

Nové teologie Starého zákona a dějiny (recenze)

Biblistika | 25.8.2016 @ 7.56



Kniha Nové teologie Starého zákona a dějiny od předního českého evangelického starozákonníka Petra Slámy (dále jen „autor“) vyšla v roce 2013 jako upravená verze jeho habilitační práce, na jejímž základě byl jmenován docentem. Verze je to pěkná, nechybí v ní ani obrázky. Cílem této knihy, jak autor uvádí, je ukázat, že žánr teologie Starého zákona je pokusem o zvládnutí „iritace“, kterou v biblistice způsobily takové výsledky historické kritiky, které měly potenciál zpochybnit historickou plausibilitu biblické dějepřavy [359]. Kniha je tedy mapou cest okolo a přes onen Lessingův ošklivý příkop, jenž se mezi dějpravou a teologickou relevancí Bible otevřel nástupem osvícenské soutěže o co nejsvobodnější a nejobjektivnější bádání.

Abstrakt

Ve dvanácti kapitolách autor místy chronologicky, místy spíše tematicky, představuje plejádu protagonistů různých škol biblistiky, teologie a filosofie dějin. Jde o učebnicový přehled. Autor se napřahuje k původním textům vybraných protagonistů, nikoli k jejich odvarům v sekundární literatuře. Na několika stránkách vždy převprávi gró daného směru a pokusí se zodpovědět otázku „v čem podle něj spočívá význam dějin“. Přístupme nyní ke kusému převprávení.

(1) Luther a Gabler. Historické kritice paradoxně připravila půdu právě reformace se svým důrazem na autoritu Písma. Když Luther odmítl alegorizaci jako pouhý pokus o afirmaci předpojaté víry a tvrdil, že „události, o nichž Bible vypráví, mají pro člověka záchrannou sílu objektivně a bez ohledu na subjektivní předpoklady člověka“ [32], získaly ony události na důležitosti do té míry, že se staly hlavním předmětem zájmu vykladače. Toto nově uvolněné historické bádání pak v následujících staletích historicitu Bible radikálně zpochybnilo.

Po dvou a půl stoletích, totiž po nástupu osvícenství včetně jeho radikálních forem (Spinoza, Lessing) a po plné iniciaci kritického studia Starého zákona (Astruc, Eichhorn), vrazil Johann Philip Gabler do biblistiky pomyslný klín, jímž rozlišil zájem o Bibli na zájem historický a zájem didaktický. Touto distinkcí se Gabler pokusil utišit neklidnou debatu své doby tak, aby mohli dogmatik a biblický teolog pracovat bez vzájemného vyrušování. Gabler jako první vyjádřil zřejmé, že nikoli samotná historická fakta, ale historicismus bažící po čisté historické pravdě Bible uvrhl biblistiku, jak by řekl John Barton, do područí Troeltschova, do nehostinna za Lessingovým příkopem.

(2) Dějiny spásy, Ranke, White. Irenej z Lyonu a Augustin dějiny spásy historizovali, Eusebius z Cézareje po vzoru Origenově volil spíše alegorický přístup. V novověku to byl Giambasta Vico, kdo jako první rozpracoval dějiny spásy jako filosofii dějin. Podobně jako řada jeho pozdějších idealistických kolegů (např. Hegel) sledoval Vico vzlínavou tendenci dějin od věku božské vlády, přes věk herojský až po věk lidu, věk „přirozené ekvity“ [64].

Vedle idealismu historie je důležitým faktorem vývoje biblistiky posledních dvou staletí ideál historicismu, čili touha Leopolda von Ranke zcela jednoduše zjistit „jak to doopravdy bylo“. Historicismus byl později pranýřován Karlem Popperem a postmodernisty. Popperem za to, že vede historika k nepřiznání svého předběžného selektivního stanoviska, které nevyhnutelně vede jeho intuici při selekci zdrojů a při indukci holistických tvrzení, tj. například při aplikaci vzlínavého evolučního principu. Postmodernistou Haydenem Whitem pak podobně za to, že historikův diskurz je od toho „jak to doopravdy bylo“ oddělen krychlí své časové vzdálenosti, mnohosti názorů a nekonečností amorfních dat.

