

Pentateuch: autorství a přehled

Biblistika | 16.1.2014 @ 6.00

Prvních pět knih Bible, Pět knih Mojžíšových, má v obou biblických jazycích své odvozené jméno. Název „Pentateuch“ je složením řeckého πεντά (pět) a τευχος (nástroj, nosič, kniha) a hebrejský název תורה znamená „zákon, pravidlo, omezení“ a také „instrukce, učení“, neboť jeho značnou část tvoří učení o stvoření světa, příběh zrození židovského národa a jeho vyvedení Mojžíšem z Egypta do svobody¹.

Za řeckým termínem „Pentateuch“, čili „Pětikniha“, se pravděpodobně skrývá pokus o překlad plného hebrejského názvu, jenž zní „המשנה חומשי תורה“, čili „Pět pětín Tóry“. Těchto „Pět pětín“ bylo takto rozpětěno z čistě praktického důvodu: nevešly se na jeden svitek. Budeme proto pamatovat, že se v případě „Pětiknihy“ nesetkáváme s kolekcí pěti knih, nýbrž s jedinou knihou na pěti svitcích². Výmluvný je v této věci i fakt, že hebrejské názvy jednotlivých knih, jsou pouze první slova jednotlivých svitků, což je ve srovnání s ostatními knihami Tanachu neobvyklé. Teprve latinské názvy byly odvozeny z obecného předmětu jednotlivých svitků³.

Kromě termínu „Pentateuch“ se můžeme setkat s termínem „Hexateuch“ (+Jozue), „Heptateuch“ (+Soudců) či „Oktateuch“ (+Samuelovy). Jde o pomocné názvy související s dokumentární hypotézou (viz dále). Žádná z těchto skupin knih nebyla nikdy židovstvem ani konzervativním proudem uznána jako homogenní série spisů tak, jako Pentateuch⁴.

V Pentateuchu je nějakým způsobem uvedeno každé velké starozákonní téma⁵ Neustále se opakující omyl člověka, který si chce vystačit na světě sám, problematičnost lidského charakteru, Boží spasitelná prozřetelnost a výhled na budoucí řešení, to jsou témata, která právě v Pentateuchu prvně zní a v následujících částech Bible se už jen opět objevují a více koncentrují. Toto zjištění o tematickém zaměření Pentateuchu nás přivádí k otázce jeho funkce: čím jsou vlastně biblické příběhy? Fikcí, nebo historií? Proč byly napsány? A proč právě takto?

Povaha záznamů

Záznam Pentateuchu se nesnaží být objektivní historií. Ta ostatně ani neexistuje, vždyť není historie bez interpretace. Vypravěč Pentateuchu nepochybně patří do Izraele, do společenství víry. Jako takový interpretuje události a předkládá historii s jasným teologickým záměrem. Právě v tomto se nám v souvislosti s biblickým vyprávěním nabízí mluvit o „dějinách spásy“ či o „historii smlouvy“ mezi člověkem a Bohem⁶. Smlouvy, která se jako teologické téma vplétá do ústřední osnovy Božího zjevení (Gn 2,17; 3,15; 6,18 – Žd 13,20; Zj 11,19).

Toto je autorovým záměrem; zde nalzáme klíč k jeho dějepiscectví. Zápis historie je pro něj vyprávěním mocných Božích činů, které Bůh činí s ohledem na člověka. To, co vidí vypravěč v Genesi, je počátek společenství víry jako odpovědi na problém hříchu, který nastal po stvoření. To, co popisuje v Exodu, je Boží vykoupění Jeho lidu, nikoli pouze jeho osvobození z politického područí⁷.

Autor Pentateuchu vychází při interpretaci historických faktů ze zjevení, kterého se mu dostalo. Pokládáme-li toto zjevení za objektivní příčinu nejen jeho, ale i naší víry, pak by pro nás bylo obrovským omylem zároveň pokládat historii, jak ji předkládá Pentateuch, za jakkoli neautentickou, fiktivní, či odříznutou od běhu „objektivních“ dějin, neboť právě objektivní dějiny jsou pro vypravěče jakoby médiem k vykládání reálných Božích vykupitelských činů. Životní záležitosti běžného starověkého člověka slouží jako médium pro svědectví o Boží prozřetelnosti.

Vše, co se v Pentateuchu píše, se skutečně stalo. Je důležité, abychom si uvědomili, jaký byl záměr autora Pentateuchu: zdůraznit Boží působení v historii. Proto právě s tímto ohledem naprosto přesně a pravdivě popsal události, které by jiný vyložil „bez Boha“. Záznam o stvoření, zmatení jazyků, Sárino těhotenství, zkáza Sodomy, přechod Rudého moře, vyvedení vody ze skály a mnoho dalších zázraků, by nevěřící historik mohl interpretovat jako zcela přirozené. Ne tak se činil inspirovaný historik Bible. Jeho interpretace víry neubírá biblickému svědectví faktičnost a konkrétnost⁸. Jeho subjektivita jako autora historického vyprávění neznehodnocuje jeho záměr psát historii⁹. Naopak, faktičnost a historicitu je skrze výchozí víru umocněna, neboť nemusí hledat výmluvu proti objektivně nadpřirozenému dění.

Stanovisko k nadpřirozenému

Spolu s řadou konzervativních učenců jsme za své stanovisko vůči záznamům nadpřirozených dějů zvolili supernaturalismus, totiž přijetí doslovného popisu nadpřirozených událostí a odmítnutí přirozených vysvětlení, která by předpokládala neobjektivitu záznamu. Tento přístup má základ v našem chápání křesťanské víry. Apoštol Pavel píše, že „jestliže Kristus nebyl vzkříšen, pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra“ (1K 15,14). Jinak řečeno: nedošlo-li k zázraku vzkříšení, pak vůbec nemá smysl věřit, neboť faktický zázrak Kristova vzkříšení je *sine qua non* křesťanské víry.

Ve vztahu ke Starému zákonu se naskytá otázka, zda se apoštolova podmínka vztahuje i na starozákonní zázraky; zda se musely nadpřirozené události bezpodmínečně stát tak, jak jsou popsány. V odpovědi na tuto otázku uznáváme, že záznam o potopě není pro křesťanskou teologii stejně důležitý, jako vzkříšení Ježíše Krista, a odpůrcům historicity zničení Sodomy nelze napsat: „Nebyla-li Sodoma zničena, marná je i vaše víra.“ Zároveň vášnivě odmítáme potměšilá zdůvodnění nevíry v zázračnost starozákonního vyprávění ve prospěch rádobý smíření křesťanství se současnou populární vědou. Je velmi nešťastné domnívat se, že žánrový přístup ke Genesi samovolně otevírá dveře teorii inteligentního designu¹⁰. Domníváme se, že úsilí o neutralizaci starozákonního svědectví zdůvodněné tím, že nejde o „klíčové teologické pravdy“, je zatíženo nepoctivou evangelizační ideologií.

Pavel se při důrazu na Ježíšovo vzkříšení odvolává na evangelia, která si činí nárok na důvěryhodnost, neomylnost a autentičnost. Jaký jiný nárok si činí kniha Genesis? Existuje v Písmu jakékoli zjevení o různém stupni důvěryhodnosti jednotlivých knih? To jistě ne¹¹!

Záznamy o nadpřirozených jevech ve Starém zákoně nejsou se svědectvím o Ježíšově zmrtvýchvstání spřaženy teologicky, nýbrž principiálně. Obojí pochází ze stejného zdroje, totiž z Písma. Mezi evangeliem a libovolnou jinou částí Bible není žádný rozdíl v kvalitě. V doktríně 1K 15,14 se proto zakládá náš takzvaný supernaturalismus, čili víra v působení nadpřirozené Boží síly, která způsobila a působí to, co se v inspirovaném Božím slově píše. Tento přístup byl v případě Pentateuchu nepřímý, avšak masivně napaden dokumentární hypotézou, která odmítla tradiční pohled na autorství Pentateuchu.

Autorství

Tradiční a konzervativní pohled na autorství Pentateuchu vidí jako jeho autora Mojžíše. Není nepatřičné hovořit o zdrojích, které Mojžíš používal. Hovořit je však třeba i o kritickém hledisku, které s ohledem na dokumentární hypotézu tradiční pohled odmítá. V poslední době vyostření sporu slábne¹². Přesto se oběma proudům pověnujeme.

Konzervativní pohled

Tóra sama o sobě přímo neříká, že je dílem jednoho muže. Konzervativní přesvědčení vychází vněbiblického svědectví a z kusých vnitřních důkazů.

Vněbiblická svědectví

Čtyři svědkové – Mišna, Talmud, Filón, Josephus – nás přesvědčují o tvrdosti tradičního pojetí autorství Pentateuchu¹³.

1. O Mojžíšově autorství svědčí Mišna (Etika otců – Pirkei Avót), a to hned ve své první větě¹⁴:

Mojžíš obdržel Tóru ze Sinaje a předal ji Jozuovi; Jozue starším; starší prorokům; proroci ji předali mužům Velkého shromáždění.

2. Podobně svědčí Baba Bathra¹⁵:

Kdo napsal Písma? — Mojžíš napsal svou vlastní knihu a ...

3. O Mojžíšově autorství byl přesvědčen a Filón Alexandrijský¹⁶:

Nejsem nevědomý toho, že všechny věci zapsané ve svatých knihách jsou jím [Mojžíšem] předaná prorocťví.

4. A Josephus se dokonce domníval, že Mojžíš sám zapsal záznam o své smrti¹⁷:

[Mojžíš] napsal do svatých knih, že zemřel, což udělal, aby si nikdo nedovolil tvrdit, že se kvůli své mimořádné ctnosti odebral k Bohu.

Přesvědčení židovské tradice se shoduje s ostatním svědectvím Písma a s názorem novozákonních autorů. Ve starověku se s ním do polemik pouštěl málokdo¹⁸. Jemné štěpení můžeme spatřit v otázce Mojžíšovi smrti, neboť Baba Bathra nesdílí Josephovo vysvětlení záznamu Mojžíšovy smrti a tvrdí, že posledních osm veršů Pentateuchu napsal Jozue¹⁹.

Biblické důkazy

Nejjasnější svědectví nalzáme v pasáži popisující zápis zákona:

Hospodin řekl Mojžíšovi: „Napiš si tato slova, neboť podle těchto slov uzavírám s tebou a s Izraelem smlouvu.“
A byl tam s Hospodinem čtyřicet dní a čtyřicet nocí; chleba nepojedl a vody se nenapil, nýbrž psal na desky slova smlouvy, desatero přikázání. —Exodus 34,27n

Podobně zapisuje Mojžíš zákon několikrát (Ex 24,4; Dt 31,9). Zapisuje však také jiné údaje (Nu 33,2) a píseň (Dt 31,22)²⁰. Tóra navíc mnohokrát dosvědčuje, že Mojžíš byl exkluzivním svědkem a příjemcem Božích zjevení a spásných činů.

I jiné pasáže ve Starém zákoně se odkazují na Mojžíšovo autorství (2Pa 25,4; Ez 6,18; Nh 13,1). Stejně i Ježíš a apoštolé spojovali Tóru s Mojžíšem (Mt 19,7; 22,24; Mk 7,10; 12,26; J 1,17; 5,46; 7,23). Takováto svědectví vedou k biblickému přesvědčení, že autorem Tóry je Mojžíš.

Toto přesvědčení nicméně nikdy nemůže dosáhnout úplné dokonalosti. Třicátá čtvrtá kapitola Deuteronomia, takzvaná „post-mosaica“, obsahuje záznam o Mojžíšově smrti. Verš Numeri 12,3, čili a-mosaica, zase hovoří o Mojžíšově pokoře, což by bylo v případě Mojžíšova autorství této zmínky přinejmenším úsměvné. Spatřit můžeme další problémy. V Gn 11,31 se hovoří o „Kaldejském Uru“. Kaldeji se však v Mezopotámii vyskytli až o několik set let po konzervativně datovaném Abrahamovi. V Gn 14,14 Abram sleduje útočníky „až k Danu“, totiž k městu, které je pod tímto jménem známé až mnohem později. O použití pramenů při formaci Pentateuchu nakonec svědčí on sám. V Nu 21,14 se autor čestně odkazuje na jiný zdroj, Knihu Hospodinových bojů²¹. Tato fakta, která jsou rovněž součástí biblického svědectví, nás přimějí připustit existenci nemojžíšovských prvků v Pentateuchu z mírně pozdější redakce.

Vývoj dokumentární hypotézy po Wellhausena

Do 18. století

Vidíme tedy, že židovská i raně křesťanská tradice se v otázce Mojžíšova autorství Pentateuchu přesně shodují. Píši „raně křesťanská“, neboť již u sv. Jeronýma nalzáme narážku, podle níž měl Pentateuch re-editovat Ezdráš. Jeroným doslova píše:

Jistě se v dnešní době předpokládá, z kontextu historie, že buď označíme Mojžíše za autora Pentateuchu, nebo Ezdráše za restaurátora práce; to nepopírám. —Sv. Jeroným²²

Tato zmínka není důvodem k pochybám o Jeronýmově důvěře v Mojžíšovo autorství²³. Předává nám nicméně zajímavý precedent a přivádí nás k úvahám o pohledu na starověké křesťanské pojetí autorství Pentateuchu. Jeronýmova poznámka nikterak neboří představu Mojžíše zapisujícího Zákon, připouští pouze Ezdrášovu roli coby posledního editora Pentateuchu.

Vážných kritických výpadů se dopustili až na konci prvního tisíciletí islámští učenci, když uvažovali o nemojžíšovských „přídavcích“ k Pentateuchu. Jmenovitě Ibn Hazam (994–1064), který věřil v Ezdrášovo autorství velké části Pentateuchu, dále pak Ibn Yashush (982–1057) a židovský učenec Abraham ibn Ezdráš (1093–1167), všichni podobného přesvědčení,

kteře hrálo do karet jejich apologetickému úsilí²⁴ o obhajobu Koránu jako jediného svatého spisu, který se předchodím a zbloudilým bratrancům ve víře – židům a křesťanům – nepodařilo znehodnotit svými dodatky.

V době reformace to byl A. R. Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), který na základě toho, že Mojžíš nemohl psát o vlastní smrti, ukvapeně odmítl přisoudit Mojžíšovi autorství celého Pentateuchu²⁵

K odkazu islámských apologetů se v 17. století přihlásil Baruch Spinoza (1632–1677), dnes přezdívaný jako „otec vyšší kritiky Bible“²⁶. Spinoza popřel Mojžíšovo autorství a všechny knihy od Genesis po 2. Královskou podobně jako Ibn Ezdráš považoval za dílo Ezdráše²⁷. Kritického nakládání s biblickým textem se Spinoza dopustil ve svém Teologicko-politickém traktátu, jehož hlavním záměrem bylo pranýřovat bigotnost a zneužívání náboženské moci náboženskými vůdci²⁸. Spinoza píše²⁹:

První kniha Samuelova je uvedena podobnou frází, tak také druhá kniha Samuelova. Potom, než se uzavře historie Davida, přechází historik stejným způsobem na První knihu Královskou a po Davidově smrti na Druhou Královskou.

...

Když dáme dohromady tyto tři úvahy, jmenovitě tematickou jednotu všech knih, spojitost mezi nimi a fakt, že měly být zkomponovány generacemi dávno po tom, co se popisované události staly, docházíme k závěru, jak jsem právě tvrdil, že jsou všechny dílem jednoho historika. Kým tento historik byl, není jasné určit; ale mám podezření, že jím byl Ezdráš, pro což mám několik silných důvodů. [...]

