,8; 19. 1. 22; 21,9.19; vyzdvihující blaženost: 8,32.34; 4,21; 16,20; 29,18; numerické: 30,15–16.18–19.21–23.24–28. 29. 31; vyjadřující znechucení Lv 18,22.26.27.29; Dt 25,16; opovrženifhodné akce 3,32; 6,167; 8,7; 11,1.20; 12,22; 13,10; 15,8.26; 16,12; 17,15; 20,10.23; 21,27; 24,9; 28,9; 29,27; hádanky: 20,9.24; 22,27; učení: 1,3; 8,10.33; 24,32; numerické instrukce: 1,8–19; 2,1–22; 3,1–12.21–35; chválící ctnosti: 4,23–26; 5,1; 8,10; vyzývající k jednání: 3,28–31; o následcích jednání: 3,3–12; moudrost v určitý čas: Ž 49,4 = Heb 49,5; Př 1–6; 1 Kr 10,1 = 2 Par 9,1; Sd 14,12–18; Nu 12,8; 1 Kr 10,1–3; Ž 49,3 = Heb 49,5.

Aristotelovské vyvozování nesporných výpovědí z premis je jen do jisté míry podobný logický pochod. Aritotelés sylogismem učí nalézat logickou nespornost výpovědí, které popisují svět. Učí pracovat s typem výpovědí, které klasifikují svět. Srovnáváním sylogismů lze vytvořit nesporná tvrzení, která jsou 100% platná (všechna zvířata jsou smrtelná; náš pes je zvíře; náš pes je smrtelný, atd.). Pomocí umění sylogismů lze vydedukovat tvrzení, která jsou pravdivá, ač vyjadřují něco, s čím jsme se na vlastní oči nesetkali, tedy nemáme s tím vlastní zkušenost; např. jsme asi nikdy neviděli myš, že by kojila svá mláďata, a přesto pomocí logické úvahy lze vyvodit správný závěr ze základních premis, že myši mláďata jsou savci, a že všichni savci sají od matky mléko, a že tedy i myši mláďata jsou kojena myší matkou.⁷⁸

U biblického paralelismu membrorum, tak jako též u jiných kultur, které využívají paralelismu,⁷⁹ je zřejmé, že autoři této poesie a sentencí našli zalíbení v hledání významů slov, že vystoupili ze světa náboženské magie, která používala slov jako zaklínadel – pevných formulí, a že začali rozumět lidskému životu jako něčemu, co člověk vytváří na vlastní odpovědnost. Pokoušeli se porozumět motivům lidského jednání pomocí nástrojů, které si sami začali vytvářet: mudrosloví, učení, vyprávění a právo.

Teologická reflexe v raném mudrosloví

Kniha Přísloví 10,1–22,16 poměrně často hovoří o sebejisté autonomii člověka, který si naivně myslí, že všechno, co dělá, je legitimní a morální:

„Člověku se všechny jeho cesty zdají přímé,
ale srdce zpytuje Hospodin.“ (Př 21,2)

Člověku uniká, že zpytování srdce, sebeporozumění, tj. kritické myšlení náleží k životu víry a že rozvaha o legitimitě jednání náleží k důležité části jeho zbožnosti. Spravedlnost v raném mudrosloví není právním, nýbrž zcela jistě je teologickým termínem:

„Prosazovat spravedlnost a právo,
je před Hospodinem výbornější než oběť.“ (Př 21,3)

⁷⁸ Jostein Gaarder, *Sophie's World*, New York: Berkley Books, 1996 (orig. 1991), s. 112–113.

⁷⁹ Berlin, *The Dynamics*, s. 7 – odkazuje na Romana Jacobsona, který byl přesvědčen, že paralelismus je srdcem vši poetiky. Roman Jakobson, *Grammatical Parallelism and its Russian Facet*, Language 42, 1966, 399–429.

V lexikální dvojici spravedlnost/právo právě spravedlnost odkazuje k hlubší teologické dimenzi. Mudroslovné texty promýšlejí společenskou úlohu spravedlivého, teologický rozměr spravedlnosti, úlohu práva, úlohu morální reflexe. Spravedlnost je v raném mudrosloví komplementárně pochopena jako správný vztah k Bohu a správný vztah k lidem, proto lze říci, že jde o zbožnost se sociálním rozměrem. Kdežto právo je důležitý lidský nástroj, lidská odpověď na výzvu po spravedlnosti.

