

DR. RUDOLF COL

BIBLICKÁ HERMENEUTIKA

Pravidla k správnému výkladu bible

OLOMOUČ 1938

Nákladem Lidového knihkupectví a nakladatelství v Olomouci

OBSTAT. Censor ex officio: Dr. Thomas Hudec.

*LATUR. Nr. 2222. Olomucii, die 4. Martii 1938. Dr. Joannes Martinů,
generalis.*

„Nemůžeme nepřiznati, že posvátné (biblické) knihy jsou zahaleny jakousi posvátnou temností, že nikdo nemůže do nich vniknouti bez nějakého průvodce.“

Papež Lev XIII. v encyklice o biblickém studiu „Providentissimus Deus“ („Nejvyšší prozřetelný Bůh“) ze dne 15. listopadu 1893 (EB, n. 93).

SEZNAM ZKRATEK

AAS	= Acta Apostolicae Sedis, Romae
ACI	= L'Ami du Clergé
AE	= Analecta ecclesiastica
Ang	= Angelicum (I 1923...)
ASS	= Acta Sanctae Sedis, Romae
AST	= Analecta sacra Tarraconensia
AT	= Altes Testament
B	= Biblica, Romae (I 1920...)
BA	= Biblische Abhandlungen, Bonn
BC	= Bible česká v překladě Hejčlově (Starý zákon) a Sýkorově (Nový zákon), Praha
BCn	= Bible česká a Český národ (XLVII. ročenka Dobročinného komitétu v Brně), Brno 1935
BChrTh	= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh (I 1897...)
BSt	= Biblische Studien, Freiburg i. Br. (I 1896...)
BzZ	= Byzantinische Zeitschrift (I 1829...)
BZfr	= Biblische Zeitfragen, Münster i. W. 1908...
CC	= Civiltà cattolica (I 1894...)
CCon	= La Controverse et le Contemporain
CIC	= Codex Iuris canonici (nový církevní zákoník)
CLS	= Clavis linguarum Semiticarum, München
CSS	= Cursus Scripturae Sacrae, Parisiis 1884...
ČKD	= Časopis katolického duchovenstva, Praha (I 1928...)
ČSB	= Český slovník bohovědný, Praha
DAFC	= d'Alès Dictionnaire apologetique de la Foi Catholique ⁴ , Paris 1909...
DB	= Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum ¹⁴⁻¹⁵ , Friburgi Br. 1922...
DTh	= Divus Thomas, Romae
DThC	= Vacant et Mangenot, Dictionnaire de la Théologie catholique, Paris 1899...
EB	= Enchiridion Biblicum. Documenta Ecclesiastica S. Scripturam spectantia auctoritate Pontificae Commissionis de Re Biblica edita, Romae 1927
EBM	= Estudios Biblicos, Madrid
EE	= Estudios Ecclesiasticos, Madrid (I 1922...)
Efr	= Etudes franciscaines
ETHL	= Ephemerides Theologiae Lovanienses
Exp	= The Expositor, London 1875...

FD	= Fonck, Documenta ad Pontificiam Commissionem de Re Biblica spectantia, Romae 1915
GGA	= Göttinger gelehrte Anzeigen
H	= časopis Hlídko, Brno
HS	= Zschokke-Döller, Historia sacra Veteris Testamenti ⁷ , Vindobonae-Lipsiae 1920
HThR	= Harvard theological Review
IB	= Institutiones biblicae scholis accommodatae I ³ , Romae 1929
JthSt	= Journal of theological Studies, London (I 1899—1900...)
K	= Katholik (I 1821...)
KS	= Der katholische Seelsorger
LA	= Dekret Pia X. „Lamentabili“ ze dne 3. července 1907
LH	= Literarischer Handweiser
LThK	= Lexicon für Theologie und Kirche ² , Freiburg i. Br. 1930...
LXX	= Septuaginta (překlad Starého zákona do řečtiny)
MB	= Miscellanea Biblica
MCSS	= Migne, Cursus S. Scripturae, Parisiis
MCC	= Migne, Cursus completus
MFOB	= Mélanges de la Faculté Orientale de l'Univ. St. Joseph, Beyrout
NF	= Neue Folge
NkSt	= Nederl. kathol. Stemmen
NkZ	= Neue kirchliche Zeitschrift, Leipzig (I 1890...)
NS	= Nova series; nouvelle série
NT	= Neues Testament
NZ	= Nový zákon
OL	= Orientalische Literaturzeitung, Berlin (I 1898...)
OT	= Old Testament (Starý zákon)
PBK	= Papežská biblická komise v Římě
PD	= Okružní list papeže Lva XIII. „Providentissimus Deus“ (Nejvyšš prozřetelný Bůh) ze dne 18. listopadu 1893
PG	= Migne, Patrologia graeca, Parisiis
PJ	= Poutník jerusalemský, Brno
PL	= Migne, Patrologia latina, Parisiis
PLO	= Porta linguarum orientalium, Berlin
RB	= Revue biblique, Paris 1892...
Rbén	= Revue bénédictine
RCIfr	= Revue du Clergé français (I 1895...)
RF	= Razón y Fe
RprA	= Revue pratique d'Apologétique
RPTkK	= Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig
RTh	= Revue Thomiste
SC	= Scuola cattolica
ScC	= Science catholique
SDB	= Supplément au Dictionnaire de la Bible, Paris
SP	= Okružní list papeže Benedikta XV. „Spiritus Paraclitus“ (Duch Utěšitel) ze dne 15. září 1920
StML	= Stimmen aus Maria Laach
StThSt	= Strassburger Theologische Studien
SZ	= Starý zákon
ThprM	= Theologisch-praktische Monatschrift

ThprQ	= Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz (I 1848...)
ThR	= Theologische Revue (I 1902...)
ThStFr	= Theologische Studien, Freiburg i. Br.
ThStKr	= Theologische Studien und Kritiken, Gotha (I 1828...)
ThT	= Thom. Tijdschrift
ThQ	= Theologische Quartalschrift, Tübingen (I 1819...)
ThZfr	= Theologische Zeitfragen, Freiburg i. Br.
VD	= Verbum Domini, Romae (I 1921...)
VDB	= Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, Paris
WtB	= Wissenschaftliche Handbibliothek, Paderborn
WWK	= Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Freiburg i. Br. 1882—1903.
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen (I 1881... NF I 1924...)
ZdmG	= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (I 1847... NF I 1912...)
ZkTh	= Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck (I 1877...)

§ 1. Pojem a rozdělení biblické hermeneutiky.

a) *Biblická hermeneutika je nauka, která podává systematicky soustavu pravidel, jimiž se nutno řídit při výkladu bible, aby byl vystižen a podán pravý smysl.*

Slovo *hermeneutika* je řeckého původu (*ἑρμηνευτική* od slovesa *ἑρμηνεύειν*, které je zase odvozeno od kořene *ἑρ*, latinsky *SER*, totiž *sermo* = řeč). Proto *ἑρμηνεύειν* znamená ve svém původním významu mluvit; potom: překládati slova z cizí řeči do své (srv. *μεθερμηνεύειν* u Mat 1, 23 a Jan 1. 42), nebo: vykládati něčí řeč (= *διερμηνεύειν* u Luk 24, 27). Jiní odvozují toto slovo od *ἑρμῆς*, Herma, posla bohů, vykladače vůle boží (srv. také Skut 14, 11). Nesprávně odvozují někteří *ἑρμηνεύειν* od *ἑρμῆνος*, part. pass. perf. slovesa *εἵρειν* = řadit, skládati. Podle svého etymologického významu je hermeneutika nauka, která správně vykládá.

b) Podle toho, kterých oborů se hermeneutika týká, dělí se na hermeneutiku *všeoobecnou* (*universalis*) a *zvláštní* (*particularis*), pokud podává pravidla, jak vykládati jakoukoliv knihu, nebo obsahuje pravidla, podle nichž lze vykládati knihy jen určitého oboru. Biblická hermeneutika patří tedy k hermeneutice zvláštní.

c) Biblická hermeneutika může obsahovati buď teoretická pravidla výkladu nebo výklad sám, nalezený podle těchto pravidel. Nyní se rozumí biblickou hermeneutikou zpravidla jen teoretická část: praktická hermeneutika se nazývá exegese (*ἐξηγησις*, od *ἐξηγεῖσθαι* = býti vůdcem, vysvětlovati, vykládati).

Starší spisovatelé neměli ještě přesně vyhraněných pojmů a nerozlišovali v hermeneutice mezi teorií a praxí. Dnes ovšem již přesně rozlišujeme mezi hermeneutikou (souborem pravidel) a exegesí (výkladem samým), a tudíž i rozlišujeme mezi *ἑρμηνεύειν* a *ἐξηγεῖσθαι*.

Hermeneutika se má tedy k exegesi jako teorie k praxi. Z toho lze poznati, že hermeneutika podle dnešního pojetí je pouze *ἑρμηνευτική ἐπιστήμη* (věda) nebo *διδάχη* (nauka), ne však již *τέχνη* v užším významu.

d) Účelem hermeneutiky je předně podati pravidla, jak správně

vykládati. Chceme-li správně vykládati, hledáme nejdříve správný smysl toho onoho místa.

Soubor pravidel, podle nichž hledáme smysl biblického místa, tvoří *biblickou heuristiku*.¹ Poněvadž však Písmo svaté je dílo lidské a božské zároveň, je třeba hledati pravý smysl nejen podle všeobecných zásad jako u každé jiné knihy lidského původu, podle zásad *heuristiky obecné* čili *rozumové*, nýbrž dlužno dbáti také bible jako díla božského. Je tedy nutno řídit se při hledání správného smyslu též pravidly, jichž soubor podává *heuristika katolická*.

Nalezneme-li pravý smysl, musíme jej i jiným správně podati. Soubor pravidel, jimiž se řídíme při podávání nalezeného smyslu, podává *biblická proforistika*.²

Písmo svaté, lišící se inspirací od každé jiné světské knihy, obsahuje na některých místech vedle obvyklého *slovného* (literárního) smyslu i smysl vyšší, zamýšlený Duchem svatým, tak zvaný smysl *předobrazný* (typický). Proto je třeba nejdříve vyhraniti základní hermeneutické pojmy o smyslech. Biblická hermeneutika předesílá jako hermeneutickou propedeutiku nauku o biblických smyslech čili *biblickou noēmatiku*.³

Proto dělíme nyní biblickou hermeneutiku na tři díly.

V PRVNÍM DÍLE podáme *nauku o biblických smyslech* (noēmatiku čili hermeneutickou propedeutiku), V DRUHÉM DÍLE *heuristiku obecnou a katolickou*, V TŘETÍM DÍLE *biblickou proforistiku*.

Již *Sixtus Senenský* († 1569) dělil hermeneutiku na tři díly: noēmatika byla mu *pars definitiva*, heuristika *pars inventiva*, proforistika *pars dispositiva*.⁴

§ 2. Potřeba a význam biblické hermeneutiky.

Potřeba znáti hermeneutická pravidla plyne především z podstaty Písma svatého, považujeme-li je nejen za dílo lidské, nýbrž hlavně za dílo božské, mající předním původcem samého Boha. Mimo to i význam Písma svatého v Církvi, v životě každého věřícího a zvláště v životě kněze žádá, aby bylo Písmo správně vykládáno.

Důvody pro potřebu biblické hermeneutiky jsou tyto:

¹ Z řec. *εὐρίσκειν* = nalézati.

² Z řec. *προφέρειν* = vynášeti.

³ Z řec. *νοῦμα* = smysl.

⁴ *Bibliotheca sancta* (2. vyd. pořídil Jan Hay S. J.), Lugduni 1593, 133 a 188.

1. *Písmo svaté je psáno jazyky mrtvými*, jichž už žádný národ neužívá jako své mateřštiny. Je psáno lidmi, lišícími se od nás způsobem myšlení a vyjadřování. *Časové rozdíly*, jiné životní okolnosti, jiné poměry náboženské, společenské, domácí, jiný způsob ve spisování činí nám ducha Písma svatého někde těžko srozumitelným.

2. *Po stránce obsahové* pojednává bible o mnohých pravdách, které přesahují chápavost lidského rozumu, mluví o tajemstvích víry, o proroctvích a předobrazech. Obsahuje nábožensko-mravní nauku, která má být bezpečným vodítkem na cestě k věčnému cíli. Nauka tak důležitá pro časný a věčný život žádá, aby byla správně pochopena; jinak by mohl nesprávný výklad vésti na zcestí.

Již sv. Petr napsal o listech sv. Pavla, máje na zřeteli jejich věroučný a mravoučný obsah: „Některé věci jsou v nich těžko srozumitelné, které lidé nevědomí a neutvrzení překrucují, tak jako i ostatní Písma, ke své vlastní záhubě“ (2 Petr 3, 16).

3. *Sama zkušenost* doporučuje biblickou hermeneutiku. Potřebuje-li každé odvětví svého učitele, potřebuje ho tím více Písmo svaté pro svůj božsko-lidský původ. Víme též z církevních dějin, že i mužové učení a jinak obeznalí v Písmě svatém přece se někdy mýlili při svém výkladě.

Svatý Augustin kárá ty, kteří se domnívají, že „nikomu nejsou ta pravidla [hermeneutická] potřebná“ (De doctrina chr. III, prol. n. 2).

4. *Také z dějin bludů* je známo, že téměř všechny se zrodily z nesprávného výkladu bible. Bludaři všech dob, zneužívající Písma svatého, opírají svá soukromá přesvědčení a své názory o nesprávné výklady bible.

Plným právem možno užiti o bludařích všech dob dvouverší *Samuele Werenfelsa* († 1740):

„Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque; Invenit et pariter dogmata quisque sua.“

5. Potřeba, znáti hermeneutická pravidla pro správný výklad bible, vyvěrá také z toho, že *znalost Písma svatého je základem celé bohovědy*. Je to podmínka, bez níž nelze dosáhnouti opravdových úspěchů v žádném bohovědném oboru. Věrouka i mrvouka stojí v podstatě na základech Písma svatého, o jehož výroky se obě vědy pevně opírají. Nesprávný výklad věroučného nebo mravoučného výroku biblického místa může snadno zavést k bludným závěrům.

6. Hermeneutická pravidla jsou nutná všem. *kdož chtějí Písmo svaté čísti s prospěchem a rozuměti mu*. Bez hermeneutiky se ne-

obejde ani *laik*, chce-li podle svých schopností vniknouti do náboženských pravd, jež zůstávají povrchními čtenáři bible zahalený a nepoznány.

Zvláště v nynější době, kdy se mezi vzdělanými věřícími rozvíjí *liturgické hnutí*, je znalost biblické hermeneutiky nutně potřebna tomu, kdo chce s užítkem prožívat liturgii, která přece tolik předpokládá znalost Písma svatého a jeho správného výkladu.

VÝZNAČNĚJŠÍ BIBLICKÉ HERMENEUTIKY XIX. a XX. STOL. (KATOLICKÉ):

LATINSKÉ: *K. Unterkircher*, *Hermeneutica biblica generalis*², Oeniponte 1834 (3. vyd. pořídil *J. V. Hoffmann*, tamtéž 1846). *Jan Alzog*, *Explicatio cath. system. de interpretatione S. Scripturae*, Monasterii 1835. *J. Ranelder*, *Hermeneuticae generalis principia rationalia, christiana et catholica*, Quinqueecclesiis 1838, ²Budae 1859. *Vincenc Reichel*, *Introductio in Hermeneuticam biblicam*, Vindobonae 1839. *Fr. Patrizi S. J.* (Patricius), *De interpretatione Scripturarum ss. libri duo*, Romae 1844 a častěji; *Institutio de interpretatione librorum*, tamtéž 1862. *Gabriel J. Güntner O. Praem.*, *Hermeneutica biblica generalis*, Praegae 1848, ³1863. *Jos. Kohlgruber*, *Hermeneutica biblica generalis*, Viennae 1850. *Jos. Dankó*, *De s. Scriptura eiusque interpretatione*, Vindebonae 1857. *T. J. Lamy*, *Introductio in S. Scripturam generalis*, Lovanii 1866. *Jan B. Setwin*, *Hermeneuticae biblicae institutiones theoretico-practicae secundum philologiae regulam et analogiam fidei ecclesiae Romanae catholicae in compendium collatae*, Vindobonae 1872. *Jan Pánek*, *Hermeneutica biblica*, Olomucii 1884. *Ubaldo Ubaldi*, *Introductio exegetica seu Hermeneutica biblica*, v díle *Introductio in s. Scripturam in usum scholarum*, III, Romae 1886, str. 1—510; ⁵1901. *Rudolf Cornely S. J.*, *De interpretatione s. Scripturae*, v díle *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros I*, Parisiis 1885, str. 510 až 732; *Cornely-Merk*, *Introductionis in s. Scripturae libros compendium I*¹⁰, tamtéž 1929, str. 233—264. *J. Lesar*, *Compendium hermeneuticum*, Labaci 1891, ²1899. *T. Martinetti*, *Manuale introductionis in sacram Scripturam*. IV: *Hermeneutica biblica*, Romae 1900. *Štěp. Székely*, *Hermeneutica biblica generalis secundum principia catholica*, Friburgi Br. 1902. *J. Saccheri*, *Hodierna critica et hermeneutica sacra. Quaestiones selectae*, Placentiae 1902. *A. Müller O. S. B.*, *Hermeneutica sacra*, Romae 1902. *Michal Hetzenauer O. M. Cap.*, *Epitome exegeticae biblicae catholicae*, Oeniponte 1903.

Vincenc Zapletal O. P., Hermeneutica biblica, Friburgi Helvet. 1908. *Karel Telch*, De hermeneutica sacra, v dile Introductio generalis in s. Scripturam sacram, Ratisbonae 1908, str. 99—278. *A. Cellini*, Propedeutica biblica, III: De regulis recte interpretandi libros s. Scripturae, Ripaetransonis 1909, 1—183. *A. Camerlynck*, Compendium introductionis generalis in s. Scripturam I, Brüssel 1910. *Arnošt Griwnacký O. S. B.*, Hermeneutica biblica, Brunae 1911. *L. A. Schneedorfer O. Cist.*, Synopsis Hermeneuticae biblicae, Praegae 1912. *Jan Döller*, Compendium Hermeneuticae biblicae³, Paderbornae 1914. *J. H. Janssens*, Hermeneutica sacra seu introductio in omnes libros sacros V. ac N. Foederis, vydal *E. Morandi*, Taurini 1920.⁵ *F. M. de Castro*, Introductio generalis in s. Scripturam, Vallisoleti 1922, 321—436. *Fr. X. Kortleitner O. Praem.*, Hermeneutica biblica, Oeniponte 1923. *J. B. Girardi*, Elementa hermeneutica scholis theologicis accommodata, Patavii 1923. *Ondřej Fernández S. J.*, Hermeneutica, v dile Institutiones biblicae scholis accommodatae I³, Romae 1929, 377—515, ⁴1933. *Hildebrand Höpfl O. S. B.*, Tractatus de inspiratione s. Scripturae et compendium Hermeneuticae biblicae catholicae, Romae 1929, 102—309. *Ser. M. Zarb O. P.*, De hermeneutica biblica, Romae 1929.

NĚMECKÉ: *Řehoř Riegler*, Biblische Hermeneutik, Augsburg 1835, ²1847. *Ant. Schmitter*, Grundlinien der biblischen Hermeneutik, Regensburg 1844. *Konrád Lomb*, Biblische Hermeneutik nach den Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt, Fulda 1847. *J. M. Löhnis*, Grundzüge der biblischen Hermeneutik und Kritik², Giessen 1849. *Kristian Boh. Wilke*, Biblische Hermeneutik nach katholischen Grundsätzen, Würzburg 1857.⁶ *Fr. X. Reithmayr*, Lehrbuch der biblischen Hermeneutik, vydal *Val. Thalhofer*, Kempten 1874. *J. Mader*, Compendium der biblischen Hermeneutik, Paderborn 1898. *G. Hoberg*, Katechismus der biblischen Hermeneutik²⁻³, Freiburg i. Br. 1922. ·

FRANCOUZSKÁ: *Lusseau-Collomb*, Manuel d'études bibliques I, Paris 1936, str. 458—572.

ITALSKÁ: *G. Nogara*, Nozioni bibliche, Milano 1921, 234—369.

ANGLICKÁ: *P. Grannan*, A general introduction of the Bible III. St. Louis 1921.

⁵ Není to hermeneutika v našem smyslu, nýbrž spíše úvod do biblických knih. řešící některé obtížné otázky biblické.

⁶ Tuto knihu napsal jako katolík a přidržoval se výborného díla Patriziov. Před svou konversí z protestantismu do katolické Církve vydal Die Hermeneutik des N. T. Leipzig 1843—44 (2 sv.).

MADARSKÁ: *L. Karsch*, Kath. Szentirási hermeneutika, Nagyváradi 1891.

VE SLOVNÍCÍCH napsali větší statě o hermeneutice: *Fr. Hilber*, Biblische Hermeneutik, LThK II (1931), 335—339. *Kihn*, Hermeneutik, WWK V (1886), sl. 1844—1875, *Mangenot*, Hermeneutique, VDB III, 628—633. *Jan L. Sýkora*, Hermeneutika, ČSB IV (1930), 830—854.⁷

PROTESTANTSKE HERMENEUTIKY: *Karel G. Wilke*, Die Hermeneutik des N. T. systematisch dargestellt, Leipzig 1834 (dva svazky).⁸ *J. L. Lutz*, Biblische Hermeneutik, Pforzheim 1849. ²1861. *A. Kuenen*, Critices et hermeneuticae librorum Novi Foederis lineamenta, Leiden 1858. *A. Immer*, Hermeneutik des N. T., Wittenberg 1873. *J. Kr. Kon. Hofmann*, Biblische Hermeneutik, vydal *W. Volck*, Nördlingen 1880. *Milton Sp. Terry*, Biblical Hermeneutics, New York 1883. *K. Aug. Briggs*, General introduction to the study of H. Scriptures 1899. *W. Dilthey*, Die Entstehung der Hermeneutik, Tübingen 1900. *Julius Böhmer*, Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik, BFChrTh V, 6 (1903). *L. Lemme*, Theologische Enzyklopädie nebst Hermeneutik, Berlin 1909. *Ed. König*, Hermeneutik des A. T. mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme, Bonn 1916. *E. v. Dobschütz*, Vom Auslegen des N. T., Göttingen 1927. *Fr. Torm*, Nytestamentlig Hermeneutik, Copenhagen 1928; Hermeneutik des N. T., Göttingen 1930.

⁷ Jako samostatná kniha hermeneutika dosud česky nevyšla.

⁸ Hermeneutiku vydal před svou konverzí do katolické církve; viz výše poznámku 6.

DÍL PRVNÍ: Biblická noëmatika

Nauka o biblických smyslech

ODDÍL PRVNÍ: POJEM A ROZDĚLENÍ BIBLICKÝCH SMYSLŮ.

§ 1. *Pojem biblického smyslu.*

Přípravnou částí k vlastní hermeneutice je nauka o smyslech, zvaná *no-
matika* čili *hermeneutická propedeutika*.

a) Smysl (sensus) je řada pojmů logicky spojených, které autor zamýšlí vyvolati u svých čtenářů nebo posluchačů. Ježto z pojmu biblické inspirace nutně vyplývá, že hlavním původcem Písma svatého je Duch svatý, vedlejším Duchem svatým inspirovaný svatopisec, *je biblický smysl ona pravda, kterou zamýšlel Duch svatý vyjádřiti slovy svatopiscovými*.

b) Smysl nutno rozlišovati od *významu slova* (significatio verbi). Význam slova je pojem, který spojujeme se skupinou hlásek nezávisle na souvislosti a okolnostech, za kterých se slova užívá.

Je všeobecně platnou a přirozeně nutnou zásadou, že každý, sděluje-li své myšlenky jiným, používá k tomu určitých znamení, zpravidla slov. Chtěje, aby mu bylo správně rozuměno, podkládá každému slovu při řeči jen takový význam, jaký to slovo obecně má. Jestliže někdo použije slova v jiném významu, musí nějak naznačiti, co tím slovem míní a jaký význam s ním spojil, chce-li, aby mu čtenář rozuměl a pochopil správný smysl jeho slov.

Tak tomu bylo i při sepisování Písma svatého. Proto, kdo chce bibli rozuměti, nesmí biblickým slovům podkládati jiný význam, než který jim přísluší v obecné mluvě, ačli ze souvislosti nebo z jiných vážných důvodů není zřejmo, že určitému slovu je nutno dáti jiný význam, aby biblické místo dávalo ten význam, který oním slovem zamýšlel Duch svatý.¹

Některá slova mají několik významů, ba možno u některého po-

¹ Na př. *Slovo* (*Álogos*) u sv. Jana znamená druhou božskou osobu, Ježíše Krista.

zorovati i vývoj jeho významu. Význam takového slova nevolíme však ve větě nebo v souvislosti libovolně, nýbrž bereme jen takový význam, abychom na daném místě dostali správný smysl. Proto již autor musí voliti význam slova tak, aby vyvolal u čtenáře zase tentýž význam voleného slova, neb jinak nemůže čtenář jeho slova správně pochopiti.

Má-li některé slovo v mluvě několik významů (*slova mnohoznačná*), pozná čtenář jeho správný smysl ze souvislosti, účelu, pohnutky a jiných důležitých okolností, za kterých autor psal. Neboť užitím některého mnohoznačného slova v souvislé řeči nepodložil autor onomu slovu několik nebo všechny jeho významy, nýbrž jen jeden, a to zase ne kterýkoliv, nýbrž jen ten, který je přiměřen souvislosti, účelu a jiným okolnostem onoho místa.

Na př.: a) *Království nebeské* u Mat 13 znamená podle souvislosti *Církev bojující* = *Církev katolickou*; v 5, 10: *Církev vítěznou* = *svaté v nebi*.

β) *Cesta* (ὁδός) znamená skutečně *cestu*, na př. u Mat 2, 12; nebo *způsob života, mravní život* (srv. Jak 1, 8); jinde *zákon Boží*, podle něhož máme žiti (Skut 18, 25; srv. také Jan 14, 6).

γ) Recké slovo *śāḡš* znamená v biblické mluvě nejen *maso*, nýbrž i *tělo, lidskou přirozenost, člověka* (viz Jan 1, 1; srv. *πᾶσα σὰρξ*, hebr. כָּל־בָּשָׂר = každý člověk, všichni lidé; viz Luk 3, 6; Jan 17, 2).

c) Může se sice státi, že mluvící se úmyslně vyjadřuje tak, že jeho slova připouštějí několik smyslů. Tomu říkáme *amfibolie*. Avšak z podstaty inspirace a nábožensko-mravního účelu bible nutně vyplývá, že *amfibolií v bibli není*. Důležitost a vznešenost svatých pravd zjevených, jak nám je podává psané slovo Boží, vylučuje veškerý dvojsmysl a obojetnost.

§ 2. Rozdělení biblických smyslů.

a) V Písmě svatém rozlišujeme dva hlavní smysly: *slovný* (literární) a *předobrazný* (typický) čili *duchovní*.²

Slovný smysl je ten, který dávají slova Pisma svatého bezprostředně; *předobrazný smysl* je vyjádřen podle úmyslu Ducha sv. prostředně skrze osoby, věci a úkony, zvané *předobrazy* (typy).

Podle sv. Pavla Bůh „mnohokrát a mnoha způsoby mluvil k otcům (naším) skrze proroky“ (Žid 1, 1), užívaje k tomu nejen slov, nýbrž i různých jiných prostředků.

² Někteří rozlišují duchovní smysl od předobrazného. Správně již poznamenali Zarb a Vosté, že toto rozlišování nemá podkladu, poněvadž obojího pojmenování se užívá promiscue (Aug VII [1930], 88).

Tímto dvojím smyslem liší se bible od světských knih, které mají jen slovný smysl.

Pojmenování *slovný nebo literní* (litteralis) a *duchovní* (spiritualis) odvozují někteří z 2 Kor 3, 6: „... litera zabíjí, duch pak oživuje.“

b) Příklady slovního a předobrazného smyslu:

a) Adam znamená v bibli ve slovném smyslu prvního člověka, praotce padlého lidstva; ve smyslu předobrazném Krista, který je praotcem vykupeného lidstva (1 Kor 15, 45).

β) Podle Gn 14, 17—20 ve smyslu slovném mluví svatopisec o oběti Melchisedechově, ale podle úřadku Božího mluví se tam v předobrazném smyslu o věčném veleknězi Ježíši Kristu a o jeho nekrvavé oběti (Žid 7, 1—3).

γ) V Nm 21, 9 čteme ve slovném smyslu o měděném hadu na poušti; předobrazný smysl toho poukazuje na Krista na kříži, jak svědčí Kristus sám (Jan 3, 14 n; 12, 32 n).

δ) Jon 2, 1—11 podává událost ze života prorokova, dlícího tři dny v jícnu ryby; předobrazně je tu naznačen Kristus, který tři dny ležel v hrobě (Mat 12, 40).

ε) Slova Os 11, 1 se týkají ve slovném smyslu národa izraelského; ve smyslu předobrazném, podle svědectví inspirovaného autora (Mat 2, 15), pobytu Kristova v Egyptě a návratu do Palestiny.

c) Téměř všichni *Otcové a theologové* rozeznávají v bibli *dvojí základní smysl*.

Svatý Augustin mluví o „věcech, jichž se užívá k označení... a tyto věci jsou tak (uzpůsobeny), že jsou znamením jiných věcí“ (PL 34, 19 n).

Svatý Jan Zlatoústý: „Některé věci dlužno přijímati v dvojím smyslu, abychom rozuměli viditelnému a pochopili duchovní; jako na př. u syna Abrahamova. Víme, že syn jest obětován, a něco skrytého poznáváme skrze syna, totiž kříž“ (PG 55, 209).³

Svatý Tomáš Akv.: „Původcem Písma sv. je Bůh, v jehož moci jest nejen přizpůsobiti slova, aby něco znamenala (což také člověk může učiniti), nýbrž i věci samé... Onen první význam, jímž slova znamenají věc, náleží k prvnímu smyslu, historickému čili slovnímu; ten pak, jímž věci, naznačené slovy, opět znamenají jiné věci, nazývá se duchovní smysl, který se zakládá na slovném a jej předpokládá“ (S. th. I, q. 1 ad 10).

d) Tomu neodporuje, že někteří Otcové a církevní spisovatelé, jak se zdá, rozeznávali trojí nebo čtvrtý smysl. Poněvadž ze souvislosti uváděných míst je patrné, že tím označovali jen různé druhy slovního nebo duchovního smyslu, nebo zahrnovali pod smysly biblické i smysly odvozené nebo přizpůsobené, které vlastně ani nejsou biblickými smysly (viz níže, str. 25—27, 38—41).

³ Svatý Jan Zlatoústý tu krásně ukazuje na Izáka, jako předobraz Vykupitele.

e) U protestantů, zejména od polovice století XVIII. vlivem J. A. Ernesti († 1781) se počal uplatňovati racionalismus v exegesi tak, že popírali biblickou inspiraci a hleděli na bibli jen jako na knihu lidského původu. Proto v ní uznávali pouze jeden smysl, totiž slovný.