Formace „teorie JEDP“

Spinoza nicméně za svého života nedošel uznání a jeho neortodoxní pohled na autorství Pentateuchu a dalších spisů nespustil žádnou „lavinu kritiky“. Prvním kamínek hodil až v roce 1689 protestantský hebraista Campengius Vitringa (1659–1722), který zastával přesvědčení, že Mojžíšovi při psaní Pentateuchu posloužily jako základ zdroje z patriarchálního období. Tento raný pokus o kritiku zdroje doplnil v roce 1711 německý pastor H. B. Witter, který při studiu paralelních pasáží Gn 1,1–2,4 a 2,4–3,24 upozornil na to, že možná právě Boží jména Jahve a Elohim mohou být kritériem při rozeznání různých zdrojů textu. Witter tedy může být pokládán za prvního badatele, který použil tohoto základního kritéria³⁰. Tyto pokusy o kritiku zdroje přejal a rozvinul Jean Astruc (1684–1766) v roce 1753, když publikoval anonymní pozastavení nad rozdílným užíváním Božích jmen Jahve a Elohim³¹ v různých částech Pentateuchu a přišel k závěru, že Mojžíš sestavil své dílo ze dvou různých, předem jsoucích dokumentů. Astruc nikdy nezpochybnil Mojžíšovo autorství, spíše jej obhajoval³². Sám došel k závěru, že Boží sama o sobě nemohou sloužit jako kritérium analýzy celého Pentateuchu. Astruc se nijak nemýlil v tom, že Mojžíš při práci na Pentateuchu vycházel z písemných dokumentů. Jeho omylem byla domněnka, že i dnes můžeme na základě jakýchsi kritérií tyto dokumenty v textu rozeznat³³.

Po Astrucovi ke kritice zdroje přisadil J. G. Eichhorn (1752–1827) známý jako „otec starozákonní kritiky“ kvůli svému třísazkovému Úvodu do Starého zákona (1780–83)³⁴. Jehož úsilí se nakonec ukázalo být zaměřené proti osvícenským racionalistům a humanistům³⁵; pro znovuzískání vzdělané společnosti pro náboženství, jehož pozice se během osvícenství zhoršovala. Eichhorn rozšířil Astrucova kritéria pro rozeznání zdroje o kritérium literárního stylu, dublet a zvláštních frází. Eichhorn nicméně jako konzervativní racionalista stále zastával tradiční názor na povahu a obsah Starého zákona.

Po Eichhornovi přichází zástupci „**fragmentární hypotézy**“. Římskokatolický teolog A. Geddes datuje v roce 1800 vznik Pentateuchu do doby Šalomouna, odmítá Astrucovo a Eichhornovo vymezení fragmentů, byť přijímá jejich kritéria, a jako první začíná hovořit o Hexateuchu, což znamená, že předpokládá společný základní dokument (Grundschrift) pro pět knih Mojžíšových a knihu Jozue³⁶. K. D. Ilgen dále štěpí Elohistický pramen (1798), J. S. Vater předpokládá třicet osm zdrojů a zakončení až v exilu (1805)³⁷ a W. M. L. De Wette datuje nejranější dokumenty do éry Davida (1807). Fragmentární hypotéza jako první spatřuje deuteronomický zdroj v knize zákona nalezené za Jósijáše (2Kr 22,8). Ten měl posloužit soudobé politické kampani za sjednocení bohoslužby³⁸.

Z následné bouřlivé diskuse, která zahrnovala i konzervativnější a umírněnější stanoviska, vyšla s přispěním připomínek H. Ewalda „**krystalizační hypotéza**“ (jinak též „suplementární“ podle „suplement“, tj. „doplňek“; 1823): různé zdroje Pentateuchu měly odkazovat na jistá vývojová stádia, přičemž základem byl Elohistický zdroj³⁹ pocházející z velmi raného, ne-li mojžíšovského období⁴⁰. J pak měl posloužit k jeho doplnění, E pak byl rozdělen na dva samostatné dokumenty E a P⁴¹. Pozoruhodný konzervativní suplementarista Franz Delitzsch (1813–1890) dokonce připisoval Mojžíšovi autorství všech částí Pentateuchu, které o jeho autorství samy svědčí. Zbytek tvořila autentická mojžíšovská tradice, která byla

kodifikována v době okolo dobytí Kanánu⁴². Vedoucím konzervativcem byl v 19. století nicméně Ernst W. Hengstenberg (1802–1869), rozhodný obhájce plného Mojžíšova autorství Pentateuchu:

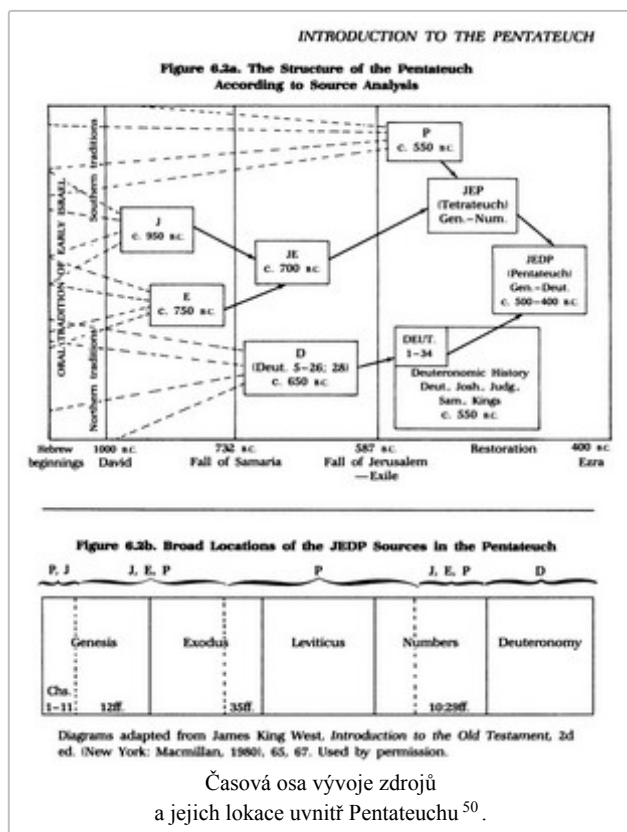
V sedmáctém století byla, jak je známo, provedena řada různých útoků proti původnosti Pentateuchu. Zřetelně se o ně zasadil Spinoza. Když jsme ale úspěšně vysvětlili tuto opozici v její plně rozvinuté a demaskované podobě, bude snadné vystopovat její ranější nekoordinované pohyby. —E. W. Hengstenberg⁴³

Hengstenberg ovlivnil budoucí konzervativní křídlo: K. F. Keila, Delitzschova spolupracovníka, a princetonské učence J. A. Alexandera a W. H. Greena, kteří neohroženě brojili proti dokumentarismu a jeho důsledkům⁴⁴.

V roce 1853 transformoval krystalizační hypotézu Herman Humpfeld v „**hypotézu dokumentární**“, když naznačil, že tzv. *Grundschrift*, s níž se dosud počítalo jako s jednotícím prvkem pramenů J, E a D, je vlastně dílem dvou autorů, kteří oba používali Božího jména Elohim. Tak to ostatně činil již Ilgen (výše). Dokumentární hypotéza tedy započítává dokument jahvistický (J), elohistický (E), priestální (P; česky: „kněžský“) a deuteronomický. (D)⁴⁵. Žádný z těchto pramenů již nebyl přímo spojován s Mojžíšem⁴⁶. Za nejpodstatnější můžeme u dokumentární hypotézy pokládat Humpfeldova hypotetického redaktora, konečného editora, který prameny zredukoval a poskládal do korpusu Genesis-Numeri. Tento editor „R“ byl zároveň zodpovědný za problémy rozlišení dokumentů, kdy se v jednom vyskytlo cosi, co bylo charakteristické pro druhý⁴⁷.

Roku 1865 se K. H. Graf (1815–1869) hlouběji zaměřil na dokument P a přišel k závěru, že vznikl později, než dokument D. Přiřadil proto vznik priestálního dokumentu do doby Ezdráše⁴⁸, jelikož Ezdráš měl mít zájem na obnově kněžství. Tím rozpoutal diskusi o datování, do níž vstoupil v roce 1870 A. Kuenen s tvrzením, že nejstarším pramenem je jahvista a změnil tak dosavadní obraz chronologie pramenů z PEJD na **JEDP**. Kvůli Grafovi, protože tvrdil, že P přišel až nakonec, a kvůli Kuenenovi, protože prosadil, že J je ze všech nejstarší⁴⁹.

Graf-Wellhausenova hypotéza



K skokovému posunu dokumentární hypotézy došlo v roce 1878 publikací Úvodu do historie Izraele (Prolegomena zur Geschichte Israels), v níž Julius Wellhausen (1844–1918) navázal na teorii JEDP, jejíž tvůrci Kuenen a Graf mu takzvaně „nahráli na smeč“. Této hypotéze se říká Graf-Wellhausenova. Wellhausen sám však k dokumentární hypotéze nepřispěl novým zjištěním, jen ji zformuloval s nesmírnou přesvědčivostí a vsadil ji do dobové populárního rámce evolucionismu a hegelianismu⁵¹. Jeho přínosem bylo spojení dějin vývoje Pentateuchu, jak je představovala dokumentární hypotéza, s dějinami vývoje Izraelského náboženství od primitivního animismu (před J) k sofistikovanému kněžskému monoteismu (P). V atmosféře Darwinova díla *O původu druhů* se Wellhausenova hypotéza velmi rychle prosadila a on sám se stal hlavním proponentem dokumentární hypotézy⁵². Jeho myšlenky převládly napříč akademickým univerzem a vytlačily konzervativní učence, jako byli E. W. Hengstenberg či F. Delitzsch, na okraj akademické scény⁵³.

Při kritice zdroje používal Wellhausen čtyř kritérií: (1) Různá Boží jména, (2) výskyt dublet, čili opakovaných příběhů, (3) rozdíly ve stylu či vlastních jménech a (4) různosti v prezentované teologii. Na jejich základě definoval⁵⁴:

Jahvistický (J)	Elohistický (E)	Deuteronomistický (D)	Priestální (P)
Jako nejstarší pramen z období	Je o sto let mladší (750 př. Kr.),	Je datován do období vlády	Jinak též „kněžský“, se datuje

<p>počátků monarchie okolo roku 850 př. Kr. Bůh je vykreslen antropomorfně: Formuje člověka z hlíny, prochází se s Adamem. Neexistuje centralizace bohoslužby (Ex 20,24nn), kladný postoj k Judovi, jasný a přímý styl. Soustředí se na osobní biografie, živé popisy postav.</p>	<p>než J. Zaměřuje se na náboženské a mravní otázky, je fragmentárnější než J a P. Autorem je anonym ze Severního království. Je objektivnější, než J a méně teologicky a eticky zatížený. Okolo roku 650 př. Kr. spojil neznámý redaktor „R“ dokumenty J a E do jednoho dokumentu JE.</p>	<p>judského krále Jóšiáše (640/39–609 př. Kr.). Napsán byl pravděpodobně pod vedením velekněze Chilkijáše jako oficiální program reformního hnutí podporovaného králem. Usiluje o centralizaci bohoslužby (Dt 12,1–26), aby lidé uctívali Boha v chrámu a opustili „vyvýšená místa“. D je silně ovlivněn prorockým hnutím, zejména Jeremjášem. Členové reformního hnutí později přepracovali záznamy knih Jozue, Soudců, Samuel a Královských.</p>	<p>do pátého století př. Kr. Zabývá se chronologií, genealogií, ritem, bohoslužbou a zákonem, čili oblastmi kněžskými. Zdůrazňuje Boží transcendenci. Dle Wellhausenovy publikace <i>Kompozice Hexateuchu (Die Komposition des Hexateuchs, 1877)</i> poskládal jahvista dokumenty J a E. Ty byly doplněny o D za Jóšiáše. V rámci P byl pak Levitikus 17–26, to je tzv. „kodex svatosti“ (tzv. „H“), doplněn v době Ezechiele a zbytek materiálu P zkomponoval v rámci elohického pramene Ezdráš.</p>
---	--	--	---

Post-Wellhausen a současnost

Graf-Wellhausenova hypotéza se navzdory kritice stala oblíbenou mezi mladými, zvláště německými, učenými, kvůli své jednoduchosti a přesvědčivosti. Wellhausenovi následovníci pak bohužel neprokázali schopnost myšlenkové originality a svobody od názoru, k němuž se svým akademickým původem zavázali. Wellhausenova metoda jako taková po sobě zanechala řadu palčivých otázek. Přesto ji její následující zastánci pokládali za jediný možný vědecký a posléze ortodoxní způsob přístupu k autorství Pentateuchu⁵⁵. V současnosti je teorie dokumentů vyučována na biblických seminářích a laikům předkládána jako holý fakt, často bez patřičného úvodu či bližšího vysvětlení⁵⁶.

O dalších modifikacích dokumentární teorie, k nimž došlo ve dvacátém století, budeme hovořit v předmětu BIB3013 Genesis. Pro tuto chvíli postačí zjištění, že wellhausenismus je východiskem většiny powellhausenovských badatelů.

Odmítnutí dokumentární hypotézy a nastíněné řešení

V rámci progresivního proudu teologů v současnosti dochází k odvracení se od mikroskopické kritiky zdroje vstřícné „teleskopické“ analýze literární, která se spíše než na ohraničené úseky soustředí na celostní obraz Pentateuchu jako literárního celku a na význam jeho jednotlivých knih⁵⁷. Řada učenců v tomto duchu nazírá Pentateuch jako jednotné dílo, jehož dokončení proběhlo v preexilní době. Tito autoři argumentují tím, že se v Pentateuchu opakují slova, fráze a motivy, že jsou přítomny důmyslné chiasmy (zrcadlové paralelismy), které znemožňují kritické štěpení daných pasáží, že v Pentateuchu panuje tematická jednota větších literárních celků s menšími oddíly atd. atp.⁵⁸.

My jako zastánci konzervativního stanoviska dokumentarismus odmítáme z následujících důvodů.

Nekonečné tříbení

Povaha kritiky zdroje sama o sobě poskytuje nekonečný prostor k dalšímu tříbení zdrojů. Problém kritéria rozeznání zdroje tkívá v tom, že neexistuje žádné obecnější pravidlo pro jeho stanovení. Pro příklad: O. Eissfeldt objevil v roce 1922 uvnitř J tzv. Laienquelle (laický zdroj L) reflektující nomádský ideál, datovaný do doby Elijáše okolo roku 860 př. Kr. Dále G. Fohrerův nomádský „N“, M. Nothův Grundschrift „G“, J. Morgensternův dokument „K“ z období Ásových reformů a R. H. Pfeifferův (1941) dokument S (podle hory Seir) z doby krále Šalomouna (cca 950 př. Kr.)⁵⁹.

Shody ve stanovení pramenů (a často ani v jejich dataci) nebylo nikdy dosaženo, neboť řada autorů postupovala při hledání kritérií podle svých subjektivních pohnutek. Subjektivní kritéria však nemohou sloužit coby základ práce následujících generací učenců.