White je jako ústřední představitel „jazykového obratu“ hodnocen docela kladně. Připomenuty jsou však výtky z tábora historiků holokaustu, pro něž je jakékoli relativní podání této události nemyslitelné. Musím připustit, že jsem občasným autorovým anti-anti-semitským interpolacím, resp. jejich nerovnoměrnému rozmístění, nerozuměl. Glosuje-li autor o kapitole dále, že odžidovštění Starého zákona v osvícenském přístupu se nakonec projevilo v holokaustu [111, 126, etc.], chybí podobná glosa například u germánství protěžujícího Hegela a Rankea [67, 72], kteří jsou vinní pouze optimismem [70, 74]. Dovolím si podotknout, že právě White je medicinou na jakýkoli idealismus, například germánský. Dále podotýkám, že pokud jde o holokaust, právě na příkladu Druhé světové války fungují Whiteovy teze nejlépe. Vedle šoa jako

dějpravy, jenž popisuje hrůzy vyhlazovacích táborů, jsou zde kupříkladu násobně větší počty vojáků padlých na východní frontě. Nacismus je v této perspektivě příkladem amorfního historiografického materiálu, jenž čeká na své zobrazení oproti té či oné – jak by řekl autor – fólii. To samozřejmě neznamená relativizaci, ale pokus o vypovězení hrůz, jenž se, jak říká sám Whiteův oponent Saul Frieländer, nedají lidským jazykem vypovědět.

V závěru kapitoly se setkáváme s několika osobnostmi, které na rozbití historicismu zareagovaly. Je zde Paul Ricoeur, jenž k oné poruše sám přispěl svým odloučením textu od autora a jenž mýtus uznává jako „nejpřiměřenější způsob řeči o některých komplexních otázkách lidského života“ [92]. Dále pak zajímavý Jan Assmann, který kontemplanuje roli paměti při utváření národní identity.

(3) Kritika zdroje a dějiny náboženství. Prvním biblickým teologem pojmutím látku Starého zákona jako materiál ke konstrukci svérázných dějin Izraelského náboženství, ne jen k převyprávění biblického příběhu, byl Georg Lorenz Bauer v 18. století. Toto století je zároveň dobou vynálezu takzvané kritiky zdroje, která chce biblický text rozplést na původní tradice a pojmy. Po bouřlivém rozkvětu této disciplíny během 19. století, jemuž však autor povýtce nevěnuje příliš velkou pozornost, je nám představen Julius Wellhausen jako ten, kdo za kritiku zdroje zapřáhl kočár dějin Izraelského náboženství, čili syntetizoval dosavadní historické a literárněkritické bádání [124], když z literárních pramenů učinil fáze vývoje, jenž jako historik mohl individuálně hodnotit. Namísto evolučního procesu však Wellhausen v tomto vývoji spatřil úpadek od původního bezprostředního náboženství po suchý legalismus. Autor do statě začlenil nuanci Wellhausenova osobnostního vývoje, na niž mne poprvé upozornil můj profesor Teologie SZ Robin Routledge. Jde o Wellhausenovu sebereflexi vyjádřenou v jeho dopise ministru kultu.

Stal jsem se teologem, protože mě zajímala vědecká práce s Biblií. Teprve postupně mi došlo, že profesor teologie má také praktický úkol připravovat studenty pro službu v evangelické církvi a že tomuto praktickému úkolu nedostačuji, nýbrž navzdory zdrženlivosti z mé strany své posluchače pro tento úřad spíše zneschopňuji. Od té doby mi má teologická profesura leží těžce na svědomí. [117]

(4) Dějiny spásy jako filosofie dějin. Vedle školy dějin náboženství se v 19. století rozvíjela škola, která pokládala biblickou dějpravu nikoli za úplet k rozpárání, ale za půdorys filosofie dějin. Tento půdorys je dán jednotlivými biblickými příběhy, jenž společně svědčí o dějinách spásy. Takové dějiny nejsou „viditelné a přesvědčivé pro vnějšího pozorovatele“ [141]. Jsou čímsi, co nad biblickou dějpravou komponuje čtenář věřící v ústřední událost těchto dějin, totiž v Kristovo dílo spásy.

(5) Katolická církev se až do poloviny 20. stol. historické kritice zarputile bránila. Alfred Loisy byl za adopci terminologie liberálního protestantismu vyloučen, Marie-Joseph Lagrange se svými umírněně moderními názory na knihu Genesis obstal jen díky své pokoře a diplomatickému citu. Ke změně došlo po vydání encykliky *Divino afflante Spiritu* za Pia XII. v roce 1943 a dále za Jana XXIII., který sám neblahé praktiky magisteria jako církevní historik pamatoval.