ODDÍL DRUHÝ: SLOVNÝ SMYSL.

*Literatura:*⁴ AMBROGGI P. de, Il senso letterale pieno nelle divine Scritture, SC 60 (1932, 2), 269—312. - BEELEN J. Th., Dissertatio theologica, qua sententiam vulgo receptam, esse Scripturae multiplicem interdum sensum litteralem, nullo fundamento satis firmo niti demonstrare conatur Beelen, Lovanii 1845. - GIETMANN G., Der mehrfache Sinn der hl. Schrift, ZkTh XXVII (1903), 381—390. - HOLTUM G. de, Utrum s. Scriptura sub una littera habeat plures sensus, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Zisterziensorden, Raigern-Brünn XXII (1901), 515—525. - PALLAZONI A., Il senso della s. Scrittura, Pal. del Clero 11 (1932), 83—85. - SANBÜCHLER Alois, Abhandlungen über die zweckmässigsten Mittel den Grundtext dem Wortsinne nach richtig zu verstehen, Salzburg 1791.

§ 1. Pojem a rozdělení slovného smyslu.

a) *Slovný smysl* (sensus verbalis vel litteralis) je ten, který dávají slova bezprostředně v souvislosti.

Nazývá se také smysl: *bezprostřední* (immediatus), *mluvnický* (grammaticus vel grammaticalis), *logický* (logicus), *dějepisný* (historicus), *tělesný* (corporeus seu carnalis).

b) Slovný smysl je buď *výslovný* (explicitus), je-li slovy přímo vyjádřen; jinak je pouze *zahrnutý* (implicitus).

Příklady: Bůh mluví k Abrahamovi ve výslovném smyslu (Gn 12, 2): „Učiním z tebe veliký národ, požehnám ti, zvelebím tvé jméno...“ V zahrnutém smyslu mluví Bůh o Mesiáši v řeči Abrahamovi (Gn 22, 18): „...a v tvém potomstvu budou požehnáni všichni národové země.“ *Potomstvo* je pojem všeobecný, jímž jsou označeni potomci Abrahamovi, tedy zahrnut jest i Mesiáš, který jako člověk pochází z potomstva Abrahamova.

Od zahrnutého smyslu nutno rozlišovati *důsledný* čili *odvozený smysl* (viz níže str. 25—27).

⁴ Uvedena bude jen zvláštní literatura. Povšechně je také o těchto otázkách pojednáno v hermeneutikách, uvedených výše na str. 14—16.

c) Slovný smysl se dělí na *vlastní* (čili doslovný) a *nevlastní* (čili přenesený, obrazný).

Vlastní slovný smysl (proprius) je tam, kde se berou slova ve svém obvyklém významu etymologickém a mluvnickém. Tento vlastní smysl bývá mnohdy jediným smyslem bible a Duchem svatým přímo a výlučně zamýšlen.

V *nevlastním* čili *přeneseném* (obrazném) smyslu (in sensu improprio, translato, metaphorico, tropico)⁵ mluví autor, nechce-li říci svými slovy to, co ona slova v obyčejné mluvě znamenají, nýbrž něco jiného, co však má nějakou podobnost s vyjádřenými slovy.

Písmo sv. má také básnické části, kde autor rád a často mluví ve smyslu obrazném. Třeba uvážiti, že svatopisecům jako orientálcům byla obrazná mluva obvyklá a Duch sv. ponechal každému z nich při psaní jejich individualitu. *Nutno však rozlišovati obrazný smysl od předobrazného, typického* (viz níže str. 32—38). Obrazný smysl je jen druhem slovného smyslu.

Příklady obrazného smyslu: Slovo *beránek*, kde se jedná o skutečné oběti v jerusalemském chrámě, se musí bráti ve smyslu vlastním; ale sv. Jan ve svém evangeliu (1, 29) jmenuje Krista také *beránkem*; tu třeba rozuměti onomu slovu ve smyslu přeneseném (obrazném).

Všude tam, kde se mluví v bibli o Bohu způsobem lidským, nutno rozuměti slovům jen ve slovném smyslu obrazném (*biblický anthropomorfismus a anthropopathismus*). Tak *ráme Boží* (Is 53, 1) znamená obrazně *Boží všemohoucnost*; *Bůh chodil* (Gn 3, 8) Boží všudypřítomnost; *mluvil* (Gn 1, 3, 6, 8 a jj.) úkon Boží vůle; *pracoval* (Gn 2, 7—9) účinek božského úradku; *odpočíval* (Gn 2, 2), že po stvoření vesmíru nečiní Bůh již to, co vykonal dříve, totiž, že nečiní něco z ničeho. Podobně o Kristu, že *sedí na pravici Boží* (Ž 109, 1) znamená: Kristu přísluší nejvyšší moc a čest i jako člověku.

Smysl obrazný se vztahuje buď jen na jednotlivá slova (*synekdocha, metonymie, metafora*), nebo na celou myšlenku nebo řeč (*podobenství, jinotaj*).⁶

§ 2. *Náznačný smysl.*

Literatura: BUZY D., Les symboles de l'Ancien Testament, Paris 1923. - CALMES, Les symboles de l'Apocalypse, RB XII (1902), 52—68.

a) Druhým slovného smyslu nevlastního je *smysl náznačný* (symbolický, sensus symbolicus). Náznačný smysl jest určitá pravda,

⁵ Svatý Tomáš Akv. nazývá jej také *sensus parabolicus* (Lec. 7, in c. 4. ep. ad Galatas).

⁶ Tak na příklad smysl celé knihy Velepisně jest obrazný.

vyjádřená náznačnými znameními čili *náznačky* (symboly). Náznak je věc nebo úkon, jímž se něco naznačuje.

Náznak se liší od podobenství a jinotaje, pokud je skutečnou věcí nebo skutečným úkonem, jímž se znázorňuje něco vyššího nebo objasňuje nějaká pravda. Podobenství jest zpravidla smyšlené vypravování, ač se může také opírat o dějinnou skutečnost. Jinotaj je jen rozvedená metafora.

Rozlišujeme *náznačné úkony*, *vidění*, *věci*, *jména*, *čísla*, jimiž bývá zpravidla podáván náznačný smysl.

b) Náznačné úkony (actiones symbolicae) byly zvláštní výchovnou metodou Boží prozřetelnosti. Jistě působily mocněji na mysl posluchačů než pouhá slova. Zvláště proroci měli podivuhodnými a mnohdy zcela neobvyklými úkony ve svém životě vzbudit větší zájem pro vyšší pravdy a úmysly Boží. Čím byl jejich úkon nápadnější svým obsahem nebo provedením, tím účinněji působil jeho náznačný smysl.

Ze právě proroci používali z úradku Božího tohoto způsobu, lze vysvětliti z postavení a úkolů, které měli starozákonní proroci v izraelském národě. Měli často těžkou práci, aby odvrátili svůj lid od hříšného života nebo modlářství. A volil-li Bůh ve své nevyzpytatelné prozřetelnosti právě takové úkony, aby národ upozornil na důležité budoucí události a tresty, byla to jen bezměrná Boží láska, která chtěla odvrátiti vyvolený národ od časného i věčného neštěstí a udržeti jej na cestě spásy.

Příklad naznačeného smyslu: Podle 3 Král 11, 29—31 potkává prorok Ahiáš Jeroboama. Prorok svléká před ním nový plášť a roztrhá jej na 12 dílů; deset dílů dal Jeroboamovi a dva si ponechal. Smysl tohoto naznačeného úkonu působil jistě více než pouhé slovo nebo předpověď prorokova o rozdělení království po smrti Šalomounově. Deset dílů znamenalo, že Jeroboam bude panovati nad desíti izraelskými kmeny, které se odštěpí od krále Roboama, syna Šalomounova.

Náznačné úkony se liší od úkonů předobrazných. Neboť náznačný úkon má právo na existenci jen tehdy, když něco naznačuje; předobrazný úkon, byť i nic nepředobrazoval, má sám o sobě důvod své existence. Kdyby neměl náznačný úkon nějakého smyslu, neměl by vůbec důvodu, proč by byl konán.

Kdyby na př. úkon proroka Ahiáše (srv. výše) neměl naznačeného smyslu, byl by sám o sobě úkonem pošetilým, kdyby si prorok svévolně a bezúčelně roztrhal nový plášť.

Náznačné úkony byly jen k tomu, aby jimi bylo naznačeno něco jiného, a proto musili proroci sami vysvětlovati náznačný smysl svých podivných a nezvyklých úkonů.

Náznačný smysl bývá podán buď *vnějšími* nebo *vnitřními* *náznačnými úkony*.

a) *Vnější náznačné úkony* (actiones symbolicae externae) prorok skutečně podle vůle Boží vykonal a jejich vykonání je dějinnou událostí. Takové úkony měly veliký význam, poněvadž vrstevníci prorokovi, k nimž prorok předně mluvil, nejen slyšeli jeho slovo, nýbrž viděli také jeho zcela zvláštní jednání. A tím více působily, čím hlouběji byli vrstevníci přesvědčeni, že prorok tak činí jen na výslovný rozkaz Boží.

O vnějších náznačných úkonech svědčí zpravidla výzva Hospodina: „*Jdi a učiň to nebo ono!*“ „*On šel a učinil tak.*“

K *vnějším náznačným úkonům* čítáme: Is 8, 1—4; 20, 2—6; Jer 13, 1—11; 16, 1—9; 18, 1—10; 19, 1—20; Ez 3, 22—27; 4, 1—3. 4—8. 9—17; 5, 1—4; Os 1, 2—9; 37; Zach 6, 9—15.

β) *Vidění* (visiones) jsou obrazy, jež Bůh vyvolal v mysli, hlavně proroků, aby takto znázornil určitou budoucí událost nebo nějakou vyšší pravdu. Úkony, jež prorok z vidění předkládal svým posluchačům, nejsou tedy skutečné úkony, nýbrž pouze vlastní zážitky prorokovy čili *vnitřní náznačné úkony* (actiones symbolicae internae).

Vidění obvykle uvádí prorok rčením: „*Hospodin mi ukázal*“, „*viděl jsem v duchu*“ nebo pouze „*viděl jsem*“.⁸

K *vnitřním náznačným úkonům* čítáme: Dvě vidění Jeremiášova (1, 11—16; 24); vidění Ezechiellovo (3, 1 nn a 37, 1nn); osmero vidění Zachariášových (1, 7—17; 18—21; 2, 1—13; 3, 1—10; 4, 1—14; 5, 1—4; 5, 5—11; 6, 1—8); v NZ vidění Petrovo o nádobě, sestupující s nebe, která obsahovala čistá a nečistá zvířata (Skut 10, 10—17).

c) Mimo náznačné úkony a vidění máme v bibli také *náznačná jména* (nomina symbolica).

Na př. Děti Oseášovy měly tato náznačná jména: *Jizre'el* (Os 1, 4) = Bůh sije, rozsívá; *Lô-ruchâmâ* (1, 6) = *Nepolitovaná*; *Lô-ami* (1, 9) = *Ne-mňj-lid*. Viz náznačná jména dvou synů Isaiášových (Is 7, 9 a 8, 3)!

§ 3. *Důsledný smysl.*

a) Od slovního smyslu zahrnutého třeba rozeznávat *důsledný* čili *následný*, *odvozený* smysl (sensus consequens, consecutarius, porismaticus, derivatus, conclusio, consecutarium), který však není

⁷ Viz Col. Náznačné úkony proroka Oseáše, Přerov 1936.

⁸ Výjimečný případ u Jer 25, 15 nn, kde Hospodin podává prorokovi kalich vína hněvu, by jen potvrzoval pravidlo (srv. Hejčl, BČ, III, 789. poznámka 7).

ani přímo ani nepřímo zamýšlen Duchem svatým, nýbrž je pouze důsledkem slovního biblického smyslu.⁹

Některé pravdy jsou v bibli zjeveny výslovně (*veritates formaliter expressae seu revelatae*), jiné jsou tam obsaženy tak (*virtualiter*), že je musíme v Písmu sv. teprve vyvoditi logickým postupem (*sylogismem*). Jedno návěští je v Písmě jasně vysloveno, druhé je pravda každému známá a přirozeně zřejmá. Závěr těchto dvou návěstí dává *důsledný smysl čili bohovědný závěr* (*conclusio theologica, veritas connexa cum verbo Dei revelato*).

b) Nikdy však nesmíme tento důsledný smysl podávati jako biblický smysl, poněvadž není v Písmě svatém výslovně obsažen ani zahrnut jako část v celku, nýbrž je vždy odvozen sylogismem, takže odvozená pravda je v bibli obsažena jako v jádře (*virtualiter tantum*).

Přesto má důsledný smysl veliký význam pro bohovědu. Jím lze prohloubiti a soustavně uspořádati svaté pravdy podle vnitřní souvislosti. Odpovídá nám také uspokojivě na různé otázky, na které nemáme v bibli přímé odpovědi. Ovšem rozhodovati, zda bohovědné závěry z důsledného smyslu jsou neomylně pravdivé, přísluší ne exegetovi, nýbrž jedině a výlučně neomylnému učitelskému úřadu Církve.¹⁰

c) Co do důkaznosti má také tento smysl svou cenu, pokud ovšem prvním návěstím je správně pochopený smysl svatopiscův a pokud je druhé návěští pravda všeobecně zřejmá. Bohovědný závěr musí obsahovati pravdu, těsně spjatou s tvrzením slovního smyslu nebo vyplývající z něho jako nutný logický důsledek. Odvozenou pravdu nelze nikdy vydávati jako důkaz biblický, nýbrž jen jako důkaz z bohovědného závěru. *Neboť k pojmu biblického smyslu je nezbytně nutné, aby se pravda ze slov nejen dala odvoditi, nýbrž aby byla skutečně obsažena ve slovech biblických.*

Otcové nazývali tento smysl také *duchovní* nebo *mystický*.

d) Na př.: Tak odvozujeme ze slov sv. Jana (Jan 19, 25): „Stála pak u kříže Ježíše jeho matka,“ že P. Maria snášela trpělivě a mužně („stála“) bolesti na Kalvarii.

Také Kristus použil důsledně smyslu, když mluvil, že Bůh se prohlásil za Otce Abrahamova, Izákova a Jakubova (Ex 3, 6). Z toho vyvozuje, že zmínění patriarchové dosud žijí, t. j. jejich duše jsou nesmrtelné: neboť

⁹ Proto důsledný smysl není samostatným smyslem biblickým. Nesprávně jej čítá Konstantin Miklík k vlastním smyslům biblickým (viz *revui Na hlubinu*, XII [1937], 259).

¹⁰ Řadu rozhodnutí o bohovědných závěrech obsahuje konstituce Pia VI. „*Auctorem fidei*“ (28/8 1794), kde v 85 včtách jsou zavrženy bludné závěry (viz DB, nn. 1051—1599).

nemůže být Bůh Bohem mrtvých (Mat 22, 23). Sv. Pavel odvozuje z Dt 25, 4, že hlasatelé evangelia jsou hodni mzdy a mají právo požadovati výživu od těch, jimž učení Kristovo hlásají (1 Kor 9, 9—14).

e) Ve smyslu důsledném lze užívatí Písma svatého častěji než ve smyslu přizpůsobeném (viz níže str. 38—41), ale vždy je nutno, abychom podali nejdříve správný smysl původní a pak teprve odvozovali z něho další důsledky.

§ 4. Pravidla o slovném smyslu.

První pravidlo: *Každé místo Písma svatého má slovní smysl vlastní nebo nevlastní* (universitas seu ubiquitas sensus litteralis).

1. Odůvodnění tohoto pravidla.

a) Základním hermeneutickým pravidlem při výkladu každé knihy je, že *určitému místu v knize přísluší určitý slovní smysl*. Toto pravidlo platí stejně i o bibli, která je sice složena za zvláštní pomoci Boží, ale je psána lidmi, pro lidi a lidskými slovy. Těmto slovům ponechal Duch svatý smysl, který mají v obecné mluvě podle svého mluvnického významu v souvislé řeči. Duch svatý tedy neměnil inspirací přirozeného významu slov. Člověk rozumně myslící chce vždy svými slovy vyjádřiti určitý smysl, aby mu bylo rozuměno. Tak i svatopisec, Bohem osvícený, chtěl něco vyjádřiti, neboť skrze něho mluvil v Písmě svatém k lidem Bůh.

b) Základní biblické smysly jsou dva: *slovní a předobrazný*. Kdyby na některém místě nebylo slovního smyslu, nebyl by tam ani smysl předobrazný, který nutně předpokládá slovní smysl a opírá se oň. Takové místo by tedy nemělo smyslu. Nelze přece připustiti, že by Duch svatý nezamýšlel na některém místě v bibli vůbec smyslu.

c) Kdyby bible neměla na některém místě slovního smyslu, byla by ponechána libovůli vykladatelů. Nemohli bychom z ní bráti doklady k věroučným a mravoučným důkazům, poněvadž každý by mohl popírati existenci slovního smyslu doloženého biblického místa.

Někdy ovšem porušený text sám o sobě nedává správného smyslu, ale v původním textu svatopiscově dávalo ono místo zcela určitě slovní smysl.

2. Toto pravidlo potvrzuje tradice.

a) Otcové hájili tohoto pravidla zejména proti *Origenovi*, který podle Filona a některých židovských exegetů učil, že jsou v bibli místa, která mají jen duchovní smysl. Poukazoval, že v Písmě sv.

je mnoho věcí podivuhodných, nemožných, ba i Boha nedůstojných, berou-li se ve slovném smyslu. Origenes upíral takovým místům slovný smysl, aby mohl ona místa snadněji vysvětliti. *Je to snad u Origena z důvodů apologetických projev dobré vůle, ale tím vážnosti bible neobhájil, neboť jeho mínění se opíralo o nesprávný výklad oněch biblických míst.*¹¹

Proti Origenovi hájili všichni Otcové (zvláště sv. Basil a sv. Jeronym). že v Písmě sv. nelze nalézt nic, co by bylo nemožné, hanebné nebo snad nedůstojné Boha. Bible sice často vypravuje o hříšných činech lidských, poněvadž chce podati dobré i zlé skutky vyvoleného národa a také jiných národů, ale při četbě těchto dějinných událostí se nemůže rozumný čtenář pohoršovat. Ovšem je třeba, aby čtenář bible měl při četbě na zřeteli účel vypravování a ona místa si řádně vyložil podle hermeneutických pravidel. Toho však nelze čekat od čtenáře nevypělého a nedostatečně vzdělaného v bohovědě a zvláště v biblických oborech. Proto Církev vždy pečovala o to, aby se celé Písmo sv. nedostalo do rukou nedospělých a mládeži podává biblické děje v přiměřeném výtahu, v biblické čítance. Rovněž pro dospělé laiky dovoluje vydání Písma sv. v mateřtině jen s církevním schválením a s potřebnými poznámkami.

b) Namítá se, že někteří Otcové, jak se zdá, někde popírají slovný smysl. Ze souvislosti uváděných míst patristických poznáme, že buď někteří Otcové popírají někde vlastní slovný smysl a poukazují na smysl přenesený (obrazný) anebo vyzvedají příliš předobrazný smysl na úkor slovného; jindy zase zdůrazňují jen potřebu a vznešenost duchovního smyslu. Na některém místě při výkladu se zdá, jako by Otcové nedbali slovného smyslu a přecházeli přímo k výkladu a podání duchovního smyslu, ale činí to jen proto, že se jim zdál slovný smysl samozřejmý, a proto, že se domnívali, že místo nepotřebuje slovného výkladu. Podobně je tomu, když učí, že to či ono místo Starého zákona je míněno o Kristu. Netvrdí to však tak výlučně, že by tím popírali slovný smysl a existenci předobrazu. Snaží se pouze zdůrazniti vznešenost předobrazného smyslu onoho místa, které se splnilo na Mesiáši, a slovný smysl přecházejí mlčením.

c) Třeba ovšem uznati, že u Otců nebyla ještě hermeneutická terminologie vyhraněna. Nevlastní smysl slovný nazývali často *duchovním* a zahr-

¹¹ Není však naprostého souhlasu o tom, zda Origenes skutečně popíral slovný smysl některého biblického místa vůbec. Jedni mají za to, že popíral jen vlastní slovný smysl, jiní zase, že podle Filona popíral slovný smysl vůbec. Viz k tomu: E. Prat, Origène. Le théologien et l'exégète, Paris 1907, 125 až 133, 175; Aug. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes, StThSt V (1902), 102—108. Naproti tomu Fernández (IB, str. 381) hájí, že Origenes nikde nepopíral slovného smyslu.

novali do něho obraznou mluvu: metafory, podobenství a jinotaje. Je zásluhou scholastiků, zvláště sv. Tomáše Akv., že jasně rozlišovali mezi slovným smyslem nevlastním (obrazným, přeneseným), který je jen druhem slovního smyslu, a smyslem duchovním (předobrazným) ve vlastním významu slova.

Druhé pravidlo: *Každé místo Písma svatého má jen jediný slovní smysl* (unitas sensus literalis).

1. Odůvodnění tohoto pravidla.

a) Chceme-li sdělit svou myšlenku jiným, mluvíme zpravidla ve vlastním slovném smyslu a vkládáme do slov jen jediný smysl, který nutně vyplývá ze slov samých, ze způsobu mluvy nebo ze souvislosti. Nutnou podmínkou správného porozumění řeči nebo spisu jest, aby každé místo mělo jen jediný slovní smysl. Proto zřetelnost a jasnost spisu vylučuje několik slovných smyslů na jednom a též místě.

Hájíme-li jen jeden slovní smysl každého místa, popíráme možnost několika smyslů objektivních, tak zv. *multiplex sensus literalis*, které by autor svými slovy přímo zamýšlel. Avšak neodstraníme tím smysly subjektivní, jež čtenáři mohou ve slovech nalézt. Rovněž vylučujeme různé smysly výslovně zamýšlené, ale ne smysly zahrnuté v základním slovném smyslu.

b) *Toto pravidlo platí stejně pro bibli.* V bibli mluví Duch svatý po lidsku k lidem, kteří obyčejně berou slova v takovém smyslu, jaký mají v obecné mluvě. Bible chce poučiti lidstvo o základních pravdách víry a mravů, a to je možno jen tehdy, když slova biblická připouštějí jen jeden smysl slovní. Několik slovných smyslů téhož místa by vedlo nutně k různému chápání náboženských pravd a tím ke zmatkům v bohovědě. Kdyby bible připouštěla, byť jen na některém místě několik smyslů slovných, podepřela by tím učení bludařů všech dob, kteří hlásali a hlásají, že oni tomu místu správně rozumějí.

c) Kdo mluví tak nejasně, že jeho slova mohou míti skutečně několik smyslů, buď chce úmyslně zakrýti správný smysl anebo chce někoho oklamati. Písmo svaté je knihou svatých pravd a podle svědectví samého inspirovaného autora: „*Všechno Písmo od Boha vdechnuté jest (také) užitečné k učení, ke kázání, k napomínání, k výchově ve spravedlnosti*“ (2 Tim 3, 16). Jistě by nedosáhlo svého vznešeného účelu, kdyby připouštělo na jednom a též místě několik slovných smyslů. *Proto náleží k podstatě Písma svatého, že na jednom a též místě zamýšlel Duch svatý skrze svatopisce jen jediný slovní smysl.*

Toto hermeneutické pravidlo je nyní všeobecně uznáváno a při výkladu biblickém se ho náležitě šetří.

2. Námitky proti tomuto pravidlu a vyvracení jich.

a) V názoru na hermeneutické pravidlo o jediném slovném smyslu téhož biblického místa nebyli všichni theologové katoličtí zajedno. Jedni opírajíce se o autoritu sv. Augustina, připouštěli s některými scholastiky nejen možnost, nýbrž i skutečnost *multiplex sensus literalis*. Z novějších tak učí zvláště: *Zanecchia O. P.*,¹² *Holtum O. S. B.*,¹³ *Zapletal O. P.*,¹⁴ *Assouad O. F. M.*¹⁵

b) Důvody, jimiž opírají zastánci *multiplex sensus litteralis* své tvrzení, čerpají: *α) ze svědectví Pisma svatého*, *β) ze svědectví Otců a γ) ze svědectví sv. Tomáše Akvinského*.

Ad α) Není mnoho míst biblických, která bývají obyčejně uváděna pro *multiplex sensus literalis*. Místa správně vyložena nikterak nesvědčí pro *multiplex sensus literalis*, poněvadž buď se jedná o smysl důsledný (srv. Ž 2, 7 s Žid 5, 5 a Skut 13, 33; Is 53, 4 s Mat 8, 7), nebo třeba sáhnouti po původním textu k správnému výkladu (viz Is 53, 8, kde דָּוִד [dôr] neznamena: *původ* nebo *zrození*, jak překládá LXX γενέα nebo Vulgata *generatio*, nýbrž *lidé téhož věku, vrstevníky*); jinde zase mluví Písmo sv. ve smyslu zahrnutém (Dt 18, 15. 19 a Skut 3, 22); jinde zase třeba rozlišovati smysl objektivní od subjektivního (Jan 11, 49—52). K důkladnějšímu studiu viz komentáře k těmto místům.

Ad β) Z Otců uvádějí sv. Řehoře Vel. a zvláště sv. Augustina.

Avšak sv. Řehoř Vel. nemluví (viz PL 76, 898) o několika slovných smyslech téhož místa, nýbrž ukazuje pouze na nejasnost a dvojatost smyslu některého biblického místa, čímž se stává, že někde možno některé místo vyložit různě, aniž z toho nutně vyplývá, že všechny tyto různé výklady jsou skutečně možné a stejně zamýšlené Duchem svatým.

Ze sv. Augustina poukazují na dvě místa v jeho spise *Vyznání* (Confessiones XII, 26 a 31; PL 32, 481 a 844) a na jedno místo v *De doctrina christiana* (III, 27; PL 32, 34, 80). Byť bychom připustili, že na uvedených místech učí sv. Augustin skutečně *multiplex sensus literalis*, přece třeba uznati, že světec nehájí tuto zásadu jako jistou pravdu a nestaví ji ani jako učení Církve, nýbrž jako svůj zbožný a pravděpodobný vlastní názor („*religiosius me arbitror dicere*“) jímž chtěl urovnati různosti při výkladu temných míst biblických. Ostatně, *a to musí uznati také oni zástanci*, stojí

¹² Divina inspiratio SS. Scripturarum. Romae 1898, 216—219.

¹³ Utrum S. Scriptura (viz výše str. 22), 515—525.

¹⁴ Hermeneutica, str. 26—36.

¹⁵ Polysema sunt sacra Biblia I. St. Maurice en Suisse 1917; II. Ad Claras Aquas 1920; III, tamtéž 1923—1924.

názor sv. Augustina v celé patristické literatuře osamocen a třeba souhlasi s Höpflem: „Sv. Augustin nepředkládá a nehájí tu věc jako svědek tradice, nýbrž podává tu toliko své osobní mínění jako soukromý učitel. V takových případech platí vážnost Oteů tolik, kolik jejich důvod a důkaz. Avšak sv. Augustin nepodal důvodů, jež by věc přesně dokazovaly, nýbrž vyslovil spíše zbožnou touhu.“¹⁶ Prakticky podává však sv. Augustin při výkladu bible téměř vždy jen jeden slovný smysl, který hájí jako smysl, zamýšlený Duchem sv. (srv. PL 34, 34; 32, 836, 839, 844; 34, 262).¹⁷

Ad 7) Není zcela jisto, zda sv. Tomáš Akv. učil multiplex sensus litteralis, a sami vykladatelé sv. Tomáše nejsou v této otázce téhož názoru.¹⁸ Místa, která bývají obvykle uváděna ze sv. Tomáše Akv., jsou: S. th. I. q. 1. ad 10; De potentia q. 4 ad 1. Možno však také připustiti, že sv. Tomáš Akv. pod *slovný smysl* v Summě rozuměl slovný smysl v nejširším významu, tudíž každý smysl, který je zamýšlen Duchem sv., tedy i smysl předobrazný, jak to vykládají také dominikáni: *Synave*,¹⁹ *Vosté*,²⁰ *Zarb*,²¹ *Ceuppens*²² (proti *Zapletalovi O. P.*, *Hermeneutica*, str. 34 n) a jesuita *Fernández*.²³ Nebo lze připustiti, že sv. Tomáš Akv. rozuměl pod *multi sensus* a *plures sensus* (v Summě) také smysly nebiblické: přízpůsobené a důsledné. Svatý Tomáš Akv. sám píše, že *by to nebylo nevhodné* (*inconveniens*), kdyby se na některém místě našlo několik smyslů. Svůj názor omezuje poněkud tím, že dodává, „*jak praví sv. Augustin*“ (viz S. th. výše).

c) Právem bychom se mohli nakonec tázati zastánců *multiplex sensus litteralis*, jaký význam by měla jejich zásada v praxi. Kdykoliv se jednalo o smysl některého biblického místa, uznala Církev

¹⁶ Tractatus de inspiratione ... 2, Romae 1929, 133.

¹⁷ K důkladnějšímu studiu viz: *Colunga A.*, Algunos principios exegéticos de San Agustín, EBM 2 (1930), 101—112. - *Fernández A.*, De mente s. Augustini relate ad unitatem sensus litteralis, VD VII (1927), 278—284. - *Llamas J.*, San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura, Rel. y Cult. 4 (1931), 238—274. - *Talon F.*, Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraires dans l'Écriture? Rd SR XI (1921), 1—28. - *Zarb S. M.*, S. Augustinus' leer over de verschillende beeldenissen der Hl. Schrift, ThT 1 (1930), 615—642.

¹⁸ Viz k tomu: *Blanche P.*, Le sens littéral des Écritures d'après S. Thomas d'Aquin, RTh 1906, 201—203. - *Ceuppens F.*, Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit? DTh 33 (1930), 164—175. - *Synave P.*, La doctrine de saint Thomas sur le sens littéral des Écritures, RB XXXV (1926), 40—65. - *Zarb S. M.*, Utrum s. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in s. Scriptura docuerit? DTh 33 (1930), 334 až 339.

¹⁹ J. c. (viz pozn. 18), str. 58—61.

²⁰ RB XXXVI (1927), 112. pozn. 2.

²¹ DTh 33 (1930), sr. 337—339.

²² DTh 33 (1930), 164—175.

²³ IB, str. 385.

vždy jen jeden smysl za správný, aby odůvodnila věroučnou nebo mravoučnou pravdu a jiné výklady onoho místa zavrhl²⁴.

Jsou ovšem v bibli místa, jež jsou obsahově velmi bohatá (sensus foecundus, praegnans). Obsahují zahrnutě několik smyslů, buď jako část v celku nebo pokud všeobecný pojem obsahuje několik zvláštních pojmů. Taková místa poskytují náměty k mnoha myšlenkám, poslouží vhodně při rozjímáních na biblický text, ale vždy se opírají o jeden slovný smysl.