Nepřijatelná argumentace editorem

Dokumentaristé se při vysvětlování problémů s dokumenty odkazují na „editora“, „redakci“ a „pozdější úpravu“⁶⁰. Namísto důkazu na poli reálného bádání se utíkají k důkazu odvozenému z vlastní hypotézy.

Typickým příkladem je tvrzení, že Starý zákon až do exilu nikde nesvědčí o existenci kněžského pramene (P) či Mojžíšovské legislativy. Proti takovému tvrzení se samozřejmě ihned vzedne vlna námitek, neboť nářek na zákon a kněžství je Starý zákon plný. Tyto námitky jsou však všechny odmítnuty s odvoláním na „pozdější úpravu“. Vyhýbání se odpovědi nemůže přinést zdravé výsledky vědeckého bádání.

Vzájemné vyloučení

Následkem subjektivismu přítomného ve vyšší kritice zdroje je inkoherece a nekompatibilita jeho výsledků. Uvedu dva příklady:

A. Klostermann (1893) odmítl vývojovou hypotézu a adoptoval raději Ewaldovu krystalizační teorii⁶¹. Klostermann, později J. Dahse, napadli dokumentární hypotézu na základě textové kritiky: masoretské texty pro ně nebyly tak důvěryhodné, aby bylo možné na základě jejich tradování Božích jmen rozeznat v Pentateuchu různé zdroje. Dahse při porovnání LXX a masoretských kodexů dohledal překvapivých 180 rozdílů v užití Božích jmen⁶². Ano, tak silnou ránu dokázala vyšší kritice zdroje zasadit nižší kritika textu v pre-kumránském období, tj. v období před nálezem svitků od Mrtvého moře, které potvrdily důvěryhodnost existujících masoretských rukopisů.

B. D. Eerdmans poukázal na další inkonsistenci G-W hypotézy: Materiály P byly podle něj starší, než samotný zákon z JE, protože zahrnovaly prvky, které jej na vývojové ose izraelského náboženství daleko předčily⁶³. Eerdmans tak zasáhl wellhausenianství přímo v chybném závěru jeho ideologicky zatížené vývojové hypotézy. Samotná Wellhausenova vývojová hypotéza proto může být označena za nekompatibilní s dokumentární hypotézou, z níž vychází. A naopak: dokumentární hypotéza může být vyvrácena vývojovou hypotézou, v níž ústí.

Ani jeden z uvedených příkladů neohrožuje současnou teorii JEDP. Jsou uvedeny pro ilustraci nehomogenní kritické metodologie, která snižuje věrohodnost jejích závěrů.

Použití dvou Božích jmen

Pro mimobiblické texty blízkého východu je používání různých Božích jmen běžné⁶⁴. V babylónu se Baal nazýval též Enlil či Nunamnir. S podobnou diverzitou se setkáváme například v Koránu, který zve Boha Alláhem, jindy ale Rabem. Přesto se ke Koránu přistupuje jako k homogennímu celku⁶⁵.

Použití dvou božích jmen by v případě teorie dokumentů ukazovalo spíše na chybu redaktora. Pro konzervativní badatele je přirozenější domnívat se, že různá jména mohou být inspirovaným vodítkem k jistým pravdám⁶⁶. Jedním možným vysvětlením je rozlišení účelu Božích jmen: Pokud se mluví o všeobecném zjevení a dějinách, používá autor jméno Elohim. Pokud je řeč o specifickém zjevení, použije se spíše Jahve⁶⁷.

Dubleta

Dubleta a tripleta (Gn 12,10–20[J]; 20[E]; 26[J]), čili vícenásobné záznamy téhož děje, lze spíše než jako pozůstatky nešikovné kompilace zdrojů chápat jako znak hebrejské literatury. V případě Genesis 1,2 se nejedná o duplikát, ale o podrobný výčet v první kapitole a o zhrnutí důležitého v kapitole druhé. Vícenásobný záznam je záměrným literárním prostředkem semitské literatury.

Podobně domnělé protimluvy různých pasáží lze chápat jednoduše jako konflikt obecného a konkrétního. V Genesis 6,19 Bůh Noemovi přikazuje vzít po páru od každého zvířete, v Genesis 7,2 pak příkaz doplňuje o přidaný, velmi specifický požadavek, který chtěl zdůraznit zvláštním výrokem⁶⁸. Rozdílnosti obou příběhů, které se kritikům jeví jako kontradikční, jsou součástí záměru autora, který s jejich pomocí formuje tzv. „typové scény“, čili vracející se vzor vypravování, v němž

autor vyzdvihuje jednotlivosti⁶⁹. To, že Hagar dvakrát prchla a že Abraham dvakrát zalhal ukazuje spíše na známou tendenci člověka dopouštět se znova stejných hříchů, než na nepovedené sestavení příběhu ze dvou různých záznamů⁷⁰.

Literární styly

Ani kritérium rozdílných literárních stylů není přesvědčivé. Spíše než na různé autory ukazuje na různé příležitosti ke psaní a na různost zapisovaných témat. Suché a definiční pasáže kněžského zdroje (P) se od vypravěčského jahvistického pramene (J) odlišují kvůli svému formálnímu účelu, ne kvůli tomu, že je psal jiný autor.

Vnější důkazy?

Dokumentární hypotéza není podepřena žádným vnějším důkazem. Ani židovská tradice, ani žádný jiný nalezený dokument, ji v žádném smyslu nepodporují. Naproti tomu konzervativní názor na původ Pentateuchu se opírá například o archeologické nálezy tabulek ve starověkých městech; v Iráku u Nuzi a v Sýrii u Mari. Ty poskytují zřetelné črty tehdejšího světa a lze je spolehlivě datovat nejpozději do roku 1350 př. Kr.⁷¹. Obřadní a obchodní terminologie těchto textů je velmi blízká terminologii Genese a jména, která se na nich vyskytují, jsou jména biblických patriarchů, která byla v té době běžná: Náchor, Benjamin, atd.⁷². Tato archeologická zjištění značně znesnadňují kritickou dataci vzniku prvních pramenů Pentateuchu až do roku 950 př. Kr. Obsah tabulek koresponduje s Abrahamovou biblicky datovanou střední dobou bronzovou (1800–1650 př. Kr.)⁷³, popř. s náboženskou terminologií Levitiku.

Filosofický předpoklad

Základní podmínkou a historickým východiskem dokumentární hypotéza je implicitní osvícenský předpoklad nemožnosti nadpřirozeného děje. Tento předpoklad pokračuje úsilím o přirozené, co nejvědecktější a co nejosvícenější vysvětlení jakéhokoli biblického záznamu o Božím nadpřirozeném činu⁷⁴. Toto úsilí je dle našeho názoru ze své podstaty zavázáno k selhání. Jednak proto, že nadpřirozené se mohlo skutečně stát, čímž jsou pokusy o vysvětlení diskvalifikovány, a za druhé proto, že nadpřirozené se může dít nyní. Ve druhém případě by vzaly za své předpoklady uvedené snahy, v prvním případě pak její předpoklady i výsledky. Je to donkichotský zápas, který může být, bývá a je, v mžiku rozptýlen aktuální Boží činností.

Filosofický předpoklad nemožnosti zázračné inspirace a zázraků v historii je vetchý tak, jako je Bůh pevný ve svém rozhodnutí dovést dílo spásy do cíle i za cenu nutného či milostivého nadpřirozeného zásahu.

Teologický závěr

Jestliže jako křesťané tvrdíme, že Pentateuchu lze plně porozumět až skrze zjevení Ježíše Krista, pak není možné, abychom nadále pokládali Pentateuch za účelový politický traktát (D), kněžský podvrh (P) a pozdní ideologicky zatížené sbírky vymyšlených! tradic rafinovaného E ze severu a primitivního J z jihu.

Řekněme to naopak: Není-li Pentateuch Božím slovem, v němž bylo vše přesně uspořádáno a inspirováno, nemůžeme již nadále tvrdit, že mu teprve jako křesťané rozumíme. A není-li Izraelské náboženství, jak jej Pentateuch představuje, výsledkem Božího zjevení, pak máme my sami co dělat s otázkami, které se vážně dotýkají naší křesťanské víry. Není-li příběh o Abrahamovi víc, než mýtus, kým je pro nás Pán, který byl „dříve, než Abraham“? Nemůžeme-li počítat s pravdivou a autentickou předmlouvou evangelia v příbězích Božího jednání s člověkem, můžeme stále evangelium přiznat jeho objektivní moc a hodnotu?

S těmito otázkami se někteří již vyrovnali po svém, takže přeformulovali evangelium do spíše sociálních a filantropických oktáv. My, kteří věříme v živého Boha, jenž nás v Kristu spasil, se s nimi takto vypořádat nemůžeme.

Proč o tom hovoříme?

Při studiu vývoje dokumentární hypotéza s bázní spatřujeme zlé důsledky původně dobrých záměrů. Vitringa si uvědomil, že Mojžíš vycházel z různých zdrojů. Na jeho zjištění není nic podivného ani kontroverzního. Spinoza byl člověk vysokých mravních ideálů, jistě jeden ze zdaleka nejušlechtlejších bojovníků za pravdu. Astruc se pouze pokusil navrhnout řešení exegetického problému, jímž mu bylo používání různých Božích jmen. Eichhorn se nesnažil o nic jiného, než přiblížit Bibli lidem své doby: humanistům, racionalistům, vědeckým nadšencům. Podobně Wellhausen pouze kopíroval ducha své doby: doby optimistické, programově osvícené, a hegelíanské, čili toužící po progresivním vědeckém bádání. Všechny tyto dobré úmysly se nicméně kvůli zvláštní atmosféře dějin staly synergií sjednocenou v odporu vůči pojetí Bible coby inspirovaného záznamu Božích spásných skutků a proto nepřimo i proti evangelijní zvěsti o Kristu. Umírněnější a konzervativní proud představovaný Delitzsem a Hengstenbergem se kvůli té samé atmosféře dějin neprosadil stejnou měrou. Toto neštěstí pro nás znamená napomenutí: „Dobré úmysly“ nezaručují dobré ovoce. Všichni jsme křesťané, základem naší práce je Ježíš Kristus. To je v pořádku. Jak na tomto základu kdo staví, však nemusí být na první pohled zřejmé (1K 3,11n).

Závěr

Prakticky založený čtenář si však jistě stále klade otázku, proč je nutné komplikovat si život s výkladem dokumentární hypotézy a s komplexní konzervativní reakcí. Je to proto, že stanovení východisek a vymezení prostoru ke studiu Pentateuchu pokládáme za úkon, který je potřeba provést ještě před setkáním s jeho obsahem, které nyní následuje. Je nezbytné, abychom si v této chvíli byli vědomi následujícího:

Mojžíš pravděpodobně pracoval s jistou šablonou ústní tradice a proměnil ji za pomoci dřívějších a soudobých zdrojů v dílo přesahující do dneška. Těmito zdroji modla být Kniha rodů Adamových (5,1), Kniha Hospodinových Bojů (Nu 21,14), Kniha smlouvy (Ex 24,7), popř. další ⁷⁵. Mojžíš mohl zároveň využívat písařových služeb, nebo svolit, aby se zpětně zapsal záznam o jeho odchodu a smrti. Uznáváme tedy existenci „a“ i „post“ -mosaikových pasáží (Dt 34; Nu 12,3) a počítáme s mírnou pozdější redakcí, která zanesla do textu neutrální upřesnění a změny neovlivňující původní obsah. Bezpodmínečně však zastáváme názor, že vypravěč je jeden, historický Mojžíš. Hospodin s ním mluvil „od úst k ústům ve viděních, ne v hádankách“ (Nu 12,8). Tato naše konzistentní metodologie, která bere neustálý ohled na svědectví samotného Písma, nás nebude zavádět vstříc subjektivním spekulacím o dokumentech. Rozmanitý materiál a členění Pentateuchu budeme při celém následujícím studiu nazírat skrze skutečně inspirovanou jednotu jeho výpovědi o Božích spásných činech v historii: Mojžíšovým záměrem bylo popsat dějiny spásy. Přesto a právě proto se v něm setkáváme se skutečnou historií, a to i v případě záznamu nadpřirozených událostí.

Přehled

Každá z pěti pětin Pentateuchu nese vlastní název v latině i v hebrejštině. Hebrejské názvy jsou slova, kterými buď začíná první věta knihy, nebo které tuto větu vystihují. Latinské názvy byly přejaty z řeckých názvů knih v Septuagintě. Snaží se vystihnout pointu knihy podle jejího obsahu.

Hebr.	Výz. heb.	Latinsky	LXX	Řec. zákl.	Význ. řec. zákl.
בְּרֵאשִׁית	na počátku	Genesis	Γένεσις	γενέσθαι	vznikám, stávám se
שְׁמוֹת	jména	Exodus	Ἔξοδος	ἐξ ὁδός	odchod, cesta ven
וַיִּקְרָא	i zavolal	Leviticus	Λευιτικόν	Λευιτικός	levitský
בְּמִדְבָּר	v pustině	Numeri	Ἄριθμοί	ἄριθμός	číslo
דְּבָרִים	slova	Deuteronomium	Δευτερονόμιον	δεύτερος νόμος	druhý zákon

Stručné shrnutí děje Pentateuchu nacházíme například ve třinácté kapitole Skutků, podrobněji ve čtyřiačtyřicáté kapitole Jozua. V těchto krátkých sumách obsahu raných dějin světa a Izraele se nám rýsují obrysy základních stavebních kamenů Pentateuchu, jimiž je *zaslíbení* potomka, *vyvolení* Izraele, *vysvobození* z Egypta, *smlouva* s Hospodinem a *Hospodinův*

zákon. Těžištěm těchto základních stavebních kamenů je Exodus jako dějiště historické realizace Božího vyvolení Izraele ⁷⁶.

Zjišťujeme zároveň, že nejdříve v Exodu začíná vypravěčova současnost, jeho hledisko. Genesis je z pohledu vypravěče historií; její události byly rozpomínány a interpretovány ve světle událostí Exodu ⁷⁷. Zároveň vidíme, že události posledních tří knih jsou závislé na události první a určující, kdy si Bůh vyvolil Izrael za „zvláštní vlastnictví jako žádný jiný lid“ (Ex 19,5) ⁷⁸. Smysl verše Ex 19,5 je proto osou historického děje Pentateuchu. Právě skrze něj hledíme na smysl celého jeho vyprávění, které již v prvních událostech Genese sleduje linii vyvolení.

Vedle vyvolení Izraele nalézáme v Pentateuchu teologický klíč k jeho poselství, který je zároveň milníkem v biblických dějinách spásy. Tímto klíčem je příběh o Abrahamovi uvedený dvanáctou kapitolou Genese. I podle tohoto milníku proto budeme postupovat při dělení textu, které následuje:

1. Stvoření (Gn 1–2): Bůh stvořil svět a člověka.
2. Potřeba Abrahama (k. 3–11): Člověk padl, pád opakovaně dosáhl globálního měřítka.
3. Syn a národ (k. 12–50): Abraham uvěřil Božimu zaslíbení, které se následně naplnilo. Tím se stal precedentem odpovědi na problém hříchu.
4. Příprava naplnění (Ex 1–Dt 34): Izrael byl vyveden z Egypta, byl mu dán zákon a byl přiveden do Zaslíbené země.