(6) Proti tyranii dějin se v meziválečném období postavili Kittel, Köhler, Eichrodt a Daněk. Podle Rudolfa Kittela je úloha biblické teologie nejen náboženskodějinná a literárně kritická, ale také teologická, čili hodnotící. Chce ukázat, že „starozákonní náboženství stojí na špici všech starověkých náboženství“ [163] a že se blíží ideálnímu náboženství jako takovému. Podle Ludwiga Köhlera jsou paralely Starého zákona a pohanské mytologie pouhou vzpomínkou na sousední náboženství. Starý zákon obsahuje zjevení, jenž je spíše než jednorázovým zjevením vnitřně konzistentních pochodů „postupným pohybem v prostoru dějin“ [165]. Kanonický přístup však odmítá. Walther Eichrodt vidí za potřebné znovuobjevit strukturu starozákonní víry a vysvětlit její principiální shodu s Novým zákonem. Český biblista Slavomil C. Daněk pokládá historizaci Starého zákona za úkol legitimní, leč zkreslující původní náboženský motiv. „K historickým látkám [Bible] přistupuje alegoricky“ [185], píše o něm autor, pro nějž je Daněk jakýmsi profesním pra-pra-praotcem. Ve své touze po syntéze čistě náboženského významu je Daněk „lapan nutkavou nedůvěrou ke všemu nahodilému a lidskému, do kteréžto kategorie právě dějiny spadají. A tak od nich abstrahuje a likviduje je, jen aby našel titul náboženský, tedy nejhlubší teologický motiv jejich uchování“ [190].

(7) Gerhard von Rad. Značná pozornost je poprávu věnována biblickému teologovi, jenž teologii Starého zákona chápe jako výskyt a růst malých dějinných vyznání, která můžeme dodnes v textu spatřit. Biblická teologie je tak podle něj vždy dějinná, nikdy staticky systematická. Tyto dějiny jsou samozřejmě vyprávěny zevnitř, totiž „emicky“. Právě takové dějiny von Rada zajímají. O „etické“ (vnější) dějiny se zajímá pouze do té míry, do jaké „ozřejmí tradiční proces, ... postupnou kompozici biblické dějpravy“ [205].

Von Rad byl kritizován mj. za nezáměr o „skutečné“ tj. o ony „etické“ dějiny (Hesse). Vytknuto mu bylo i to, že koncept dějinnosti nadřadil nad koncept dostředivosti Starého zákona k jeho skrytému teologickému těžišti, což by mohlo vzbudit dojem jakési souvislosti mezi historicky zpochybnou dějinností a dogmatickou formou (Honecker). Jeho myšlenky však i pozitivně přispěly ke stimulaci Samuela L. Terriena, který se shlédl ve von Radově „spásnědějinné osnově Bible“ [213] a teologické kritérium této osnovy spatřil v biblických popisech epifanických navštívení. Starozákonní náboženství podle Terriena kmitá v rytmu „záblesků Boží přítomnosti ... a bolestně pociťované Boží nepřítomnosti“ [213]. Bůh nepřítomný je *Deus absconditus*, Bůh přítomný pak *Deus revelatus*. I uprostřed teofanie je však biblický Bůh *revelatus atque absconditus*, známý i neznámý. Snaha nastěhovat Boha na jakési místo, například do Jeruzaléma, je pro Terriena „teologií slávy“, která je však v Žalmech přemožena „teologií Slova“ [217].

Terrienovo dílo autor kvituje jako „neprávem opomíjenou kapitolu starozákonního bádání 20. století. Jeho koncepce dialektiky Boží přítomnosti a nepřítomnosti je originálním – a dosud nevyčerpaným – vkladem do rozhovoru, k němuž se po Terrienu mohou snáz připojit také systematictí a praktičtí teologové“ [219]. Toto stanovisko je zcela pravdivé a nelze mu fakticky nic vytknout. Není zde však zcela zřejmé, nakolik autor zaznamenal Terrienovu luterskou zátěž. Pojmy jako *Deus absconditus/revelatus* či „teologie slávy“ Terrien v biblistice znovuvynalézá, je však zcela nemyslitelné, aby si jejich luterských konotací jako protestant nebyl vědom (Viz např. Crowe 2007, „On the Track of the Fugitive Gods: Heidegger, Luther, Hölderlin“), byť to ve své knize, jak mohu dosvědčit, povýtce nepřiznává. Když tedy autor odhaluje možnost systematických teologů navázat na Terriena otevřenou diskusi, budí to pocit anachronismu, neboť je to spíše Terrien, který se o průnik se systematickou teologií pokouší.