Lexikální dvojice Hospodin/oběť odkazuje k transcendenci a lidské odpovědi, a tou je oběť. V paralelismu jde o potvrzení závažnosti práva (A) i oběti (B). Učiteli však jde o správné porozumění zbožnosti, a proto poukazuje na lidskou dimenzi práva i oběti. Nadřazením práva nad oběť je vyjádřena kvalita tohoto právně společenského nástroje. O sociální tuposti a bezohlednosti věřitelů a exekutorů hovoří následující text:

„Nemáš-li čím splatit,
proč ti má někdo vzít pod tebou lůžko.“ (Př 22,27)

Není zpochybňováno to, že odsouzený se provinil. Naopak je vyzdviženo to, že delikvent má stále určitou důstojnost, která má být respektována. Je to konečně i v zájmu věřitele, že takový člověk nakonec bude mít dost sil, aby si na zaplacení dluhu vydělal a dluh zaplatil. Lidé zlí – tj. lidé, kteří rozvracejí vztahy ve společnosti, nechápou, k čemu je právo. Kdežto ti, kteří mají reverenci – úctu, ti se ptají po smyslu a směřování zákonů. Horizontem jejich reflexe je milosrdenství nikoli trest – to je rozumění všemu, nikoli tedy rozumění jako encyklopedická znalost o všem:

„Lidé zlí nerozumí právu,
kdežto ti, kdo hledají Hospodina, rozumějí všemu.“ (Př 28,5)

Zde je míněna morální rovina a takoví lidé rozumějí i úloze práva. Právo není pro učitele moudrosti absolutní veličina. Nad právem se klene morální rovina garantovaná Hospodinem. Problém legality a morální reflexe je v pozadí tohoto výroku. Spravedlnost morálně pochopená – a nikoliv tedy právně – se stává měřítkem. Tedy horizontem morální reflexe se stává správný vztah k Bohu a správný vztah k lidem. Příkladem právně pochopené spravedlnosti může být právo na pomstu *lex talionis*. Příkladem teologicky pochopené spravedlnosti může být tóra o Kainovi a Ábelovi, protože horizontem tohoto příběhu je boží odpuštění za určitých okolností. Podobně

smýšleli autoři apodiktického práva – Hospodin dává meze současnému právu a zasazuje se o to, aby horizontem práva byla solidarita a spravedlnost – proto nelze utlačovat cizince. Jsou vysvětlovány sociální skutečnosti, kterým lidé rozumějí.

Izajáš

Teologické vysvětlení zvláštnosti boží svatosti pomocí paralelismu nabízí také prorok Izajáš:

„Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů
celá země je plná jeho slávy.“ (Iz 6,3)

Abychom porozuměli záměru autora, musíme znát teologický kontext titulů a termínů, jichž autor užívá. V prvé kóle hovoří o svatosti ve vokativu. Zvoláním je charakterizována osoba, tedy nejlépe je popsána její funkcionalita tím, že se k ní dá volat. Druhá část prvé kóly prozrazuje, že jde o Hospodina zástupů, což je titul běžně užívaný ve vyprávěních z období knihy Soudců. Bůh vysvoboditel je Izajášem označen za svatého, a nyní je důležitý kontext dějinný. Tento dějinně působící Bůh, působící v profánním životě, je nazván svatým.

Svatost byla tradičně spojována se svatyní a lidé si představovali, že jakýkoli bůh přebývá v posvátné lokalitě. Nebo byla svatost svázána s mocným božstvem, jako byl v Kenaanu Bál – vládce bohů. V žalmu 29, v jednom z nejstarších žalmů, je vysvětlena boží svatost v plném rozsahu. Autor tohoto žalmu přepracoval do nového vyznání kenaanský text a označil tak, v čem spočívá boží univerzalita a svatost.⁸⁰ Prorok Izajáš podobně vyznává boží svatost a vytváří vyznání, které transformuje dobové představy o svatosti a lokální vázanosti boha. Druhá kóla totiž naznačuje, že Svatý Hospodin zástupů má univerzální dosah. Proto autor tvrdí, že celá země je místem jeho působnosti; tedy ne pouze jedna svatyně v chrámu. S podobným vyznáním se setkáváme v novozákonním kánonu, je-li roztržena chrámová opona ve chvíli Kristova skonu (Mk 15,38; L 23,45; Mt 27,51). Nejde o reportérsky pohotovou zprávu, že by někdo seděl v chrámu a viděl trhající se oponu a zároveň též viděl až na Golgatu a popisoval dvě současně probí-