Stvoření (Gn 1–2)

První dvě kapitoly Genese obsahují dva záznamy o stvoření. První záznam je úsekem veršů 1,1–2,3. Setkáváme se v něm s přísně strukturovaným záznamem. Každá fáze stvoření zde zapadá do přesné šablony ⁷⁹:

- Úvodní oznámení, že „I řekl Bůh...“.
- Stvořitelský příkaz „Budiž (světlo)!“.
- Zpráva o splnění příkazu, „A bylo (světlo).“.
- Boží pojmenování či pozhánání, „Bůh nazval světlo dnem a tmu nazval nocí;...“.
- Boží zhodnocení a schválení, „Bůh viděl, že světlo je dobré,...“.
- Záznam o časovém rámci, „...a byl večer a bylo ráno, jeden den.“

Touto přesnou logickou strukturou se záznam z první kapitoly liší od spíše narativního podání z kapitoly druhé. Uspořádání výroků o stvoření v první kapitole přesně postupuje vždy od obecného ke konkrétnímu ve dvoutaktním tempu, kdy první dobou je stvoření a druhou dobou jeho organizace ⁸⁰. Bůh nejprve vyvede věc z neexistence a pak jí vtiskne řád.

Druhý záznam ve verších 2,4–2,25 podává stvoření formou vyprávění historie (2,4). V první je k označení Boha použito jména Elohim (Bůh), které je typické v mimo-smluvním kontextu, ve druhé se již používá jména Jahve (Hospodin), které Mojžíš pravděpodobně záměrně použil v kontextu narativního vyprávění o zvláštním smluvním jednání Boha s člověkem ⁸¹. Jako אֱלֹהִים tvoří Bůh veškerenstvo a udílí člověku jeho úkol. Ve druhém záznamu však záměrem vypravěče není historie vesmíru, ale historie Božího smluvního jednání s člověkem, kterého se Bůh jako אֱלֹהִים dopouští. Mezi oběma záznamy jsou rozdíly; jeden například v načasování stvoření člověka, jenž ve druhém záznamu předchází před stvořením ostatního života. Druhý záznam se však obecně daleko méně snaží o přesnost a jeho smyslem proto evidentně není víc, než ukázat na korunní pozici člověka v rámci stvoření ⁸².

Záznam o stvoření nechává přesnému popisu pouze nezbytný prostor a soustředí se na skutečnost svrchované, prvotní a dokonalé Boží tvorby ⁸³. Tato skutečnost vedla některé badatele k popření Adamovy historicity jako nepravděpodobné, neoortodoxně: „suprahistorické“. Takové popření by mělo teologický dopad na výklad páté kapitoly Římanům, v níž apoštol Pavel kontrastuje Adama s Kristem. Jestliže tedy předpokládáme historicitu Kristovu, která je úhelným kamenem křesťanství, je třeba přiznat i tu Adamovu. Jiní badatelé pokládají záznamy o stvoření za mýtus, jehož úloha je podobná, jako úloha novozákonních podobenství ⁸⁴. Vskutku, autor pravděpodobně používá jistých vypravěčských prostředků. Jméno Adam znamená „lidstvo“, Eva znamená „(dárkyně) života“, jméno Enoch „posvěcení“ ⁸⁵, jméno Ábel „vánek, pomíjivost“. Vidíme tedy, že je třeba pečlivě zvážit, co je záměrem autora. Vidíme zároveň, že záměrem autora nebylo něco k něčemu připodobnit ⁸⁶, a přestože nám záznam nedovoluje dogmaticnost v otázkách času a řádu přesného stvořitelského postupu,

autorův pokus o objektivitu skrze přísnou strukturu záznamu nám brání chápat jej jako mýtus s jiným než se v zásadě doslovným významem⁸⁷.

Čtenářovu duši tak může plným právem jímat bázeň z majestátního sdělení prvních veršů Bible. Bůh vyřkl nebesa a zemi z neexistence v existenci. Hebrejské **סָפַר** (stvořil) je sloveso používané pouze, pokud Bůh je podmět. Tento výraz je typický pro první záznam, ve druhé záznamu se častěji setkáváme s méně exkluzivním **עָשָׂה** (učinil)⁸⁸. Pouze Bůh docílil před počátkem veškerenstva toho, že z ničeho vytvořil něco. Bůh nepracoval s žádnou pralátkou, nepoužil jiných „sil“, ani nemusel nic ze sebe obětovat. Jeho stvoření je stvořením *ex nihilo*, totiž doslova z *ničeho*. I v konkurenčním Babylonském záznamu o stvoření zvaném Enuma Eliš je svět do jisté míry dílem bohů: Marduk, jakmile je vynesena do čela panteonu, dává světu řád. Tento řád však vnáší mezi již existující prvky⁸⁹, nic se netvoří, pouze se reorganizuje pralátka která bez vysvětlení je. Marduk a spol. jsou pak bohové s nejhorsšími lidskými vlastnostmi, navíc částečně závislí na obětech⁹⁰. Jejich pomoc a zaopatření je ošidné, kdežto Bůh Hospodin je sám předmětem závislosti všeho, co stvořil. Zatímco v babylonském mýtu jsou lidé jakýmsi vedlejším produktem krvavé řeže bohů⁹¹, člověk je Hospodinem hrnčírsky zformován a vytvarován (Gn 2,7; heb. **צָבַר**). Ve vztahu ke člověku je Hospodin pečlivým hrnčíršem⁹².

Bůh stvořil člověka záměrně jako vrchol stvoření. Stvořil jej podle svého obrazu (1,26) z dokonalého materiálu, totiž z prachu, který je součástí toho, co před tím prohlásil za dobré. Oživil jej vdechnutím své životní síly (2,7), čímž jej odlišil od ostatní stvořené fauny⁹³. Celé stvoření pak včetně Adama a Evy prohlásil Bůh za velmi dobré (1,31). V tom tkví původní záměr záznamů o stvoření v kontextu dějin spásy a v kontrastu s následujícím oddílem. Čtenář si může uvědomit, že stav nynějšího světa není součástí původního Božího plánu, ale důsledkem následujících událostí⁹⁴.

Exkurz: Stvoření v šesti dnech

Záznam o stvoření říká, že Bůh stvořil přírodu a člověka během šesti „dnů“, zatímco hlavní proud moderní astronomie, geologie a biologie dochází při výpočtu stáří vesmíru k výsledku 13,8 miliard let, u stáří země k 4,6 miliardám let a u živočišných druhů k miliardám, milionům a statisícům let. Biblické „dny“ stvoření jsou proto předmětem snah o více či méně smířlivou interpretaci. V zásadě narážíme na tři přístupy k výrazu „den“ z první kapitoly Genese⁹⁵:

1. Den je **doslova 24 hodinový nebo kratší** úsek ohraničený cyklem světla. Toto pojetí má oporu v Exodu 20,11.
2. Den je podle konkordistické teorie **delším časovým obdobím**, které se může rovnat např. celým prvohorám. Mezi tyto teorie patří
 - A. Teorie mezidobí, která předpokládá mezi jednotlivými dny stvoření dlouhá období evoluce.
 - B. Teorie mezery, podle níž mezi „stvořením nebe a země“ (1,1) a tím, že „země byla pustá a prázdná“ (v. 2), došlo k pracosmické katastrofě prvního stvoření a ke dlouhé nepopsané epoše historie vesmíru.
 - C. Teorie dnů vyprávění, podle níž bylo dlouhé období stvoření zjeveno pisateli Genese v šesti posloupných dnech. Myšlenkou konkordismu je zastávat doslovnost biblického svědectví za současného přijetí moderních (a populárních) vědeckých teorií.
3. Někteří vykladači vidí pod pojmem „den“ **literární prostředek**, nikoli chronometrický údaj. Záměrem autora nebylo poskytnout „věrný přirozeně-historický záznam procesu stvoření“⁹⁶. Dny a noci jsou pouze literárním rámcem.

Nekladu si za cíl návrh a obhajobu některého z řešení. Dovolím si jen připomenout následující:

Dny Genese, čtyřiašedesátihodinové, kratší, nebo delší, jsou fázemi objektivního Božího zjevení. Záměrem a vrcholem tohoto „hmotného zjevení světa“ je vztah Boha s člověkem, čili smlouva. Samo fyzické stvoření je tak pouze piedestalem a kulisou čehosi jiného, co chce Boží slovo říci⁹⁷ o Bohu, že dobře stvořil původní svět a o člověku, že je jeho obrazem.

Na adresu agresivního vědeckého ateistického světonázoru je potřeba říci za prvé, že právě výpověď o stvoření mu v minulosti poskytla prostor: Člověk je obraz Boží, nezávislý na zbytku stvoření; příroda je poznatelná (srov. Gn 2,19n), není ovládána vílami a skřítky. Za druhé, že existuje více důmyslných konkordistických a kreacionistických interpretací, pročež není radno vybírat si první kapitolu Genesis jako pole rozhodující bitvy s „pavědou“. Za třetí, že přirozená vysvětlení mají dostatek vlastních problémů, které často souvisí s odmítnutím všeho biblického a nadpřirozeného.

Exkurz: Stáří lidstva

Bible neuvádí přesně rok stvoření Adama a jeho vyhnání z ráje. Toto některé vede k teoriím o „vypuštěných“ generacích, které se neuvádějí v biblických genealogiích (k. 5.10). Při harmonizaci genealogií s datováním prvního výskytu druhu Homo sapiens před 200 000 lety bychom pak museli předpokládat 1980 vypuštěných generací. Myšlenka vypuštěných generací není scetná, avšak předpokládat tak ohromnou mezeru v genealogii, kterou považujeme za součást přesného záznamu, je přinejmenším podivná ⁹⁸.

Stáří člověka můžeme nazírat trojím způsobem ⁹⁹:

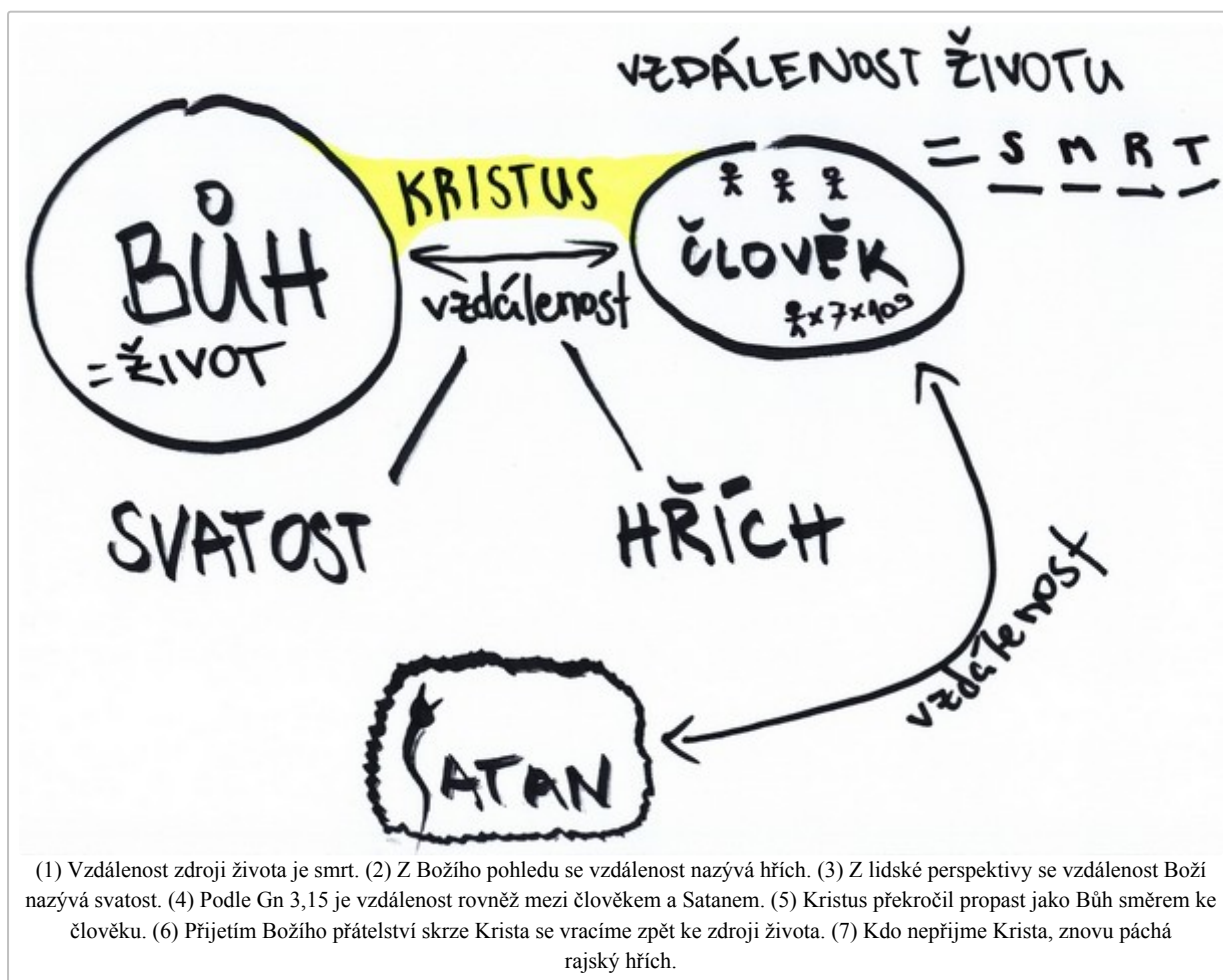
1. Genealogie jsou přesné. Uběhlo 1656 let od Adama po Potopu a 290 let od Potopy po narození Abrahama. Toto pojetí je otazné. Třikrát čtrnáct generací v první kapitole Matouše je podezřele symetrických a v Gn 10,24 chybí Arpakšádův syn Kainan z Lk 3,36.
2. Genealogie zachycují pouze jejich nejdůležitější členy. V hebrejské literatuře je zvykem pokládat vnoučata za děti prarodičů. Takto např. v 1Par 7,13. Zde bychom mohli počítat s pěti až šesti tisíci lety mezi Adamem a Abrahamem, podle počtu neuvedených článků v rodopisech.
3. Jména v Genesi 5 představují jednotlivce a jeho přímou prvorozenskou linii. Měl-li například Adam žít po 930 let, znamená to, že on a jeho přímá linie stála v centru pozornosti historie po 930 let, než ji nahradila Šétova linie. Sečtením této posloupnosti „generací“ dostaneme počet 8227 let mezi Adamem a Potopou. Problémem tohoto přístupu je, že Šét byl přímým pokračovatelem Adamovy linie. Jakou jinou, než následující Šétovou linií, by mohla Adamova linie pokračovat?

Nejpříhodnější pohled na genealogii pro nás je druhý zmíněný. Třetí pohled je logicky komplikovaný a první pohled nenechává prostor ověřené historii, která např. sahá do poloviny 4. tisíciletí př. Kr. (např. Egypt a Mezopotámie okolo 3500 př. Kr. již je historicky zmapovaná). Nálezy lidí, byť by se jednalo o Homo sapiens, datované před deváté tisíciletí př. Kr. proto musíme pokládat za předvěké a zjevním nezasažené druhy. Teprve Adama Bůh kvalitativně odlišil (1,26n). S ním a s jeho potomstvem jednal na základě exkluzivní smlouvy (Ř 5,12–21). S podobnými předadamovskými druhy, např. s údajnými kromaňonci (35000–10000 př. Kr.), Bůh takto pravděpodobně nejednal. Otázka, zda byly tyto druhy duševně a duchovně stejně vybaveny, jako Adamův rod, zůstává i při přezkoumání fyzické podobnosti jejich ostatků, nezodpovězena ¹⁰⁰.