(8) Albright. K mírné změně paradigmatu došlo ve starozákonní biblistice vlivem Williama F. Albrighta. Ten se od roku 1919 jako ředitel ASOR pustil do celoživotního díla, v němž k vykopávkám přistoupil takřka „s Bibli v ruce“. Ačkoli pocházel z rodiny evangelikálních misionářů, autor správně napovídá, že by bylo chybou „interpretovat jeho tvorbu pouze z potřeby dokázat, že ‚Bible má přece pravdu‘“ [229]. Člověk znalý alespoň základních kontur současné diskuse v blízkovýchodní biblické archeologii však dnes na Albrightův optimismus reaguje pozdviženým obočím. Albright je doslova citován takto.

Je jisté, že hebrejská abeceda se psala inkoustem a užívalo se jí ke každodenním potřebám ve 14. a 13. století př. n. l. (Lakiš, Bét Šemeš, Megido), že se po roce 1100 z Egypta do Fénicie dovážela kvanta papyru (Wen-Amón), že mládež v době Gedeonově (počátkem 11. století) uměla psát a že to bylo běžné v Šilu před rokem 1050, že se v izraelské Palestině nalezlo několik příkladů písma z rané doby železné I (mezi léty 1200 až 900 př. n. l.) a že David měl svůj štáb úředníků. Ve světle těchto skutečností je přehnaná kritičnost ohledně spolehlivosti kněžského spisu silně nevědecká. Kněžský spis jako doklad skutečností uváděných Jahvistou a Elohistou je cennou zárukou jejich historicity. Záměrné smyšlenky či „zbožná lež“ jsou u Kněžského spisu ještě méně pravděpodobné než u Jahvisty a Elohisty, vezmeme-li v úvahu, s jakou úctou přistupovali ve starověku na Blízkém východě písaři k psaným tradicím. [231]

Kladně je autorem hodnocen právě Albrightův přínos ve smyslu založení biblické archeologie jako zvláštní disciplíny, dále také jeho intelektuální vybavenost a koherence. I po osobnostní stránce byl Albright příjemným překvapením, neboť dokázal otcovsky povzbudit i ty ze svých žáků, kteří se vydali jiným směrem.

Po Albrightovi přichází z Bibli k vykopávkám Jigal Jadin (někdy Yigael Yadin) a první poválečná generace židovských archeologů, pro něž ovšem byla archeologie spíše místem hledání národních kořenů. Proto „není divu“, píše autor, „že první generace izraelských biblických archeologů odmítala výsledky německého historickokritického bádání“ [238]. Druhá a třetí generace badatelů, zvláště pak odnož z Telavivské university, již nemá problém hovořit o „nulové evidenci“ ve prospěch historicity Bible. Na české scéně jako odborník na pozadí Starého zákona působil Miloš Bič, který čerpal převážně z Albrighta.

(9) Pro řadu židovských biblistů je samotná představa biblické teologie absurdní. Je to „zoologie jednorozce“, prohlásil Matitiahu Tsevat [260]. Podezírání křesťanských starozákonních teologií bylo jistě dáno i nutkáním oněch teologií vsadit Starý zákon do biblického rámce. Výjimkou byl například Leo Bäck, který teoretický střed teologie Hebrejské Bible spatřil v ideji altruistické etiky a ve vědomí odpovědnosti zakořeněné v povšechném lidství. Jestliže tedy Adolf Harnack odmítl židovství i Starý zákon jako antitezi křesťanství, „Bäck odpovídá představením židovství jako originální syntézy biblické zvěsti, slyšené židovským, rabínskou literaturou vyostřeným ušima“ [264].

Solomon Schechter odmítl vyšší kritiku jako esenciálně antisemitskou. Jechezkel Kaufmann s vyšší kritikou počítal, trvá však na náboženském základu židovství, což se projevilo i v jeho interpretaci výsledků kritického bádání. Současný Jon D.