Třetí pravidlo: *Každé místo Písma svatého je bráti ve slovném smyslu vlastním, dokud vážné důvody nesvědčí pro smysl přenesený (obrazný).*

a) Obyčejně mluvíme ve vlastním slovném smyslu. Básníci však rádi užívají často mluvy obrazné. Také v bibli jsou mnohé části básnické, kde svatopisec se vyjadřuje obrazně, způsobuje vlastním orientálcům. Jinak zůstává zásadním pravidlem, že se mají slova svatopiscova bráti ve vlastním smyslu, nejsou-li vážné důvody proti.

b) *V nevlastním smyslu třeba bráti všechny obraty, kde se mluví o Bohu po lidsku* (biblický antropomorfismus a anthropopatismus).²⁵ Ovšem to, co je řečeno v Novém zákoně o lidské přirozenosti Kristově, bereme skutečně ve vlastním smyslu, poněvadž Kristus je pravý Bůh a zároveň pravý člověk.

ODDÍL TŘETÍ: PŘEDOBRAZNÝ SMYSL.

Literatura: BLANC D'AMBONNE Th., Le langage symbolique et le sens spirituel des saintes Ecritures, Paris 1889. - BREUKELMANN Th., Die Vorbilder des A. Testamentes in Beziehung auf das N. Testament zusammengestellt, Paderborn 1908. - DELPORTE L., Les principes de la typologie biblique et les éléments figuratifs du sacrifice d'Expiation, ETHL III (1926), 307—327. - DÖLLER J., Die Messiaserwartung im A. Testament, BZfr IV (1911, 6—7). - FLUNK Mat. S. J., Expositio in vaticianiana Messiana I, Oeniponte 1904. - HAKEL B., O typice Starého zákona, ČKD 1892, 158—164. - HOBERG G., Katechismus der messianischen Weissagungen, Freiburg i. Br. 1915. - HUGO L., Der geistige Sinn der Hl. Schrift beim hl. Augustinus, ZkTh XXXII (1908), 657—672. - JEDLIČKA Ant., Melchisedech předobrazem Kristovým, ČKD 1915, 49—58, 127—135, 252—261, 386—392, 486—492, 575—581. - KREMENTZ Ph., Israel, Vorbild der Kirche, Freiburg i. Br. 1865. Týž, Grundlinien des Geschichtstypik der hl. Schrift, tamtéž 1875. -

²⁴ Srv. na příklad rozhodnutí tridentského sněmu o slovech svátosti křtu (DB, n. 913).

²⁵ Viz výše str. 23 c).

LEIMBACH K. A., Messianische Weissagungen des A. Testamentes populärwissenschaftlich ausgelegt. Regensburg 1909. - MEIGNAN, L'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau II, Paris 1896. - REINHARD, Das Alte Testament in seiner hohen Bedeutung als Vorbild des Neuen, Coblenz 1863. - SCHÄFER AL., Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift², Münster i. W. 1900. - SCHULTE A., Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments nebst dessen Typen, WHB XXX (1908). - WEISS H., Die messianischen Vorbilder im Alten Testament, Freiburg i. Br. 1905. - ZSCHOKKE H., Die biblischen Frauen des Alten Testaments, tamtéž 1882.

§ 1. Pojem a rozdělení předobrazného smyslu.

a) *Předobrazný smysl* (sensus typicus) je ten, který je vyjádřen ne slovy, nýbrž osobami, věcmi nebo úkony, které se nazývají *předobrazy* (typy).

Předobrazný smysl bývá jinak zván: *věcný* (realis), *prostředěčný* (mediatus), *mystický* (mysticus), *duchovní* (spiritualis); srv. výše str. 22 a).

Na příklad: V Ex 12 pojednává Mojžíš o prvních velikonocích a o beránku velikonočním. Podle v. 46 bylo zakázáno tomuto beránku zlámati kosti. Ve slovném smyslu se tu mluví o skutečném beránku, zvířeti. Sv. Jan, narážejí na toto místo v Ex 12 46, píše (19, 33), že Kristu na kříži nebyly zlámány kosti. Nato poznamenává (v. 36): „Staloť se to zajisté, aby se naplnilo Písmo: Kosti mu nezlomíte.“ Ve slovném smyslu nemluví SZ, že Kristu nebudou zlámány kosti na kříži, ale ve smyslu předobrazném podle svědectví sv. Jana mluví se o tom právě v Ex 12, 46. Podle toho mají ona slova v Ex mimo svůj vlastní slovný smysl ještě jiný smysl, předobrazný (viz i jiné příklady výše na str. 21 b).

b) Předobrazný smysl může býti jako slovný buď *vlastní* nebo *nevlastní* (*přenesený*).

Při vlastním předobrazném smyslu podržují slova svůj přirozený význam (viz Ex 12, 46 a Jan 19, 36), při nevlastním předobrazném smyslu se berou slova ve významu přeneseném (viz Ž 117, 22 a Mat 21, 42; Luk 20, 17; Skut 4, 11).

§ 2. Pojem a rozdělení předobrazů (typů).

a) Základem předobrazného smyslu je velmi úzké spojení mezi SZ a NZ. Oba mají téhož hlavního autora, a proto SZ je podle sv. Pavla „naším vychovatelem ke Kristu“ (Gal 3, 24) a „konec zákona je Kristus“ (Řím 10, 4).

Slova *předobraz* (typ) se užívá v biblické mluvě o osobách, věcech, dějinných událostech a starozákonních zřízeních, které před-

stavovaly vedle vlastního významu ještě něco ze života Mesiášova nebo něco z NZ. Osoby a věci novozákonní, předobrazené nějak ve SZ, se nazývají *antitypy*.

Na příklad: Měděný had na poušti (Nm 21, 8 n) je *předobrazem* Krista na kříži (Jan 3, 14 n), Kristus jeho *antitypem* (obrazem).

b) Třebaže celý SZ je předobrazem NZ, není každá osoba, každá věc nebo každý starozákonní úkon předobrazem.

K podstatě předobrazu nutně patří:

1. Skutečná existence předobrazu.

Osoba, věc, která má být předobrazem, musí ve SZ skutečně existovati. Všechny předobrazy musejí mít nezbytně dějinnou základnu, a tím se podstatně liší od jinotaje a podobenství. Od náznačných úkonů se liší předobrazy tím, že mají důvod své existence a také samy o sobě něco znamenají, byť i nic nepředobrazovaly (srv. výše str. 24).

2. Podobnost mezi předobrazem a osobou nebo věcí předobrazenou.

Není ovšem nutno, aby si typ a antityp byly podobny s každého hlediska. Patří to již k podstatě předobrazu, že je větší nebo menší nedokonalostí antitypu. Poněvadž předobrazný smysl závisí na slovném, třeba také při srovnávání antitypu s předobrazem dbáti určitých mezí, aby se předobrazný smysl nepřičil slovnému smyslu.

3. Úmysl Boží.

Že některá osoba nebo věc SZ znamenala vedle svého vlastního významu ještě něco jiného do budoucna pro NZ, nevzniklo z úmyslu svatopiscova, poněvadž tento úmysl nutně předpokládá vševedoucnost. Osoba nebo věc byla předobrazem výlučně jen z úmyslu vševedoucího a všemohoucího Boha. Bůh chtěl, aby ve SZ jisté osoby a věci, ale zase jen ony, předobrazovaly jisté osoby a věci novozákonní. Proto lze nazvati předobraz *věcným proroctvím* (prophetia realis) na rozdíl od *slovného prorocství* (prophetia verbalis).

c) Podle toho, kdo nebo co je předobrazem, rozeznáváme předobrazy:

a) osobní (typi personales);

Na př.: předobrazy Mesiášovy: Adam, Abel, Izák, Josef Egyptský, Mojžíš, Josue, Samson, Job, Jonáš, David, Zorobabel; *předobrazy Panny Marie:* Rut, Judit, Ester.²⁶

²⁶ Srv. Schäfer, Die Gottesmutter in der Hl. Schrift. Münster i. W. 1900; viz také Zschokke (viz výše v literatuře, str. 33); B. Vašek, Panna Maria předobrazena ve St. Z., ve sborníku „Matce Boží“, Olomouc 1904, 47—54

β) *věcné* (typi reales);

Na př.: archa Noemova jako předobraz Církve; obětní dary Melchisedechovy jako předobraz obětních darů mešních; svatý stánek na poušti - předobraz našich chrámů; beránek velikonoční - předobraz Krista; manna - předobraz nejsv. Svátosti oltářní; měděný had - předobraz Krista ukřižovaného.

γ) *dějové* (typi historici, actiones typicae);

Na př.: potopa světa, obřízka, přechod Rudým mořem předobrazovaly svatý křest.

δ) *místní* (typi locales);

Na př.: ráj a Jerusalemy jsou předobrazy nebe.

ε) *svátkové* (typi festivi);

Na př.: židovské velikonoce - předobraz křesťanských velikonočí.

ζ) *slovné* (typi verbales), když některá osoba nebo věc jest předobrazem ne sama o sobě, nýbrž pouze podle způsobu, jak o ní mluví Písmo sv. nebo jak ji popisuje, mlčí však o tom, čím se předobraz liší od antitypu, aby tím více vynikla vzájemná podobnost.

Na př.: Melchisedech je podle Žid 7, 1—3 předobrazem věčného velekněze Ježíše Krista, poněvadž se ve SZ (Gn 14, 18) mimo obyčej uvádí *bez otce, matky, rodokmene*, takže by se mohlo zdát, že byl skutečně bez předků. Podle výkladu Pavlova Písmo sv. o tom mlčí z vůle Boží, aby tím více vynikl Melchisedech jako předobraz věčného Velekněze, který nemá jako člověk otce, jako Bůh nemá matky, ani rodokmene, jsa věčný bez začátku a konce.

d) *Nejstarší sbírku předobrazů* podává Clavis s. Scripturae kardinála Pitra O. S. B. (vyšlo v Paříži 1855, později 1884). Ze *středověku* zasluhuji zmínky Libri tredecim continentes Utriusque Testamenti allegorias (PL 175, 633 nn). Tato sbírka se připisuje Hugonovi Viktorinovi. Dále veliké dílo Jeronyma Cervaria Laureta (Lloret) O. S. B., Sylva seu hortus floridus allegoriarum totius s. Scripturae (Barcinonae 1570 a častěji).

§ 3. Pravidla o předobrazném smyslu.

První pravidlo: *V Písmě sv. je vedle slovného smyslu také předobrazný smysl.*

Pravdivost tohoto pravidla a existence předobrazného smyslu ve SZ dosvědčuje:

1. P Í S M O S V. N Z. α) *Kristus sám* o sobě řekl: „A jako Mojžíš povýšil hada na poušti, tak musí býti povýšen i Syn člověka“ (Jan 3, 14). Podle svědectví Kristova mělo ono *povýšení hada* ve SZ také vyšší smysl: měděný had měl z úmyslu Božího předobrazovati

mení (zázrak), odvolává se Kristus výslovně na znamení proroka Jonáše (Mat 12, 40). A několikrát prohlásil, že SZ psal o něm (viz Luk 24, 44; Jan 5, 46 n). — β) Rovněž novozákonní svatopisci zdůrazňovali předobrazný smysl ve Starém zákoně. Svátý Jan (19, 36) dokazuje, že smrt Páně se splnila tak, jak byla předpověděna ve SZ (srv. i Jan 19, 37). Místo u Is 40, 3 vykládají všichni evangelisté v předobrazném smyslu o sv. Janu Křtiteli, předchůdci Páně (srv. Mat 3, 3; Mar 1, 3; Luk 3, 3; Jan 1, 23), ač prorok mluví ve slovném smyslu o panovníku, který půjde v čele vracejících se zajatců z babylonského zajetí do vlasti. Srv. dále Žid 9, 1—10, 18; Gal 4, 22—24; 1 Kor 15, 45.

Chtějí-li novozákonní svatopisci dokázati, že ta či ona novozákonní událost byla předpověděna nebo předobrazena již ve SZ, užívají výrazu: *ἵνα πληρωθῇ* (srv. Mat 1, 22; 2, 15, 23; 13, 35; Jan 19, 36) „aby se naplnilo“ (totiž co bylo řečeno ve SZ) nebo *τότε ἐπληρώθη* (srv. Mat 2, 17; 27, 9) „tehdy se splnilo“. Byli jistě přesvědčeni, že jistá místa ve SZ měla ještě i smysl předobrazný. Jinak by nemohli apoštolé používatí oněch míst k různým věroučným důkazům.²⁷ Ovšem, nesmíme přehlížeti, že ve SZ jsou některá místa, která mluví o Kristu bezprostředně ve slovném smyslu. Na př.: Gn 3, 15; Is 35, 4—6; 53, 4, 7, 9; 61, 1 n; Mich 5, 2; Ž 2, 15; 21; 44; 71; 102.²⁸

2. ÚSTNÍ PODÁNÍ. Již apologeté a zvláště Otcové používali často předobrazného smyslu, aby jim ukázali, že Kristus jest onen slíbený Mesiáš, nastíněný ve SZ.

Sv. Justin, mučedník (ve II. stol.): „Mnohdy působil Duch sv., aby se něco stalo, co bylo předobrazeno budoucího“ (PG 6, 737). - *Tertullian* († kol 230) hájil předobrazný smysl proti židům (PL 2, 679 nn) a gnostikům (PL 2, 519). - *Sv. Cyprián* († 258): „Nalézáme patriarchy, proroky a všechny spravedlivé, kteří byli nástinem Krista v předobrazu“ (PL 4, 652). Výstižně napsal *sv. Augustin*: „Nový zákon se ukrýval ve Starém a Starý se zjevuje v Novém;“²⁹ nebo: „Ve Starém zákoně jest ukryt Nový zákon, v Novém zákoně zjeven Starý.“

Byly též nalezeny četné předobrazy, znázorněné v katakombách: Abel

²⁷ Židé za doby apoštolské také uznávali předobrazný smysl, poněvadž nic nenamítali, když apoštolové o něj opírali své důkazy: viz Skut 2, 29 nn.

²⁸ Také PBK odpověděla 1. května 1910 na otázku osmou, že je třeba uznati některé žalmy za přímo mesiášské: sama však nerozhodla, které (viz DB, n. 2136; BČ, II, str. 167 n).

²⁹ „Novum Testamentum in Vetere velabatur, Vetus Testamentum in Novo revelabatur“ (PL 38, 876); viz také PL 34, 20.

a Noe jako předobrazy Kristovy; obět Izákova jako obět Krista; manna předobrazující Eucharistii; Jonáš jako předobraz vzkříšeného Krista.

3. LITURGIE. Církev dokazuje svou víru v předobrazy také staletou liturgickou praxí.

Tak na př.: Srv. velikonoční prefaci „Kristus obětován jest jakožto beránek náš velikonoční“. Na Bílou sobotu při svěcení velikonoční svíce pje o přechodu Rudým mořem jako o předobrazu sv. křtu. V krásné sekvenci sv. Tomáše Akv. na svátek Božího Těla modlí se Církev při mši sv.: „Obět v předobrazech známá: Izák, žertva Abrahama, velkonoční obět sama, manna Otcům v onen věk.“ (Podle Schallerova českého misálu.)

Druhé pravidlo: *Jen některá místa Písma sv. mají mimo slovný smysl i předobrazný smysl.*

a) Je sice pravda, že celý SZ předobrazoval NZ, v němž se splnila a uskutečnila slovná i věcná starozákonní proroctví. Z toho však neplyne, že každé místo ve SZ má předobrazný smysl, nebo že každá osoba, věc, každý úkon mají v NZ své antitypy. Jen na tom místě lze připustiti předobrazný smysl, kde se věrohodně dokáže jeho existence. Důvody pro předobrazný smysl třeba čerpati ze zjevení Božího, neboť předobrazy jsou v podstatě vlastně proroctví (viz výše str. 34, b) 3.) a předpokládají nutně vševědoucnost Boží. Musíme tedy ne pouze předpokládati na určitém místě existenci předobrazu, nýbrž dokázati, že Bůh chtěl na onom místě vyjádřiti více, než značí pouhý slovný smysl.

b) Že jen některá místa SZ mají podle úmyslu Božího také předobrazný smysl, plyne:

1. Z PODSTATY VĚCI.

V Písmě svatém není místa, které by nemělo slovního smyslu (viz výše str. 27—29). Avšak nemůžeme tvrditi, že by každé místo mělo mimo svůj slovný smysl také smysl předobrazný. Neboť ve SZ je tolik míst, které nemají ani nejmenší stopy po jiném smyslu mimo slovný, ba naopak vylučují samo sebou jakýkoliv jiný smysl.

2. ZE SVĚDECTVÍ OTCŮ A THEOLOGŮ.

Svatý Augustin: „Zdá se mi, že jako se velmi mylí ti, kteří nechtějí uznati, že některé události znázorňují také něco jiného mimo dějinnou skutečnost, tak se příliš odvažují, kdož vůbec popírají vše, co je tam [v bibli] skryto v předobrazu“ (PL 41, 526). - *Tertulian*: „Ne všechno jsou předobrazy, nýbrž i pravdy, ne všechno jsou stíny (předobrazy), nýbrž i skutečnosti.“ (De resur. carn. c. 20.)

Třetí pravidlo: *Předobrazný smysl lze ve SZ připustiti jen tam,*

kde jej připouští *Nový zákon* nebo stále a jisté ústní podání církevní.

a) S neomylnou jistotou vykládáme předobrazně ta místa, která předobrazně vyložili: α) *Kristus sám* (viz Nm 21, 8n a Jan 3, 14 o měděném hadu; Mat 12, 40 o proroku Jonášovi); β) *svatopisci novozákonní*, kteří byli svědky Kristových výkladů (viz Luk 24, 27); γ) *svědkové ústního podání církevního*.

b) Toho je předně dbáti, dokazujeme-li některou věroučnou pravdu z předobrazu. Máme-li bezpečně zajištěn předobrazný smysl, máme také naprosto jistý důkaz, poněvadž oba biblické smysly jsou stejně zamýšleny Duchem svatým.

ODDÍL ČTVRTÝ: PŘÍZPUSOBENÍ PÍSM A SV.

Literatura: Akkomodace Pisma sv., ČSB, I, str. 210n. - BAINVEL J. V., Les contresens bibliques prédicateurs², Paris 1906 (německy: Schäfer E., Winke für die richtige Verwertung von Schrifttexten in der Predigt, Rotenburg a. N. 1912). - BARTOŠÍK Petr, Mariánská starozákonní proroctví a akkomodace, ve sborníku „Matce Boží“, Olomouc 1904, 31—46. - DOSTÁL A., Užívání Pisma sv. v kazatelství, Kazatel, Olomouc 1896, 150nn. - GAS-SER V., Praktische Bibelstudien², Brixen 1919. - FILLION, L'étude de la Bible, 100—102. - KUPKA Jos., O důležitosti Pisma sv. pro úřad kazatel-ský, ČKD 1894, 593nn. - PARDINILLA Man., De la literatura biblica, Ciudad-Real 1896, v dodatku: De la Biblia y los predicadores, 283—302. - PER-GER A., KS XV (1903), 250—255, 291—296, 339—343, 389—393, 437—442; XVIII (1906), 8—15, 60—63; XX (1908), 26—34. - SLAVÍČEK Ant., O uží-vání smyslu Pisma sv., ČKD 1845. 607nn. - Po různu také v revue VD I (1921), 54—56, 239n, 327—329, 330—332; II (1922), 238—240; V (1925), 83—90, 120—128.

§ 1. Pojem a rozdělení přizpůsobení.

a) *Přizpůsobení Pisma sv.* (accommodatio S. Scripturae seu accommodatio exegetica) jest užívání biblických výroků zcela o jiné osobě nebo věci, než která byla oním výrokem v bibli zamýšlena svatopiscem.

Mluvíme také o přizpůsobeném smyslu (sensus accommodatus, accom-modatitius), ač tu nelze správně mluvit o smyslu ve vlastním významu, *poněvadž přizpůsobený smysl není vůbec smyslem biblickým*.

Přizpůsobením vztahujeme biblická slova pro nějakou podobnost na jiné osoby nebo věci, které neměl svatopisec na mysli ani

ve slovném ani v předobrazném smyslu. Tím se podstatně liší přízpůsobený smysl od smyslů biblických.

b) Rozeznáváme:

1. *Přízpůsobení věcné čili rozšířením* pro podobnost v osobě nebo věci (ac. extensiva, per extensionem, sensus extensivus, ac. cum fundamento in re).

Na př.: Slova Sir 44, 17 o Noemovi („byl shledán dokonalým, spravedlivým a v dobách hněvu stal se spasitelem...“) zevšeobecňuje Církev na každého sv. biskupa-vyznavače.

Při přízpůsobení rozšířením se berou slova v témž smyslu, v jakém jich použil svatopisec, ale přenášejí se na jinou osobu. Odtud nazýváme tento smysl latinsky také *sensus transsumptivus*. Dlužno jej však rozeznávat od slovného smyslu přeneseného čili obrazného (*sensus translatus*), zamýšleného svatopiscem.

2. *Přízpůsobení slovní čili narážkou* pro podobnost ve slovech (ac. per allusionem, sine fundamento in re, sensus allusivus).

Narážkou dáváme biblickému výroku docela jiný smysl, než který do něho vložil svatopisec. Smysl, ježž do slov biblických vkládáme, mohla by mít ona slova sama o sobě, vytržena ze souvislosti.

Na př.: Slova Ž 17, 26 podle Vulgaty („Cum sancto sanctus eris et cum innocente innocens eris et cum electo electus eris et cum perverso perverteris.“) mohla by mít sama o sobě tento smysl: Špatná společnost kazí dobré mravy čili ono známé přísloví: S kým kdo obcuje, takým se stává.³⁰ Ve skutečnosti je svatopisec dalek takového smyslu. Podle souvislosti v hebr. textu neoslovuje žalmista čtenáře, nýbrž Boha samého. Je to vlastně modlitba. Pravý smysl je tento: Bože, Ty se chováš k člověku tak, jak on se chová k Tobě. Štědrost za štědrost, věrnost za věrnost! Když je člověk k Tobě ochotný, přináší oběti a modlitby. Ty mu odplácíš hojnými milostmi. Když je člověk k Tobě lakomý v modlitbách a obětech, Ty mu dáváš méně milostí.

§ 2. *Přízpůsobení Písma svatého jest odůvodněno.*

a) Ač není přízpůsobení biblickým smyslem, přece lze ho vhodně použití, pokud se dbá náležité míry. Přízpůsobení jest odůvodněno tím, že ho použili. α) *Kristus sám* (viz Luk 23, 30; Mat 7, 23); β) *svatopisci* (1 Mach 1, 41; Řím 10, 18; 2 Kor 8, 15; Žid 8, 15);

³⁰ Hejčl překládá Ž 17, 26 n: (Nebo) „ke svatým se chováš svatě, k mužům bez úhony, bezúhonně; s vybranými vybraně si vedeš, s úskočným však dle jeho úskočnosti.“

γ) Otcové. Zvláště hojně ho užívá Církev v bohoslužbě a ve svých modlitbách, zvláště v breviáři.

Na př.: Ž 67, 36: „Mirabilis Deus in sanctis suis“ užívá Církev slovní narážkou o sv. mučednících (viz Offertorium de Communi plurimorum martyrum), ač podle hebr. znění je nutno přeložiti ve svatyních svých, a ne ve svatých svých. (Ve Vulgátě jest in sanctis suis od nominativu sancta, orum = svatyně, ne od sancti, orum = svatí.) - V den Dušiček vkládá Církev slova Jobova jako modlitbu do úst trpících duší. Podobně se modlí při pohřbu Ž 50 a 129 jménem zemřelého. - Slova Sir 24, 11—13, 15—20, kde svatopisec mluví o Moudrosti Boží se přenášejí na P. Marii o slavnosti jejího Nanebevzetí. - Slova Gn 49, 22—26, jimiž Jakub žehnal svému synu Josefovi, jest použito o svátku sv. Josefa, pěstouna Páně.

b) Nejvíce jest ovšem přízpůsobení Písma svatého používáno při kázání. Ovšem, nikdy nemůžeme užiti přízpůsobeného biblického výroku k důkazům. Poněvadž se tu často chybuje,³¹ nutno dbáti přesně hermeneutických pravidel o užívání přízpůsobení Písma sv.

§ 3. Pravidla o užítí přízpůsobení Písma svatého.

První pravidlo: Přízpůsobení Písma svatého není pravým biblickým smyslem.

a) Přízpůsobení Písma svatého není biblickým smyslem a proto se za něj nikdy nesmí vydávati. Důvod je samozřejmý. Neboť jinak bychom vlastně lhali, kdybychom svatopisci připisovali něco, co on svými slovy vůbec nezamýšlel. Nelze proto takového přízpůsobení nikdy použiti k věroučným důkazům nebo k vyvrácení námitek, nýbrž jedině k znázornění a objasnění některé pravdy, která však neplyne z biblického místa, jehož slov užíváme přízpůsobením.

b) Vědecké ceny v exegesi toto přízpůsobení sice nemá, ale lze ho bohatě využiti v kazatelství a v liturgii. Praxe používati tohoto přízpůsobení je posvěcena staletou tradicí Církve. Při použítí je třeba vždy jasně vyznačiti, že běží o přízpůsobení uvedeného biblického výroku.

Na př.: Na slavnost Nanebevzetí P. Marie uvádějíce slova epištoly ze Sir 24, 11—13, 15—20 nesmíme říci: „Duch sv. praví o P. Marii,“ nebo „Písmo sv. praví o P. Marii,“ nýbrž zřejmě vyznačiti: „Církev praví o P. Marii.“ „Lze říci.“ „Lze použiti o P. Marii slov Sirachových z dnešní epištoly“ a p.

Druhé pravidlo: Přízpůsobení Písma svatého budiž přirozené.

³¹ Srv. Bainvel, l. c. a Perger, l. v. (viz výše v literatuře, str. 38); viz některé příklady na str. 41 a) b).

a) Nutno dbáti, aby mezi slovným smyslem užitého místa a přizpůsobením byla aspoň nějaká podobnost nebo obdoba. Přizpůsobení nesmí být zcela libovolné a nesmíme ho použítí pro osoby a věci příliš vzdálené a odlišné.

Na př.: α) Je nesprávné, ba hraničilo by až s rouháním, kdyby někdo chtěl přizpůsobením použití o nespokvrněné P. Marii slov Ž 9, 36 podle Vulgaty „Quaeretur peccatum illius et non invenietur“ (doslovně: Bude hledán její hřích a nebude nalezen). Se zřetelem na původní hebr. znění (Ž 10, 15) v souvislosti znamená onen verš: Bůh zničí zlé skutky hříšníkovy, takže nezůstane po nich ani památky. Mluví-li žalmista ve slovném smyslu o hříšníkovi, nelze naprosto přenášeti slova žalmu na nejčistší Pannu.

β) Nesprávně by jednal, kdo by slova Ž 63, 7n („Přistoupí člověk do hloubi srdce a tu povýšen bude Bůh.“) obracel na Srdce Ježíšovo: neboť svatopisec mluví ve slovném smyslu o člověku hříšném, bouřícím se proti Bohu.

γ) Nedovolené je přizpůsobení slov z Přís 9, 1 („Moudrost vystavěla sobě dům.“) jako nápis na školu.

b) Nikdy nesmíme vytrhnouti kus věty nebo verše bezmyšlenkovitě pro nahodilou podobnost slovní bez zřetele k souvislosti původního vypravovaného děje a bez zřetele k původnímu smyslu. Jinak bychom mohli dospěti k opaku toho, čeho chceme dosáhnouti. Aby přizpůsobení bylo přirozené, je nutno, abychom si předem, než jakkoliv použijeme biblického výroku přizpůsobením, přečetli celou stať v souvislosti, vyhledali nejdříve slovný smysl a pak teprve, je-li tu nějaká podobnost, použili onoho místa přizpůsobením. *Hříchem je zneužívatí slov Písma svatého přizpůsobením k žertům, vtípům anebo k pověrečným úkonům.* Zneužitím psaného slova Božího může se člověk dopustiti podle mravouky věčné svatokrádeže.³²

c) Zejména kněz, který se denně slovy Písma sv. modlí a udělu-

³² Viz *Vřešťal*, Katolická mravouka II. 1. část. Praha 1912. 335; *Noldin*, Theologia moralis II. Oeniponte 1923. 196. Neuctivé a hříšné zneužívání Písma sv. zakázala Církev přísně již na tridentském sněmu (1545—1563): „Sacrosancta Synodus temeritatem illam reprimere voleno, qua ad profana quaeque convertuntur et torquentur verba et sententiae s. Scripturae, ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractationes, superstitiones, impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos: mandat et praecipit ad tollendam huiusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cetero quisquam quomodolibet verba Scripturae sacrae ad haec et similia audeat usurpare, ut omnes huius generis homines temeratores et violatores verbi Dei, juris et arbitrii poenis per episcopos coërceantur.“ (Sessio IV, De editione et usu s. librorum: EB 17, n. 49.)

je svátosti a svátostiny, má býti opatrný, aby zneužitím biblických výroků nezneuctil slovo Boží, jehož má býti hlasatelem a vykladačem, a tak nepohoršil věřící.

Na př.: Nesprávně by dokazoval kazatel moc přimlavy P. Marie z odpovědi Šalomounovy matce Betsadě podle 3 Král 2, 20 („Žádej, matko má, neboť nemohu tebe zamítnouti.“). Dokázal by tím pravý opak, ježto ze souvislosti vypravování víme, že Šalomoun nejen nesplnil matčinu prosbu, nýbrž dal ještě Adonáše, za kterého matka prosila, zabít.

Správně praví *sv. Jeronym*, že příčinou špatného přizpůsobení bývá zpravidla neznalost Písma sv. Proto žádá: „Kázání knězovo budiž založeno na četbě Písma sv.“ (PL 22, 533.)

DÍL DRUHÝ: Heuristika

a) Hermeneutika je nauka, jak správně vykládati, to jest jak nalézt ten smysl, který svými slovy zamýšlel autor. Tento smysl může podati buď autor sám nebo jiná osoba. Proto rozeznáváme dvojí výklad: *autentický a vědecký*.

Autentický výklad (interpretatio authentica) podává buď autor spisu sám přímo, nebo nepřímo jeho jménem osoba, k tomu autorem výslovně pověřená a zplnomocněná.

Vědecký výklad (interpretatio scientifica seu rationalis) může podati kdokoli, ovšem s předpokladem určitého předběžného vzdělání a znalosti hermeneutických pravidel, jichž třeba dbáti při výkladu jakékoliv knihy vůbec, a zvláště té knihy, kterou vykládá. Tento výklad se nazývá také *mluvnicko-historický* (grammatico-historica).

b) Poněvadž Písmo svaté má dva původce: hlavním je Duch svatý a vedlejším člověk, Duchem svatým osvěcený (inspirovaný), podávají autentický výklad přímo oba původci. Duch svatý *přímo* vykládá Písmo svaté tím, že inspiruje svatopisce. Tak podává evangelista smysl některého mesiášského proroctví. Svatý Matouš 1, 22n ukazuje, že panenským početím Ježíše Krista se splnilo proroctví Is 7, 14: „Ejhle, Panna počne a porodí syna.“

Nepřímo, ale autenticky vykládá Písmo svaté Církev katolická za stálého přispění Ducha svatého jako jediné oprávněná a zplnomocněná strážkyně a neomylná vykladatelka slova Božího. Avšak Církev dosud nevyložila celé Písmo svaté autenticky. Musíme tedy použít na mnohých místech v bibli vědeckého výkladu, a to tím spíše, že Písmo svaté je psáno lidmi, pro lidi a lidským způsobem.

c) Soustava logicky uspořádaných pravidel, která nás poučují, jak hledati správný smysl, se nazývá *heuristika*.