Potřeba Abrahama (Gn 3–11)

Člověk se v zahradě Edenu svévolně rozhodl, že vezme svůj osud do vlastních rukou ¹⁰¹. Toto rozhodnutí podle mého názoru ani zcela bez vědomí následků, ani s jejich plným vědomím. První dojem z četby záznamu o stvoření ukazuje jako na příčinu pádu skutek ženy, která ve verši 3,6 „vzala, jedla, dala svému muži“. Muž však byl podle druhé poloviny verše po celou dobu přítomen! Hebrejské וַיְהִי, které se překládá jako „byl s ní“, naznačuje nikoli pomyslnou, ale bezprostřední, někdy až intimní blízkost (srov. Dt 22,23; Sd 13,9). Někteří proto za první hřích nepokládají Evin skutek, ale Adamovo mlčení ¹⁰². Mlčení člověka, který nejlépe mohl vědět, co se má hadovi odpovědět a co se stane, pokud ze stromu poznání pojí.

Lidé se nicméně rozhodli zle. V Satanově lži „budete jako Bohové“ se ukázala ironická a bolestná pravda: Konzumací zakázaného ovoce nabyli morální autonomie ¹⁰³ a tím se skutečně stali bohy, totiž jakoby „vlastními pány“. Popřeli svou přímou závislost na Hospodinu a skutečně se stali nezávislími. Avšak rozeznání dobrého a zlého jim namísto radosti přineslo starost o vlastní nahotu (v. 3,7) a strach z Boží přítomnosti (vv. 3,8nn) ¹⁰⁴. Z Božích úst pak zazněly nesmírné důsledky jejich činů: Vyhnání z ráje, těžký boj o přežití, nerovné mezilidské vztahy, fyzická bolest a smrt (vv. 3,16–19). Tyto Boží výnosy jsou trestem, avšak v první řadě přirozeným důsledkem činu svévole; z Božích úst nám proto zní jako zoufalé vysvětlování katastrofického dopadu. Nepřízeň přírody, problematické vztahy, nemoci a fyzický rozklad je přímým důsledkem odmítnutí závislosti na Bohu, na ručiteli a dárci života. Člověk může deklarovat svou nezávislost a prohlašovat se za rovného Božího partnera. Jako stvořená bytost – v ráji i mimo ráj, s poznáním i bez – ale není schopen udržovat život mimo Jeho stvořitelskou základnu. Následují příběhy o Kainovi a Ábelovi, o potopě a o Babylonské věži a v nich pohyb vstříc stále většímu a mohutnějšímu hříchu ¹⁰⁵.



Propast, která vznikla odvrácením se od Zdroje života v Bohu, se nazývá hřích. Tento hřích zasáhl stvoření v globálním měřítku. Součástí Božího rozsudku a pláče nad člověkem je nicméně i zaslíbení, že „sémě ženy rozdrtil hadovi hlavu“ (v. 3,15). Tento verš nazýváme „protoevangeliem“, to je „prvotním evangeliem“, které došlo naplnění v spásném díle Pána Ježíše Krista. Není zcela zřejmé, zda se „semenem ženy“ myslí přímo Kristus. Je to však velmi pravděpodobné, protože právě Kristus je odpovědí na zoufalství člověka. Za pozornost stojí, že verš Gn 3.15 se nachází tak akorát v polovině věty důsledků. Boha „napadlo“ řešení během Jeho pláče!

Ježíš Kristus byl inkarnací Boha. Když jako takový zemřel na kříži, učinil v podstatě přesný opak toho, co učinil Adam: Ten chtěl Božství získat, Kristus se božství vzdal. Adam se odvrátil od Boha, Kristus se přiklonil k lidem jako Immanuel – Bůh s námi. Adam jedl ze stromu, Kristus sám sebe nabídl jako pokrm, On sám je vinný kmen. Adam zemřel, Kristus vstal z mrtvých. Adam se styděl a skryl, Kristus neohroženě vyšel a skrze církve se zvěstuje celému světu. Kristus překročil propast hříchu směrem k nám. Ten, kdo se k Němu vírou upne, to znamená ten, kdo opětuje Jeho Lásku, stane se podílníkem obnoveného života v původním rajsém plánu.

A tak tedy: Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život. Římanům 5,18

Je ironií, že první kamínek laviny hříchu byl povolen při pokusu o uctívání¹⁰⁶. Kain neuposlechl přímé Boží varování před hříchem závidy a zabil Ábela, který „přinesl Bohu lepší oběť než Kain a dostalo se mu svědectví, že je spravedlivý“ (Žd 11,4). Ábelova krev pak křičela po pomstě¹⁰⁷, ale Bůh Kaina nechal jít a zaručil mu, že nebude zabit¹⁰⁸.

Šílená dekadence toho, co Bůh původně označil za „velmi dobré“, dosáhla klimaxu za Noemových časů. Bůh litoval, že stvořil člověka, chce zničit lidstvo a spasit zůstatek věrných (6,6nn.18–20). Tímto „věrným“, který se stal představitelem nového začátku lidstva, byl Noe, jehož příklad pokory a víry navzdory extrémnímu hříchu světa je výjimečný (srov. 6,9). Noe postavil archu, osadil ji zvířaty přečkal v ní potopu, kterou Bůh dopustil na svět přibližně roku 3800 př. Kr.¹⁰⁹. Uvnitř archy strávil Noe přesně rok a deset dní¹¹⁰.

Záznam o potopě je vyprávěn v univerzálním tónu. Pokud se však osídlení lidstva omezovalo na údolí Eufratu, mohla být potopa pouze lokální, takže nepokrývala celý povrch planety¹¹¹. K **teorii lokální potopy** se kloní i řada konzervativních apologetů. Když se v hebrejském textu píše, že „vody mohutně stály na zemi“ (7,24), je „země“ vyjádřena výrazem ארץ používaným při jmenování krajin. Širší výraz עולם odkazující se na celý svět, se v záznamu o potopě nevyskytuje. Jiný popisný prvek, s nímž se v záznamu setkáváme, výraz „pod nebesy“ (7,19), teorii lokální potopy poněkud problematizuje¹¹². Při lokální potopě by rovněž ztrácel význam Boží příkaz zachovat všechny druhy (7,8n)¹¹³. **Teorie globální potopy** s sebou nicméně nese jisté vědecké problémy. K pokrytí špiček Himalájí by bylo potřeba osmkrát více vody, než kolik jí na Zemi je. Tlak a salinita vody by po jednom roce neumožnily přežití většiny semen a vodních organismů¹¹⁴. Kromě toho byla akutně zkoumána možnost příbuznosti vzdálených a odříznutých národů s Noemovým potomstvem. Při takovém průzkumu lze ukázat na to, že záznam o zničující potopě, vidíme nejen u blízkých a příbuzných sousedů hebrejského národa, ale i u řeků, číňanů, aboriginců, tichomořských původních ostrovanů a dalších¹¹⁵. Podle našeho názoru je teorie globální potopy biblicky věrnější, než teorie potopy lokální. Některé s ní spojené vědecké otázky zůstávají předmětem plamenných diskusí, do nichž se lze ponořit více či méně hluboko. Argument společného vědomí lidstva, některé archeologické nálezy a biblické svědectví nás mohou přesvědčit o jejím reálném konání v historii.

Událost potopy v historii byla jedinečná. Bůh po ní uzavřel s Noem smlouvu: Člověk se má množit a naplnit zemi, může jíst maso, je zodpovědný za prolitou krev, budí strach u zvířat. (Je otázkou, nakolik jsou tato přikázání a směrnice nová oproti předpotopnímu pořádku.) Součástí smlouvy je Boží závazek, že k takové potopě již nikdy nedojde. Tento závazek Bůh stvrdil znamením duhy¹¹⁶.

Poslední katastrofou prvních jedenácti kapitol je zmatení jazyků. Dosud jednotné lidstvo se zpronevěřilo Božímu příkazu „naplnit zemi“ (9,1), když si řekli, že „nebudou rozptýleni po celé zemi“ (11,4)¹¹⁷. Na pozadí stavby babylonské věže mohla být rovněž bláhová snaha „pojistit se“ proti další potopě, nebo se vyvýšit až na Boží nebeskou úroveň. Účel stavby každopádně nesouvisel s uctíváním Boha, který proto dopustil nesoulad v mluvě této bezbožné aliance a jejich rozptýlení do celého světa.

Syn a národ (Gn 12-Gn 50)

Na přelomu jedenácté a dvanácté kapitoly je dokonalé Boží stvoření již úplně zdevastováno hříchem¹¹⁸. V této situaci dochází k přestřelení vypravěčova hledáčku z vyprávění obecné historie k vyprávění příběhu jednotlivce Abrahama a jeho rodu. Touto změnou tématu vyprávění je dle historického dělení zahájena druhá část Pentateuchu, která popisuje tzv. patriarchální období (k. 12–50)¹¹⁹.

Abraham

Toto období začíná s Abrahamem roku 2091 př. Kr¹²⁰. Uvedeno je svrchovaným Božím výnosem: „I řekl Hospodin Abramovi...“ (Jak úžasné to zní, když povážíme, že to, co říkal Bůh při stvoření o věcech, říká nyní v pokračování příběhu. Bůh je Vypravěč.) Hospodin po Abrahamovi požadoval, aby opustil svou zemi (národnost), své rodiště (sounáležitost) a svůj domov (zabezpečení) (12,1). Na tři požadavky navazuje pět zaslíbení (vv. 2n), které vyjadřují nejen dobrotu vůči patriarchovi, ale i náznak dobrého plánu s celým lidstvem, který se má skrze Abrahama naplnit¹²¹. A tak Abraham, podle výchovy pohan¹²², opustil rodný Cháran se svou bezdětnou Sárrou a bratrancem Lotem¹²³.

Ústředním motivem Abrahamova příběhu je Boží zaslíbení potomka, který mu scházel. V patnácté kapitole Hospodin toto zaslíbení opakuje, Abraham věří, Hospodin svá zaslíbení potvrzuje smlouvou (15,9–21), při níž On sám prochází mezi kusy obětovaných zvířat¹²⁴. Procházení mezi rozpůlenými zvířaty bylo ve starověku při uzavírání smluv běžnou praxí. Pro nás se zde však objevuje význam zcela nový, (ne)překvapivý a radostný: Bůh vstupuje do osobního vztahu s Abrahamem¹²⁵; představuje se mu jako jeho „štit a přehojná odměna“ (15,1). Ve dvanácté a patnácté kapitole se nám tak zjevuje překrásný obraz „Božích námluv“ mezi pohanem Abrahamem a Bohem Hospodinem:

- 12,1: Bůh hovoří.
- 12,4: Abraham poslouchá.
- 15,6: Abraham věří.
- 15,17: Bůh se sklání.

- 17,10: Bůh dává Abrahamovi jméno značí jej obřízkou. Tím říká: „Abrahame, jsi můj“.

Abrahamovo zaváhání následuje hned v následující kapitole, když přijímá od Sary nabídku malé rozumné pomoci Božimu nerozumnému zaslíbení a zplodí syna Izmaela se Sárinou otrokyní. Boží odmítnutí Izmaela lze vykládat jako Boží ochranu hebrejského vyvoleného genofondu, spíše pak jako odmítnutí Abrahamova lidského řešení nadlidského problému. Bůh si nepřeje, abychom při realizaci Jeho zaslíbení prokazovali nezávislost a přirozený fištrón. Proto se Abrahamovým dědicem stává Izák¹²⁶. Abraham na syna čekal do sta let. Než se mu narodil, byla mu dána obřízka coby znamení smlouvy, byl přejmenován z původního „Abrama“ (Vysoký otec) na božího „Abrahama“ (Otec mnohých) a hostil u sebe nebešťany na jejich zkázonosné cestě do Sodomy¹²⁷. Někteří vykladači mají za to, že tím, s nímž Abraham hovořil a smlouval v Genesi 18,23, je Kristus.

Exkurz: Víra, spasení a obecno

Pro Apoštola Pavla byl Abrahamův příklad nesmírně důležitý v diskusi se zákonickým pojetím evangelia v první církvi, podle nějž bylo spasení člověka závislé na dodržování Mojžíšova zákona. Abrahamův otec sloužil cizím bohům (Joz 24,2) a Abraham sám nemohl navázat na náboženskou tradici judaismu. Byl to původně bezbožník. Avšak uvěřil Bohu, uposlechl jej (srov. Ř 4,3; Gn 15,6) a byl ospravedlněn. Podmínkou jeho ospravedlnění, jak píše Pavel, nebyla příslušnost k vyvolenému lidu, ani vnější znamení obřízky, ani poslušnost Mojžíšovu zákonu, ale samotná víra (Ř 4,5). Z Pavlovy úvahy plyne, že Abraham je starozákonním precedentem ospravedlnění z víry, které je kvalitativně shodné s novozákonní realitou milosti, a tudíž se zakládá na spásném díle Pána Ježíše Krista, které přesahuje čas (1Pt 1,19n).

Kierkegaard na příkladu Abrahama ilustroval víru jako nikoli estetické pohnutí, nikoli emočně založený prvek, ale jako paradox života¹²⁸. Paradox víry je pro Kierkegaarda vědomí nespítnelnosti a současné přesvědčení o tom, že splnění je možné. Takto Abraham kráčel na horu Mória a uvazoval Izáka (k. 22) s tím, že Bůh mu kvůli svému zaslíbení Izáka neodebere (Žd 11,17nn). Abrahamovo konání nazval Kierkegaard „pohybem absurdna“, jež spočívá v tom, že Abraham byl ve vztahu k čemusi vyššímu s to překročit všechny meze. Obětování syna je samo o sobě eticky nepřijatelné. Abraham se dokonce nemohl vymluvit na vyšší dobro, aby byl považován za tragického hrdinu. Navzdory tomu jeho čin nebyl neetický, ale absurdní. Zde dochází k tzv. teleologické suspenzaci etiky, to znamená k potlačení toho, co je etické, s ohledem na vyšší cíl (telos), který nelze eticky pojmout, protože tento cíl nespádá do obecna, které je okolo nás, ale pochází z absolutna, které je nad námi. Tímto Abrahamovým cílem je naplnění Boží vůle. Znamená to, že na Abrahama se nevztahuje pravomoc etiky, protože v případě naplňování Boží vůle je etika teleologicky suspendována, čili potlačena kvůli absolutnímu cíli. Zde připomínáme: teleologická suspenzace není možná bez absolutního, k němuž je možno se vztáhnout. Bez vyššího cíle, jímž je naplnění Boží vůle, je Abraham vrahem. Vlastními silami nelze etické obecno potlačit. Člověk se může stát vlastními silami tragickým hrdinou, nikdy však hrdinou víry¹²⁹.

Kierkegaardovu interpretaci víry pokládáme za vitální součást naší křesťanské zkušenosti: Okolní svět se nás snaží ohraničit obecno. V tomto obecno se nachází etika jako nauka o společné mravní shodě lidstva a obecné systémy hodnot opírající se o různé druhy oběživa, o lidské kvality a o společenské a kulturní předpoklady. Jako křesťané nejsme povoláni k tomu, abychom etiku a hodnoty a priori bořili, avšak ve vztahu k Bohu jimi nejsme nijak vázáni a v poslušnosti Božího příkazu je můžeme překonat, aniž bychom mohli být před Bohem stíháni pravomocí obecna.