Levenson kritizuje „dojem objektivitu, kterou si [křesťanské starozákonní teologie] nárokují“ [275]. Poukazuje například na veskrze luteránské závěry Wellhausenovy a upozorňuje, že „hledání jedné velké myšlenky, která by prostupovala a sjednocovala Hebrejskou bibli, Židy asi příliš zajímat nebude“ [276]. Kritizuje i agendu teologie osvobození. To mu však paradoxně nebrání sledovat transformace biblických konceptů Sijónu a Sinaje, čili páchat biblickou teologii.

U Levensona bych býval doporučil všimnout si nejen poměrně staré knihy Sinai and Zion (1987), ale také jeho novějších počinů Creation and the Persistence of Evil (1988) a především pak knih Resurrection and the Restoration of Israel (2006) či Resurrection: The Power of God for Christians and Jews (2008), kterou napsal ve spolupráci se svým kolegou Kevinem Madiganem. Autor připomíná Levensonův pocit vyjádřený v knize The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism (1993), že „se náparem historické kritiky starozákonní badání stále větší měrou přesouvá na konfesně neutrální půdu humanistických pracovišť“, kde se sice židovští a křesťanští badatelé stávají kolegy, avšak platí za to rezignací na „náboženskou relevanci zkoumaných textů“ [276]. Ve svých posledních počinech se Levenson tuto rezignaci zcela zřejmě pokusil překonat.

(10) Albertz, Gernstenberger. Ke konci 20. století se Rainer Albertz navrácí k přísné gablerovské distinkci, když chce starozákonní teologii nahradit dějinami náboženství. Za přednosti tohoto přístupu pokládá kromě jeho nadkonfesijnosti i to, že dosavadní teologický přístup překáží systematické teologii. Jednoduše řečeno, jakmile teolog Starého zákona cosi objeví a sdělí, systematický teolog jej buď vůbec neslyší, nebo se na něj zamračí. Dějiny v teologii Starého zákona podle něj nemají vůbec žádnou funkci, „v historickokritickém přístupu totiž dějiny nejsou funkcí teologie, nýbrž naopak teologie je funkcí dějin“ [296]. Tím se otevírá možnost systematicko teologického či spirituálního jinočtení, které již však není součástí práce historika. Tím se Albertz podle autora stává obětí nereflexovaného a nereflexujícího historicismu. Erhard S. Gerstenberger přistupuje k teologii Starého zákona jako k plurální obci bez ústředního motivu. Různé hlasy v ní hovoří řečí humanistických důrazů i xenofobní propagandy. Tyto hlasy vznikaly jako odpovědi na okolnosti vývoje. Právě apel na pluralitu a náboženskou odpovědnost tváří v tvář okolnostem dnešního vývoje je jádrem Gerstenbergerova originálního sdělení. Mark S. Smith zdůrazňuje vývoj Izraelského náboženství, v němž jsou starší formy (např. polyteismus) potlačeny formami novějšími, ježto Izrael absorboval. Pro židokřesťanskou civilizaci tím vyvstává otázka, zda je proces substituce a formace u konce. Vždyť „legitimitu nových přeznačení neurčuje verze původní, nýbrž ta poslední“ [311].

(11) Fohrer, Palache, Childs. Podle George Fohrera, pozdějšího konvertity k judaismu, Bůh sice zasahuje do historie, tyto zásahy však „nemají charakter konzistentní teologické linie, ani neukazují k nějakému definitivnímu eschatologickému řešení“ [314]. Amsterdamský bibliista Juda L. Palache zase zdůrazňuje emickou (vnitřní) stránku Bible, když hovoří o narativitě, která „proměňuje čtenářovu přítomnost“ [322].

Výraznou změnu paradigmatu přinesl kanonický přístup Brevarda Childse. Kanonicita Bible podle něj není vnější atribut, nýbrž „spočívá hluboko v procesu formování této literatury“ [329]. Primárnímu zájmu se proto těší finální forma Starého a Nového zákona, jejíž historický vývoj je pouhým svědectvím o kanonickém formování. Zároveň však odmítá filosofii dějin, neboť, jak říkal Barth, „zjevení není predikátem dějin, nýbrž dějiny jsou predikátem zjevení“ (tj. ne že „dějiny zjevují“, ale „zjevení je dějinné“) [334]. U Childse autor upozorňuje na zaujatost jeho přístupu, v němž se „nekontrolovaně směšují snaha o vhled do minulosti, do toho ‚jak se co stalo‘, s předem danou představou, ‚jak to bylo‘ nebo přesněji ‚jak to bývalo mělo být“ [334]. Jinak řečeno, jako vykladač finální formy textu se právě Childs stal arbitrem jejího kanonického smyslu.