Vzhledem k božsko-lidskému původu bible, je třeba hleděti na bibli při hledání správného smyslu především jako na dílo Boží, jako na knihu inspirovanou. Z biblické inspirace vyplývají přirozeně určitá pravidla, která jsou katolickému exegetovi nezbytnou normou správného výkladu.

Proto rozeznáváme v biblické hermeneutice dvojí heuristiku: *obecnou čili*

rozumovou, pokud považujeme bibli za dílo lidské, a *katolickou*, pokud hledíme na bibli jako na knihu, inspirovanou Duchem svatým.

ČÁST PRVNÍ: HEURISTIKA OBECNÁ

a) *Heuristika obecná* čili *rozumová* podává soubor pravidel náležitě uspořádaných a odůvodněných, která poučují, jak hledati pravý smysl knihy.

Nazývá se heuristika *obecná*, poněvadž podle jejích pravidel postupujeme při výkladu každé knihy; *rozumová*, neboť všechna její pravidla se opírají o rozumové poznání.

b) Stěžejním pravidlem obecné heuristiky jest: *Vyhledati smysl tak, aby se srovnával s vnitřními i vnějšími heuristickými kritérii.*

Kritéria (sudidla) obecné heuristiky jsou:

I. *Vnitřní*, čerpaná ze samé knihy:

1. *Způsob mluvy* (usus loquendi),
2. *souvislost vypravování* (contextus orationis),
3. *paralelní místa* (loci paralleli).

II. *Vnější*, která možno shrnouti ve čtyři hlavní:

1. *Osoba mluvící* (persona loquens),
2. *osoba, k níž se mluví* (persona audiens vel legens),
3. *příležitost a okolnosti řeči* (occasio et adiuncta orationis),
4. *úmysl autorův čili účel řeči* (consilium auctoris seu scopus orationis).

O vnějších kritériích se zmiňuje již svatý Jan Zlatoústý: „Uvedená proctví bedlivě zkoumejte, *kdo* je proslovil a co je jejich *příčinou, kdy* a *koho* autor oslovuje a *za jakých okolností* se tak stalo“ (PG 5, 159). Znovu je zdůraznil zejména papež Lev XIII. v PD (viz EB, 33, n. 92).

c) O platnosti všech kritérií si třeba pamatovati:

α) *Každý výklad, odporující těmto kritériím, nemůže obsahovati smysl autorův; β) výklad, který jim vyhovuje, může obsahovati původní smysl; vyhovuje-li uvedeným kritériím několik výkladů, třeba hledati, který z nich je původní; γ) vyhovuje-li však pouze jediný výklad, obsahuje nepochybně smysl autorův.*

V obecné heuristice budeme přihlížeti k bibli především jako ke knize psané lidmi, pro lidi a po lidsku; avšak vždy budeme mítí na zřeteli biblickou inspiraci a její nutný důsledek - naprostou neomylnost bible. Inspirace ovšem bude jen kritériem negativním, pokud totiž uplatníme pravidla obecné heuristiky tak, aby bylo náležité dbáno inspirace. Proto odmítáme a

priori z pravidel obecné heuristiky, platných jinak pro světské knihy, vše, co se nesrovnává s podstatou biblické inspirace, jejíž znalost v biblické hermeneutice předpokládáme.

I. VNITŘNÍ KRITÉRIA

ODDÍL PRVNÍ: ZPŮSOB MLUVY

(*Usus loquendi*).

§ 1. Pojem a rozdělení způsobu mluvy.

a) Způsob mluvy je trvalé spojení slov s jejich významem tak, že s určitými slovy spojujeme v řeči vždy určité pojmy.

Musíme si ovšem uvědomiti, že toto spojení mezi slovem a jeho významem není něco pevného a nezměnitelného. Řeč se vyvíjí jako živý organismus, a tím se časem mnohdy mění i význam určitého slova. U některých slov možno rozeznati také dějiny jejich významů, buď že se spojily s týmiž slovy i jiné významy, anebo že prvotný význam slova se zatemnil a ustoupil jinému významu, někdy i dosti odlišnému. U jiných slov je však jejich význam tak ustálen, že je nemožno spojití s nimi jiný význam (na příklad otec nemůže nikdy znamenati syna).

Jiná slova měla mnoho významů. K jejich správnému pochopení a náležitému použití některého z nich v dané větě je nutno uvážiti, jaký význam mělo ono slovo, čili jak se toho slova užívalo v době, ze které se nám zachovala ona písemná památka, již vykládáme; neboť způsob mluvy je nejlepším vykladatelem významu slova.

Na příklad: Latinské slovo *tyranus* (vládce, kníže) se později přeneslo na toho, kdo nelidsky vládne. *Hostis*, nejdříve *cizinec*, *poutník*; později *válečný nepřítel*. Německé slovo *niederträchtig* znamenalo až do XVI. století *pokorného člověka*; slova se užívalo tehdy také o Panně Marii. Dnes znamená to slovo: *podlého člověka*. V češtině *pitomý* původně znamenalo tolik, co *nakrmený* (od kořene *pit*, *pitati* = krmiti); později *krotký*, *domácí*, *vládný*; dnes znamená *blbce*.

b) Co do rozsahu (respectu ambitus) rozeznáváme způsob mluvy: α) *obecný* (communis vel generalis), používají-li ho všichni lidé téhož jazyka; β) *zvláštní* čili *odborný* (peculiaris vel technicus), jehož se používá jen v určitých odvětvích věd a umění (na př. odborné výrazy [termini technici] v bohovědě, filosofii, v lékařství a p.); γ) *osobní* (singularis). Každý spisovatel má svou zvláštní zásobu slov a výrazů, často užívá svých oblíbených obrátů, které jsou mu vlastní a podle nichž lze jej také rozeznati od jiných spisovatelů.

Tak na př.: *Slovo* používá sv. Jan v zcela zvláštním významu: *Slovo věčné* — *Syn Boží* (Jan 1, 1).

c) *Co do předmětu* (respectu obiecti) je způsob mluvy: α) *svět-ský* (profanus), užívali se slov ve světské mluvě; β) *posvátný* (sacer) mají-li slova zvláštní význam v náboženské mluvě.

Slovo *leitourgia* u řeckých klasiků znamenalo *veřejnou službu ve prospěch lidu*; LXX užívá často tohoto slova pro posvátné úkony kněží a levitů, zvláště pro službu obětní. Novozákonní svatopisci označují tím slovem obětní činnost kněží (srv. Luk 1, 23); potom je tím slovem označován zejména obětní úkon Ježíše Krista za spásu lidstva. Později se slovo zúžilo na nejdůležitější obětní úkon, na mši sv.

§ 2. Biblické řeči.

a) Nutným požadavkem k správnému a jistému výkladu je také znalost té řeči, v níž je písemná památka zachována. Ani sebe lepší překlad nedovede plně nahraditi původního znění. Totéž platí o bibli, která byla sepsána řeči dnes již mrtvými, řeči: hebrejskou, aramejskou a řeckou.

b) Knihy SZ jsou sepsány většinou *hebrejsky*. *Aramejsky* byly sepsány jen některé úryvky: Gn 31, 47 (dvě slova), Esdr 4, 7—6, 18; 7, 12—26; Jer 10, 11; Dan 2, 4b—7, 28. Knihy Bar, Sir, 1 Mach, úryvky z knihy Est 10, 4—16, 24 a pravděpodobně i Dan 3, 24—90; 13 a 14 byly původně také napsány hebrejsky, ale zachovaly se nám ve starém řeckém překladě, z něhož byly pořízeny další překlady. Knihy Tob a Jud, psané původně také hebrejsky, došly nás rovněž jen v různých řeckých překladech. *Svatý Jeronym* pořídil svůj překlad obou knih podle aramejských předloh. Původně řecky byly sepsány: kniha Moudr a 2 Mach.

c) *Knihy NZ* jsou psány *řecky*, až na evangelium sv. Matouše, které bylo původně napsáno aramejsky, ale nejpravděpodobněji již za dob apoštolských přeloženo do řečtiny a jen v tomto znění se nám zachovalo.¹

d) *Hebrejšťina* neutrpěla do *zajetí babylonského* značnějších změn. V nejstarších dobách přijala některé výrazy z egyptštiny² a v dobách královských i některé prvky assyrské a babylonské. Některá slova dostala nové významy, ale v podstatě si uchovala hebrejšťina do *zajetí babylonského* pro uzavřenost židů svůj vlastní ráz.

¹ Evangelium v aramejském znění mohlo býti čteno jen v Palestině, v řeckém překladě se mohlo rychle rozšířiti po celé římské říši, kde byla řečtina hojně používána (viz níže str. 49 f).

² Na př.: יֵרֶךְ řeka (Nil), פַּרְעֹה farao (egyptský král).

Svatopisci byli vesměs Židé. Způsob vyjadřování židovského se liší v mnohém od slovného vyjadřování světských spisovatelů řeckých a latinských. Sama řečtina přijala v novozákonních knihách mnoho prvků hebrejských.

Proto nám důkladná znalost biblické hebrejštiny vysvětlí různé obraty a výrazy dnes neobvyklé a jinak těžko srozumitelné.

Význam znalosti hebrejštiny vysvitne nejzřejměji v básnických knihách biblických, neboť krása starozákonní poesie, velikost žalmů a proroků se nejlépe objeví v původní vznešenosti po stránce formální i obsahové, čteme-li ony knihy v řeči originálu. Zvláště při překladu žalmů podle Vulgaty je třeba velmi často přihlížeti k původnímu znění, poněvadž latinský překlad není bezprostředním překladem z hebrejštiny, nýbrž z řeckého překladu, a to ne dosti přesného. Proto výklad žalmů podle Vulgaty není prost různých těžkostí.

Na př.: Ž 3, 3 podle Vulgaty: „Multi dicunt animae meae...“ třeba přeložiti: „Multi dicunt *de anima mea*.“ („Mnozí praví o duši mé“, t. j. o mně), neboť hebr. částice אני tu neznamená dativ, nýbrž předložku *o*. Totéž platí pro Ž 86, 5 („Numquid Sion dicet“, má býti „Numquid *de Sion* dicet“).

e) Po zajetí babylonském hebrejštiny velmi utrpěla a byla čím dále, tím více ovlivňována *aramejštinou*, až jí asi *ve stol. II. před Kristem* ustoupila. Hebrejštiny vyšla z lidového užívání a udržovala se jen ve školách a v synagogách při bohoslužbách. *Za časů Kristových* se mluvilo aramejštinou a Kristus sám ji užíval.

f) Řečtina novozákonních knih není klasickou řečtinou, jakou psali řečtí klasikové, nýbrž pozdější řečtinou, která se obvykle nazývá *obecnou, lidovou* nebo *helenistickou* (*διάλεκτος κοινή* nebo *ἑλληνική*). Na základě attického nářečí byla vytvořena světová řečtina, která se od dob Alexandra Vel. rozšířila s macedonským panstvím do všech zemí, patřících kdysi pod žezlo Alexandrovo, totiž do Palestiny, Syrie, Babylonie, Malé Asie a zvláště do Egypta, kde Alexandrie byla baštou helenismu. Lidové řečtiny bylo za světového panství římského používáno i v Itálii a v Římě s takovou oblibou, že, jak se zmiňuje Juvenal (Satyr. VI. 184), žádala se znalost řečtiny i po otrocích.

Již ve II. století před Kr. se počala lidová řečtina rozšiřovati také mezi Židy do Palestiny. V době bratrů Machabejských bylo její šíření u Židů sice brzděno, ale knížata z rodu Herodova ji velmi podporovala. Za nadvlády římské se používalo řečtiny nejen v úředním styku, nýbrž i v obecné mluvě. Mnozí Židé, mluvící řecky,³ přicházeli na svátky do Jerusalema (Skut 2, 5), kde měli

³ Židé mimo Palestinu, mluvící řecky, se nazývali *Ἑλληνισταί* (Skut 6, 1) a používali právě této obecné řečtiny.

i vlastní synagogy (Skut 6, 9). Jak zaznamenal židovský dějepisec *Josef Flavius* († po r. 94 po Kr.), který psal svá díla řecky, znali v Palestině i obyčejní lidé řecky (srv. Ant. XX, 11, 2). I v Judsku byla asi lidová řečtina rozšířena. Kristus však mluvil aramejsky,⁴ stejně jako apoštolové v Palestině. Přesto, že aramejšťina byla tehdy Židům vlastní a dávali ji přednost (Skut 22, 2), přece je jisto, že palestiniští Židé řečtinu většinou znali a ji mluvili (Skut 6, 1. 9).

Z novozákonních spisovatelů sv. Matouš jako celník ovládal lidovou řečtinu pro svůj úřad, sv. Marek byl průvodcem Petrovým v Římě, kde se také mluvilo řecky, sv. Jan se dlouho zdržoval mezi Řeky v Efesu a jinde, sv. Pavel kázal v Řecku za doprovodu Lukášova a byl obeznámen i s řeckým básnictvím (Skut 17, 28; Tít 1, 1). Sv. Lukáš, rodilý Řek, ovládal řečtinu nejlépe.

Není tedy divu, že novozákonní knihy byly sepsány řecky, a to řečtinou, jakou se tehdy všeobecně mluvilo mezi lidem, neboť tak se mohly záhy rozšířiti po celé římské říši. Svatopisci nevytvořili v NZ nové řečtiny, která by byla podstatně odlišná od obecné řečtiny. Proto nelze mluvit o biblické řečtině ve vlastním významu.⁵ Mluvíme-li přece o biblické řečtině, míníme tím jen, že novozákonní svatopisci vnesli do obecné řečtiny některé prvky a zvláštnosti svého rodného jazyka, takže lidová řečtina je v biblických knihách protkána zvláště hebraismy, aramismy, rabinismy;⁶ mimo to jsou tam i latinismy, ojediněle i některá slova původu perského. K tomu přistupuje někde změněný význam slov lidové řečtiny, nová slova a výrazy, jež přineslo do lidové řečtiny křesťanství, aby takto označilo různé náboženské pojmy, pro něž v obecné mluvě nebylo vhodných a vystihujících výrazů. Přesto nelze stavěti řečtinu NZ zcela na úroveň profánní řečtiny,⁷ neboť u novozákonních svatopisců se jeví určitá snaha po literární výši, odpovídající vznešenému obsahu NZ, třebaž ne u všech stejně.

⁴ Srv. *Gietmann*, In welcher Sprache Christus hat seine Apostel unterwiesen? ZkTh 33 (1909), 777—787; *Meitnertz* poznamenává: „Auch Jesus wird Griechisch sprechen gekonnt haben“ (Einführung in das NT⁴, Paderborn 1933, 32, v pozn. 2).

⁵ Viz *Miklák J.* Možno ještě mluvit o biblické řečtině? ČKD 1917, 311.

⁶ Pokud se týče vlivu semitismu na novozákonní řečtinu viz *Bonaccorsi*, *Primi saggi di filologia neotestamentaria I*, Torino 1933; srv. také *Deissmann*, *Licht vom Osten*⁴, Tübingen 1923, 48 nn. Odborné studium a srovnání s řečtinou v nalezených papýrech a ostrakách ukázalo, že to, co se dříve pokládalo za semitismus, bylo obvyklé také v lidové řečtině.

⁷ Tak dokazuje zvláště *Bonaccorsi* (viz výše pozn. 6).

Také řečtina překladu SZ, zvaného Septuaginta (LXX). náležel k této helenistické, lidové řečtině.⁸

§ 3. Důležitost znalosti biblických řečí.

a) Je nesporno, že důkladná znalost biblických řečí je naprosto nutná pro biblické studium.

To zdůrazňuje již sv. *Augustin*: „Nejlepším prostředkem proti neznámým slovům je znalost řečí. Ti, kdož jsou latinského jazyka, musejí znáti jiné dvě řeči k porozumění Písem sv.: hebrejskou a řeckou, aby se nahlédlo k předcházejícím (t. j. k původním) textům, jestliže by nezměrná různost latinských vykladatelů působila nějakou pochybnost“ (PL 34, 42).

Církev vždy doporučovala studium biblických řečí. *Klement V.* stanovil na všeobecném církevním sněmu ve Vienne (1311—12), aby na universitách v Římě, Paříži, Salamance, Oxfordě a Bologni byly zřízeny stolice pro východní jazyky: hebrejský, aramejský a arabský. *Lev XIII.* píše v PD: „Učitelé Písma sv. musí a bohoslovci by měli znáti ony řeči, v nichž svatopisci původně sepsali kanonické knihy; a bude dobré, když je budou studovati především alumnové, kteří chtějí získati akademické stupně v bohovědě“ (DB, n. 1946).

Pius X. napomíná v apoštolském listě „*Vigilantiae*“ (30/10 1902): „Podobně je třeba se starati, aby známost starých východních jazyků nebyla u nás v menší vážnosti než u jinověrců“ (EB 51, n. 133).

b) Někdo by mohl ovšem namítnouti: K čemu potřeba znáti biblické řeči, když latinský překlad, pořízený sv. Jeronymem, zvaný *Vulgata*, prohlásil tridentský sněm (8. dubna 1546) za autentický překlad Písma svatého, to jest když *Církev* prohlásila, že tento latinský překlad se v podstatě srovnává s původním zněním Písma svatého, a současně nařídil: „... aby (*Vulgata*) při veřejných čteních, rozpravách, kázáních a výkladech byla považována za autentické vydání a aby se nikdo neodvážil nebo nezamýšlel pod jakou-

⁸ K studiu o zvláštnostech obecné řečtiny viz: *A. Thumb*, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der *κοινή*, Strassburg 1901; *J. H. Moulton*, Einleitung in die Sprache des NT, (Deutsche Ausgabe), Heidelberg 1911; *A. T. Robertson*, Kurzgefasste Grammatik der neutestamentlichen Griechisch mit Berücksichtigung der Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft und der KOINH-Forschung (Deutsche Ausgabe von *H. Stocks*), Leipzig 1911; *A. Maidhof*, Zur Begriffsbestimmung der Koine, Würzburg 1911; *A. Deissmann*, Licht vom Osten⁴, Tübingen 1923; *F. M. Abel*, Coup d'oeil sur la *κοινή*, RB 35 (1926), 5—26; *Bonaccorsi* (viz výše pozn. 6); ostatní viz v mluvnicích biblické řečtiny (níže str. 61n).

i *Lev XIII.* v PD: „Učitel drže se ustanovení předků, vezme za předlohu obecný překlad (Vulgatu), o němž tridentský sněm ustanovil, že při veřejných čteních, rozpravách, kázáních a výkladech má býti považován za autentické vydání a který jest doporučen každodenním obyčejem Církve. Avšak při tom bude míti zřetel k ostatním překladům, které křesťanská starobylost schválila a jichž užívala, hlavně pak ke znění Vulgaty dobře vysvitlá hebrejský a řecký smysl, přece, je-li v ní (Vulgatě) podáno něco obojetně nebo méně přesně, podle rady Augustinovy, prospěje nahlédnouti do předešlého (původního) jazyka“ (EB 33, n. 91).

Na př.: α) Ž 138, 15: „Non est occultatum os meum a te...“ Os může býti od os, oris (ústa) nebo od os, ossis (kost); podle hebr. **אִפְתָּח** a Septuaginty **τὸ ὀστέον μου** znamená os ve v. 15 os, ossis („Nebyla ti skryta má kost...“). *β)* Jan 21, 22: „Sic eum volo manere, donec veniam...“ Srovnáme-li s řeckým textem, poznáme, že nutno čisti místo *sic* částici *si* „jestliže“. („Jestliže chci, aby zůstal, až přijdu...“)

§ 4. *Prameny k poznání způsobu mluvy.*

A) *Prameny k poznání mluvy vůbec.*

a) Je jisto, že poznání řeči, v níž je nám některá písemná památka zachována, je pro výklad velmi důležité. K důkladnému poznání řeči jsou nápomocny také *prameny* (fontes usus loquendi), z nichž lze poznati, jak se kdy toho či onoho slova užívalo. Nutno rozlišiti, zdali ona řeč, o kterou jde, je dosud *řeči živou*, t. j. zdali se jí dnes ještě mluví jako řeči mateřskou, nebo zdali je již *řeči mrtvou*.

Nejlepším pramenem živé řeči je denní rozhovor s lidmi, jimž jest ona řeč mateřštinou, nebo písemné poučení od těch, kteří tou řečí psali nebo píš jako svou řečí mateřskou, poněvadž ti svou řeč nejlépe znají.

b) Jde-li však o řeč mrtvou, kterou už v té formě, v jaké máme zachování některou písemnou památku, nemluví žádný národ jako svou mateřštinou, lze použití jako pramenů hodnověrných svědectví přímých nebo nepřímých, která nám pomáhají poznati způsob mluvy té či oné zachované písemné památky.

c) Přímá čili bezprostřední svědectví mrtvé řeči jsou:

α) všichni spisovatelé, jimž ona řeč byla mateřským jazykem; *β)* ti spisovatelé, kteří sice nemluvíli onou řečí jako mateřštinou, ale kteří se jí naučili a v ní napsali svá díla v době, kdy ona řeč, o kterou jde, byla ještě v obecném užívání.

d) Nepřímá čili prostřední svědectví jsou:

α) spisovatelé, kteří onou řečí sice nemluvili jako mateřštinou, ale napsali k jejímu poznání různé slovníky, mluvnická díla, filologické poznámky, pořídili různé překlady z oné řeči nebo obšírnější vědecké výklady; β) spisovatelé, kteří sice napsali svá díla onou řečí, ale již v době, kdy ona řeč vyšla v té formě z obecného užívání.

ε) *Co do vážnosti pramenů* dáváme přednost přímým svědkům, a to nejdříve těm spisovatelům, jimž byla ona řeč mateřštinou, a pak všem, kteří byli jim blízcí dobou, místem, náboženstvím a pod. Z nepřímých pramenů dáváme přednost starším spisovatelům, kteří měli větší příležitost užití co nejvíce přímého svědectví. Pro mrtvou řeč je někdy ovšem nutno spokojiti se pro nedostatek jiných pramenů jen s hodnověrnými svědky nepřímými.

B) P r a m e n y k p o z n á n í b i b l i c k ý c h ř e č í.

Ježto řeči biblických knih jsou dnes v té formě již řeči mrtvé, nutno je studovati z těch pramenů, z nichž poznáváme zpravidla jiné mrtvé řeči.

I. P r a m e n y b i b l i c k é h e b r e j š t i n y.

1. PRAMENY PŘÍMÉ. Pro poznání hebrejštiny starozákonních knih nemáme, až na nepatrné nápisy hlavně ze století VIII. před Kristem¹⁵ a na SZ sám, přímých pramenů. Mimo tyto prameny se nám nezachovala žádná literární památka, psaná touž řečí a z téže doby, kdy byly psány knihy SZ. Především je tedy nutno čísti knihy starozákonní, neboť hebrejské slovníky a mluvnice jsou již prameny druhotnými.

2. PRAMENY NEPŘÍMÉ. K pramenům nepřímým nutno uvést i na prvním místě staré překlady. Ovšem, nejsou všechny překlady téže ceny. Čím je překlad starší a časově bližší původnímu znění, čím věrněji a přesněji se snažil překladatel podati původní smysl, tím jsou překlady cennější a pro poznání způsobu mluvy významnější.

a) *První a čestné místo mezi starými překlady* z původního hebrejského znění dobou i vážností zaujímá α) řecký překlad zvaný *Septuaginta* (LXX, *oi ó*) *čili alexandrijský*. Je totiž nejstarším překladem SZ do řeckého jazyka. Septuaginta představuje hebrejské znění starší než dnešní masoretské. Právem můžeme předpokládati, že překladatelé Septuaginty znali ještě dobře hebrejštinu, a proto mohli výstižněji překládati.

¹⁵ Srv. *M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften, Weimar 1898.*

Na př.: O šatě, jež daroval Jakub svému synu Josefovi, praví se v Gn 37, 3: כְּתֹנֶת עֲרִיסָה. כְּתֹנֶת znamená *suknici*, ale záhadné bylo slovo עֲרִיסָה. Je to plurál slova, jež se nikde jinde v bibli nevyskytuje. V aramejštině עֲרִיסָה znamená: *končetiny nohou nebo rukou*; tedy podle toho byla by to suk-nice s dlouhými rukávy až po prsty. Avšak nahlédneme-li do řeckého pře-kladu LXX, poznáme, že tam je ono slovo přeloženo ποικίλος, podobně i v syr-ském překladě Pešito: což znamená: *pestrobarevný* (srv. ve Vulgátě: *poly-mita*). Tedy přeložíme: *pestrobarevná suknice*.

β) Z dalších řeckých překladů SZ dlužno uvést: překlad *Akylův* (s počátku II. stol. křesťanského), *Theodotův* (z II. pol. téhož století) a *Symmachův* (z konce téhož století).

γ) *Překlady do aramejštiny* nevynikají již takovou věrností jako překlady řecké a spíše původní znění opisují než překládají. Tyto aramejské opisy (parafráze) se nazývají *targumy*.

δ) *Ze syrských překladů* má velikou cenu překlad podle původního znění hebrejského, zvaný *Pešita* (z I. nebo II. stol. křesťanského).

ε) *Z latinských překladů* stojí v první řadě překlad, jehož Církev užívala na západě před překladem Jeronymovým, zvaný obyčejně *Itala*. Byl pořízen ne z původního znění hebrejského, nýbrž podle LXX. Překlad sv. Jeronýma, zvaný *Vulgata* (obecný překlad latinský), byl zpracován mezi r. 394—404 podle původního znění hebrejského, případně aramejského.

ζ) *Z dalších překladů* vynikají: *koptický, etiopský, armenský, arabský, gotský*. Pro Slované má veliký význam *překlad sv. Cyrila a Metoda* do jazyka staroslověnského.

b) *Na druhém místě* mezi nepřímými prameny biblické hebrejštiny jsou staré židovské a křesťanské výklady (komentáře), jejichž autoři mohli ještě čerpati z filologického podání (jako na př. sv. Jeronym) nebo z některé pří-buzné řeči.

c) *Dalšími prameny* jsou příležitostní vykladaatelé, kteří sice přímo Písmo sv. nevykládají, ale poukazují občas k hebrejskému znění, a tak leckde zachovali původní význam toho či onoho biblického slova SZ; na př. *Josef Flavius, novozákonní spisovatelé*, kteří někde vykládají to či ono hebrejské slovo, rovněž *Otcové apoštolští, apologeté, Otcové a jiní církevní spisovatelé*.

d) Konečně třeba jmenovati autory hebrejských *mluvnic a slovníků*.

MLUVNICE HEBREJSKÉ: *E. König*, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache, Leipzig 1881—97. *Vilém Gesenius*, Hebräische Grammatik (1813), kterou přepracoval *E. Kautzsch* a jako 29. vydání nově zpracované vydal *G. Bergsträsser*, Leipzig 1918 I. sv., 1926 II. sv. *H. Bauer—P. Leander*, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments I, 1—3, Halle a. S. 1918—22. — Pro školní potřebu vydali mluvni-ce: *J. Chabot* (5 Romae 1900); *J. Pizzi* (4 Augustae Taurinorum 1906); *H. Gis*

mondi (2 Romae 1907); *E. König* (Leipzig 1908); *J. Archutowski* (Varsoviae 1908); *P. Leander* (Stockholm 1911); *A. Ungnad* (Tübingen 1912); *K. Holzhey* (Paderborn 1913); *H. L. Strack* (12-13 München 1917); *M. Rath* (2 Wien 1917); *W. Lotz* (3 Leipzig 1920); *V. Zapletal* (3 Paderbornae 1921); *P. Joüon* (Rom 1923); *Ant. Ramírez* (Bilbao 1924); *E. Scerbo* (3 Firenze 1925); *Bon. Ubach* (2 Romae 1926); *Aug. Roch* (Paris 1932); *J. Pill* (6 Bonn 1932); *C. Steuernagel* (9-10 Berlin 1933); *D. Schilling* (Paris 1933); *C. H. Vosen—Fr. Kaulen—J. Schumacher* (Freiburg i. Br., bez udání roku); *J. Touzard* (7 Paris 1936); *Duncker* (Romae 1936). — Český vydal hebrejskou mluvnici *Jar. Sedláček*, Základové jazyka biblického, Praha (bez roku, asi 1892).

SLOVNÍKY HEBREJSKÉ (bývají zpravidla spojeny i s aramejskými): *Vil. Gesenius*, Thesaurus philologico-criticus linguae Hebraeae et Chaldaee V. T.², Lipsiae 1835—42. *J. Fürst—V. Ryssel*, Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das A. T.³, Leipzig 1876 (Neuer Abdruck, tamtéž 1920). *C. Siegfried—B. Stade*, Hebräisches Wörterbuch zum A. T., Leipzig 1893. *F. Brown—S. R. Driver—C. A. Briggs*, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford 1906. *S. J. Fuenn*, Hebräisch-chaldäisches Wörterbuch über Bibel, Mischnah und Midraschin, Warschau 1913—14. *F. Scerbo*, Dizionario ebraico e caldaico, Firenze 1912. *Vil. Gesenius—F. Buhl*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A. T.¹⁷, Leipzig 1921 (nejlepší slovník). *Ed. König*, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum A. T.³, Leipzig 1922. — Český vydal *F. Karban* Hebrejsko-český slovník k prvním 10 kap. Gen. a ke knize Ruth, vyšlo v Praze (bez udání roku). — *Zvláštní slovníky* k jednotlivým knihám SZ vycházejí ve sbírce *Einzelwörterbücher zum A. T. u Töplemanna* v Giessenu od r. 1924.

II. Prameny biblické aramejštiny.

1. PRAMENY PŘÍME. Pro poznání biblické aramejštiny jsou přímými prameny ony části Písma svatého, které se nám dochovaly v aramejském znění.

Velikou důležitost mají také aramejské papyry, objevené v Assuanu v horním Egyptě roku 1904. Byly nalezeny při stavbě silnice, a jak se ukázalo, pocházejí z dob perských králů Xerxa (485 až 465), Artaxerxa I. (464—424) a Daria II. (424—404), kdy byla v Assuanu židovská kolonie. Roku 1906 se našly jiné papyry na nilském ostrově Elefantině,¹⁶ naproti Assuanu. Objevil je *Rubenson*, ohledává je zříceniny stejnojmenného města. Papyry jsou ob-

¹⁶ V ústech dnešních Arabů sluje Geziret Assuân nebo prostě Gezire, t. j. ostrov. Na ostrově Elefantině byla židovská osada, která tam vznikla pravděpodobně po pádu Samaře (721). Z papyrů se dovídáme, že tam měli Židé již r. 525 před Kr. svůj chrám.

sahu soukromého a pocházejí asi z let 476—411 př. Kr. Přesto mají veliký význam nejen pro semitskou filologii, nýbrž i pro studium židovských dějin náboženských, právních a kulturních. Co do řeči ukazují některými zvláštnostmi, že jejich aramejšťina je vývojově o něco starší, než jest aramejšťina biblická.¹⁷

Možno uvést také některá ostraka, psaná aramejsky, která tam byla rovněž nalezena. Dále poslouží i starší aramejské výklady, aramejské části talmudu (gemara) a starší biblické výklady (midrašim).