Izák, Jákob, Josef

Po Abrahamovi přechází Boží smlouva na Izáka (Smíšek) a po něm na Jáкова (Úskočný). Bůh s oběma v rámci této smlouvy navázal vztah. Když Jákob prchal před rozhněvaným Ezauem, praotcem nepřátelských Edómců¹³⁰, slíbil mu Bůh zjevující se ve snu o nebeském žebříku¹³¹ vedení, ochranu a bezpečný návrat¹³² (28,12–19). Jákob strávil čtrnáct let službou v Mezopotámii u aramejce Lábanu, bratra své matky Rebeky. Oženil se se dvěma jeho dcerami, nejprve s Leou¹³³, následně s Rebekou, Bilhou a Zilpou, zbohatl a při návratu do Kenaanu se setkal s cizincem, který mu v zápase poranil kyčel a přejmenoval ho na Izraele (Zápasí Bůh, srov. Gn 32,29). Neviditelný bojovník je zjevením Boha (v. 31), konkrétně Krista. Právě On je přeci styčným bodem mezi nebem a zemí a právě On se odkazoval na Jákovovo snové vidění andělů (J 1,51)¹³⁴, právě On je ručitelem smlouvy vztahu s Bohem jako „Strach Izákův“ (31,42.53) a „Přesilný Jákobův“ (49,24).

Čtyři ženy porodily Jákobovi třináct dětí, z nichž vzešlo dvanáct kmenů národu Izrael ¹³⁵. Z Josefa vzešli dva, dcera Dína kmen nezaložila a kmen Lévi nebyl počítán za kmen, protože v Zaslíbené zemi žil kvůli povaze své služby roztroušeně a bez územního ohraničení. Stran prvorozenství byl Rúben diskvalifikován za cizoložství s Bilhou (srov. Gn 35,22 s Gn 49,3), Simeon a Lévi za násilí (srov. Gn 34,25nn s Gn 49,5nn). Prvorozenství se tak jakoby přesouvá na Judu (49,8).

Lea	Ráchel	Bilha	Zilpa
<ul style="list-style-type: none"> • (1) Rúben • (2) Simeon • (3) Lévi • (4) Juda • (9) Izachar • (10) Zabulón • Dína 	<ul style="list-style-type: none"> • (11) Josef <ul style="list-style-type: none"> ◦ Efrajim ◦ Manases • (12) Benjamín 	<ul style="list-style-type: none"> • (5) Dan • (6) Neftalí 	<ul style="list-style-type: none"> • (7) Gád • (8) Ašer

Zvláštní roli v závěru období patriarchů v Genesi sehrál Jákobův syn Josef. Celkem dvakrát mu bylo ublíženo, vždy skrze jeho oblečení: jednou, když jej jeho bratři prodali do otroctví a pomocí jeho pláště fingovali jeho smrt, podruhé, když jej chtěla zneužít žena jeho pána Potífara, ale zmocnila se pouze jeho roušky ¹³⁶. Kvůli těmto křivdám se Josef ocitl ve vězení, odkud byla díky jeho nadpřirozenému Božímú daru výkladu snů odstartována jeho hvězdná politická kariéra ¹³⁷. Bůh dopřál Josefovi faraónovu přízeň, takže se stal druhým po králi a zaopatřil jej prozřetelností, takže mohl připravit Egypt na sedm let hladu. Skutečným hrdinou Josefova příběhu je tudíž Bůh ¹³⁸. Hladomor, který tato neúroda způsobila, přinutil i starého Jákoba a jeho rozsáhlé potomstvo přestěhovat se do Egypta.

Datum sestupu Izraele do Egypta

Při dataci sestupu do Egypta jsme nakloněn upřednostnit období okolo roku 1876 př. Kr. před neméně atraktivním názorem, podle něž mělo usídlení v Gošenu dojít až za vlády Hyksósů po jejich invazi do Egypta v roce 1710 po Kr ¹³⁹. Hebrejský původ většiny Hyksósů by dobře vysvětloval dosazení Josefa na vysoký politický post a vřelé přijetí Jákobovy rodiny. Následné vyhnání Hyksósů a návrat moci do rukou Egyptanů by dosadilo na trůn „krále, který o Josefovi nevěděl“ (Ex 1,8). Tato teorie ústí v teorii pozdního Exodu (okolo 1290 př. Kr.) za vlády Ramsese II. a posouvá datum sestupu Izraele do Egypta na přelom osmnáctého a sedmnáctého století ¹⁴⁰.

Máme však za to, že přízeň faraónů nebyla nutně dána jejich Semitským původem. Verš Gn 46,34 podle našeho názoru ukazuje, že v době sestupu Izraelců do Egypta byli v Egyptě u moci původní Egyptané, pro něž „jsou všichni pastýři ovcí ohavností“. Egyptský historik Manetho ze 3. století př. Kr. citovaný Josephem chybně překládal název Hyksósů jako „Pastýřští králové“, namísto správného významu „Vládcové cizích zemí“ ¹⁴¹. U „Pastýřských králů“ by Josefem navrhovaný argument z verše 46,34 pozbyl smyslu. Nepomůže ani jinočení podle LXX, které v Ex 12,40n uvádí jen 215 namísto 430, neboť Gn 15,13 a Ga 3,17 svorně potvrzují více než čtyři sta let strávených v Egyptě.

Zajímavé zajisté může být tvrzení rabínské tradice, podle níž se egyptská perioda čtyř set let počítá již od narození Izáka ¹⁴². Tím by se celková doba pobytu v Egyptě zkrátila o celých 190 let! Jákob se dožil věku 147 let, z toho v Egyptě strávil posledních 17 (Gn 47,28). Narodil se tedy 130 let před sestupem, když bylo jeho otci Izákovi 60 let (25,26). To by znamenalo, že Izraelci strávili v Egyptě pouze něco přes 210 let. Zastáváme-li zároveň datum raného Exodu, jež se opírá o další biblická svědectví (viz níže), pak k sestupu Izraelců došlo těsně před rokem 1657 př. Kr., v první třetině Hyksóské okupace. Toto příměří mezi konzervativním a progresivním datováním stojí za úvahu. Jeho slabiny jsou však zřejmé: Vychází z nikterak závazné rabínské tradice. Neřeší související disharmonie rané a pozdější datece exodu. Nemá podporu v Písmu. Pro naši současnou potřebu se proto ujednotíme na původně zmíněném roce 1876 př. Kr.

Příprava naplnění (Ex 1-Dt 34)

Ještě než se mohlo splnit zaslíbení země dané Abrahamovy, bylo potřeba učinění neoddiskutovatelných příprav: Izrael musel početně vzrůst a stát se národem ¹⁴³, aby mohl Zaslíbenou zemi obsadit, musel ovládnout umění vyspělých civilizací a dosáhnout svébytné kultury, aby dokázal uchránit svou identitu a musel být vychován k vytrvalosti a odvaze, aby se mu

podářilo vyhnat ze Zaslíbené země kananejce¹⁴⁴. Tím, kdo tyto Boží přípravy koordinoval, byl Mojžíš, který vyvedl Izraelský národ z Egypta a přivedl jej až na hranici Zaslíbené země.

Během pobytu Izraelitů v Egyptě došlo k mocenským turbulencím. V roce 1710 př. Kr. obsadili Egypt Hyksósové, povětšinou semitští nájezdníci¹⁴⁵. Egyptanům se v roce 1550 př. Kr. podařilo z Hyksóského područí vymanit, avšak kontinuita jejich pohostinnosti vůči biblickým Hebrejcům byla narušena, takže jakmile Hebrejci vzrostli počtem i zdatností (1,7; viz první dvě přípravy), došlo k jejich zotročení (v. 13) a k pokusu o kontrolu porodnosti manipulováním porodních asistentek (v. 16)¹⁴⁶ i přímou eliminací novorozenech chlapců (v. 22).

Mojžíšův příchod na svět byl proto poněkud dobrodružný: byl puštěn po vodě, nalezen a adoptován egyptskou princeznou na královský dvůr, kde se mu dostalo vysokého vzdělání (Sk 7,22)¹⁴⁷. Ve věku čtyřiceti let v něm jeho národní citění zcela překonalo pud sebezáchovy, takže zabil Egyptana a prchl před trestem pravděpodobně do východní části sinajského poloostrova mezi kočovné Midjánce, aby se ukryl u Reúela známého též pod titulem Jitro¹⁴⁸. U Jitra, pravděpodobně ctitele pravého Boha, strávil Mojžíš přibližně čtyřicet let (srov. Sk 7,23 s Ex 7,7 s Dt 34,7), než se mu u hořícího keře zjevil Bůh¹⁴⁹.

V Exodu 3,15 pověřuje Bůh Mojžíše následujícím úkolem a sděluje mu své jméno Jahve (Hospodin). Ani ve světle Exodu 6,3 pasáž nutně nenaznačuje, že by byl tetragram יהוה zcela neznámý a nově zjevený. Již jméno Mojžíšovy matky Jókebed (Nu 26,59) je od něj odvozeno¹⁵⁰. Toto nové zjevení spíše přineslo překonání dosavadního teologického obzoru. Jméno Hospodin dostalo se slovy „JSEM, KTERÝ JSEM“¹⁵¹ zřetelnější obsah a Mojžíš byl naplněn milostí hlubšího poznání Boha¹⁵².

Mojžíš uposlechl a předstoupil před faraóna se svědectvím o moci Boha Hebrejců. Egyptský král však navzdory pohromám krve z vody, žab, komárů, much, dobytčího moru, nemoci vředů, krupobití, kobylek a temnoty nedovolil Mojžíšově lidu odejít. Poslední rána byla nejtvrďší: Hospodin vzal život všemu prvorozenému. Ušetřeni byli pouze Hebrejci, kteří uposlechlí Boží příkaz skrze Mojžíše, aby označili veřeje a nadpraží svých domů krví beránka.

V událostech Paschy došlo k archetypálnímu zjevení Ježíše Krista, jak později rozeznal apoštol Pavel (1K 5,7)¹⁵³: Ježíš je tím Beránkem. Každý, kdo uposlechne a přizná se k moci Jeho krve, bude „pomínut“, takže na něj rána nedolehne. Hebrejské כֹּסֶף (pásach) znamenalo původně „poskočit“, a poté buď „kulhat“, nebo jaksi tanečně „poskakovat“¹⁵⁴. Právě tak Zhubce poskakoval okolo Hebrejských obydlí. Ti se totiž nacházeli ve smlouvě s Hospodinem, jak značila jejich poslušnost Božímú příkazu. A za ty, kdo mají s Hospodinem smlouvu, totiž vztah, přece již padl jeden Prvorozený, a to Ježíš Kristus na Golgotském kříži.

V události Paschy rovněž vrcholí demonstrace nadřazenosti pravého Boha, „KTERÝ JE“ (Ex 3,14), nad falešným náboženstvím Egypta¹⁵⁵. Hebrejci zde zjistili, že mají sloužit Bohu. Avšak bez spoutanosti, navzdory službě otrocké¹⁵⁶. Dalšího dne proto v čele s Mojžíšem Egypt opustili.

Datum exodu

Při datování sestupu Izraelců do Egypta jsme zjistili, jak nesnadným se může stát. Do podobné situace se dostáváme i nyní. Je to proto, že žádné události Exodu nemůžeme s úplnou jistotou uvést do souvislosti se známými egyptskými dějinami. Ani genealogie často nemohou posloužit coby přesné stavební kameny chronologie, neboť se v nich mohou nacházet mezery. S těžkým srdcem proto přiznáváme, aniž bychom jakkoli zpochybnili přesnost biblických záznamů, že přesné datování na základě souvislostí probádané historie s historií biblickou, není v tomto případě dokonale možné¹⁵⁷. O stanovení data Exodu se můžeme pokusit dvojím způsobem: Buď při interpretaci archeologických nálezů upřednostníme biblické údaje o délce period v dějinách Izraele, jak je sděluje Bible, nebo za východisko zvolíme pochybnost nad Biblií a nezdravé sebevědomí nad přesností archeologických metod¹⁵⁸. Pamatujme, že ani jedna z možností si nežadá *sacrificium intellectus* (oběť rozumu) a že první z nich skýtá výhodu radosti při mnohých zjištěních o přesnosti biblických zpráv.

Konzervativní datování tzv. „raného exodu“ postupuje takto: Je poměrně jisté, že král Šalomoun nastoupil na trůn v roce 970 př. Kr. Ve čtvrtém roce jeho vlády uplynulo od exodu 480 let (1Kr 6,1). Tím je exodus určen na rok 1446 př. Kr. Zmíněných 480 let může symbolizovat 12 generací krát 40 let. A pokud změním periodu jedné generace ze 40 na 20 let, vychází exodus na třinácté, nikoli patnácté století¹⁵⁹. Shodovalo by se tak s „pozdním exodem“ popsáním níže. Podle

soudce Jiftácha však Izrael v jeho době sídlil v zemi již 300 let (Sd 11,26), což vyvrací hypotézu symbolického počtu 480 let a tím nepochybně vrhá datum exodu do patnáctého století¹⁶⁰.

Zastánci „pozdního exodu“ pokládají Jiftáčových 300 let za nadsázku¹⁶¹. Hebrejce je podle nich možní ztotožnit s lidem „Apiru“ (též Habiru, Hapiru; znamená „prašný“), který Ramses II (vládl 1290–1224 př. Kr.) podle egyptských dokumentů využíval coby otroků při svých stavebních projektech¹⁶² a pro něž museli Hebrejci stavět města Pitom a Raamses (Ex 1,11). Z toho plyne, že k Exodu mohlo dojít až krátce až po roce 1290 př. Kr., to je po Ramsesově nástupu na trůn.

Problémem je zde předpoklad, že Ramsesovi „Apiru“ jsou bibličtí Hebrejci. Apiru však představovali nižší společenskou třídu otroků a pastýřů, nikoli svébytný národ¹⁶³. Záměna Apiru za biblické Hebrejce je zaviněna fonetickou podobností kořenů obou slov. Stopa vedoucí k Ramsesi II. coby k „faraónovi exodu“ se pak vytrácí ve víru nepřesností a spekulací: Měst se jménem Raamses mohlo být více a Ramses II. nebyl prvním nositelem svého jména¹⁶⁴. A i kdyby, jak někteří tvrdí¹⁶⁵, bylo město Raamses z Exodu 1,11 skutečně městem Ramsese II., mohlo být Hebrejci stavěno a teprve dlouho po Exodu Ramsesem II. rekonstruováno, přejmenováno a v Exodu redaktorem jmenováno anachronicky¹⁶⁶.