S touto výtkou jsem se poprvé setkal u Waltra Brueggemanna. Ten však chápe rozdíl mezi kanonickým přístupem jako takovým a jeho „reformovanou verzí“ u Childse. To první Brueggemann adoptuje, druhé nikoli. Svým způsobem je tak Childs, jak jsem tvrdil ve své nedávné práci, postmodernistou *par excellence*, neboť právě on postmodernismus v biblistice vindikuje. Brueggemann je pak „opakem“ pouze Childsova „monologického přístupu“ [335], je však naopak bezvýhradním pokračovatelem jeho kanonického přístupu.

Podle Brueggemanna Bůh skutečně v dějinách jedná, nikoli však v dějinách za textem, nýbrž v dějinách před textem, totiž v komunitě čtenářů Bible. Jeho kritická starost je namířena k tomu, aby odpověď věřících čtenářů dnes byla „svým efektem analogická tomu, jaká byla zamýšlená odpověď v době prvního kanonického použití textu“ [342]. Pro kanonický přístup Rolfa Rendtorffa je klíčovou otázkou „jak tento text, vnitřně provázaný a vypointovaný, nyní funguje jako celek“ [345]. To u něj znamená popud ke kritickému badání i zájem o židovství, v jehož středu onen text vznikl.

Závěr

Zhodnotit tento počín pro mne není snadné. Sám jsem z knihy častěji pokorně čerpal, než nutkavě nesouhlasil. Poněkud obtížným shledávám samotný formát práce, který na sebe implicitně uvaluje povinnost vyčerpat intelektuální historii oboru. Tento formát obnáší nejméně dvě těžkosti. Za prvé platí, že čím víc se toho do takové práce vměstná, tím víc toho v ní chybí. Tak se v tomto případě budou katoličtí čtenáři ošívati, proč v kapitole o katolické scéně chybí vlám Paul van Imschoot. Absterdamským by mohlo vadit, že není uveden synchronista Ebele Talstra. Evangelikál zajisté zamžourá, aniž by kromě nemnohých narážek na „fundamentalisty“ spatřil některé představitele širokého spektra svého hnutí, kteří, byť poučení kontinentálním vývojem, vydali se vlastními cestami. Rozumím, že formát velel nastavit jemné síto, jímž by prošli vskutku pouze ti nejparadigmatičtější představitelé, je však pravděpodobné, že při výběru hrál roli autorův geokonfesní kontext. Druhou obtíží formátu je, že svým nárokem na deskriptivní pedantismus potlačuje imaginaci, která by mohla alespoň slíbit víc než profesorské *tolle, lege*. Nikde na ~350 stranách čistého textu proto autor nevysvětluje vlastní pozici. Jen jako špička ledovce se nad hladinou tyčí jeho sympatie k jazykovému obratu [237] a jeho vřelé rozeznání tzv. „emické“ (vnitřní) perspektivy Hebrejské Bible, kterou starozákonním teologům na poslední straně předepisuje [360]. V jakém poměru a pořadí však chce biblickou emiku kombinovat s biblickou etikou a kterak se pak vyopatrni ze všech výhrad, které v práci i proti těmto favorizovaným perspektivám postavil, není zatím zřejmé.

Abych však byl přesný, řada otázek, které jsem v této recenzi nastínil (White, Terrien, Levenson, Childs, formát) by neměla vzbudit dojem nespokojenosti. Naopak opakuji a připomínám radost z autorovy velikánské erudice, s níž jsem knihu bral do rukou. Zmíněná aridita formátu je nakonec přínosem, protože z knihy činí adepta na doplňkovou četbu pro potřeby teologie Starého zákona na naší Vyšší odborné škole, a to přinejmenším kvůli kvalitnímu zprostředkování mnoha německých a některých moderních hebrejských prací. Knihu doporučuji mírně pokročilým čtenářům (těm, kdo ví, co je to „amixium“, „amfyktonie“ a „makaronismus“), u nás zvláště studentům třetího ročníku. Je to dílo záběrem a užitnou hodnotou mimořádné a v seriózní knihovně českého biblisty nesmí chybět.

<https://selah.cz/biblistika/teologie-stareho-zakona-slama-recenze/>