⁸⁰ Lukáš Klíma, *Kenaanský žalm 29 a Hospodinův hlas*, in *Tesáno do kamene. Psáno na pergamen. Tištěno na papír. Studie ke starozákonní hermeneutice*, Sat 13 (2008/2), s. 59–65. (Další kenaanské žalmy 18, 68, 96, 103, 110, 148 – L. Klíma s. 59).

hající události. Jde o metaforickou teologickou výpověď o působnosti boží svatosti, přesně vzato o rozšíření boží svatosti mimo posvátný okrsek.⁸¹

Co se týče slávy, musíme být znalci biblických vyprávění nebo znalci Ž 29, popř. Ž 24 aj. Pak bude zřejmé, že Hospodinova sláva je teologickou metaforou pro aktuální boží přítomnost. Znalost vyprávění o putování Izraele po poušti nám napoví něco o působnosti slávy. Sláva se zjeví nad Mojžíšem, a ten je zachráněn (Nu 17,7). Reptající ho již nemohou kameňovat, strnou v úžasu, a Mojžíš je ochráněn boží slávou. Prorok Izajáš zde pomocí paralelismu vysvětluje, jak a kde se Hospodin projevuje.

Závěr:

Závěrem je nutné říci, že kognitivní rozměr paralelismu membrorum, popř. apodiktického práva (výroku) představuje: (a) nové porozumění sociálním nebo náboženským skutečnostem; (b) změnu sebeporozumění a výzvu k etické reflexi či jednání. Autor apodiktického výroku či syntetického, popř. analogického paralelismu nabízí změnu sebeporozumění. Autor synonymního a antitetického paralelismu nabízí změnu pohledu na nějaký sociální či náboženský jev.

Pro změnu sebeporozumění užívá např. deuteronomistický autor metaforu „obřezání srdce“ (Dt 10,16 – opakem je tvrdošijnost; 30,6), tj. „obřezání myšlení“, „obřezání reflexe“. Obřezaný mužský úd je v bibli metaforou. Je znamením smlouvy s Hospodinem. Podobně „obřezané srdce“ znamená „smluvně strukturované myšlení“, tj. myšlení orientované na „vůli Hospodinovu“.

Podobně prorok Jeremiáš (4,4; 9,25; popř. obřezané či neobřezané uši 6,10; Sk 7,51 „neobřezanost“), prorok Ezechiel (11,19), apoštol Pavel (Ř 2,9; Fp 3,3; popř. Ko 2,11), či puritán John Winthrop (1630) a jeho následovníci (17.–21. století: T. H. Mann aj.).⁸²

V raném mudrosloví, u proroků, u autorů apodiktického práva (teologů) jde o změnu sebeporozumění, o tvorbu pravidel, o výzvu k hledání správného přístupu k Bohu i k lidem (spravedlnost) – a tedy k jednání kultickému i profánnímu (spravedlnost). Vyjevuje se, kým člověk je a kým se stane,

⁸¹ Božena Komárková, *Novozákonní bohoslužba*, in *O svobodu svědomí*, Heršpice: Eman, 1998, s. 144–148; Komárková interpretuje podobně, dotahuje však více do antropologické dimenze – jaký má dopad tato událost víry pro život věřících. Roztržení opony chápe jako konec uzavřeného prostoru svatostánku a nástup pravé kultické dimenze – boží působení se od této chvíle vztahuje na celý život člověka, nepotřebuje vydělené svátostné prostředníky.

⁸² Thomas W. Mann, *Deuteronomy*, Louisville: Westminster John Knox, 1995

bude-li jednat jako spravedlivý nebo jako sociálně tupý. Jde o tvorbu pravidel (učení, tóry). Radost z tvorby paralelismu je dobře vyjádřena velmi příznačně:

„Člověk má radost, když může dát odpověď,
jak je dobré slovo v pravý čas.“ (Př 15,23)

Jde o úkol pro mnohé, proto mají konat porady, a tak zajistit uskutečnění plánů (Př 15,22). Učitelům moudrosti šlo o sociální citlivost, která nezapomíná, že člověk žije svůj život „před tváří boží“ – otevřený k reverenci. Toto vědomí je prvotním impulsem k hledání moudrosti:

„Počátkem moudrosti je bát se Hospodina.
Velice jsou prozíraví všichni, kdo tak činí.“ (Ž 111,10)

A naopak, kdo se bojí člověka, ten se stává nerozumným:

„Kdo se třese před lidmi, ten klade sobě léčku.
Kdo však doufá v Hospodina, má v něm svůj hrad.“ (Př 29,25)