2. PRAMENY NEPŘÍMÉ. K nepřímým pramenům biblické aramejšťiny čítáme autory aramejských mluvnic a slovníků.

MLUVNICE ARAMEJSKÉ: *H. Zschokke*, *Institutiones fundamentales linguae Aramaicae*, Vindobonae 1870. *E. Kautzsch*, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*, Leipzig 1884; *Die Aramismen im A. T.*, Halle 1901—02. *G. Dalman*, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*,² Leipzig 1905. *H. L. Strack*, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch* (CLS IV⁶), München 1921. *K. Marti*, *Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache. Literatur, Paradigmen, Texte und Glosar* (PLO XVIII³), Berlin 1925. *H. Bauer—P. Leander*, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle a. S. 1927. *L. Palacios O. S. B.*, *Grammatica aramaico-biblica*, Romae 1933. *Jos. Neyrand*, *Grammaticae Aramaicae-Biblicae compendium*, Romae 1935.

SLOVNÍKY ARAMEJSKÉ: *G. Dalman*, *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*, Frankfurt a. M. 1901. Ostatní viz výše při slovnících biblické hebrejštiny str. 57.

¹⁷ Srv. *H. A. Sayce*, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, London 1906; *O. Rubenson*, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine* (Abhandlung der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaft), Berlin 1907; *J. Döller*, *Der Papyrifund von Assuan*, ThQ LXXXIX (1907), 497—507; *Drei neue aramäische Papyri*, tamtéž XO (1908), 376—384; *Ant. Podlaha*, *Nález papyrů v Assuaně*, ČKD 1907, 515; *Jan Hejčl*, *Nově nalezené aramejské papyry a jejich význam pro biblické studium Starého zákona*, H 1908, 693—700, 781—788, 873—878; *P. Lagrange*, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine*, RB 1908, 321—349; *Jos. Hontheim*, *Zu den neusten jüdisch-aramäischen Papyri aus Elephantine*, BZ 1908, 245—261. — Vydání textů obstarali: *E. Sachau*, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine*. Altorientalische Sprachdenkmäler aus einer jüdischen Militärkolonie des 5. Jahrhunderts v. Chr., Leipzig 1911; *A. Ungnad*, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*. Kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von *E. Sachau* Erstausgabe; dále *H. A. Sayce*, *E. Cowley*, *W. Spiegelberg* a *Seymour de Ricci* v Londýně pod názvem „Aramaic Papyri discovered at Assuan. Viz také *W. Stärk*, *Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan*, Bonn 1907; *Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums*, tamtéž 1908; *Alte und neue aramäische Papyri* übersetzt und erklärt, tamtéž 1912.

III. Prameny biblické řečtiny.

1. PRAMENY PŘÍMÉ. K přímým pramenům patří: *a)* Spisovatelé starozákonních řeckých knih a novozákonní spisovatelé; *b)* staré řecké překlady biblické, zvláště Septuaginta, *c)* spisy Josefa Flavia a Filona Alexandrijského, kteří byli takřka současníky novozákonních spisovatelů; *d)* spisy Otců a církevních spisovatelů řeckých; *e)* spisovatelé pohanští, jako *Tukydidés* (v V. stol. před Kr.), *Polybius* (ve II. stol. před Kr.), *Diodor Sicilský* (v I. stol. před Kr.), *Strabo* (také v I. stol.), *Plutarch* (v I. stol. po Kr.).

Na př.: Z Josefa Flavia víme, že *νομός* (Mat 5, 21) znamená: sedmičlenný soud, ustanovený v každém provinciálním městě, který soudil menší provinění; naproti tomu byla velerada jerusalemská (synedrium) nejvyšším soudem židovským. — *ἐφημερία* (Luk 1, 5. 8) znamená kněžskou třídu, na které bylo židovské kněžstvo rozděleno a jež konaly po týdnu bohoslužby v jerusalemském chrámě (Jos. Flavius, Ant. VII, 5). Slova *ἐγκαίνια* užívalo se u světských autorů o jakémkoliv svátku; ale podle svědectví Filonova užívali toho slova Židé (viz Jan 10, 22) jen o svátku *posvěcení chrámu*, připadajícím na 25. den měsíce Kislev (listopad—prosinec). — Slova *νηστεία* (půst) jest užito ve Skut 27, 9 o židovském postu, předepsaném v den smíření (10. dne měsíce Tišri, počátkem října), kdy byla plavba na Středoziemním moři pro časté větry nebezpečná; tak lépe pochopíme smysl ve Skutcích 27, 5.

f) Důležité jsou také staré řecké apokryfy, sepsané od Židů nebo křesťanů, různé nápisy, papyry a ostraka, nalezené v Řecku, Malé Asii a Egyptě.¹⁸

Když byly nalezeny řecké papyry, nemyslelo se, že budou mít tak veliký význam pro biblické studium a že se stanou jedním z nejlepších pramenů řečtiny biblických knih. Jejich význam se o mnoho zvýšil, když učenci poznali, že jazykem papyrů není klasická řečtina, nýbrž že jsou to ponejvíce plody prostého lidu, psané lidovou řečtinou. Z řeckých papyrů a ostrak lze poznati, že novozákonní svatopisci se snažili přizpůsobiti se okolí, v němž pracovali, a těm, jimž psali, aby si získali co největší důvěru a tím i zájem pro napsané slovo Boží. Proto můžeme nyní snadněji určití smysl některých dosud těžko srozumitelných biblických výrazů novozákonních. Tak jsme na

¹⁸ Viz *Wilcken*, Griechische Ostraka, Leipzig 1899; *Deissmann*, Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung, Heidelberg 1905—1906; *G. Milligau*, Selections from the Greek Papyri, Cambridge 1910; *Tom. Hudec*, Papyry a ostraka, Obzor XXXIII (1910), 73—77, 97—101, 121—125, 148—150; *Wilcken*, Grundzüge und Chrestomathie der Papyroskunde, Berlin 1912 (2 sv.); *B. Meinersmann*, Die lateinischen Wörter und Namen in den griechischen Papyri, Leipzig 1927; srv. také *K. Kyselý*, O řeckých papyrusech, zvláště křesťanských, H 25 (1908), 401—408; 26 (1909), 30—39, 110—120, 180—193; *Jan Merell*, Papyrologie a Nový zákon, Praha 1938.

př. dosud nerozuměli zcela přesně výroku Pavlovu: „...také vás oživil spolu s ním, odpustiv vám všechny hříchy, když byl smazal úpis (záležející) v ustanoveních, který proti vám svědčil, který nám byl na odpor; i ten odstranil, přibiv jej na kříž“ (Kol 2, 13n). Většina exegetů vykládala, že onim úpisem (χρόγραφοι) mínil apoštol pravděpodobně zákon Mojžišův se všemi jeho předpisy (srv. vv 16n tamtéž), zvláště však předpisy obřadními. Také v tom byli při výkladu zajedno, že smrtí Kristovou na kříži pozbyly ony obřadní starozákonní předpisy své závaznosti (srv. Řím 7, 1n). Nebyla tím však vyložena uspokojivě spojitost mezi křížem a obrazem apoštoloým („přibiv jej [úpis] na kříž“). Neměli jsme nikde dokladů, že by se takto úpis prohlašoval za vyrovnaný. Jisté světlo přinesly do toho nejasného a různě vykládaného výrazu Pavlova nalezené řecké papýry.¹⁹ Z nich poznáváme, že bylo zvykem přes zaplacený dluhopis udělati písmenu X; odtud vzniklo sloveso *χιάζειν*. Podle toho lze nyní porozuměti správně obraznému rčení Pavlovu: Bůh prohlásil onen dluhopis za zaplacený a vyrovnaný tím, že přes něj také udělal písmeno X — symbol Kristova kříže, jímž byl dluhopis lidstva vyrovnan.

g) Také mnohé vykopávky, zvláště v Egyptě a v Malé Asii, zřejmě dokazují, že řečtina biblických knih jest obvyklou řečí lidovou. Řecké obchodní smlouvy nalezené v Egyptě, nás přesvědčují, že slovní poklad obou řečí je stejný. Jak poznamenává Jos. Miklík (ČKD 1917, 311) byly takřka všechny novozákonní výrazy až na 50 slov shledány v nalezených lidových památkách z té doby.

2. PRAMENY NEPŘÍMÉ. Nepřímé prameny k poznání řečtiny biblických knih jsou: a) Staré komentáře latinské a syrské; b) překlady z řeckého textu (jako koptický, etiopský, starý latinský překlad Itala a překlad sv. Jeronyma [Vulgata]); c) latinští a syrští spisovatelé, kteří řečtinu dobře znali a kteří sice nenapsali komentáře k Písmu sv., ale příležitostně vykládají některý biblický text ve svých spisech věroučných, polemických a homiletických; d) autoři řeckých mluvníc, slovníků a podobných filologických děl.²⁰

MLUVNICE BIBLICKÉ ŘEČTINY: G. B. Winer—P. W. Schmiedel, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese bearbeitet,⁸ Göttingen 1894. J. Viteau, Étude sur le Grec du N. T., Paris 1895n (2 sv.). Ed. Dominik, Syntaxis graecitatis N. T., Olomucii 1901. S. G. Green, Handboock to grammar of Greek Testament.

¹⁹ Srv. Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden, I—IV, 179, 272 (χρόγραφα ἐξαληλυμένα) a Corpus papyrorum Raineri archiducis, Wien 1894, 229.

²⁰ Viz na př.: G. Heine, Synonymik des neutestamentlichen Griechisch, Leipzig 1898: R. Ch. Trench, Synonyma des Neuen Testamentes. Ausgewählt und übersetzt von H. Werner, Tübingen 1907.

With complete vocabulary and examination of chief N. T. synonyms, London 1904. *S. H. Moulton—W. F. Howard*, A grammar of N. T. Greek.² Edinburgh 1909n. *A. Bouatti*, Grammatica del Greco del Nuovo Testamento.² Venezia 1910. *H. Huddilston*, Essentials of New-Testament Greek,¹⁵ N. York—London 1918. *A. T. Robertson*, A Grammar of the Greek N. T. in the light of historical research, London 1923. *L. Rademacher*, Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des N. T. in Zusammenhang mit der Volkssprache,² Tübingen 1925. *F. M. Abel*, Grammaire du Grec Biblique, suivie d'un choix de papyrus, Paris 1927. *H. P. V. Nunn*, The Elements of New Testament Greek, Cambridge 1930. *Fr. Vil. Blass—A. Debrunner*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,⁶ Göttingen 1931. *G. Bonaccorsi*, Primi saggi di filologia neostamentaria I, Torino 1933. *Ing. Errandonea*, Epitome grammaticae graeco-biblicae, Romae 1933. *O. Botte*, Grammaire grecque du Nouveau Testament, Paris 1933. *Jos. Vajs*, Kurs obecné mluvy KOINHC řeckého jazyka papyrů, ostrak i posv. knih Starého i Nového zákona, Praha 1934.

K řečtině SZ a Septuaginty vyšly zejména tyto mluvnice a příručky: *E. Hatsch*, Essays in Biblical Greek LXX, Oxford 1889. *H. B. Swete*, An introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1902. *R. Helbing*, Grammatik der Septuaginta. Laut und Wortlehre, Göttingen 1907. *R. Meister*, Prologemena zu einer Grammatik der LXX, Wiener Studien 28 (1908), str. 228—259. *H. St. J. Thackeray*, A grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint, Cambridge 1909. *M. Johannesson*, Der Gebrauch der Kasus und der Präposition in der Septuaginta, Berlin 1910.

K řečtině papyru (mimo již uvedené mluvnice): *Mayser*, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolomäerzeit I, Leipzig 1906, II 1926.

SLOVNÍKY BIBLICKÉ ŘEČTINY: *J. Fr. Schleusner*, Novus thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos et scriptores apogryphos V. T., Lipsiae 1820—21. *Wilke—Loch*, Lexikon graeco-latinum in libros N. T., Ratisbonae 1858. *C. L. W. Grimm*, Lexicon graeco-latinum in libros N. T.,⁴ Lipsiae 1903. *Grimm-Thayer*, A Greek-English Lexicon of the New Testament,⁴ Edinburgh 1908. *S. Ch. Schirlitz-Th. Eger*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T.,⁶ Giessen 1908. *B. Kuhne*, Neutestamentliches Wörterbuch,⁴ Gotha 1914. *J. H. Moulton-G. Milligam*, The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non literary sources, London 1914—1929 (8 sv.). *Ad. Schulte*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T., Limburg a. L. 1918. *H. Cremer-J. Kögel*, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität,¹¹ Gotha 1923. *H. Ebeling*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T.,³ Hannover 1929. *Fr. Zorell*, Novi Testamenti lexicon graecum² (CSS), Parisiis 1931. *Er. Preuschen-W. Bauer*, Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur,³ Göttingen 1937.

Er. Preuschen, Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum N. T.,³ Berlin 1937. Slovník k řečtině papyrů vydal Fr. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden (3. vyd. obstaral Em. Kiessling), Berlin 1925—1931.

§ 5. Pomůcky k poznání způsobu mluvy. (*Subsidia usus loquendi.*)

a) *Etymologie*, která vykládá prvotní význam slova z jeho kořene, nebo odvozený význam z podobnosti nebo jiné souvislosti s prvotním významem.

Na př.: מָפֵלֶת znamená v hebr.: to, co padlo (od kořene נָפַל padl); tedy: mrtvolu; u dobytče: zdechlinu (řecky πτώμα od πίπτειν; lat. cadaver od cadere).

b) *Obdoba jazyková* (analogia linguae), jež ze stejnosti usuzuje na správnost významu jiného slova. Můžeme tak usuzovati buď v témž jazyku nebo v jazyce příbuzném.

Na př.: V hebr. končí odtažitá podstatná jména (abstracta) na: יֵת, אֵת, וֵת; וְתָ ; קִבְּלוּת; חֲסָדוֹת, זִדְיוֹת počátek); v latině na -tas (veritas = pravda); v řečtině na -ία (ἀδίκημα = bezpráví, křivda). Ovšem i tu třeba opatrnosti, neboť máme četné výjimky, jež nesmíme přehlížeti. Na př.: Slovesa v latině končí v činném rodě na -o, v trpném na -or; některá slovesa (deponentia) končí na -or, ač mají význam činný (sequor = následuji); naproti tomu slovesa: vapulo jsem bit a veneo jsem na prodej, jsem prodáván, mají trpný význam.

c) *Srovnání s příbuznými řečmi nebo nářečmi* (comparatio cum linguis vel dialectis cognatis).

Tak si všímáme někdy aramejštiny, jindy arabštiny, assyrštiny, etiopštiny nebo babylonštiny. Znalost těchto pomocných biblických řečí je dnes velmi důležitá, zvláště když u nekatolíků je studium těchto východních řečí pěstováno s obzvláštní pílí. *Třeba při srovnávání jisté míry a obezřetnosti.* Na př.: לֶחֶם chléb (srv. בֵּית לֶחֶם dům chleba, Betlem), v arab. lahmun znamená maso; v hebr. זָכַר vzpomněl, assyrsky zakāru znamená mluvil, přísahal; hebr. כֹּהֵן kněz Baalův; syrsky kumrā značí každého kněze; v aramejských papyrech nalezených na ostrově Elephantině znamená kněze egyptských bohů.

§ 6. Pravidla o způsobu mluvy.

Základní pravidla platná pro způsob mluvy jsou:

První pravidlo: *Třeba dbáti spojení mezi slovem a jeho ustáleným významem.*

V bibli se vyskytuje často slovo bratr (hebr. אָח, řecky ἀδελφός). V bib-

lické mluvě neznamená vždy bratra ve vlastním významu, nýbrž užívá se toho slova také v ustáleném významu: bratranec, synovec, vnuk nebo příbuzný vůbec; jindy ve významu: dobrý přítel, příslušník téhož kmene, pokolení, národa; někdy zase znamená: spojence nebo každého bližního (srv. naše „stryčku“). Podobně *sestra* znamená v bibli nejen skutečnou sestru, nýbrž i příbuznou. Proto čteme-li v NZ o „bratřích Páně“ (Mat 12, 46; Mar 3, 31; Luk 8, 19; Jan 2, 12) je nutno podle ustáleného zvyku východní mluvy vykládati ona místa o *příbuzných Páně*.²¹

Druhé pravidlo: *Není dovoleno bráti totéž slovo v téže myšlenkově ucelené souvislosti po každé v jiném významu, není-li k tomu dostatečného důvodu.*

Třetí pravidlo: *Není dovoleno odchýliti se od obvyklého způsobu mluvy.*

Na př.: Slova ustanovení nejsvětější Svátosti oltární jsou jasná: „toto je tělo mé“, „toto je krev má“ (Mat 26, 26n). Spona *jest* nutno podle obvyklého způsobu mluvy bráti jako = v rovnici a nelze smysl věty jinak překrucovati. Odpůrcové skutečné přítomnosti Ježíše Krista v eucharistii usilují odvoditi ze slova *ἐστίν* obrazný smysl a přikládají *ἐστίν* význam „značená“ (tak na př. Zwingli).

ODDÍL DRUHÝ: SOUVISLOST VYPRAVOVÁNÍ

(*Contextus orationis*).

§ 1. Pojem a rozdělení.

Souvislost vypravování je spojení a vzájemný poměr předchozích částí řeči s následujícími.

Spojení a vzájemný poměr částí řeči může vyplývati buď z pravidel *mluvnických* nebo *logických* o správném myšlení, *psychologických* o sdružování představ nebo z toho, že jednotlivé části tvoří celek vzhledem k času nebo k místu, kdy nebo kde se udály. Proto mluvíme v řeči o souvislosti *mluvnické*, *logické*, *psychologické* a *dějinné*. Zvláštností biblickou je *souvislost pro-rocká* čili *optická*, která vyplývá z nadpřirozeného rázu Písma sv. jako knihy inspirované.

A) SOUVISLOST MLUVNICKÁ (*contextus grammaticus*) *jest* udána v řeči syntaktickou vazbou, pokud slova svými mluvnickými tvary a koncovkami naznačují, jak se mají spojovati a jak navzájem souvisejí jednotlivé věty. Proto se nazývá tato souvislost také *mluvnicko-syntaktická*.

²¹ Srv. *Sýkora, Bratři Páně*, ČSB II, str. 436—442 (tam viz také literaturu k této otázce).

Na př.: Jan 1, 1 podle Vulgaty „et Deus erat Verbum“; není jasno, kdo je v této větě podmětem. Recký text καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος zřejmě naznačuje, že podmětem jest ὁ λόγος (Slovo = Syn Boží), ježto jest uvedeno se členem a θεός jest doplňkem. V bibli se vyskytují také mluvnické odchylky: vazby podle smyslu, výpustky (často v listech Pavlových; srv. Žid 3, 11), anakoluty, aposiopese, ovšem poměrně zřídka.

Vykladatel musí přijmouti jako stěžejní pravidlo, že má vždy v řeči hledati předně mluvnickou souvislost a nepřipustiti odchylek, dokud toho nežadají rozumné důvody.

K mluvnické souvislosti se řadí v básnictví tak zv. *parallelismus membrorum*, o němž bude pojednáno zvláště v biblickém básnictví.

B) SOUVISLOST LOGICKÁ (contextus logicus) povstává v řeči, dbáme-li zákonů o správném myšlení. Předpokládáme, že každý spisovatel píše podle zásad zdravého rozumu a spojuje jednotlivé věty v řeči s předchozími a následujícími přesně podle logických zákonů. O tyto zákony se opírá logická souvislost.

Stupeň logické souvislosti může být různý. Je souvislost *nejbližší čili nej-užší, bližší čili užší a vzdálená*.

1. *Nejbližší logická souvislost* (contextus proximus seu arctissimus) se zachovává v téže větě a je to zpravidla vztah mezi podmětem a přísudkem, podstatným jménem a přídavným, slovesem a příslovcem. Určujeme ji vlastně podle pravidel mluvnických, která slova třeba k sobě navzájem spojití nebo od sebe oddělití. Proto je tato nejbližší souvislost totožná se souvislostí mluvnickou.

Na př.: Mar 10, 18: „οὐδείς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.“ („Nikdo není dobrý, leč jediný Bůh.“) Ze slova ὁ θεός vysvitá, že ono ἀγαθός třeba bráti ve významu superlativu: *nejlepší, nejdokonalejší*.

2. *Bližší souvislost* (contextus arctior) spojuje myšlenkově jednu větu s druhou nebo navzájem větné periody.

Dvě věty bývají obvykle spojeny různými částicemi. V překladě je vyjadřujeme vhodně podle logické souvislosti.

Na př.: διὰ τοῦτο, διό (proto) naznačuje příčinné spojení mezi větami (viz Mat 6, 24n; Fil 2. 8n); οὖν (tedy, protože, když tomu tak jest) uvádí závěr z předchozího (Mat 10, 32; 1 Kor 4. 16); δέ (však) znamená často protiklad (Mat 5, 21—48). Poněvadž hebrejšтина je poměrně chudá na spojovací částice, užívali svatopisci často téže částice v různém významu. Tak hebr. וְ znamená: ale, poněvadž, třebas i, ač, jestliže. Věty se často spojují v hebr. částici וְ (a, i), která má ovšem podle souvislosti různé významy. Někdy má význam odporovací (ale, avšak), připouštěcí (ač, ačkoliv, třebas i, byť i), časový (když); jindy příčinu, jindy vysvětlení, někdy zase stupňuje myšlenku, pronesenou v předchozí části. Při překladu a výkladu nesmíme této bo-

hatosti významu částice γ přehlížet a podle souvislosti hledati její správný význam, odpovídající danému místu. Podobně i novozákonní spisovatelé, ač psali řecky, spojovali a přiřazovali věty podle hebr. nejčastěji částicí *ואי* (tak na př. sv. Marek přiřazuje věty nejčastěji spojkou *ואי*; v první kapitole činí tak 30krát, ve druhé a třetí více než 25krát).

3. *Vzdálená souvislost* (contextus remotus) je myšlenkové spojení mezi většími částmi knihy. Tuto souvislost v knize právem předpokládáme, neboť spisovatel má zachovati logické zákony o správném myšlení nejen v jednotlivých větách nebo v souvětích, nýbrž také ve větších částech a v celém díle.

Na př. Někteří katoličtí exegetové vidí v Kaz 9, 10 vyslovenou pravdu, že člověk nemůže po smrti konati již nic záslužného. Třeba však doznati, že tento výklad odporuje logické souvislosti celé knihy Kaz. Autor nikde nemluví o zásluze věčného života. Proto ani oním veršem nevyslovuje tuto pravdu. Svatopisec mluví jen se stanoviska starozákonní nedokonalosti a tehdejšího židovského názoru na posmrtný život, popisuje spíše negativně stav duše po smrti, který podle něho spočívá ve zbavení všech radostí, jichž člověk za živa požíval.

Pro nalezení smyslu je velmi důležité poznati logickou souvislost, neboť tato nám ukazuje: a) *Pravý smysl mnohoznačného slova* (na př. v listě sv. Pavla k Římanům znamená slovo *zákon* zákon Mojžíšův i zákon přirozený). b) *Ukazuje, v jakém významu se má bráti určité slovo*, zdali ve vlastním nebo přeneseném (na př.: slova, jimiž Kristus přislíbil eucharistii [Jan 6, 52—60] je bráti podle souvislosti ve vlastním slovném smyslu: slova „Já jsem vinný kmen a vy jste ratolesti“ [Jan 15, 5] v obrazném smyslu). c) *U slova s mnoha přenesenými (obraznými) významy ukazuje, který přenesený význam nejlépe odpovídá v souvislosti onomu slovu.* (Sv. Pavel užil slova „mléko“ [1 Kor 3, 2; Žid 5, 12] ve významu „základní články víry“; rčením „tuhý pokrm“ [tamtéž] minil „hlubší a těžší zjevení pravdy“. Svatý Petr minil slovem „mléko“ [1 Petr 2, 2] zase „čistou křesťanskou pravdu“). d) *Ukazuje, zdali slovo nutno bráti v širším neb užším významu nebo zdali třeba jeho význam zúžiti nebo rozšířiti.* (Na př. slova ve Skut 2, 5 nutno bráti v užším významu, poněvadž se v 9. v. vypočítávají ony národy, které byly tehdy zastoupeny při řeči Petrově po seslání Ducha sv.) e) *Z logické souvislosti poznáváme také výpusťky v řeči.* (Na př.: Kristus praví, že „nikdo nemůže sloužiti dvěma pánům“ [Mat 6, 24]. Samo o sobě se to nezdá nemožno, ale z následujícího „buď jednoho se přidrží a druhým pohrdne“ vysvitá, že Kristus mluví o službě pánům, kteří žádají po člověku naprostou službu, ale jejichž rozkazy si odporují.) f) *Logická souvislost nejlépe ozřejmí smysl přísloví.* (Na př.: „Není učedník nad mistra ani služebník nad pána svého.“) Toto přísloví připouští různé smysly. Který z nich se nejlépe

hodí pro určité místo, určí souvislost. Zmíněné přísloví může znamenati: Učedník není větší nad mistra svým učením (viz v tomto smyslu u Luk 6, 40); nebo: Úděl učedníkův nebývá lepší údělu mistrova (viz u Mat 10, 24 a Jan 15, 20); nebo: Co se nesluší mistru, nesluší se ani učedníku (viz Jan 13, 16).

C) SOUVISLOST DĚJINNÁ. Následují-li jednotlivé části řeči podle určité souvislosti dějů, mluvíme o dějinné souvislosti. Souvislost dějů možno podati s různých hledisek: buď s hlediska času nebo místa, nebo s hlediska věcného.

Souvislost časová (contextus chronologicus) řadí jednotlivé části řeči nebo spisu podle toho, v jakém časovém postupu se po sobě udály. *Souvislost místní* (localis) pojednává o událostech, které se po sobě udály na určitém místě, v určitém kraji nebo v určité zemi. *Souvislost věcná* (realis) třídí děje s věcných hledisek. Dějinnou souvislost vidíme zvláště v prvních třech evangeliích, kde se celkem postupuje podle souvislosti časové, místní i věcné. Jsou vypravovány děje ze života Fáně podle časové posloupnosti (souvislost časová), děje, jež Kristus vykonal v Galileji (souvislost místní) a jimiž dokázal, že je slíbený Mesiáš, Syn Boží (souvislost věcná).

Souvislost, již svatopisec podává děje tak, aby zdůraznil nebo dokázal věroučnou pravdu, nazývá se také *souvislost věroučná* (contextus dogmaticus); dbá-li při tom autor také časové posloupnosti, mluvíme o *souvislosti dějinné věroučné* (contextus historico-dogmaticus).

Někdy se svatopisec odchyluje od časové posloupnosti tím, že se zmiňuje o události, která se stala až později po vypravovaném ději. Povstává tak zv. *předběžné vypravování čili prolepse* (z řec. *προlepsis*, lat. *anticipatio*). Na př.: Mojžíš jmenuje místo v Gn 12, 8 již předem (prolepticky) Betel, ač slulo tehdy ještě Luza (srv. Gn 28, 19). Podobně v Gn 13, 10 se jmenuje již prolepticky Segor, ač se ještě vlastně jmenovala Bala (Gn 14, 2).

D) SOUVISLOST PSYCHOLOGICKÁ. V řeči spojujeme často myšlenky a věci, které mezi sebou nemají vnitřní spojitosti, ne přesně podle logické souvislosti, nýbrž jediné pro nějakou příčinu. Buď jsou ony věci podobné nebo rozdílné, nebo se dějí ve stejné době nebo na stejném místě. Spojujeme je v mysli tak, že z jedné myšlenky samovolně vyplývá druhá. Děje se tak na základě psychologických zákonů o sdružování představ (*assotiatio idearum*), to jest podle zákonů o podobnosti, posloupnosti, současnosti nebo přičinnosti. Pak mluvíme o psychologické souvislosti (contextus psychologicus).

Tak na př.: Sv. Janu (Jan 4, 46) se vybavuje při jmenování Kány Galilejské první zázrak Páně, tam učiněný, jehož byl svědkem.

Je důležité poznati psychologickou souvislost. a) Vysvětluje totiž, proč svatopisec odbočil od logického nebo časového postupu nebo proč jej přerušil.

Sv. Lukáš, ač v úvodě k svému evangeliu slíbil, že bude psát „po pořádku“ (καθεξής), přece ruší časový postup a v 3. 19 n se zmiňuje, že Herodes dal sv. Jana Křtitele do vězení, a ve verši 21n vykládá teprve o křtu Páně v Jordanu. Svatopisec píše o předchůdci Páně, hned se při tom zmiňuje o jeho smrti.

b) Vysvětluje řeč, která se zdá jaksi nevhodná v souvislosti vypravování.

Podle Jan 4, 34 praví Kristus: „Můj pokrm jest činiti vůli toho, který mne poslal a dokonati dílo jeho.“ Metafora „můj pokrm“, již Kristus myslil konání vykupitelského úřadu, zdá se poněkud nevhodná. Avšak z předchozího se dá dobře vysvětliti. Apoštolé nakoupili pokrmů, zatím co Kristus rozmlouval se ženou Samaritánkou u studnice Jakubovy. Přišedše s chlebem, nabízejí mu pokrm slovy: „Mistře, pojez!“ (tamtéž v. 31). Kristus odmítá pokrm a slova „pokrm“ užívá v jiném významu.

c) Ukazuje při různosti výkladů, kterému dává přednost.

Podle některých exegetů obsahují slova Kristova pronesená apoštolům na hoře Olivové u Mat 26, 45 („Spěte již a odpočívejte!“) ironii. Ale pravděpodobně řekl je Kristus bez úsměšku, uvážíme-li jeho duševní stav před velkopátečním umučením.

E) SOUVISLOST PROROCKÁ. K psychologické souvislosti můžeme čítati také souvislost prorockou čili optickou (contextus propheticus seu opticus), která se vyskytuje zvláště u starozákonních proroků.

Proroci podávají často budoucí události, které se měly státi v blízké budoucnosti nebo až později, v takové souvislosti, že nedbají doby, jež uplyne mezi prorokovanými událostmi. Tím se stává, že popisují události místem a časem rozdílné tak, jako by se staly v téže době. Proto přecházejí často od jedné události náhle na jinou, aniž při tom šetří časového nebo místního rozdílu. Takové podání události nazýváme *prorockou souvislostí*. Prorocká souvislost je zvláštěností biblickou a vyplývá nejen z nadpřirozeného rázu Písma sv., nýbrž i z nadpřirozeného poslání starozákonních proroků.

Hejčl nazývá ji také *prorocký průzor* (prospectus propheticus).

Na příklad: Isaiáš líčí vysvobození židů z babylonského zajetí v hl. 40. To byla proň událost časově blízká. A hned při tom mluví o vykoupení lidstva ze zajetí hříchů. Mluví o Cyrovi, osvoboditeli národa židovského, a o Kristu, vykupiteli lidstva. V prorocké souvislosti podává obě události tak, že splývají v jednu bez časové mezery, která mezi nimi uplyne. - Joel 2, 28—32 mluví tak, jako by po sobě bezprostředně následovalo vylití Du-

cha svatého o letnicích a poslední soud. - Podobně Kristus předpovídá v jednom obraze zkázu Jerusalema a konec světa (Mat 24, 1–35), jako by se obě události měly státi bezprostředně po sobě.