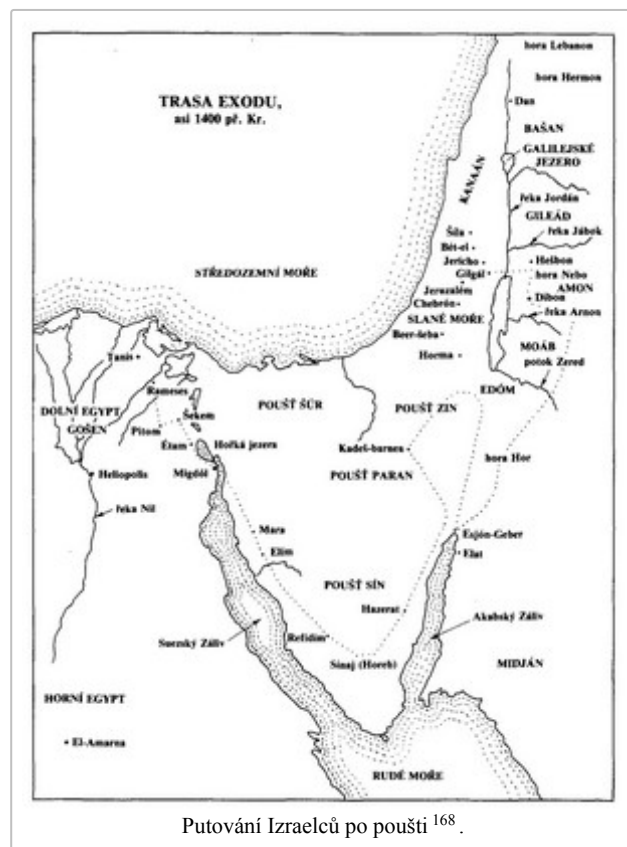
K utkáním obou táborů samozřejmě dochází v řadě dalších otázek¹⁶⁷. Zdá se však, že závěry obou hledisek jsou založené na interpretaci archeologických nálezů, nikoli na jejich nezvratném svědectví. Rozhodli jsme se proto k neochotě považovat biblické dějepisné údaje za symboly či nadsázku, zvláště když k tomu jejich kontext nevybízí, že budeme zastávat raný exodus okolo roku 1446 př. Kr. za vlády Thutmose III.

Putování po poušti

Ve zbytku knihy Exodus a v knize Numeri se popisují události Izraelského putování do Zaslíbené země. V první části Deuteronomia (Dt 1,1–4,43) jsou pak tyto události spolu s Mojžíšovým zákonem zrekapitulovány. Trasu Izraelského putování můžeme s jistou nejistotou vykreslit podél severního okraje Sinajského poloostrova. Místa, která v Exodu slouží jako orientační body (např. Ex 13,20–14,1; Sukót, Migdól, Étam, Pí-chírót, Baal-sefón) dnes není možné přesně zaměřit, podobně jako místo přechodu Rákosového (Rudého) moře, dějiště dalšího mohutného Hospodinova divu.

Během putování došlo k těmto pamětihodným událostem:

1. Vysvobození u Rudého moře (Ex 13,17–16,31). Bůh umožnil Izraelcům projít po mořském dně a uniknout tak egyptskému vojsku.
2. Zpěv Mojžíše a Miriam (15,1–21). Izrael vyznával víru v Boha a dobrořečil mu za jeho dílo¹⁶⁹.
3. Zkouška v Maře (15,22–27). Izraelci reptali na hořkou vodu, Hospodin ji skrze Mojžíše uzdravil¹⁷⁰.
4. Seslání křepelky a many (16,1–36). Izrael reptal, že nemá co jíst. Bůh jim jednorázově dal křepelky a zaslíbil pravidelnou manu (srov. Nu 11,1–32). Ta padala pouze šest dní, o dni odpočinku ne¹⁷¹.
5. Voda v Refidimu (17,1–7). Izraelci pokoušeli Hospodina kvůli nedostatku vody¹⁷². Mojžíš na Hospodinův příkaz udeřil holí do skály a otevřel tak pramen (srov. Nu 20,7–12).
6. Bitva s Amálekem (17,8–16). Mojžíš musel držet hůl nad hlavou a Izraelci porazili Amálekovce.
7. Jitro navštívil Mojžíše (k. 18) a poradil mu, že má správu lidu rozdělit mezi správce nad tisíci, sty, padesáti a deseti.
8. Ustanovení smlouvy (19–24,15). Hospodin uzavřel s Izraelci smlouvu (19,5), dal jim Desatero, výroční slavnosti a zjevil se Mojžíšovi, kněžím a sedmdesáti starším na safírovém oblaku (24,10). Mojžíš pak s Jozuem strávil šest dní v oblaku Hospodinovy slávy.



Putování Izraelců po poušti¹⁶⁸.

9. Mojžíš vystoupil na Boží hodu Sínaj (Choréb, srov. Ex 33,1) a pobyl na ní čtyřicet dní a čtyřicet nocí. Hospodin mu vysvětlil pořádek kněžského systému (k. 24,16–31,18): parametry svatyně, schrány, oltáře, kněžského úboru, atd. atp. Potom dal Hospodin Mojžíšovi kamenné desky svědectví, na nichž byl zákon a přikázání. Byly napsány Božím prstem (24,12; 31,18).
10. Lid propadl modloslužbě a nemravnosti (k. 32), Áron jim odlil býčka. Mojžíš na cestě z hory rozbil desky svědectví a v táboře zjednal pořádek.
11. Mojžíš prosil, aby Hospodin provázal Izraelce, ten jej vyslechl a obnovil smlouvu. Mojžíš pak na Sínaji zapsal slova obnovené smlouvy (33,1–34,28).
12. Po sestupu ze Sínaje Mojžíš se zářící tváří přikázal Izraelcům vše, o čem s ním Hospodin mluvil. Izraelci pak zůstali u Sínaje asi rok (Ex 34,29–Nu 10,11).
13. Lid opakovaně reptal (11,1–35). Poprvé jej Hospodin poděsil ohněm, podruhé jim dal opět křepelky k jídlu. Mezi tím Hospodin rozdělil svého Ducha od Mojžíše sedmdesáti předákům lidu vč. Eldada a Médada, kteří se k Mojžíšovi nedostavili.
14. Mojžíšovi sourozenci svého bratra kritizovali (Nu 12). Hospodin Miriam potrestal dočasnou nemocí a dosvědčil exkluzivitu své komunikace s ním.
15. Z Kádeš-barneje byli vysláni zvědové, aby prozkoumali Zaslíbenou zemi (k. 13). Všichni kromě Jozua a Káleba odmítli doporučit vojenské tažení do Kenaanu. Hospodin za to odmítl vydat zemi současné generaci Izraelců (14,22n). Ke vstupu do Kenaanu proto došlo o čtyřicet let později.
16. Předáci Kórach, Dátan a Abíram obvinili Mojžíše ze svévole a vypověděli mu poslušnost (k. 16). Byli za to smeteni do podsvětí před zraky ostatního lidu. Hospodin pak v trestu pokračoval, avšak Áronův chrabřejší skutek víry jej zastavil (k. 17).
17. Izraelci opět reptali kvůli vodě (k. 20) a svedli Mojžíše, aby neuposlechl Hospodinův příkaz a vyvedl ze skály vodu úderem hole, ne slovem, jak měl přikázáno (20,7).
18. Izrael se musel vyhnout Edómu (20,14–21) a táhnout kolem Rákosového moře.
19. Lid propadl trestu ohnivých hadů (21,4–9). Vyvýšený bronzový had je archetypem Krista (srov. J 3,14).
20. Lid porazil emorejské krále Síchona a Óga (21,21–35). Tím zabral východní břeh Jordánu (zajordání).
21. Bileám proti vůli svého krále Baláka pětkrát dobrořečil Izraeli (k. 23,1–24,25).
22. Izrael přece jen propadá Moábské léčce (k. 25). Smilní tělesně i duchovně. Áronův vnuk Pinchas však činí rozhodným skutkem této konspiraci přítrž (25,18).
23. Mojžíš vykonal nad Midjánci pomstu (31,1–24).
24. Mojžíš rozdělil zajordání Gádovcům, Rúbenovcům a polovině Manasesa (k. 32).
25. Mojžíš zrekapituloval smlouvu, zákon a pravidla (Dt 1–33). Pak se podle Hospodinových slov odebral na horu Nebó, zhlédl tak Zaslíbenou zemi ze zajordání a zemřel.

Izraelské náboženství

Ve třetím měsíci po exodu se Izrael dočasně usadil okolo hory Sínaj (Ex 19,1) a strávil tam přibližně rok (Nu 10,11). Sínaj je dějištěm vzniku Izraelského náboženství, tedy všeho, co se dočítáme v úseku Ex 19,1 – Nu 10,11. Bůh se tam zjevil v kouři a ohni (Ex 19,16–19), hora se stala svatým místem. Izrael dostal Desatero (20,1–17), Knihu smlouvy (20,22–24,18)¹⁷³. Dostal také příkaz ke stavbě svatostánku a celou řadu kněžských směrnic, občanských zákonů a dalších příkazů, jimiž se formuje svébytná náboženská identita božího lidu.

Základem a předpokladem Izraelského náboženství je Hospodinova smlouva, kterou dal svému lidu. Smlouva je poměr. Je to vztah, který Hospodin Izraelcům nabízí a volá je tak k bližšímu a zcela vzájemnému společnému životu. Již před sinajskými událostmi Hospodin činil nezištné vstřícné kroky, nyní mělo dojít ve vztahu k oboustrannému závazku a ke stabilizaci: Izraelci „budou zvláštním Hospodinovým vlastnictvím, pokud budou dodržovat Jeho smlouvu“ (19,5). Na Boží výzvu lid jednomyslně odpovídá: „Budeme dělat všechno, co nám Hospodin uložil“ (19,8). Tím je smlouva uzavřena, vztah oboustranně navázán a potvrzen.

Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země.

— Exodus 19,5

Účelem následného daru Desatera, 613 přikázání¹⁷⁴ a korpusu pravidel, je regulace a zachování vzniklého poměru¹⁷⁵. V rámci plnění tohoto účelu měl zákon dvě funkce:

1. **Odhaliť již přítomný hřích** (srov. Ř 5,13) jako vzpouru vůči Bohu. V každém přikázání Hospodin zjevuje svou svatou vůli. Při přestoupení dává najevo znechucení nad hříchem i nad jeho důsledky.
2. **Ukázat na Lásku** jako na smysl zákona. Tento ukazatel byl patrný na čtyřech úrovních:
 - Za prvé **na úrovni mezilidské**, neboť zákon požaduje nezávidět bližnímu (20,17), pomoci mu v jeho starostech (Dt 22,1) a nijak mu nekřivdit (Lv 19,14n; srov. Ř 13,8).
 - Za druhé **ve vztahu člověka k Hospodinu** jako východisko plnění zákona. Příkaz „budeš milovat Hospodina“ je východiskem, nikoli závěrem souhlasné odpovědi na ostatní příkazy. Zákon se má plnit z lásky, ne z povinnosti (Dt 6,5; 11,1; srov. Mt 22,37).
 - Za třetí **ve vztahu Hospodina k Izraeli** jako dobrodíní a ochrana. Nečistá zvířata (např. vepř), která Izrael neměl jíst, byla častým přenašečem chorob, jejich chov byl nehospodárný a byla součástí pohanských obětních systémů jako běžná oběť¹⁷⁶. Jejich zákaz byl proto pro Izraelce výhodný. Podivné zákazy mísení druhů tkanin a osiva (Lv 19,19) souvisí se sympatetickou magií okolních národů, která chtěla pomocí křížení a mísení docílit přízně model¹⁷⁷. Přísným zákazem vstupu do modlářských kultů chránil Hospodin Izraelce před neblahými přirozenými důsledky nemravnosti, kterou tyto kulty zahrnovaly.
 - Za čtvrté **ve vztahu Hospodina k lidstvu**, neboť v náboženství Izraele se archetypálně odkryla věčná Láska Boží. Hospodin předepsal pět typů obětí (k. 1–5): Zápalnou, přídavnou, pokojnou, za hřích a za vinu. Oběť za hřích se mohla konat vždy, když chtěl někdo sám hřích vyznat. Jednou za rok se však přinášela o tzv. Dni smíření za hříchy celého lidu (k. 16). Velekněz nejprve obětoval za své vlastní hříchy a potom za hříchy lidu tím, že ve svatyni svatých krví oběti krví pokropil¹⁷⁸ víko schrány svědectví, kde přebýval Hospodin. Tím byly hříchy lidu usmířeny (16,16).

Svatostánek nicméně vznikl „podle vzoru, který byl Mojžíšovi ukázán na hoře“ (Ex 25,40). Znamená to, že pozemský stánek je pouze stínem nebeského a spolu s faktem, že pozemské oběti byly nedostatečné, protože se musely každoročně opakovat, nám to ukazuje na pozemskou potřebu a nebeskou jsoucnost dostatečné oběti! Touto dostatečnou obětí je Kristus. On se sám stal smírnou obětí (Ř 3,25), když „jednou provždy dal svou vlastní krev, a tak nám získal věčné vykoupení“ (Žd 9,12). Stal se zároveň Veleknězem, když se „postavil přímo před Boží tvář“ (9,24). A můžeme zajít ještě dále, pokud si uvědomíme, že Kristus je člen Trojice, vtělený Bůh: jestliže tedy Bůh jako Velekněz sám sebe obětoval a sám oběť přijal, pak nedošlo k ničemu, než k milostivému odpuštění, když Bůh proti svému vlastnímu požadavku vydal sám sebe. Svatozánek a obětní systém na toto dílo spásy ukazují, předjímají je, podléhají jeho ručení a slouží k jeho výuce¹⁷⁹.

Pouze v Boží Lásce dochází k anulování hříchu¹⁸⁰. Pouze opětováním Lásky se tohoto anulování docílí (Dt 6,5)¹⁸¹. Vzájemný cit Boha a člověka jako jednotlivce i jako národa je roven tomu, čemu Starý zákon říká smlouva. V jistém smyslu smlouva nemůže být stará či nová. Jednoduše zde je. Jako nepřetržitá nabídka Božího odpuštění, které se nám zjevilo ve spásném díle našeho Pána Ježíše Krista.

Zdroje a poznámky

1. HOUSE, Paul R. *Old Testament survey*. Nashville, Tenn.: Broadman Press, c1992, 270 p. ISBN 08–054–1015–5. Strana 25
2. HARRISON, By R.K. *Introduction to the Old Testament: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the Apocrypha*. Repr. Leicester: Inter-Varsity Press, 1969. ISBN 08–028–3107–9. Strana 496; PFEIFFER, Robert Henry. *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper & Brothers, 1948. Strana 129
3. Harrison, 495
4. Pfeiffer, 130
5. House, 25
6. DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Překlad Vilém Schneeberger, Pavel Jartym, Pavel

97. Ridderbos, 13

98. Archer, 187

99. Archer, 187n

100. Archer, 188; Mezi domnělé rozdíly mezi adamovským a prehistorickým homo sapiens můžeme řadit svobodnou vůli, svědomí, schopnost volit mezi dobrým a zlým.

101. Fettke, 1.4; Prvotní příčina lidské hříšnosti v příběhu Pádu je lidská svévole.

102. CRABB, Lawrence J, Don HUDSON a Al ANDREWS. *Adamovo mlčení*. 1. vyd. Překlad Luboš Miškovský. Praha: Návrat domů, c1998, 173 s. ISBN 80–854–9577–5. Strana 80n

103. LaSor & Hubbard & Bush, 81

104. House, 31

Štička. Praha: Návrat domů, c2011, 450 s. ISBN 978-80-7255-244-3. Strana 16

7. ANDERSON, Bernhard Word. *Understanding the Old Testament*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1957. 2nd print. Strana 15

8. Anderson, 15

9. Dillard, 15

10. Inteligentní design je pokusem o smíření evolucionismu s kreacionismem. Svět byl dle teorie i. d. stvořen Bohem metodou evoluce.