Instruktivní ilustrace této sentence o vytváření léčky bojícím se člověkem je příběh o Abrahamově sestupu do Egypta. Vypravěč předznamenává příběh poznámkou o Abrahamově strachu z člověka, paradoxně je tato narativní tóra zařazena po perikopě, která Abrahamovi zaslubuje boží požehnání a ochranu. Zasléchnout boží zaslíbení skutečně neznamená vybavení věřícího ctnostmi pro celý další život (Gn 12,10–20). Dalšími příběhy pak vypravěč vyučuje – mezi jiným – o Abrahamově doufání v Hospodina a o ospravedlnění pouhou vírou. Bázeň Hospodinova je tak vysvětlena v kontextu ospravedlnění, s uzavíráním smlouvy a darováním nového jména (Gn 15–17).

Reflexí právních, náboženských i mudroslovných termínů a reflexí zkušeností všedního dne života vzniká tóra, tj. učení: krátké paralelismy i rozsáhlejší texty včetně písní a vyprávění. Apodiktická pravidla vyplývají z lidské zkušenosti s božím exodickým nebo lidským jednáním. Apodiktická pravidla vznikají v kontextu zvykového práva. (Zvykové právo vyplývá z faktických vztahů mezi lidmi). Pramenem apodiktických pravidel a paralelismů není matematická či geometrická logika, nýbrž tryskají ze životní zkušenosti, která se vyvíjí v kontextu určité náboženské a právní kultury – odtud si bere jasné termíny. Je poznamenána formální logikou paralelismu

a dalších literárních žánrů a také řečí zvykového práva.⁸³ Některé kategorie zvykového práva se stávají podkladem teologické reflexe, jak připomíná Božena Komárková.⁸⁴ Právní kategorie jsou promyšleny z teologického hlediska božího dějinného působení, z hlediska zkušenosti vysvobození – proto jsou reminiscence na vysvobození z Egypta konstitutivním měřítkem spravedlnosti. Takovou reflexí vznikají apodiktická pravidla, ale též paralelismy, které mění sebeporozumění člověka nebo porozumění sociálním skutečným světa všedního dne.

V apodiktickém pojetí práva má také zakořenění koncept zákona Jana Kalvína, který ovšem hovoří o morálním zákonu a neužívá termín apodiktické právo. Morální zákon (Desatero, Ježíšovo Dvojpříkázání)⁸⁵ je pro něho výrazem boží vůle a tedy učením, které vede člověka k reflexi. Nejde tedy o přirozený zákon, nýbrž o morální. Morální zákon člověka vyzývá k hledání smyslu zákona. Protože věřící, podle J. Kalvína, ví, že jde o výraz božího záměru, vede ho reflexe nad zákonem k prosbě o uskutečňování reflexí nalezeného božího záměru, který sám ze svých sil nedokáže naplnit.

V tvorbě apodikticky formulovaných zákonů pokračovali tvůrci novodobých deklarací práv člověka, jak jsme již viděli výše (pozn. č. 62). Anglosaské zvykové právo inkorporovalo v 9. století za Alfréda Velikého do svého systému biblické zvykové právo, včetně některých apodiktických výroků starozákonních i novozákonních, např. Ježíšův výrok, že nepřišel zákon zrušit, ale naplnit.⁸⁶ Intelektuální práce soudce, který soudí podle anglosaského zvykového práva, je formálně podobná intelektuální práci tvůrců paralelismu. Podle právního znalce 18. století, lorda Mansfielda, se „zvykové právo neskládá z jednotlivých případů, nýbrž z obecných zásad, které jsou těmito případy ilustrovány a vysvětleny.“⁸⁷ Nový případ (B) je tedy přiřazován k obecné zásadě (A) a tato obecná zásada prosvětluje případ přiřazovaný (B). Jasně formulace zákona jsou podkladem pro možné porozumění i novému případu, který zřejmě konkretizuje či intenzifikuje výpověď podkladu (A).

⁸³ Hayek, *Právo*, s. 116 – opírá se o Oliver W. Holmes, *The Common Law*, New York, 1963, s. 7.

⁸⁴ Komárková in *Sekularizovaný svět*, s. 22–23; (např. smlouva, svědectví, dluh, vykupitel, aj.).

⁸⁵ John I. Hesselink, *Calvin's Concept of the law*, Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publications, 1992, s. 112–113. (odkazuje na J. Calvin IR II.8.).

⁸⁶ Hattenhauer, *Evropské dějiny práva*, s. 144–145.

⁸⁷ Hayek, *Právo*, s. 84.