§ 2. *Pravidla o souvislosti řeči.*

Každý exegeta musí dbáti vzhledem k souvislosti řeči těchto pravidel:

První pravidlo: *Především dbáme logické souvislosti, ale nepomináme, že v bibli může býti i jiná souvislost.*

Druhé pravidlo: *Nevytrháváme ze souvislosti jednotlivá slova nebo věty a nepřikládáme jim jiného významu, než který jim přináleží v souvislosti s předchozí nebo s následující částí řeči.*

Třetí pravidlo: *Odporuje-li některý výklad souvislosti, není správný.*

Čtvrté pravidlo: *Je-li několik výkladů téhož místa, má přednost ten, který nejlépe odpovídá souvislosti.*

Páté pravidlo: *Odporují-li mimo jeden výklad všechny ostatní souvislosti, je jedině tento správný.*

Šesté pravidlo: *U proroků se nesmí přehlížeti prorocká souvislost.*

ODDÍL TŘETÍ: PARALELNÍ MÍSTA (*Loci paralleli*).

§ 1. *Pojem a rozdělení.*

Paralelními nazýváme ona místa, která jsou si navzájem podobná slovními výrazy (parallelismus slovný) nebo vypravovanými událostmi (parallelismus věcný).

A) PARALELISMUS SLOVNÝ (parallelismus verbalis). Mluvíme o něm tehdy, když se jedno a totéž slovo vyskytuje na dvou nebo několika místech v knize. Taková slova se nazývají *paralelní* a místa, kde se paralelní slova vyskytují, *paralelní místa*.

Na př.: Skut 28, 16: „Bylo dovoleno Pavlovi, aby zůstal pro sebe“ (καθ' ἑαυτόν). Jak 2, 17: „... víra, nemá-li skutků, je mrtvá sama v sobě“ (καθ' ἑαυτήν). Oba svatopisci píšící o různých předmětech, použili onoho výrazu καθ' ἑαυτόν.

Jsou-li paralelní místa úplně totožná ve všech jednotlivých slovech, nazývá se takový parallelismus *dokonalý* (perfectus). Jinak mluvíme o parallelismu *nedokonalém* (imperfectus).

Na př.: Parallelismus dokonalý viz ve zprávách o uzdravení malomocného podle Mat 8, 3; Mar 1, 41; Luk 5, 13; nebo o uzdravení ochrnlého podle Mat

9, 5n: Mar 2, 9—11; Luk 5, 23—25. Paralelismus dokonalý nalézáme nejčastěji u synoptiků (prvních tří evangelistů), kteří často vypravují jednu a tutéž událost týmiž slovy.

B) PARALELISMUS VĚCNÝ (parallelismus realis). Je-li na dvou nebo několika místech řeč o téže události nebo věci, nastává *parallelismus věcný*.

Co do předmětu, o němž pojednávají dvě nebo i několik míst, rozeznáváme: a) parallelismus *dějinný* a b) parallelismus *poučný*.

a) *Parallelismus dějinný* (historicus) je na dvou nebo několika místech v knihách, pojednávajících o téže dějinné události. Vyskytuje se nejčastěji v knihách královských a v Paralipomenon; v NZ v evangeliích, kde o těchže zázracích a událostech ze života Kristova vypravují dva, tři nebo všichni čtyři evangelisté.

Na př.: O králi judském Roboamovi (vládl 932—916 př. Kr.) se vypravuje v 3 Král 12, 1—24; 14. 25—31; paralelní místo nalezneme v 2 Par 10—12.

O zázračném rozmnožení chlebů vypravují všichni čtyři evangelisté: Mat 14. 13—21; Mar 6, 30—44; Luk 9. 10—17; Jan 6, 1—13.

b) *Parallelismus poučný* (didacticus seu dogmaticus) je na místech, podávajících tutéž mravní nebo věroučnou pravdu.

Na příklad: Srv. Gal 5, 6 a 1 Kor 7, 19. Obě místa u sv. Pavla vyjadřují věcně tutéž věroučnou pravdu, že věčná spása nezávisí na tom, přišel-li kdo k pravé víře ze židovství (z obřízky) nebo z pohanství (z neobřízky), nýbrž jedině na tom, jak zachovává přikázání Boží.

§ 2. Význam paralelních míst.

a) Paralelní místa téhož autora nebo jiných autorů jsou velmi prospěšná k nalezení správného smyslu nebo k potvrzení smyslu již nalezeného. Tento význam paralelních míst zdůrazňovali již Otcové a exegetové doby scholastické.

Origenes píše: „Snadněji se pozná, co hledáme v Písmě, jestliže porovnáme mnohá místa, napsaná o téže věci“ (In Num. hom. 24. 3). *Svatý Bonaventura* vyjadřuje krásným obrazem vzájemnou závislost jednoho biblického místa na druhém: „Celé Písmo svaté je jako citara; jedna struna sama sebou netvoří souladnou hru, nýbrž spojena s ostatními. Podobně jedno místo Pisma svatého závisí na druhém, ba na jedno místo se vztahuje tisíc míst.“ (Collationes in Hexaëmeron, sermo XIX, 7).

b) Z toho, že Duch sv. je hlavním původcem Pisma sv., vyplývá, že můžeme a máme k vysvětlení jednoho místa použití i jiných paralelních míst, poněvadž pravda na jednom místě nemůže odporovat pravdě jiného místa v bibli.

c) BIBLICKÉ KONKORDANCE. Pro snazší nalezení paralelních

míst mají vedle časté četby Písma sv. veliký význam *biblické konkordance* (concordantiae biblicae).

Rozeznáváme: 1. *věcné konkordance* (reales sice lexica biblica), v nichž jsou abecedně sestaveny všechny osoby a věci. o nichž je v bibli zmínka s udáním místa a s různými dějinnými, archeologickými, filologickými nebo věroučnými poznámkami; 2. *slovné konkordance* (verbales), kde jsou abecedně sestavena všechna biblická slova s udáním míst.

A) VĚCNÉ KONKORDANCE.

I. *Katolické*: Fr. Vigouroux. Dictionnaire de la Bible, Paris 1895—1912 (5 sv.).²² Svazek dodatků pořídil L. Pirot, vyšlo tamtéž 1926 nn. A. P. Billot. Petit Dictionnaire biblique², Valence 1905. H. Welsch, Biblisches Handwörterbuch, Paderborn 1905. M. Hagen, Lexicon biblicum, Paris 1905—1911 (tři svazky).²³ Lueg—B. Maihofer, Biblische Realkonkordanz⁹, Regensburg 1923. Ed. Kalt, Biblisches Reallexicon I, Paderborn 1937. Th. Gerster, Kurze Biblische Realkonkordanz, Paderborn 1937 (poslouží více k praktickému než k vědeckému účelu).

V české bohovědné literatuře katolické nemáme mimo *Frenclovy* Encyklopedie biblické (vydané v Olomouci 1859, zpracované podle konkordance Luegovy) podobného díla. Možno sem zařaditi *Český bohovědný slovník* (ČSB), vydávaný v Praze od roku 1912, který dosud není ukončen, ale odhaluje dosti, čím nahradí českou věcnou konkordanci.²⁴

II. *Nekatolické*: J. G. B. Winer, Biblisches Realwörterbuch³, Leipzig 1847n (2 sv.). E. C. A. Riehm—F. Baethgen, Handwörterbuch des biblischen Altertums², Bielefeld—Leipzig 1893—94 (2 sv.). T. K. Cheyne—J. S. Black, Encyclopedia biblica, London 1899—1903 (4 sv.). H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen—Leipzig 1903. J. A. Hastings—I. A. Selbie, A dictionary of the Bible, Edinburgh 1898—1909 (5 sv.). J. Lee, Encyclopedia of the Holy Bible, Morgantown 1907. Murray's Illustrated Bible dictionary, vydal W. C. Piercy, London 1908. A. R. Fausset, The critical and expository Bible Cyclopaedia, London 1908. M. W. Jacobus—E. E. Nourse—A. C. Zenos, A standard dictionary of the Bible, New-York 1909. J. D. Davis, A Dictionary of the Bible, Philadelphia 1911. P. Zeller, Biblisches Handwörterbuch³, Calw 1912. M. G. Büchner—H. L. Heubner, Biblische Real- und Verbal-Handkonkordanz²⁹, Leipzig 1927. J. Orr, The international standard Bible Encyclopedia², Chicago 1929 (5 sv.). K. Galling, Biblisches Reallexicon, Tübingen 1937. Český vydal Biblický slovník československý evangelický farář Adolf Novotný v Hradci Králové 1935.

²² Mezi pracovníky byl také Čech, profesor bohoslovecké fakulty Karlovy university v Praze dr. Jar. Sedláček.

²³ Vyšlo v CSS.

²⁴ Dosud vyšly čtyři celé svazky (1912, 1916, 1926, 1930); z V. svazku vyšlo dosud 7 sešitů (až po Isák).

B) SLOVNĚ KONKORDANCE.

a) *K Vulgatě*: První slovní konkordanci k Vulgatě sestavil kolem roku 1230 kardinál *Hugo a S. Caro O. P.* († 1263). Z pozdějších vyniká konkordance *Fr. Lukáše z Brugg* († 1619), který provedl pečlivou revisi Hugovy konkordance a upravil biblické citáty podle klementinského vydání Vulgaty. Konkordance vyšla v Antverpách r. 1606 a 1617. Nové vydání této konkordance pořídil a skoro o 25.000 míst rozšířil *Hubert Phalesius O. S. B.* (Antverpy 1642 a častěji). Na těchto konkordancích závisejí většinou všechny pozdější slovní konkordance. — *Peultier—Etienne—Gantois*, Concordantiarum universae Scripturae Sacrae Thesaurus adornatus et tabulis synopticis locupletatus, vyšlo v CSS, Parisii 1897. *De Rere—De Lachaud—Flandrin S. J.*, Concordantiarum S. Scripturae Manuale¹⁶, Parisii 1908. *V. Cornaert*, Concordantiae librorum V. ac N. T., Amsterdami 1909.

b) *K hebrejskému a aramejskému textu SZ*: Nejlepší konkordanci pořídil *Sam. Mardelkorn*, Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae et Chaldaicae, Lipsiae 1896—1900 (2 sv.). 2. vydání opravené a rozmnožené vydal *F. Margolina* v Berlíně 1937. Menší vydání vyšlo v Lipsku tamtéž 1925.

c) *K Septuagintě*: Nejlepší konkordanci sestavili Angličané *Edwin Hatch a H. A. Redpath*; vyšla v šesti dílech v Oxfordě 1892—97 pod názvem *A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament, including the apocryphal books*. Později vyšly dodatky vlastních jmen ve dvou svazcích (1900 a 1906).

d) *K Novému zákonu*: *C. H. Bruder*, Ταμειον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων seu Concordantiae omnium vocum NT Graeci⁸, Gottingae 1913. *F. Moulton—A. S. Geden*, A concordance to the greek N. T.³, Edinburgh 1926. *O. Schmoller*, Ταμειον τῆς καινῆς διαθήκης oder Handkonkordanz zum griechischen N. T.⁵, Gütersloh 1931.

§ 3. Pravidla, jichž třeba dbáti při paralelních místech.

Při užití paralelních míst třeba dbáti ve výkladu těchto pravidel:

První pravidlo: *Máme-li dvě paralelní místa, jedno smyslem jasné, druhé temné, vykládáme temné místo jasnějším, nikdy ne naopak.*

Toto pravidlo stanovil již svatý Augustin: „K vysvětlení temnější mluvy buďtež brány příklady z jasnější, aby svědectví jistých smyslů odstranila pochybnost o nejistých“ (PL 34, 42); a na jiném místě: „Temná místa třeba vykládati podle zřetelnějších“ (De doctrina chr. III, 26.).

Na příklad: O svatém Janu Kř. se praví u Mat 11, 18: „Neboť přišel Jan, nejedl ani nepil a říkájí: „Má zlého ducha.“ Z Mat 3, 4 víme, že „pokrmem byly mu kobylinky a lesní med“. Pročež Mat 11, 18 netvrdí, že svatý Jan Kř. vůbec nejedl a nepil, nýbrž podle Mat 11, 18 se tvrdí, že nejedl obyčejné po-

krmy a nepil obyčejné nápoje. Lépe ještě vynikne smysl Mat 11, 18, srovnáme-li k tomu paralelní místo u Luk 7, 33.

Druhé pravidlo: *Před srovnáním paralelních míst třeba náležitě zjistiti, zda ona místa podávají skutečně tutéž událost.*

Na příklad: Abraham a Sara v Egyptě podle Gn 12, 11—20 a u Ambimelecha podle Gn 20, 1—18 není jedna a táž událost. - Nejsou paralelní místa u Mat 14, 13—23; Mar 6, 32—44; Luk 9, 10—17; Jan 6, 1—13 (o nasycení pěti tisíc mužů) s místy u Mat 15, 32—39 a Mar 8, 1—10 (o druhém nasycení čtyř tisíc mužů).

Třetí pravidlo: *Dáváme přednost paralelním místům u téhož autora před paralelními místy u jiných, poněvadž každý je nejlepším vykladatelem sám sebe.*

Kaz 9, 7—10 doporučuje člověku, aby užíval statků tohoto světa a radoval se z nich, poněvadž budoucí osud je nejistý a po smrti sestupuje duše do šéolu. Podle tohoto místa obviňují někteří vykladaelé svatopisce z názorů epikurejských. Avšak paralelní místa tamtéž (2, 24—26; 4, 17n; 11, 9) ukazují, že autor doporučuje jen umírněné užívání pozemských statků a radostí, aby tento život se přece něčím zpříjemnil, a v tom hledati aspoň nějaké uspokojení a jakousi odměnu za svou námahu. Třeba ovšem míti při četbě Kaz na zřeteli, že svatopisec mluví ve své knize se stanoviska starozákonní nedokonalosti.

Čtvrté pravidlo: *Není-li paralelního místa u téhož autora, pak hledáme u jiných autorů.*

Na příklad: Svatý Lukáš byl žákem a průvodcem na apoštolských cestách svatého Pavla. Proto se oba svatopisci v mnohém doplňují a vysvětlují.

Páté pravidlo: *Místa, v nichž se jedná o některé události jen stručně, třeba vyložit z míst, kde autor pojednává šíře o tomtéž předmětu.*

Na příklad: Co svatý Marek jen stručně zaznamenal o Kristu po jeho zmrtvýchvstání, třeba doplniti podrobnějšími zprávami z paralelních míst u svatého Lukáše a svatého Jana.

II. VNĚJŠÍ KRITÉRIA.

ODDÍL PRVNÍ: OSOBA MLUVÍCÍ (*Persona loquens*).

§ 1. Význam pro *exegesi*.

Abý exegeta poznal správný smysl některého místa, třeba též uvážiti, kdo je na onom místě *mluvící osobou* a jaký je její vnitřní a zevnější stav.

Biblická inspirace nebrání svatopisci, aby psal svým způsobem, podle svých přirozených schopností a sil. Poněvadž tatáž věta napsána za různých okolností může mít různý smysl, je nutno, aby exegeta vyšetřil, která osoba mluví v knize a v jejích jednotlivých částech, až kam sahá řeč jedné osoby a kde začíná řeč jiné, kde mluví svatopisec sám, kde nechává mluvit jině a kde podává jen mínění jiných. Při tom třeba opatrnosti, poněvadž někde, zvláště v básnických knihách, mluvící osoba se v téže řeči často mění, aniž to autor knihy dává zřejmě najevo.

§ 2. Pravidla k poznání osoby mluvící.

K bezpečnému poznání mluvící osoby poslouží tato pravidla:

První pravidlo: *Spisovatel knihy mluví sám svým jménem, pokud není jisto, že mluví osoba jiná.*

Druhé pravidlo: *Poznáme-li, že spisovatel uvedl jinou osobu mluvící, nutno zjistiti, až kam sahá její řeč a kde zase začíná mluvit spisovatel sám.*

Na příklad: Důležité je znáti mluvící osobu v Ž 2. Ve vv. 1—2 mluví žalmista Páně; v 3. mluví vzbouření národové; v 4—5 žalmista; v 6. Mesiáš (podle LXX a Vulgaty, podle hebr. Hospodin); v 7—9 Mesiáš mluví a podává výrok Boží; v 10—12 opět žalmista.

Třetí pravidlo: *Známe-li mluvící osobu, je třeba poznati její vnitřní a zevnější stav.*

K zevnějšímu stavu patří vše, co je mimo osobu mluvící, ale přece mělo určitý vliv na způsob jejího myšlení a psaní. Na př. doba, v níž osoba mluvící žila; vlast, národ, k němuž patřila; náboženství, řeč, povolání, rod, z něhož pocházela a p.

Tak úvod listu sv. Pavla Galatům („Pavel apoštol [poslaný] nikoliv od lidí, ani skrze člověka, nýbrž skrze Ježíše Krista a Boha Otce, jenž ho vzkřísil z mrtvých“) pochopíme, když uvážíme, že v Galacii někteří učitelé podkopávali autoritu Pavlovu, prohlašující mezi lidem, že Pavel není pravým apoštolem.

K vnitřnímu stavu mluvící osoby patří: povaha, mravní stav a vzdělání, které působí na obsah a formu řeči.

Čtvrté pravidlo: *Nutno uvážiti, zdali mluvící osoba podává svůj vlastní názor a přesvědčení, aneb uvádí názor a přesvědčení jiné osoby.*

Tím názor může mluvící osoba buď přijmouti za svůj a svůj názor podle něho upravit, nebo může jej pouze uvést, aby jej pak lépe a důrazněji vyvrátila, nebo jím ukázala opak svého tvrzení.

Páté pravidlo: *Třeba předem zamítnouti každý výklad nepřiměřený způsobu mluvy a celkové poraze mluvící osoby.*

Na příklad: Nelze slova Páně, pronesená k Panně Marii při svatbě v Káni Galilejské: „Co mně a tobě, ženo?“ (Jan 2, 4) vykládati jako Kristovu nešetřnost k matce. Nesrovnávalo by se to se svatým životem Kristovým. Nutno brátí výraz „ženo“ podle tehdejšího významu jako „paní“. Neboť víme, že se toho výrazu užívalo také při oslovení vznešených žen.

ODDÍL DRUHÝ: OSOBA, K NÍŽ SE MLUVÍ

(Persona audiens vel legens.)

§ 1. Význam pro exegesi.

Dalším prostředkem k poznání správného smyslu je znáti, ke komu autor předně mluví v celé knize nebo v jejích jednotlivých částech. Třeba vyšetřiti, komu byla kniha původně určena, pro koho původně napsána a koho autor v různých částech spisu oslovuje a ke komu se jeho slova vztahují.

Týž autor může různě mluvit o jednom a téžze předměť, mluví-li k různým osobám se zřetelem na jejich vzdělání, jejich mravní život, chápavost, dobu, potřebu a různé okolnosti, v nichž žijí.

Na příklad: Kristus praví u Mat 5, 34n, aby se nepřisahal. Dokazovati z toho, že Kristus zakázal přísahu vůbec, bylo by nesprávné, uvážíme-li, ke komu Kristus ona slova pronesl. Kristus mluví jen proti židovskému zlovyku při přísaze, ale nezakazuje přísahy, neboť víme, že sám přísahal (srv. Mat 26, 63n); zakazuje tedy jen zneužívání přísahy.

§ 2. Pravidla o hledání osoby, k níž se mluví.

Abychom našli osobu, k níž se v knize předně mluví, řídíme se těmito pravidly:

První pravidlo: *Ke komu autor ve své řeči nebo spisu mluví, poznáme:*

a) z výslovného označení samého autora, komu svou řeč předně určuje;

Svatý Pavel píše: „Pavel, apoštol Ježíše Krista, povoláný vůlí Boží... Církvi, která je v Korintě, posvěceným v Kristu Ježíši, povoláním věřícím a všem, kteří vzývají jméno Pána našeho“ (1 Kor 1, 2; srv. také 2 Kor 1, 1; Gal 1, 2).

b) z obsahu řeči samé;

Svatý Jan běře důkazy ve svém evangeliu hlavně z výroků Páně. Z toho lze usuzovati, že jeho čtenáři byli věřící ve víře tak utvrzení, že jim slova Kristova platila tolik jako jeho zázraky.

c) u úmyslu autorova, proč někomu píše:

Svatý Matouš měl v úmyslu dokázat v celém evangeliu, že Kristus je zaslíbený Mesiáš a že je marně čekati jiného Vykupitele. Toho přesvědčení a utvrzení ve víře v Mesiáše bylo třeba zvláště křesťanům palestinským, obráceným ze židovství. Z tohoto úmyslu autorova plyne, že první čtenáři evangelia Matoušova byli křesťané ze židovství. Proto také napsal své evangelium pro ně řečí jim obvyklou, aramejskou.

d) ze svědectví jiných hodnověrných svědků.

Druhé pravidlo: *Poznáme-li osobu, k níž autor předně mluví, nutno vyšetřiti, kam až mají slova autorova na zřeteli oslovenou osobu a kde autor mluví zase k jiné osobě.*

Nesmíme zapomenouti, že v bibli máme místa, kde autor oslovuje sice jednu osobu, ale má na mysli několik osob, jinde se zase obrací k několika osobám a přesto se jeho řeč týká jen některých osob nebo jen jedné z nich.

Na příklad: Svátý Lukáš věnuje své evangelium (1, 3) jakémusi Theofilovi, křesťanu, obrácenému z pohanství. Oslovuje jej výslovně, ač se všeobecně uznává, že evangelium bylo určeno širší obci křesťanské, k níž patřila především obec římská a všechny křesťanské obce založené svatým Pavlem, jehož žákem a průvodcem byl svatý Lukáš. Svátý Pavel v 1 Kor 1, 4—9 chválí všechny křesťany v Korintě, ač dále činí některým výtky (srv. v. 11).

Třetí pravidlo: *Nutno znáti důkladně stav osob, o nichž spisovatel mluví.*

K správné exegesi biblické se předpokládají znalosti náboženských, politických, mravních, sociálních, národnostních a společenských poměrů těch osob, jimž svatopisec určil svůj spis nebo k nimž předně mluví v jednotlivých částech svého díla. Znalost těchto poměrů předpokládá svatopisec u svých prvních čtenářů a leccos přechází mlčením, co jim bylo dobře známo z jejich vlastní zkušenosti.

Na příklad: Známe-li z biblické archeologie, jak židé při jídle stolovali, vyložíme si snadno místa u Jana 13. 23 a 21, 20. Víme-li, jak byly stavěny palestinské domy, porozumíme výroku Kristovu u Mat 10, 27.

Proto je nutno, aby se exegeta připravil k správnému výkladu Písma sv. předběžným studiem. Musí znáti všechny složky veřejného i soukromého života národa židovského, jeho dějiny, i život okolních národů, s nimiž se židé nějak stýkali, zeměpisný stav Palestiny, biblickou archeologii a chronologii, celkové smýšlení a citění doby, v níž svatopisec své dílo psal, a tím také doby, v níž žili jeho první čtenáři.

Dále je nutno, aby si exegeta všímal nesčetných vykopávek v Palestině a jejím okolí, které přispívají neocenitelně k důkladnému poznání dějin biblického světa. Nesporno, že nejlepší pomůckou

každého exegety jest poznati Palestinu a biblická místa z vlastního pobytu na těch místech, která byla svědky biblických událostí.

Čím hlouběji pronikneme do prostředí autorova a do prostředí jeho prvních čtenářů, čím lépe poznáme duši čtenářovu, k níž chtěl autor předně promluvit, tím lépe vynikne i pravý smysl místa, jinak těžce srozumitelného. Pochopíme tím i mnohé narážky a obrazy, jež byly oslovené osobě známy a jimž dnes bez přípravného studia jen nesnadno rozumíme.

ODDÍL TŘETÍ: PŘÍLEŽITOST A OKOLNOSTI ŘEČI

(*Occasio et adiuncta orationis*)

§ 1. Pojem a rozdělení.

Příležitost řeči nebo spisu je vše, co pohnulo autora, aby pronesl řeč nebo napsal svůj spis.

Příležitost je *vnitřní* (*occasio interna*), pohnula-li autora ke psaní jeho vnitřní dispozice: starosti, péče, strach, láska, soucit s těmi, jimž píše; *vnější* (*externa*), dostal-li autor podnět čili pohnutku z vnějška; na př.: když jej ku psaní pohnula pochybnost, bludy, nesváry, potřeby jiných, dotaz.

Příležitost může být *povšechná* (*universalis*) nebo *částečná* (*particularis*), podle toho, zdali autora pohnula k celému spisu nebo k jeho určité části.

Dále možno rozeznávati příležitost *hlavní* (*primaria*) nebo *vedlejší* (*secundaria*), pokud byla rozhodující při psaní nebo pouze podružnou.

Tuto vedlejší příležitost tvoří různé *okolnosti řeči* (*adiuncta orationis*). Okolností řeči je vše, co mimo hlavní příležitost pohnulo spisovatele ku psaní, takže spisovatel jedná o některých věcech šíře, o jiných stručněji, jiné zase vůbec se zřetelem na různé okolnosti opomíjí.

Je-li příležitost hlavní příčinou spisu, bez níž by spisovatel svého díla nenapsal, jest okolnost pouze vedlejší příčinou, která má jen částečný vliv na stavbu celého spisu nebo jeho jednotlivých částí. Okolnosti dodávají knize vždy jakési zabarvení hlavní myšlenky autorovy.

Na příklad: Příležitostí prvního listu svatého Pavla Korintským byly zprávy, které dostal apoštol o tamější křesťanské obci. Okolností byly zvláštní poměry v Korintě, městě velikého mravního úpadku, takže se stalo pověstným slovo *κορινθιαῖς ἔθος* jako věsti nevázaný, nemravný život. Okolnosti měly patrně vliv na celý list Pavlův, a proto apoštol zdůrazňuje a odporučuje křesťanům korintským mimo jiné etnosti především mravní čistotu.

§ 2. Význam příležitosti a okolnosti řeči pro exegesi.

Znalost příležitosti a okolnosti řeči má nesporně svůj význam při výkladu biblických knih. Příležitost a okolnosti řeči ukazují:

a) *Který význam mnohoznačného slova měl autor na mysli;*

Na příklad: V Job 1, 11 slova satanova k Hospodinu jsou ve Vulgátě přeložena takto: „*Extende paululum manum tuam et tange cuncta, quae possidet, nisi in faciem benedixerit tibi.*“ „*Benedixerit tibi*“ neznamená tu *dobrořečiti*, nýbrž jak ukazují okolnosti, za kterých byla ona slova pronesena, rozumí se: *zlořečiti*. Hebr. בִּרְךָ má obojí význam: *dobrořečiti* i *zlořečiti*.

b) *zdali se mají slova bráti ve vlastním smyslu nebo jen v přeneseném (obrazném);*

Na příklad: Z příležitosti (totiž nasycení zástupu lidu pěti chleby a dvěma rybičkami), která dala Kristu podnět, aby mluvil o požívání svého těla a krve, poznáváme, že Kristus u Jana 6, 54—56 mluví ve vlastním smyslu, o skutečném požívání svého těla a své skutečné krvi. Neboť víme, že židé se nad tímto příslibem pohoršovali (Jan 6, 53). Jinak by Kristus za těchto okolností jistě židy poučil, že jeho slovům ve sbornici mají rozuměti jen v přeneseném smyslu. Kristus však svých slov o skutečném těle a krvi nejen neopravuje, naopak je ještě zdůrazňuje a nechává od sebe odejít i své učedníky, kteří nechtějí jeho slovům věřit (Jan 6, 67).

c) *jak máme vykládati řeč, zda v širším či v užším významu;*

d) *zda jsou slova řečena v naprosté platnosti (absolute) nebo jen ve vztahu (relative) k nějakým okolnostem.*

Na příklad: Slovům Kristovým u Mat 15, 11 („*Ne, co vchází do úst, poskvřňuje člověka, nýbrž co vychází z úst, to poskvřňuje člověka*“)¹ nelze rozuměti v naprosté platnosti, jinak by nestřídmost a opilství nebyly hříchem. Z pohnutky, ze které Kristus onen výrok pronesl (15, 2), je zřejmý vztažný význam onoho výroku Páně. Kristus, káraje převrácenost ustanovení zákoníků a farizejů, chce tím výrokem říci, že pokrm ani nápoj sám o sobě neposkvřňuje člověka, byť člověk jedl nebo pil s „neumytýma rukama“, nýbrž že duši poskvřňují špatná slova, která vycházejí z úst.

§ 3. Z čeho lze poznati příležitost a okolnosti řeči.

Příležitost a okolnosti řeči lze poznati:

a) *Z výslovného prohlášení autorova;*

¹ Tohoto výroku Páně bez zřetele na příležitost a okolnosti, za jakých byl pronesen, se často zneužívá o postu. Jí-li katolík v nařízené postní dny zdrželivosti od masa vědomě a bezdůvodně masité pokrmy, nejsou tyto pokrmy samy o sobě vinny jeho hříchem, nýbrž pouze jeho neposlušnost, s kterou přestupuje příkázání církevní.

Na příklad: Svatý Lukáš udává v úvodě pohnutky, které naň působily, aby napsal evangelium (1. 1—4). - Podobně svatý Pavel v 1 Kor 1, 11 udává výslovně, co bylo příležitostí listu do Korintu: „Bylo mi oznámeno o vás, bratři moji . . . že jsou mezi vámi různice“ (srv. také tamtéž 5, 1; 7. 1).

b) z obsahu řeči samé:

Na příklad: Z obsahu některých žalmů poznáváme, že příležitostí k sepsání bylo pronásledování Davida králem Saulem a vzpoura Absolonova.

c) ze souvislosti řeči:

Na příklad: Ze souvislosti lze poznati, že příležitostí vypravování podobnosti o milosrdném Samaritánu (Luk 10, 30—37) byla otázka zákoníkova: „A kdo je můj bližní?“

d) ze svědectví hodnověrných svědků.

Důležití jsou oni svědkové, kteří byli řeči autorově přítomni: na příklad sv. Matouš a sv. Jan, kteří tu a tam udávají i příležitost a okolnosti, za kterých Kristus pronesl svou řeč.

ODDIL ČTVRTÝ: ÚMYSL AUTORŮV ČILI ÚČEL ŘEČI

(Consilium auctoris seu scopus orationis).

§ 1. Pojem a rozdělení.

a) Každý rozumný člověk jedná účelně. Chce tím či oním dosáhnouti určitého cíle. Tak i spisovatel nebo řečník má v úmyslu určitý cíl, jehož se snaží svým spisem nebo řečí dosáhnouti.