11. Dillard, 16

12. Dillard, 34

13. Harrison, 497

14. Mišna: Pirkei Avót, kapitola I, odstavec 1. Dostupné z: <http://www.shechem.org/torah/avot.html>; Vlastní překlad autora.

15. Baba Bathra, 14b; Dostupné z: http://halakah.com/.../thra_14.html; Vlastní překlad autora.

16. Filón Alexandrijský, Life of Moses III, XXXV; Dostupné z: http://deeperstudy.com/.../ses_iii.html; Vlastní překlad autora.

17. Josephus Flavius, Antiquities of the Jews, kniha IV, kapitola 8, odstavec 48; Dostupné z: <http://www.sacred-texts.com/.../us/ant-4.htm#...> Ant 4.36a; Vlastní překlad autora.

18. Harrison, 3

19. Baba Bathra, 15a; Dostupné z: http://halakah.com/.../thra_15.html; Vlastní překlad autora.

Jozue [napsal] knihu, která nese jeho jméno, a posledních osm veršů z Pentateuchu.

20. Dillard, 33

21. Dillard, 33

22. Patrologia Latina, XXIII, Col. 199. Dostupné z: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/.../MLT.pdf.html>; Vlastní neověřený překlad autora. Původně:

Certe hodiernus dies illius temporis aestimandus est, quo historia ipsa contextu est, sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Ezram ejusdem instauratorem operis, non recuso.

23. Harrison, 6

24. Harrison, 7

25. Harrison, 8

26. BECK, Lewis White. *Six Secular Philosophers*. U.S.A.: Harper & Brothers, 1960. Strana 31–32

27. Harrison, 10

28. Beck, 31

29. SPINOZA, Baruch. *A Theologico-Political Treatise*. 1883. Kapitola VIII, řádek 92–101. Dostupné z: <http://www.sacred-texts.com/.../at/tpt12.htm>

30. YOUNG, Edward Joseph. *An Introduction to the Old Testament*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1984. ISBN 978-0802803399. Dostupné z: <http://books.google.cz/books?....> Strana 118

31. HOFF, Par Paul a Developed in collaboration with Global University STAFF. *Genesis: an independent study textbook*. 5th ed. Springfield, MO: Global Univeristy, 1997. ISBN 15-639-0107-2. Strana 19; Harrison, 11

32. Arnold, 187

33. Young, 120

34. Harrison, 14; Arnold, 187; Původně *Einleitung in das Alte Testament*.

105. Dillard, 46

106. Fettke, 1.5; V jaké situaci se odehrál konflikt Kaina s Ábelem? V uctívání.

107. Fettke, 1.5; Krev Ábelova křičela po pomstě.

108. Fettke, 1.5; Kain byl jakýmsi způsobem označen, aby byl ochráněn před Ábelovým osudem.

109. Archer, 192

110. Young, 54n

111. Young, 55

112. Archer, 193n

113. Archer, 200

114. Archer, 195

115. Archer, 199

116. Fettke, 1.5; Boží smlouva s Noem po potopě byla potvrzena duhou na nebi.

117. Fettke, 1.5; Příběh o věži v Genesis 11 má co dělat s neochotou plodit se a naplnit zemi.

118. Arnold, 70

119. Fettke, 2.1; Historické období v Genesis 12–50 mnoho učenců popisuje jako patriarchální.

120. Schultz (32) a Archer (204) se shodují na ranějším Abrahamovi z přelomu tisíciletí. Arnold (86) a Anderson (30) zastávají pozdějšího Abrahama, současníka Chamurappiho. Kloníme se k ranějšímu Abrahamovi, neboť zastáváme raný exodus v roce 1446 př. Kr.

121. Arnold, 72

122. Fettke, 2.1; Jaké náboženské výchovy se Abrahamovi dostalo? Pohanské.

123. Fettke, 2.1; Když Abraham se Sárou putovali do země, kterou jim Bůh slíbil ukázat, šel s nimi také Lot.; Fettke, 2.1; Když Bůh povolal Abrahama, aby opustil svůj domov a širší příbuzenstvo, Abraham vzal svou ženu, synovce a vykročil vstříc neznámému cíli.

124. Fettke, 2.1; Ve smluvním obřadu (k. 15) byl tím, kdo prošel mezi kusy obětovaných zvířat sám Bůh.

125. Anderson, 23

126. Fettke, 2.1; Navzdory Abrahamovým snahám, dědicem dle Božího výběru měl být Izák, syn Abrahama a Sáry.; Fettke, 2.1; Když se okolnosti zdají Božím zaslíbením nepříznivé, měl by se věřící rozpomenout, že Bůh zaopatřil Abrahama a Sáru navzdory nemožným okolnostem.

127. Fettke, 2.1; Nebeští návštěvníci, kteří se zastavili u Abrahamova příbytku, říkali, že cestují do Sodomy.

128. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: dialektická lyrika; Nemoc k smrti: křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení*. Vyd. 1. Překlad Marie Mikulová-Thulstrupová. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9. Strana 41

129. Kierkegaard, 57n

130. Fettke, 2.2; Ezauovi potomci se stali národem Edómců.

131. Fettke, 2.2; V teofanii z Genesis 28 přišlo Boží slovo k Jákobovi skrze sen.

132. Fettke, 2.2; Boží slovo k Jákobovi ve snu o žebříku, přineslo změnu skrze sliby vedení, ochrany a bezpečného návratu domů.

133. Fettke, 2.2; Jákobova první žena byla Lea;

134. Fettke, 2.2; Novozákonním učitelem, který se odkazuje na anděly sestupující z a vystupující do nebe v Jákobově snu, byl Ježíš.

135. Fettke, 2.2; Jákobovi potomci se stali národem Izraelitů.

35. Harrison, 14
36. Young, 160; Harrison, 14
37. Young, 124
38. ARCHER, Gleason Leonard. *A survey of Old Testament introduction*. Chicago, IL: Moody Press, 1974. Strana 74
39. Harrison, 14nn
40. Archer, 75
41. Dillard, 37
42. Archer, 76n
43. HENGSTENBERG, Ernst Wilhelm. *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*. Kalifornská univerzita: Continental Translation Society, 1847. Dostupné z: <http://books.google.cz/books?....> Vlastní překlad autora.
44. Archer, 77
45. Harrison, 17
46. Dillard, 34
47. Archer, 78
48. Harrison, 19
49. Harrison, 20n
50. HILL, Andrew E a John H WALTON. *A survey of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1991, xviii, 461 p. ISBN 03-105-1600-5. Strana 79
51. Harrison, 21; Archer, 79
52. Archer, 79
53. Dillard, 34
54. Dillard, 34nn; Harrison, 21n; Archer, 81
55. Harrison, 25
56. Hoff, 21
57. Hill & Walton, 81; Dillard, 38
58. Hill & Walton, 82; Uvádí tyto autory: R. Alter, I. M. Kikawada, A. Quinn, R. Polzin, G. A. Rendsburg, G. J. Wenham, R. N. Whybray
59. Archer, 83; Dillard, 40
60. Archer, 97
61. Harrison, 23; Archer, 84
62. Archer, 84
63. Archer, 85
64. Dillard, 39
65. Harrison, 517; Jméno „Rab Al-'Aalameen“ se namísto Alláh vyskytuje v sůře 26, verši 23n. Dostupné z: <http://www.islamweb.cz/koran/koran.php?....>
66. Hoff, 22
67. Dillard, 38; Původně Kikawada & Quinn, 19
68. Hoff, 23
69. Dillard, 39
70. Hoff, 23
71. Great Discoveries in Biblical Archaeology: The Nuzi Tablets. In: *Associates for Biblical Research*[online]. 2011 [cit. 2012-10-16]. Dostupné z: <http://www.biblearchaeology.org/.../Tablets.aspx#...>
72. Hoff, 115
73. Arnold, 87
74. Archer, 97
75. Harrison, 534
76. LA SOR, William Sanford, David Allan HUBBARD a Frederic William BUSH. *Old Testament survey: the message, form, and*

136. Fettke, 2.3; Lidé, kteří použili Josefův plášť jako prostředek křivdy proti němu byli jeho bratři a Potífarova žena.
137. Josefova dramatická kariéra byla odstartována jeho Božím dar vykládání snů.
138. Fettke, 2.3; Skutečným hrdinou ve vyprávění o Josefovi je Bůh.
139. Anderson, 25
140. Anderson, 28nn
141. Archer, 205; Josephus, Proti Apiónovi, I, 14:
Celý ten národ byl nazýván HYKSÓSOVÉ, což znamená „Pastýřští králové“...
142. SCHULTZ, Samuel J. *Starý zákon mluví: Přehled starozákonních dějin a literatury*. Třetí vydání. Vienna, AU: BEE International, 1991. Strana 53
143. Fettke, 3.1; Záměr Božího jednání s Abrahamovými potomky v Egyptě je přesunout plán spasení od jedné rodiny k jednomu národu.
144. TAYLOR, William M. *Moses The Law-Giver*. London: Charles Burnet & Co., 1900. Strana 1
145. Anderson, 29
146. Fettke, 3.1; Aby mu pomohli s eliminací hebrejských chlapců, naverboval faraón porodní báby. Fettke 3,1; Faraónův výnos o hebrejských dětech byl, že mají být všechny zabity.
147. Taylor, 16
148. Taylor, 31nn; „Jethro“ znamená „Jeho výsost“. Mohlo označovat titul midjánského kněze, vlastním jménem Reúela (srov. Ex 2,20 s Ex 4,18).
149. Fettke, 3.2; Když Bůh na poušti povolal Mojžíše, setkali se u hořícího keře.
150. Taylor, 39
151. Fettke, 3.2; Když se Mojžíš dotázal Boha na jméno, které má Hebrejcům uvést, toto jméno znělo "Jsem, který Jsem."
152. BEEGLE, Dewey M. *Moses, the servant of Yahweh*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972, 368 p. ISBN 08-028-3406-X. Strana 73
153. Fettke, 3.2; Apoštol Pavel použil hebrejský název Velikonoc, „Pesach“, jako obraz Ježíše jako Velikonočního Beránka a Nekvašeného chleba (Paschalu).
154. HELLER, Jan. *Tři svědkové: Mojžíš – Izaiáš – žalmista*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995, 206 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4173-0. Strana 17
155. Fettke, 3.2; Klíčovým účelem egyptských ran bylo demonstrování nadřazenosti pravého Boha nad falešným náboženstvím Egypta.
156. Fettke, 3.1; Otroctví Hebrejců v Egyptě nám připomíná, že pouze služba Bohu je službou bez spoutanosti.
157. Schultz, 47n
158. Hill & Walton, 107
159. Schultz, 53
160. Dillard, 53
161. Hill & Walton, 109
162. Anderson, 27
163. Beegle, 31
164. Bible Study Tools. Heslo Raamses. Dostupné on-line: <http://www.biblestudytools.com/.../rameses.html>
165. Anderson, 27
166. Schultz, 47

background of the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, c1982, xiii, 696 p. ISBN 08-028-3556-2. Strana 55

77. Anderson, 7
78. LaSor & Hubbard & Bush, 56
79. LaSor & Hubbard & Bush, 70
80. LaSor & Hubbard & Bush, 71
81. Archer, 190
82. LaSor & Hubbard & Bush, 78
83. Dillard, 45
84. Archer, 190
85. LaSor & Hubbard & Bush, 72
86. Archer, 190nn
87. Dillard, 45
88. LaSor & Hubbard & Bush, 71
89. Hill & Walton, 94
90. LaSor & Hubbard & Bush, 75; FETTKE, Steven M. *Literatura Starého zákona: Samostatná učebnice*. Vydání první. Springfield, Missouri: Global University, 2008. ISBN 978-0-7617-1209-1. Cíl číslo 1.4. (Všechny následující citace z této publikace se řídí podle cílů lekcí učebnice, ne podle čísel stran.)
91. Fettke, 1.4; Hill & Walton, 94
92. Fettke, 1.4; Bůh tvořící lidstvo je podle autora připodobněn hrnčiči.
93. Fettke, 1.4; Prvkem, který Bůh dal člověku, ale ne ostatním stvořeným bytostem, je Jeho duch jako obživující životní síla.
94. Dillard, 45
95. RIDDERBOS, Nicolaas Herman. *Is There a Conflict Between Genesis 1 and Natural Science?*. Eerdmans, 1957. Strana 9nn
96. Ridderbos, 11

Obsah

- I. Povaha záznamů
- II. Stanovisko k nadpřirozenému
- III. Autorství
 - A. Konzervativní pohled
 - 1. Vněbiblická svědectví
 - 2. Biblické důkazy
 - B. Vývoj dokumentární hypotézy po Wellhausena
 - 1. Do 18. století
 - 2. Formace „teorie JEDP“
 - C. Graf-Wellhausenova hypotéza
 - 1. Post-Wellhausen a současnost
 - D. Odmítnutí dokumentární hypotézy a nastíněné řešení
 - 1. Nekonečné tříbení
 - 2. Nepřijatelná argumentace editorem
 - 3. Vzájemné vyloučení
 - 4. Použití dvou Božích jmen
 - 5. Dubleta
 - 6. Literární styly
 - 7. Vnější důkazy?
 - 8. Filosofický předpoklad

167. Hill & Walton, 108n; Archer, 214–223

168. Schultz, 51

169. Fettke, 3.2; Píseň od moře (Mojžíšova píseň; Ex 15,1–18) je vyjádřením Izraelského vyznání víry a Božích spásných skutků.

170. Fettke, 3.3; Záměrem zkušenosti na místě hořkých vod bylo prověřit viru lidu.

171. Fettke, 3.3; Z toho, že mana padala pouze šest dní, avšak sedmý den nikoli, plyne ponaučení o Božím zaopatření.

172. Fettke, 3.3; Čin lidí, kteří popohnali Boha ve vyvedení vody ze skály, byl zkoušením Boha. / Ve zkušenosti z Exodu 17,1–7, když voda vytryskla ze skály, byl přístup lidu zkoušející Boha.

173. Dillard, 57

174. Všech 613 přikázání Tóry je možné nahlédnout on-line vč. biblických odkazů: <http://www.jewfaq.org/613.htm>

175. Hill & Walton, 116

176. Fee & Stuart, 144

177. Fee & Stuart, 145

178. Fettke, 3.4; V oběti za hřích a za vinu ležel důraz na krvi (život) obětovaného zvířete.

179. Fettke, 3.4; Hlavním smyslem obětního systému bylo učení (didaktika).

180. Hill & Walton, 87

181. Fettke, 3.4; Pro Boha nejpřijatelnější přístup, který je ze strany věřícího vyjádřen naplněním Božího zákona, je láska.

9. Teologický závěr

E. Proč o tom hovoříme?

F. Závěr

IV. Přehled

A. Stvoření (Gn 1-2)

1. Exkurz: Stvoření v šesti dnech

2. Exkurz: Stáří lidstva

B. Potřeba Abrahama (Gn 3-11)

C. Syn a národ (Gn 12-Gn 50)

1. Abraham

a. Exkurz: Víra, spasení a obecno

2. Izák, Jákob, Josef

3. Datum sestupu Izraele do Egypta

D. Příprava naplnění (Ex 1-Dt 34)

1. Datum exodu

2. Putování po poušti

3. Izraelské náboženství

V. Zdroje a poznámky

<https://selah.cz/biblistika/pentateuch-autorstvi-a-prehled/>