Duševní dispozice, kterou chce autor dosáhnouti svým spisem určitého výsledku, se nazývá *úmysl autorův* (*consilium auctoris*), výsledek nazýváme *účelem nebo cílem řeči* (*scopus seu finis orationis*). Úmysl se odnáší k osobě, vytčený cíl ke spisu samotnému.

b) Vzhledem k podstatě Písma sv. možno v bibli rozlišiti troji účel: *α) společný* (*scopus seu finis communis*) všem knihám S i NZ; *β) obecný* (*generalis*), který je společný určité skupině knih, na př. evangeliím; *γ) zvláštní* (*specialis*), přísluší toliko jedné knize nebo jen některým jejím částem.

c) Co do vlivu na sepsání knihy rozlišujeme účel: *α) prvotný čili hlavní* (*finis primarius*), pro který byla kniha napsána a bez něhož by autor knihy vůbec nepsal nebo řeči nepronesl; *β) druhotný čili vedlejší* (*secundarius*), jehož chce autor dosáhnouti mimo hlavní účel; má sice také vliv na sepsání knihy, ale autor by své dílo napsal i bez něho.

Na příklad: Prvotný účel listu svatého Pavla Galátům byl, aby se obhájil a dokázal svou apoštolskou důstojnost proti židovským učitelům; druhotným účelem bylo vyložití vzájemný vztah mezi S a NZ.

d) Možno ještě mluvit o účelu *poučném, dějepisném, věroučném, mravním, praktickém*, podle toho, zamýšlel-li autor svými slovy některou pravdu podati tak, aby ji čtenáře poučil, aby ji dokázal, odůvodnil nebo vylíčil minulé děje a na podkladě dějin dokázal některou pravdu, nebo aby své čtenáře povzbudil a pohnul k nějakému činu.

§ 2. Význam znalosti účelu řeči.

Z úmyslu a tím z účelu spisu poznáváme:

a) *Je-li výrok myšlen v naprosté platnosti nebo má platnost jen relativní;*

b) *zdali je bráti výrok ve vlastním nebo přeneseném smyslu;*

c) *které části řeči jsou podstatné a které jen podřadné;*

Na příklad: V podobenství o desíti pannách (Mat 25, 1—12) měl Kristus v úmyslu povzbuditi k bdělosti, ostražitosti a poučení, jak se má člověk připraviti na poslední soud. Počet *deset* a *pět* je podřadný bez jakéhokoliv náznačného smyslu.

d) *proč spisovatel vypravuje jen některé děje, kdežto jiné, o nichž věděl a jež znal, opomíjí;*

Na příklad: Účel evangelia Janova nám dostatečně ozřejmí, proč svatý Jan vynechal zprávu o narození a dětství Páně, jiné události, jež nečteme v evangeliích synoptických zase přidal. Chtěl dokázati bludařům božství Ježíše Krista (*věroučný účel*) a doplniti, co předcházející evangelisté opomenuli (*účel historický*).

e) *zdali bráti slova v širším nebo užším významu;*

Na příklad: Slova příslibení prvenství (primátu) Petrovi: „A tobě dám klíče království nebeského“ (Mat 16, 19) vztahoval Kristus nejen na Petra, nýbrž na všechny jeho řádné nástupce až do skonání světa, jak vidno z Mat 28, 20.

f) *zdali spisovatel pronáší svou myšlenku nebo cizí.*

§ 3. Pravidla o účelu řeči.

Vzhledem k účelu řeči platí tato pravidla:

První pravidlo: *Smysl, který odporuje účelu, vytčenému autorem je nesprávný.*

Druhé pravidlo: *Smysl, který jedině nebo více než jiný odpovídá účelu řeči, považujeme za správný.*

Třetí pravidlo: *V řeči nebo knize nebudiž hledáno více ani méně, než to, co jest jejím účelem a čeho chtěl autor svými slovy dosáhnouti.*

§ 4. Z čeho lze poznati účel řeči.

Účel řeči nebo spisu lze poznati:

a) *Z výslovného prohlášení autora;*

Autor uvádí účel svého díla hned na počátku (srv. Luk 1, 3) mezi řeči (Jan 2, 11) nebo také až na konci (Jan 20, 31; 1 Petr 5, 12).

b) *z příležitosti a okolnosti řeči;*

Příležitost a okolnosti řeči úzce souvisí s jejím účelem. Tak byly příležitosti k evangeliu sv. Marka prosby římských křesťanů, aby jim sv. Marek jako průvodce Petrův napsal krátce Petrova kázání. S tím souvisí i účel jeho evangelia. Evangelista chtěl křesťanům ukázati, že Kristus je Syn Boží a osvědčil se také jako takový za svého pozemského života.

c) *ze souvislosti řeči a obsahu řeči;*

Z obsahu knihy Job lze usouditi, jaký účel sledoval svatopisec svou knihou. Chtěl totiž obhájeti nevyzpytatelnou Boží prozřetelnost, která všechno vede k dobrému.

d) *ze svědectví hodnověrných svědků.*

Na příklad: Účel evangelia Markova poznáváme zřejmě také ze svědectví Klimenta Aler., Eusebia a j.

§ 5. Společný účel Písma sv.

Společný účel S i NZ je nábožensko-mravní čili podle sv. *Augustina*: láska k Bohu a bližnímu. Přesto mluvíme o zvláštním společném účelu knih starozákonních a o zvláštním účelu knih novozákonních.

A) **SPOLEČNÝ ÚČEL SZ.** Podle obsahu je společný účel SZ trojí:

1. *věroučný*; 2. *přípravný* (paedagogicus, praeformativus, typicus); 3. *dějinný*.

1. *Věřoučný účel SZ.* Starozákonní svatopisci chtěli podati a zachovati nejdůležitější náboženské pravdy a poučiti o nich lidstvo. Základním pilířem celé starozákonní věrouky byla víra v jednoho Boha osobního, věčného, všemohoucího stvořitele a udržovatele všehomíra (*monotheismus*). SZ chtěl člověku ukázati, že prvotním hříchem ztratil rajskou blaženost a zasloužil si věčných trestů, avšak že Bůh z nekonečné lásky hned na úsvitu trvání lidstva slíbil Mesiáše. Že později své předpovědi rozšiřoval a zjasňoval výklady patriarchů a proroků. Víra v budoucího Mesiáše, který měl lidstvo vysvoboditi z poroby hříchů, proplétá se celým SZ jako pevné pouto, jež víže všechny starozákonní knihy v jeden celek.

2. *Přípravný účel SZ.* Z vůle Boží měli svatopisci připravovati vyvolený národ a jeho prostřednictvím i ostatní lidstvo na příchod Vykupitele a na všesvětovou, všenárodní náboženskou společnost — Církev, kterou měl Me-

siaš založiti jako své pozemské království. Tento účel SZ vyjádřil krásně sv. Pavel: „A stal se zákon (Mojžišův) vychovatelem ke Kristu.“ (Gal 3, 24.)

3. *Dějinný účel SZ.* SZ ukazoval, jak Bůh zjevoval a zachovával svaté pravdy, jak pečoval v různých dobách o to, aby se víra v pravého Boha a pravé náboženství udrželo. Hlavní úlohu měly ovšem dějiny izraelského národa, který si Hospodin povoláním patriarchy Abrahama vyvolil za národ sobě zvláště milý, za národ svůj, v němž se měla udržovati neporušená víra v budoucího Vykupitele lidstva.

Z toho trojího účelu SZ vyplývá, že

a) *účelem SZ je předně a hlavně náboženské a mravní poučení;*

Proto tam nelze hledati odborná poučení o světských vědách, opíratí výroků SZ o poznatky geologické, astronomické, paleontologické, přírodopisné a fyzické. Není účelem SZ vysvětlovati a poučovati čtenáře odborně o přírodních zjevech jako takových, nýbrž jen vzdělati mravně a nábožensky. Nelze proto hledati ve SZ to, co není jeho účelem. Výrok *Augustinův* o účelu evangelií platí s obdobou také o knihách SZ: „Nečteme v evangeliu, že Pán řekl: ‚Posílám vám Ducha sv., aby vás poučil o běhu slunce a měsíce.‘ Chtěl totiž učiniti z vás křesťany, ne matematiky.“ (LP 24, 525.)

b) *nepodává systematicky ani věrouku ani mravouku;*

c) *po stránce věroučné a mravoučné nedosahuje výše dokonalosti NZ.* Nelze tedy ve SZ hledati všechny vznešené pravdy, hlášané Kristem a jeho apoštoly.

B) **SPOLEČNÝ ÚČEL NZ.** Mluvíme-li o společném účelu NZ, vymezujeme jej *po stránce negativní* (co není účelem NZ) a *po stránce pozitivní* (co jest účelem NZ).

a) *Co není účelem NZ* (finis negativus). Novozákonní knihy nebyly napsány za tím účelem, aby nás všestranně poučily o všem, co třeba věřiti a činiti. Jsou daleky toho, aby nám podaly veškeru křesťanskou nauku, hlášanou Kristem a jeho apoštoly, tedy celou systematickou teologii. Nutno uvážiti, že knihy NZ vznikaly příležitostně, podle potřeby těch či oněch křesťanů nebo té či oné křesťanské obce. Odpovídaly na dotazy, vysvětlovaly nebo prohlubovaly některé náboženské pravdy, urovnávaly spory, utěšovaly a posilňovaly v důvěře v Boží prozřetelnost; ale to vše se dělo jen *příležitostně*, takže knihy NZ *nepodávají v celku úplnou věrouku a mravouku Kristovu.*

Apoštolové si byli toho dobře vědomi. Sv. Jan píše výslovně: „A mnoho jiných divů (= zázraků) činil Ježíš před svými učedníky, kteréž nejsou napsány v knize této“ (Jan 20, 30) a dále (21, 25): „Jest však ještě mnoho jiných věcí, které učinil Ježíš; kdyby se napsaly každá zvlášť, myslím, že by ani celý svět neobsáhl těch knih, které by se musely napsati.“

b) *Co jest účelem NZ* (finis positivus). a) *Hlavním účelem* bylo dokázati,

že Ježíš je pravý Mesiáš, jak byl ve SZ přislíben a předobrazem, a pravý Syn Boží, že hlásal pravé náboženství, které má z jeho rozkazu zachovávat čistou a neporušenou církev, jím založenou a k hlásání slova Božího jediné způsobilou.

β) *Vedlejší účelem* bylo ukázat, jak apoštolové rozšiřovali učení Kristovo po světě, jak církev vzrůstala a hned na počátku trpěla. Novozákonní knihy se též staly svědky prvních příkladů křesťanských ctností, jež zplodilo učení Kristovo už v dobách apoštolských.

III. BIBLICKÁ STILISTIKA

Literatura: BOSSUET, *Dissertatio de Psalmis 2: De grandiloquentia et suavitate Psalmodum*, MCC V, Parisiis 1856, 420nn. - FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence de la chair III, Oeuvres IV*, Paris 1838, 47nn: *Lettre sur les occupations de l'Académie française V: Projet de poésie*, tamtéž str. 501n. - FERRERO A., *Itudi sulle bellezze letterarie delle Bibbia*, Firenze 1915. - GÄCHTER P., *Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu*, ZkTh 58 (1934), 154—207; TYŽ, *Die Form der Eucharistischen Rede Jesu*, tamtéž 59 (1935), 419—441. - LANZONI F., *De sublimitate divinarum Scripturarum*, Veronae 1830—1834. - MERELL Jan., *Krásy Písma svatého*, revue „Na hlubinu“ XI (1936), 16—20. - SCHÄFER J., *Die formale Schönheit der Parabeln des Herrn*, K II (1901), 1—19, 119—126. - SCHENZ A., *Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Schönheit*, Augsburg 1929.

Z nekatolické literatury: KÖNIG E., *Stilistik. Rhetorik in Bezug auf die biblische Literatur*, Leipzig 1900. - PFEIFFER, *Bibelsprache des A. Bundes*, tamtéž, 1906. - WÜNSCHE Aug., *Die Bildersprache des A. T. Ein Beitrag zur ästhetischen Würdigung des poetischen Schrifttums im A. T.*, tamtéž 1906; TYŽ, *Die Schönheit der Bibel*, tamtéž 1906, I: *Die Schönheit des A. T.*; II: *Die Schönheit des N. T.*

§ 1. *Povšechný ráz biblické mluvy.*

a) Biblická mluva má mnohem odlišný ráz od našeho způsobu slovného vyjadřování. Třeba uvážit, že svatopisci byli orientálci, a proto i bible nese po této stránce ráz květnaté mluvy východní. Způsob biblické mluvy úzce souvisí s celou povahou a způsobem života na východě. Orientálec bere rád obrazy ze života venkovského, pastýřského. Jsa nadán bohatou obrazotvorností užívá často paronomasií.¹

¹ Slovní hříčky, které spočívají na stejném znění dvou slov různého významu; viz Gn 4, 25; Is 5, 7; 10, 30; Sof 2, 4. Viz i pěknou paronomasii v Gn 49, 8, kde Jakub ve svém požehnání navazuje na význam jména Judova, znamenajícího asi naše „Sláva“. Srv. J. M. Cassanowicz, *Paronomasia in the Old Testament*, Botton 1894; H. Reckendorf, *Über Paronomasia in den semitischen Sprachen*, Giessen 1909.

protikladů,² různých básnických figur a tropů, chtěje tak dosáhnouti většího účinku u svých čtenářů.

b) Ovšem některý slovní obrat, vzatý z východního života, je nám dnes už velmi těžko srozumitelný, ba příliš smělý, ač pro východana byl obvyklý a výstižný. Vykládáme-li četné obrazy biblické mluvy, musíme se v duchu přenést do tehdejšího způsobu života veřejného i soukromého, poznati tehdejší názor na život, přírodu, svět, poznati dobře tehdejší poměry, zvyky, zeměpisné a místopisné pozadí obrazné mluvy biblické.

Orientálci byli úzce spjati s přírodou, v ní vyrůstali od malička. Proto jim byla příroda nepřehernou studnicí, odkud čerpali mnoho slovních obrátů a obrazů. Život pastýřský, tehdy hlavní zdroj výživy, poskytoval rovněž četné náměty k obrazné mluvě.

Na příklad: Ž 109, 7: „Z potoka na cestě bude pít, protož pozdvihne hlavu.“ Tento verš vykládali již Otcové (jako na př. *sv. Augustin, sv. Jan Zlat.*) a exegetové starší doby (*Theodoret, Theofylakt*) i někteří novější o ponížení a utrpení Mesiášově, za které se mu dostalo odměny („protož pozdvihne hlavu“). Avšak jak jinak nám vysvitne smysl tohoto verše, uvážíme-li, že v Palestině je velmi těžko v době letního sucha naléztí potůček s pitnou vodou, z něhož lze pít a posilnit se. Nalezne-li se přece v takové době potůček s pitnou vodou, není pro orientálce ponížením napít se z něho, nýbrž naopak velikým dobrodiním a proto i známkou Boží dobroty, která poskytuje člověku vždy, čeho potřebuje. — V Palestině bývá v létě voda velmi vzácná, a odtud nesčetné obrazy o vodě, prameni, dešti, rose. Podle mluvy orientálce třeba vždy vykládati takové obrazy jako znamení velikého Božího požehnání. Tak popisuje požehnání království Božího na př. prorok Isaiáš v 35, 6. — Mojžiš ve svém posledním požehnání praví o Josefu Egyptském (Dt 33, 17): „Krásný budiž jako prvorozený býk!“ Býk byl pro svou sílu, plnost života a užitečnost v celém starém východě vážen a u starých Semitů byl velmi oblíbeným obrazem božství. Byla to tehdy podle názoru a mluvy východana pro Josefa veliká čest, byl-li srovnán právě s býkem. — Viz také přirovnání Jakubova v Gn 49.

§ 2. Druhy biblických obrazů.

A) P ř í m ě r a j e h o d r u h y.

1. *Příměr nebo přirovnání* (comparatio) vzniká, srovnáme-li navzájem osoby nebo věci mající nějaký společný znak.

Příklady: Ž 91, 13: „Spravedlivý jako palma kvete, jako cedr na Libanu roste.“

² Srv. v prologu evangelia Janova protiklad: „Všechno skrze ně (Slovo) učiněno jest, a nic bez něho učiněno nebylo, co učiněno jest“ (Jan 1, 3).

Is 40, 15: „Aj, národové jako krůpěj na okovu. a jako prach na závaží jsou před ním (před Bohem); aj, ostrovy jako drobný prášek.“

V NZ se přirovnává Kristus k vinnému keři. apoštoly a ostatní věřící k ratolestem (Jan 15, 1—11). K nejkrásnějším a nejvýstižnějším přirovnáním patří obraz dobrého pastýře (Jan 10, 11—16).

2. *Podobenství* (parabola) je přirovnání rozšířené v básnický celek.

V biblické mluvě se rozumí podobenstvím v širším smyslu každý obrazný způsob mluvy, v užším smyslu zpravidla vypravování skutečného, možného nebo častěji smyšleného děje ze života nebo z přírody za účelem znázornění vyšší, obecně mravní pravdy. Základem podobenství je přírůbek. Podobenství jsou zvláštností biblickou. Odpovídají plně východnímu způsobu mluvy. Zejména Kristus rád mluvil v podobenstvích, jednak proto, že to byla tehdy obvyklá vyučovací metoda na židovských školách, jednak z důvodů výchovných, aby objasnil a přístupnější učinil vyšší náboženské pravdy. *Podobenství Kristova jsou perlou nejen biblické stilistiky, nýbrž i světové literatury a zůstanou navždy vzorem po stránce obsahové i formální.*

Z podobenství ve SZ vynikají: krásné podobenství Natanovo, jež pronesl Davidovi o bohatci a chudšasově ovci, chtěje tak krále přiměti k vyznání viny a k lítosti (2 Král 12, 1—4); podobenství ženy tekujské (tamtéž 14, 6n) a podobenství o dvou prodejných ženách Oholah a Oholohah (Ez 23, 1 nn.).

B) Z á s t u p k y (t r o p y).

Zástupky čili tropy jsou záměny vlastního výrazu nějakého pojmu výrazem přeneseným. Vlastnosti jednoho předmětu přenášejí na druhý a spolu i tento předmět zastupují. Mezi tropy patří: *metafora*, *synekdocha* a *metonymie*.

1. Nejčastěji se vyskytuje *metafora*, záměna na základě podobnosti. Metafora pro význačnou podobnost přenáší název s jednoho předmětu neb osoby na jiný předmět (osobu), aby tím názorněji vystoupil jejich podobný znak. Metafora je vlastně zkrácené přirovnání, liší se však od něho tím, že klade obraz místo vlastního pojmu.

Metafory užil Kristus, když sebe nazval *dobrým pastýřem* (Jan 10, 11), *vinným kmenem* (Jan 15, 5), *kamenem úhelným* (Mat 21, 42), *branou* (Jan 10, 9); apoštoly nazval *solí země*, *světlem světa*, *městem položeným nu hoře* (Mat 5, 13n); zlé duchy nazval *branami pekelnými* (Mat 16, 18); nesprávné zásady a učení farizejské a saducejské nazval *kvasem* (Mat 16, 6).

Odrůdy metafory jsou:

a) *Jinotaj* čili *alegorie*, která zpodobňuje obrazným dějem utajený děj skutečný. V podstatě jest alegorie rozvedená metafora.

Překrásná jest alegorie ve Velep, kde svatopisec líčí východním způso-

bem obrazně poměr Boha k vyvolenému národu a tím i spojení Mesiáše s jeho Církví nejposvátnější a nejvzácnější smlouvou, manželstvím.

Od alegorie je třeba rozeznávat *alegorický výklad* (interpretatio allegorica). Alegorickým výkladem rozumíme nejen myšlenku, vyjádřenou alegorií (na př. Mat 3, 10), nýbrž často v širším významu také výklad duchovní. předobrazný (typický). Někdy se nazývá alegorickým výkladem i smysl přizpůsobený. Tak podává alegorický výklad kazatel, když mluví o darech sv. mudrců u jesli betlemského Dítěte, vyzývá věřící, aby i oni obětovali Kristu zlato, kadidlo a myrhu; zlatem rozumí skutky milosrdné lásky, kadidlem zbožnou modlitbu a myrhou sebezpřemáhání a trpělivost v utrpení.

b) *Anthropomorfismus a anthropopatismus*, t. j. metafory, jimiž svato-pisci přikládají Bohu lidské tělo a lidské úkony a city.

Příklady viz výše str. 22.

2. *Synekdoha* je záměna slov pro jejich vnější spojitost.

Zaměňuje se část za celek (pars pro toto) nebo naopak (totum pro parte), druh za rod (species pro genere) nebo naopak, jednotné číslo za množné (numerus singularis pro plurali), určitý počet za neurčitý (numerus definitus pro indefinito), látka za věc z ní zhotovenou (materia pro re ex ea facta).

Příklady: Ž 64, 3: „K tobě, jenž vyslycháš modlitbu, přichází *všeliké tělo*“ (t. j. všichni Izraelité).

Jan 1, 14: „Slovo *Tělem* učiněno jest“ (pars pro toto).

Mat 21, 12: „I vešel Ježíš *do chrámu Božího* a vyhnal všechny, kteří *ve chrámě* prodávali a kupovali“ - *chrám*, t. j. nádvoří chrámové (totum pro parte).

K synekdoše patří:

a) *Nadsázka* (hyperbola), která zaměňuje pojem neurčité velikosti nebo malosti pojmem upřílišněné velikosti nebo malosti.

Příklady: Gn 41, 54: „*V celém světě* rozmohl se hlad.“

Mat 10, 22: „A budete v nenávisti *u všech*“, (t. j. u mnohých nebo aspoň u všech nepřátel Kristova učení).

b) *Litotes*, který vyjadřuje pojem silně kladný jemnějším obratem, dvěma kvalitativními záporů.

Příklady: Mat 2, 6: „Aj ty, Betleme, území judské, nikoli nejsi nejmenší mezi knížecími městy judskými.“

Skut 21, 39: „Já jsem žid z Tarsu, občan *nikoli neznámého* města Cilicie“ (praví sv. Pavel).

3. *Metonymie* je záměna slov pro jejich vnitřní, snadno pochopitelný vztah tak, že se vlastní představa vzbuzuje zástupkou.

Vztah bývá obvykle mezi příčinou a účinkem (causa pro effectum), mezi původcem a jeho dílem (auctor pro opere), mezi obsahem a nádobou (continens pro contento).

Příklady: Ž 2, 3: „Roztrháme jejich pouta, a jho jejich odvrhneme!“ (*Pouta a jho* = otroctví, poroba.)

Mat 10, 34: „Nepřišel jsem uvést pokoj, nýbrž *meč*“ (= boj).

1 Kor 11, 26: „Kdykoliv pítí budete *kalich*...“ (= krev Páně).

K metonymii se řadí:

a) *Eufemismus*, který za výraz nelibě znějící nebo působící klade slovo mírnější a lahodnější.

Příklady: Job 1, 16: „*Oheň Boží* (= blesk) spadl s nebe.“

Gn 4, 1: „Adam *poznal* Evu“ (poznati ve významu: manželského pohlavního obcování).

b) *Úsměšek* (ironie) je výsměch opakem. Ironie dává za slova správně označující věc, slova jiná, značící pravý opak.

Příklady: Hospodin mluví při vyhnání Adama z ráje: „Hle, Adam se stal jeden z nás, poznáváje dobré i zlé“ (Gn 3, 22).

Bůh oslovuje Izraelity: „Jděte a vzývejte bohy, které jste si vyvolili, af oni vás vysvobodí v době tísně“ (Sdc 10, 14).

V 1 Kor 4, 8 tepe sv. Pavel pýchu Korintských: „Již jste nasyceni, již jste zbohatli, bez nás jste došli království. A kéž jste došli kralování, abychom i my kralovali s vámi.“

c) *Sarkasmus* čili *jízlivý výsměch*.

Příklady: Sarkasmem byl výsměch ženy Jobovy: „Ještě ty trváš ve své upřímnosti?“ (Job 2, 9).

Nepřátelé Kristovi se mu jízlivě vysmívali: „Ha, jenž boříš chrám Boží a ve třech dnech jej zase vystavuješ, pomoz sám sobě. Jsi-li Syn Boží. sestup s kříže!“ (Mat 27, 40). Podobně se vysmívali velekněží a zákoníci (tamtéž 42n).

C) Jiné druhy biblické mluvy.

1. *Bajka* je smyšlené vypravování děje, v němž jednají zvířata, rostliny nebo neživé předměty tak, že svým jednáním zdůrazňují nějakou životní pravdu.

Sv. Jeronym nazývá bajkou (fabula) v širším významu také každou událost hodně rozšířenou mezi lidem. V tomto významu je podle něho také dějinné vypravování o Samsonovi a Zuzaně fabula.¹

V bibli máme tři bajky, a to ve SZ dvě a jednu v NZ.

První bajka je Joatamova (Sdc 9, 8—15); vykládá, kterak si stromy volí krále. Jdou nejdříve k olivě, pak k fíkovníku, vinné révě, až konečně zvolí za krále bodlák, který nedává ani stínu, ani oleje, ani sladkých plodů ani nápoje. V příkré protívě znázornil Joatam výstižně bezcharakternost Abi-

¹ Srv. E. Kalt, Der Ausdruck *fabula* bei Hieronymus, K II (1901), 271 až 287; L. Schade, Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der hl. Schrift, tamtéž str. 414—421; Hejčl, Biblická bajka, H 1915, 61 n.

melecha, toužícího ze ctižádostivosti po královské koruně, ač se svými schopnostmi, tím spíše svým mravním životem, za krále vůbec nehodil. Touto bajkou je zastoupeno v bibli básnictví s nádechem politickým. Bajka se však hodí pro všechny časy a všechny státní formy. *Druhou bajku* máme ve 1 Král 14, 9 (= 2 Par 25, 18), kterou vzkázal Joas, izraelský král, Amasjášovi, judskému králi: „Bodlák libanonský vzkázal cedru, který je na Libanonu.“ Dej dceru svou synu mému za manželku!“ Avšak šla tudý zvěř lesní, která je na Libanonu, a pošlapala bodlák.“ Joas, pyšný svými úspěchy v bojích s Aramy, přirovnává se k mohutnému cedru a svého souseda přirovnává k bodláku. Tím chtěl Joas nepřímou, narážející na bajku Joatamovu, znázornit opovržlivost a troufalost, kterou ukázal Amasjáš tím, že vypověděl válku Joasovi. *Třetí bajku* podává sv. Pavel v 1 Kor 12, 15—24, kde mluví lidská noha, ucho, oko a hlava. Apoštol chtěl ukázati, že nesprávně jednají, kdož jsou nespokojeni s přijatými dary Ducha sv. a touží po vyšším daru, neboť dary, ač různé, jsou všechny k prospěchu Církve.

2. *Průpověď a přísloví*. Průpovědi jsou krátké věty, vyjadřující vyšší pravdy, potvrzené zkušeností. V lidovém užívání se nazývají přísloví (gnomy).

Příkladem přísloví a průpovědi je kniha Přís, jež obsahuje 541 přísloví.

3. *Hádanka* vyjadřuje myšlenku metaforicky, ale tak, že je třeba ostrovtipu k poznání smyslu.

V bibli máme jen *jednu hádanku* v Sdc 14, 14,² kterou dal při svatbě Samson spolustolujícím, jejíž rozluštění svěruje své ženě a ta je vyzradí Filistánům. Hádanka zněla: „Z požírajícího vyšel pokrm a ze silného vyšla sladkost.“ Rozluštění její je tamtéž ve v. 18: „Co je sladkého nad med a co silnějšího nad lva.“ Kdo ovšem nevěděl o příběhu Samsonově, že nalezl v mrtvole lvově med, nemohl vůbec hádanku rozluštit.

4. *Aposiopese* je zámlka nějaké větné části, snadno domyslitelné.

Na příklad: Ž 6, 4: „Také má duše je zděšená velmi, ale ty, Hospodine, dokavad?“ Celý žalm je kající modlitbou v nebezpečí smrti. Modlíci dává najevo svou vysílenost tím, že nedokončuje větu. Nutno si domysleti: Dokavad se budeš na mne hněvati?, nebo: Dokavad mi budeš odpírati svou pomoc?, nebo: Kdy mne uzdravíš?

5. *Antanaklase čili dílogie* jest opakování téhož slova v jiném smyslu.

Job 15, 31: „Nemůže doufati (bezbožný) v *nicotu*, bludem jsa sveden; *nicoty* v odměnu jemu se dostává.

² Někteří považují za samostatnou hádanku také Přís 30, 15 ab; viz k tomu *Hejčl*, BČ II, str. 513, pozn. k v. 15. Srv. také *Hejčlový* články v Arše VI (1918), 203—207 a PJ IX (1921), 3n. - Na východě byly hádanky a vůbec vtipné řeči velmi oblíbeny: jimi starí kořenili své hostiny; srv. *Aug. Wünsche*. Die Rätselweisheit der Hebräer, Leipzig 1883.

Nicota v prvním řádku znamená: hřích se zdánlivým užitekem; v druhém znamená: ztrátu štěstí a spokojenosti, kterouž působí hřích.

6. *Emfase* je podle *Quintiliana* zástupka, která dává hlubší smysl než jaký dávají slova sama sebou.

Na příklad: Ez 20, 11: „A dal jsem jim příkazy své a ustanovení svá jsem ukázal jim, skrze něž, budou-li je konat, *živ bude*“ (člověk). - *Živ bude* neznámá tu pouze *žiti*, nýbrž *šťastně žiti*.

7. *Elipsa* je výpustka některého snadno domyslitelného slova.

Tak se na příklad: často vypouští sloveso *býti*: v knihách prorockých a básnických *říci*, *praviti*.

§ 3. Pravidla, jichž nutno dbáti při výkladu obrazné biblické mluvy.

První pravidlo: *Pokud autor sám nějak nenaznačil, že mluví obrazně nebo pokud nesevďečí pro obraznou mluvu dostatečný důvod, vykládáme slova vždy ve vlastním smyslu.*

Druhé pravidlo: *Zástupky (tropy) jsou nepřístupné a nemístné, předpokládají-li zcela novou a dosud odnikud neznámou věc.*

Je v povaze spisovatele, že chce, aby mu jeho čtenáři rozuměli. Nemohli by autorovi rozuměti, kdyby ve své řeči použil takových obrátů, jež by nebyly ani nemohly býti čtenářům známy. leč by autor sám vyložil metaforický význam svých slov.

Třetí pravidlo: *Nesmí se vykládati obrazně ta slova, o nichž autor sám dosvědčuje, že jim rozumí ve vlastním smyslu.*

Čtvrté pravidlo: *Třeba dbáti toho, že v obrazné mluvě je mnoho přidáno jen k ozdobě obrazu, co nepatří k podstatě obrazného smyslu.*

Tohoto pravidla dbáme především při výkladu alegorií a podobenství. Dokážeme-li, že autor chtěl podati smysl v alegorii nebo v podobenství, nesmíme ve všech podrobnostech viděti alegorický smysl, jinak bychom upadli při výkladu i do směšných výstředností. Proto nesprávně by jednal, kdo by přikládal v podobenství o desíti pannách (Mat 25, 1—12) nějaký obrazný smysl číslu *deset* nebo v podobenství o marnotratném synu (Luk 15, 11—32) zmínce o *hodech a tučném teleti*, jež dal otec připraviti z radosti nad návratem svého domněle ztraceného syna. Podobně je tomu na příklad, když sochař chce znázorniti spravedlnost. Vytesá postavu ženy se zavázanýma očima, kterák drží v jedné ruce meč a v druhé vážky. Proč má tato žena zavázané oči, proč drží meč a vážky. pochopíme snadno, neboť v tom právě tkví podstata alegorického významu sochy. Umělec chtěl vyjádřiti při spravedlnosti nestrannost, která bez ohledu na osobu spravedlivě odvažuje zásluhy i viny. Dotazovati se po vysvětlení, co znamenají na soše stěvíce, šat a pod.. by

bylo jistě směšné. Ty věci neznamenají nic, ale sochař, chtěje znázorniti spravedlnost jako ženu, musel ji přece vytesati se vším, co nutně patří k představě ženy; třebaš to v alegorickém rámci nic neznamená.

IV. BIBLICKÉ BÁSNICTVÍ

Literatura: ARCE A., Canticos de Sion, Jérusalem 1928. - BRUNO A., Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung, Untersuchung, über die Ps I-LXXII, Leipzig 1930. - CARLOWITZ M. de, Histoire de la poésie des Hébreux, Paris 1845. - CASTELLI D., Della poesia biblica, Firenze 1870. - CAUSE A., Les plus vieux chants de la Bible, Paris 1926. - CONDAMIN A., Les chants lyriques des Prophetes. Strophes et choeurs, RB 1901, 352—376; TYŽ, Le livre d'Isaïe, Paris 1905, str. V—XII; TYŽ, Le livre de Jérémie, tamtéž 1920, str XXXVII—XL. - CORNELY R.—MERK, Introductionis in S. Scripturae libros compendium 1^o, Parisiis 1929, 449—460. - DHORME Ed., La poésie biblique, Paris 1931. - DÖLLER J., Rhythmus, Metrik und Strophik der biblisch-hebräischen Poesie, Paderborn 1899. - ECKER J., Porta Sion. Lexikon zum lateinischen Psalter, Trier 1900, str. 118*—182* (Form der hebräischen Poesie). - EURINGER Seb., Die Kunstform der althebräischen Poesie, BZfr V, 9—10, Münster 1912. - FOSCHIANI E., Poesia ebraica, Udine 1925. - GABOR I., Der hebräische Urrhythmus, Giessen 1929. - GÖTTESBERGER J., Einleitung in das A. T., Freiburg i. Br. 1928, 208—222. - GRAY G. B., The forms of Hebrew poetry, Exp V (1913), 421—444, 552—568; VI (1914), 45—60, 117 až 140, 221—244, 306—328, 529—543; TYŽ, The forms of Hebrew poetry considered with special reference to the criticism and interpretation of the O. T., London 1916. - GRIMME, Grundzüge der hebr. Accent- und Vocalehre, 1896; TYŽ, Psalmenprobleme, Freiburg (Schweiz) 1902. - HEGER Jos., Starozákonní poesie, BČn, str. 17—26. - HEJČL Jan, O starohebrejském básnictví, BČ III, str. 780—783; TYŽ, Mistrná slohová stavba knihy Job, H 1917, 243nn; TYŽ, Básnické formy v Novém zákoně, „Na hlubinu“, Olomouc 1926, 89—92; TYŽ, K rytmičké skladbě listu sv. Jakuba, ČKD 1932, 10—24, 154—165; TYŽ, Eurytmie listu sv. Judy, tamtéž str. 273—280. - HERDER J. G., Vom Geiste der hebräischen Poesie, Dessau 1782—1783, 2 sv. - HOLZMEISTER Urb., Das Kontrastbild in der Eibel, ZkTh 1924, 533nn. - HÖPFL H., Introductio specialis in libros V. T., Sublaci 1921, 161—171. - KAUTZSCH E., Die Poesie und die poetischen Bücher des A. T., Tübingen 1902. - KÖNIG E., Poesie und Prosa in der althebräischen Literatur abgegrenzt, ZAW 27, str. 145—187, 245 až 250; 28, str. 23—53; TYŽ, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900; TYŽ, Die Poesie des A. T., tamtéž 1907; TYŽ, Hebraische Rhythmik. Die Gesetze des alttestam. Vers- und Strophenaues kritisch dargestellt, Halle 1914. - LEY J., Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenaues in der hebr. Poesie. Halle

1875. - LOWTH R., De sacra poesi Hebraeorum, Oxoniae 1753. - LUSSEAU-COLLOMB, Manuel d'Études Bibliques III, 1, Paris 1936, 8—17. - MEIER E., Die Form der hebräischen Poesie nachgewiesen, Tübingen 1853. - MEYER K., Kunstgriff der hebr. Poesie, ZkTh 1923. 137n. - MIKLÍK Jos., Umělecká stránka knihy Jobovy, H 1922, 289n; TYŽ, Biblická archeologie, Obořiště 1936, 314—321. - MÜLLER D. H., Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form, Wien 1896. - PETERS Norbert, Unsere Bibel³, Paderborn 1935, 76—94. - PLANTIER V., Études littéraires sur les poètes bibliques³, Nannes 1861. - ROTHSTEIN J. W., Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung nebst lyrischen Texten mit kritischen Kommentar, Leipzig 1909; TYŽ, Hebräische Poesie. Ein Beitrag zur Rhythmologie, Kritik und Exegese des A. T., tamtéž 1914. - SAALSCHÜTZ I. L., Von der Form der biblischen Poesie nebst einer Abhandlung über die Musik der Hebräer, Königsberg 1825; TYŽ, Form und Geist der biblischen Poesie, tamtéž 1853. - SCHMALZ P., Der Reim im hebr. Texte des Ezechiel, ThQ 1897, 127nn. - SCHMIDT H., Die religiöse Lyrik im A. T., Tübingen 1912. - SCHMITH G. A., The early Poetry of Israel, London 1912. - STÄRK W., Lyrik (Die Schriften des A. T. III, 1)², Göttingen 1920. - TRICERRI D., I canti divini, Torino 1925, 2 sv. - VACCARI Alb., Institutiones biblicae scholis accomodatae II: De libris V. T. De libris didacticis², Romae 1929, 5—12. - WERFER A., Die Poesie der Bibel, Tübingen 1875. - ZAPLETAL V., De poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata², Friburgi Helv. 1911. - ZORELL Fr., Die Hauptkunstform der hebräischen Psalmendichtung, BZ 11, str. 143—149; TYŽ, De forma quadam carminum Hebraeorum frequenter adhibita parum explorata, MB II, str. 297 až 310. - ZSCHOKKE-DÖLLER, HS. str. 249—253.

Viz také níže str. 92, 96n a 99.

§ 1. Ráz starohebrejského básnictví.

a) Starohebrejské básnictví bylo úzce spjato s náboženským životem Hebrů, kteří byli básnicky poměrně velmi nadáni. Své citění a myšlení náboženské vyjadřovali básnickou formou, neboť náboženství, víra v Boha, byla u nich základem celého společenského a rodinného života. Proto toto úzké spojení celého života s náboženstvím nepřipouštělo starohebrejské básnictví mnoho prvků světské poesie, ač i tato byla u židů oblíbená.

b) Z *posvátného básnictví* se nám zachovalo jen to, co podávají biblické knihy. *Světské básnictví* zanechalo v bibli jen několik zlomků, jako je na př.: píseň Lamechova o meči (Gn 4, 23n), popěvky Izraelitů na poušti (Nm 21, 27—30), výrok Samsonův (Sdc 15, 16), oslavný popěvek izraelských žen, vítajících vítězného Davida (1 Král 18, 7), žalozpěv Davidův nad smrtí Jonatovou a Saulovou (2 Král 1, 19—27) a hádanka Samsonova (Sdc 14, 1).

§ 2. Druhy biblického básnictví.

a) Pro náboženský ráz bible vykazují posvátné básnictví jen dva druhy: *básnictví lyrické* (zastoupené hlavně písní) a *poučné či mudroslovné* (didaktické), jež je zastoupeno hlavně příslovím. V dobách proroků přistupuje básnictví, které by bylo možno nazvat *básnictví řečnické*, oblíbené hlavně u proroků.

b) Prvky *epického (výpravného) básnictví v bibli nenajdeme*, ač lze *právem* předpokládati, že Hebreové měli také své epické básně. Epos miluje báje, hrdiny, bohatýry, bohatýrské činy. V náboženství hebrejském byl jediným hrdinou *Jahve*, jehož podivuhodné činy národ opěvoval. Pro přísné jednobožství se v bibli, v knize nábožensko-mravní, nemohl epos uplatnit.

c) Rovněž *nemáme v bibli skutečného dramatu*. Mistrně je sice zpracována kniha Job. Četnými rozhovory se svatopisec blíží dramatu, ale drama ve vlastním smyslu nevytvořil. Líčí sice Joba jako hrdinu děje, podává zauzlení sporu, řeší se tu záhady, proč trpí nevinný, osoby zápasí o své názory, z nichž jeden zvítězí, ale osoby tu nejednají. Hrdina toliko trpí.¹ Podobně je Velepíseň stavěna dialogicky. Přesto možno knihu zvát jen zárodkem dramatu, poněvadž mluvící osoby nejednají, není tu děje, zauzlení ani rozuzlení.²

Některá živá vypravování v NZ dala ve středověku podnět k náboženským dramatům. Byly hlavně tři: *scéna přehrobní* (tři Marie u hrobu; anděl jim zvěstuje zmrtvýchvstání Páne), *scéna apoštolská* (Petr a Jan jdou ke hrobu), *scéna Magdalenina* (Kristus se zjeví Maří Magdaleně a rozmlouvá s ní).

d) Duch biblické poesie neznal ani *pohádek*, které se nedaly sloučiti se vznešeným účelem bible. Jinak se vyznačuje biblické básnictví květnatou mluvou, čerpající nesčetné obrazy z přírody a z lidského života. Tímto obrazným bohatstvím mluvy sděloval Hebrej své náboženské myšlenky, a to tak, že vtiskl biblickému básnictví v dějinách světové poesie svůj zcela zvláštní ráz.

§ 3. Dějinný přehled biblického básnictví.

a) Ve vývoji biblického básnictví možno rozeznávat tři období: 1. *od Mojžíše po Davida* převládá ponejvíce lyrika, 2. *za Šalomouna* vyniká básnictví poučné, 3. *po Šalomounovi v dobách prorockých* je pěstováno básnictví řečnické.

1. *K prvkům lyrickým v bibli se čítá:* Zpráva o stvoření člověka (Gn 1, 27)

¹ Srv. *Hejčl*, BČ II, str. 43; *H. Gärtner*, Der dramatische Charakter des Buches Hiob und die Tendenz desselben, Berlin 1909.

² Novější protestantští kritikové pokládají Velep za drama o dvou, čtyřech až sedmi jednáních; srv. *P. Riessler*, Zum Hohenliede, ThQ 100, str. 5—37.

jako první malá ukázka biblického básnictví, slova Adamova (Gn 2, 23n), popěvek a požehnání Noemovo (Gn 9, 25—27), požehnání Melchisedechovo (Gn 14, 19n), blahopřání Rebece (Gn 24, 60), odpověď Hospodinova Rebece (Gn 25, 23), požehnání Izákovo (Gn 27, 29. 39n), požehnání Jakubovo (Gn 48, 15n; 49, 2—27), tři písně Mojžíšovy (Ex 15, 1—21; Dt 32, 1—43; 33, 2—29), proroctví Baalamovo Nm 23, 7—10, 18—24; 24, 3—9. 15—24), vítězná píseň Debořina (Sdc 5, 1—32), píseň Anny, manželky levity Elkana (1 Král 2, 1 až 10), Davidův žalozpěv nad Saulem a jeho synem Jonatanem (2 Král 1, 18 až 27) a nad Abnerem (tamtéž 3, 33n), Davidova děkovná píseň (2 Král 22, 2nn), Davidova poslední slova (tamtéž 23, 1—7). Dosti lyrických prvků jest také v knihách poučných. Tak Job začíná rozhovory elegií a jí také končí. Kniha Přís opěvuje moudrost a končí skvostným zrcadlem ctnostné hospodyně (30, 10—31). Sirachovec má na počátku prvního a druhého díla chvalozpěv na moudrost a končí písní díky (50, 1—17). V knize Moudr je píseň o růži (2, 6—9), modlitba Šalomounova o moudrost (9, 1—19). Rovněž u proroků jsou některé prvky lyrického básnictví. Výhradně k lyrickému básnictví patří: Zalmý, Pláč Jeremiášův a Velepíseň.

2. *Básnictví poučné*, pěstované králem Šalomounem a v jeho době, jest uloženo hlavně v poučných žalmech; srv. na př. Ž 1; 110; 111; 118; 124; 126; 127 a jj.

Velikou poučnou knihou je kniha Job, Kaz, Přís, Sir. Sem možno zařaditi bajku Joatamovu (Sdc 9, 8—15) a podobenství Natanovo (2 Král 12, 1nn).

3. *Básnictví řečnické*, pokud ovšem o něm možno mluvit jako o zvláštním druhu, dostoupilo vrcholu za proroka Isaiáše a je dochováno většinou v jeho díle.

b) V NZ vyniká zvláště po stránce básnické velebný chvalozpěv Panny Marie, jejíž zapěla jako píseň díky za vyznamenání, ojedinělé v dějinách lidstva, že byla vyvolena za matku Krista Vykupitele (Luk 1, 46—55), chvalozpěv Zachariášův nad narozením sv. Jana Křt. (Luk 1, 68—79), chvalozpěv starce Simeona (Luk 2, 29—32).

§ 4. *Parallelismus membrorum.*

LITERATURA: BECK Fr., De parallelismo membrorum in poesi Hebraeorum usu hermeneutico et critico, Havniae 1840. - BENKNER G., Parallelismus membrorum. Roberth Lowth und Cicero, ZAW 39, str. 108n. - BOVER J. M., Nota sobre et parallelismo hebreo, EE 1923, 105—107; TÝŽ, Psalmorum Parallelismus, VD VII (1927), 257—266. - HEJČL Jan, Je t. zv. parallelismus membrorum výhradně zvláštností biblického básnictví? ČKD 1933, 197—201. - PODECHARD E., Des rapports du vers hébreu et du parallelisme, RB N. S. XV (1918), 297—319; 1925, 25—31.

Je jisto, že celá staletí se hledělo na bibli jen po stránce obsahové a za-

ponímalo se při tom, že bible jest nejen slovo Boží, nýbrž že je psána lidmi a pro lidi, tedy že je do jisté míry svou formou slovo lidské. Těto formální stránce bible nebývala věnována dostatečná pozornost, snad z jisté obavy, aby zdůrazňování lidského činitele při sepisování bible nebylo na újmu božskému původu. Bible nebyla hodnocena plně po své umělecké stránce, jak si toho právem zasluguje. Vždyť posuzujeme-li bibli jen s tohoto čistě přirozeného hlediska, musíme uznati, že patří k nejpozoruhodnějším knihám nejen semitské literatury, nýbrž světové literatury všech dob.

Jistě nemalou závadou k tomuto nedostatečnému estetickému ocenění bible bylo, že původní hebrejské znění SZ bylo po několik staletí nepřístupno pro neznalost biblické hebrejštiny. A tak se dostával do rukou čtenářů SZ jen v překladě, a mnohdy ještě v překladě z překladu. Totéž možno říci s obměnou i o NZ. Překlad nikdy nedovedl ještě zcela vzniknouti do uměleckého složení originálu, a to platilo tím více při překladě biblických knih. Je sice pravda, že Písmo sv. nemá účelu zaujmouti umělecký a estetický cit čtenářův, přesto třeba plným právem přiznati, že bible, pozorovaná jen s hlediska formální krásy, dovedla nejednou a dovede dosud nadchnouti a tím rozmnožiti lásku k psanému slovu Božímu a zvýšiti jeho náboženskou působivost.

K estetickému ocenění bible došlo až v XVIII. stol., kdy německý protestantský básník *J. G. Herder* († 1803) nadšeně velebil formální stránku bible dvousvazkovým spisem: *Vom Geiste der Hebräischen Poesie* (Dessau 1782 až 1783).

1. **POJEM.** Pokud se týká formy, je bible umělecky nesterpně vyspělá. Biblické básnictví se liší znatelně od prosy. V bibli ovšem není stejnoměrného metru podle našich básnických pravidel, nýbrž pozorujeme jen volný myšlenkový úměr mezi první a druhou polovicí verše. Tento myšlenkový úměr je základem a význačným rysem hebrejského básnictví.

Již *Origenes* upozornil, že v hebrejských básních je druhá polovice verše s první polovicí myšlenkově úměrná, že vyjadřuje nebo doplňuje tutéž myšlenku jiným slovním obrazem (PG 12, 1585n). Ve středověku nazývali rabíni, na př. *Ebn Ezra* († 1167) a *David Kimchi* († 1235) tuto myšlenkovou souběžnost *zdvojený smysl* nebo *zdvojený výraz*, ale k důkladnějšímu odůvodnění a vysvětlení nedospěli.

Tento myšlenkový úměr hebrejského básnictví objevil jesuita *Alexander Mazzochi* († 1771)¹ a upozornil naň také benediktin *A. Calmet* († 1757).

Vědecky a ze široka jej odůvodnil Angličan *Robert Lowth*, pro-

¹ Viz B 1925, 433n. *I. Bover S. J.* dokazuje, že na tento myšlenkový úměr upozornil již jesuita *Jan Maldonat* († 1583); srv. k tomu EE I (1922), 62n.

fesor poetiky v Oxfordě a pozdější anglikánský biskup († 1787),² který byl do nedávna ještě všeobecně považován za prvního objevitele tohoto myšlenkového úměru.

Po důkladném rozboru biblických knih, dospěl *Lowth* k určitému závěru svého badání, které vyslovil tímto zákonem: „*Básnická skladba vět tkví většinou v jakési stejnosti a podobnosti nebo souběžnosti každé věty, takže odpovídají zpravidla jaksi odměřeně a dvojmo, ve dvou členech věci věcem a slova slovním.*“³

Tento myšlenkový úměr členů veršů nazval *Lowth* technickým názvem *parallelismus membrorum*.⁴

Třebas tento *parallelismus* je základem hebrejského básnictví a v bibli se často vyskytuje v různých druzích, přece lze dokázat, že nebyl výhradním majetkem a zvláštností jen hebrejského básnictví.⁵ Avšak to je jisto, že židný národ jej tak vysoko umělecky nezpracoval a nepropracoval k takové výši estetické jako právě Hebreové, u nichž vytvořil zvláštní ráz celé jejich poesie.

Stopy *parallelismu* lze sledovati také v NZ.⁶ Není to divné, neboť novozákonní svatepisci byli židé a myšlenkový úměr byl Semitovi, možno říci, vrozen a poněkud vzdělaný Žid si jej tak četbou a posloucháním osvojil, že chtěl se slohově vznešeně vyjádřiti, činil to v jistém myšlenkovém úměru, aniž si to byl vždy plně vědom a znal nějaké teoretické básnické zákony.⁷

2. DRUHY. *Lowth* rozlišoval již několik druhů tohoto myšlenkového úměru podle toho, jak si obě polovice verše odpovídají.

a) *Parallelismus synonymus* (myšlenkový úměr souznačný, souběžnost souznačná, *parallelismus* prostý), když tatáž myšlenka, již jednou vyslovená, opakuje se jinými slovy.

Na př.: „Sešli ti pomoc ze svatyně
se Sionu ochraňuj tě“ (Ž 19, 3).

Myšlenka prvního členu (stichu) *pomoc ze svatyně* jinými slovy vyjadřuje

² Napsal *De sacra poesi Hebraeorum, praelectiones academicae*, Oxonii 1753. Spis vydal I. D. Michaelis r. 1768 v Göttingen a uvedl jej takto v širší známost.

³ Ve zmíněném spise na str. 180.

⁴ Nazývá se také *parallelismus poëticus* nebo *rhythmus sententiarum*. P. Peters překládá: Ebenmass der Versglieder. Již M. Flavius Illyricus († 1575) naráží na tento myšlenkový úměr ve svém spisu *Clavis Scripturae sacrae* (1566) a nazývá jej *repetitio rhetorica*.

⁵ Viz o tom u Hejčla, ČKD 1933, 197—201.

⁶ Viz *Chaine*, L'Épître de Saint Jacques, Paris 1927, str. XCV, číslo 7; Hejčl. K rytmické skladbě listu sv. Jakuba, ČKD 1932, 10—24, 154—165. a Eurytmie listu sv. Judy, tamtéž str. 273—280.

⁷ *Chaine* v listě sv. Jakuba právě z tohoto *parallelismu* zjišťuje semitský ráz listu.

druhý člen (stich) *se Sionu*... Na Sionu stála svatyně (chrám), odkudž tedy bylo možno čekati pomoc.

„Umyjte ruce, hříšníci,

a očistěte srdce, dvojsmyslní!“ (Jak 4, 8.)

Odrůdou tohoto parallelismu je *parallelismus identicus*, když obě polovice verše (stichy) vyjímajíc jedno nebo dvě slova se shodují doslovně.

Na př.: „Ano, za noc je Ar-Moab zpustošen,

jest po něm veta;

ano, za noc je Kir-Moab zpustošen.

jest po něm veta“ (Is 15, 1).

b) *Parallelismus antitheticus* (myšlenkový úměr protikladný, souběžnost protikladná), je-li poměr obou členů vyjádřen protivou, aby tím více vynikla vůdčí myšlenka (*contraria iuxta se posita magis elucescunt*).

Na př.: „Výdělek spravedlivého přispívá k životu,

zisk však bezbožného k trestu“ (Přís 10, 16).

„Ohavná Pánu je cesta bezbožného;

kdo však jde za právem, jest miláček jeho“ (Přís 15, 9).

„Sesadil mocné s trůnu

a povýšil nízké.

Lačné nakrmil dobrými věcmi

a bohaté propustil prázdné“ (Luk 1, 52n).

c) *Parallelismus syntheticus* (myšlenkový úměr skladný, doplňující, souběžnost skladná) doplňuje myšlenku jednoho členu verše s druhým členem a více ji rozvádí do dalších důsledků.

Na př.: „Učít budu hříšníky tvým cestám.

že se bezbožní obrátí k tobě“ (Ž 50, 15).

Odrůdou tohoto parallelismu je *parallelismus comparativus* (myšlenkový úměr srovnávací), když myšlenka jednoho členu se srovnává s druhým členem.

Na př.: „Lépe je nízkému, který sám sobě dostačí.

než hrdopýškovi, jenž nemá chleba“ (Přís 12, 9).

Někdy se v druhém nebo i v třetím členu verše myšlenka stupňuje, poněvadž nebyla podána úplně v prvním členu. Druhý člen bere z prvního některá slova, přidává něco k původní myšlence a tak ji doplňuje. Tak vzniká *parallelismus climaticus* (myšlenkový úměr stupňovitý nebo pokračující), který je také jen odrůdou parallelismu synthetického.

Na př.: „Přineste Hospodinu, synové Boží,

přineste Hospodinu čest a slávu,

přineste Pánu čest jeho jména hodnou!“ (Ž 28, 1n).

3. VÝZNAM. *Parallelismus membrorum* má také svůj význam při

výkladě, poněvadž někdy napomáhá naléztí správný smysl. Ukazuje při různém čtení, které nejlépe odpovídá souvislosti a často jeden člen verše zřetelněji vysvětlí a objasní druhý člen méně zřetelný.

Na př.: „A učiněno jest v pokoji místo jeho

a jeho bydlíště na Sionu“ (Ž 75, 2 podle Vulgaty, která překládá podle řeckého překladu).

Podle hebr. „A byl v Šalém jeho stánek

a jeho příbytek na Sionu.“

Z úměru vidno, že *v pokoji* má význam *v Šalém* (totiž v Jerusalemě), čemuž odpovídá v druhém stichu *na Sionu*.⁸

§ 5. Biblická metrika.

LITERATURA (viz také výše str. 89n): ALBRICHT W. J., The earliest form of Hebrew verse, JPOS 2 (1922), 69—86. - BELLERMANN J. Jac., Versuch über Metrik der Hebräer, Berlin 1813. - BICKELL Gustav, Metrices biblicae regulae exemplis illustratae Ceniponte 1879; TÝŽ, Supplementum metrices biblicae, tamtéž 1879; TÝŽ, Dichtung der Hebräer, tamtéž 1882—1883; TÝŽ, Carmina V. T. metricae. Das neueste Denkmal auf dem Friedhofe der hebräer, surement by words or accent. BiblSt 1883, 279nn. - CASTELLINO G., Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi, B XV (1934), 505—516. - COBB W. H., A criticism of systems of Hebrew metre, Oxford 1905. - ECKER J., Bickells Carmina V. T. metricae. Das neueste Denkmal auf dem Friedhofe der hebräischen Metrik, Münster 1883. - GIETMANN G., De re metrica Hebraeorum, Friburgi Br. 1880. - GRIMME H., Metres et Strophes dans les Fragments du Siracide, RB 1900, 400—413; 1901, 55—65, 260—267, 423—435. - HARE Fr., Psalmorum liber in versiculos metricae divinus et ope metrices multis in locis intergritati suae restitus, Londoni 1736. - HEJČL Jan. O prosodii biblické, H 1909, 477—479. - LEY J., Die metrischen Formen der hebräischen Poesie, Leipzig 1866; TÝŽ, Grundzüge des Rhythmus und des Verses- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie, Halle 1875; TÝŽ, Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie nebst dem ersten Buch der Psalmen nach rhythmischer Vers- und Strophenabteilung mit metrischer Analyse, tamtéž 1887. - NETELER B., Anfang der hebräischen Metrik der Psalmen, Münster 1871; TÝŽ, Grundzüge der hebräischen Metrik der Psalmen, tamtéž 1879. - SIEVERS Ed., Metrische Studien, I: Studien zur hebräischen Metrik. Leipzig 1901. - SCHLÖGEL N., Die biblisch-hebräische Metrik, ZdmG LXVII (1908), 698nn; TÝŽ, Die echte biblisch-hebräische Metrik. Mit grammatischen

⁸ Viz také I. Döller, Textkritische Bemerkungen zu Ps XXI (XXII), 17, ThQ LXXXII (1900), 174—179. Podobně v Ž 21, 17 je v masoretském textu פָּאָרַךְ „jako lev“, jež nedává původního smyslu a ruší paralelismus; podle LXX, Aquily a syrského překladu je nutno čístי פָּאָרַךְ, což přeloženo ve Vulgátě: foderunt („zbodli ruce mé i nohy moje...“).

Vorstudien, BSt XVII, 1, Freiburg i. Br. 1912. - STAERK W., Ein Hauptproblem der hebräischen Metrik, BWAT 13 (1913), 193—203. - TOUZARD, Le vers hébreu, VDB III, sl. 490n. - VETTER P., Die Metrik des Buches Job, BSt II, 4, Freiburg i. Br. 1897. - ZAPLETAL V., Die Metrik des Buches Kohelet, Freiburg (Schweiz) 1904. - ZORELL Fr., De arte rhythmica Hebraeorum, v přídavku v Knabenbauerové Commentarius in librum Proverbiorum, Parisiis 1910, 249—270; Týž, Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmdichtung, Münster 1914.

a) O otázce, zdali v starohebrejském a tudíž i v biblickém básnictví možno použití obvyklých metrických zákonů, vznikl dlouhý spor. Časem povstalo několik názorů na biblické metrum, které různé řešily otázku, je-li skutečně také v hebrejském básnictví pravidelné střídání slabik přízvučných a nepřízvučných (*verš přízvučný*) nebo střídání slabik dlouhých a krátkých (*verš časoměrný*).

b) Již židovský spisovatel *Filo* (nar. asi r. 20 před Kr.) píše ve svém *Životopise Mojžíšově* (I, 5), že Mojžíš se vyučil v Egyptě nauce o rytmu, souzvuku a zákonům metrickým. *Josef Flavius* dokazuje (Ant II, 16, 4; IV, 8, 44), že Mojžíšovy písně v Ex 15 a Dt 32 jsou psány v hexametrů (v šestiměrech) a Davidovy chvalozpěvy ve verších různého rozměru (v trimetrech a pentametrech). Toho názoru byli také: *Origenes* (PG 12, 1585n), *Eusebius Cezarejský* a zvláště sv. *Jeronym*, který ve svém úvodě k Jobovi napsal: „Od 3, 2—42, 6 jsou hexametry, plynoucí daktyly a spondeje, ale pro zvláštnost řeči připouštějící také jiné stopy, ne sice v stejném počtu slabik, ale v stejné časoměře... Jestliže se to zdá někomu neuvěřitelné, že Hebreové znali zákony o metru a třeba téměř všechny písně Písem sv. chápati na způsob našeho Flakka, Řeka Pindara, Alcaea a Sapfy, necht si přečte Filona, Josefa [Flavia], Origena a Eusebia!“ Také sv. *Augustin* byl přesvědčen, že hebrejské verše byly stavěny podle určitých metrických zákonů, které cítili v bibli všichni znalí hebrejštiny. Podobně soudili *Kosmas Indikopleutes* a sv. *Isidor Sevílský* († 636). Neudávají však pravidel, podle nichž se řídilo hebrejské metrum. Chtěli jen ukázat, že hebrejská poesie, pokud jest obsažena v bibli, není nižší než řecká a římská.

c) Tato svědectví vedla biblisty k tomu, že vyhledávali v bibli zákony, jimiž se řídilo hebrejské básnictví. Horlivě se počalo na tomto úseku biblického studia pracovati od první polovice XVII. století. Tak vznikla časem řada soustav o zákonech biblické metriky, z nichž však žádná nedošla uspokojivého a všeobecného souhlasu, takže zůstalo dosud jen při pokusech.

Fr. *Gomar* († 1641) počal hledati v bibli časomíru čili úměrné střídání dlouhých slabik s krátkými. Podobně činili: *Meibon*, *William Jones* a *J. E. Greve*.

V první polovici XVIII. století se zabýval biblickou metrikou Fr. Hare. Snažil se najít v bibli podobné zákony, které platí v básnictví syrském, indickém, perském, staroarmenském, románském a novohebrejském, t. j. počítal zase slabiky. Hareova názoru se drželi: kardinál Pitra, A. Merx, Gustav Bickell, Gerhard Gietmann S. J., Rohling, Heller, Lamy, Raffl, Vigouroux, Flunk, Gutberlet, Knabenbauer, Flament, Duhm, Cheyne.

Roku 1770 vystoupil v Lipsku C. G. Anton s novým názorem, že starohebrejské básnictví užívalo verše přízvučného, v němž se střídají slabiky přízvučné s nepřízvučnými podobně, jak je tomu v básnictví slovanském a německém. Na základě přízvučnosti hledali zásady starohebrejského metriky po Antonovi zvláště: Leutwein, Bellermann, Saalschütz, Meier.

Jinou zásadu stanovil J. Ley, že se mají počítati jen přízvučné slabiky (zdvihy). S tím více méně souhlasili: Zenner, Hontheim, Zapletal, Peters, Briggs, Sievers, Zorell a částečně také Neteler. Tuto zásadu o přízvučnosti v biblické metrice potvrdili také: Zimmern, Schneller a Dalman.

Proti tomu však Euringer poukázal, že všude, kde se takový verš vyskytuje, bývá provázen zvukovou shodou náslovných souhlásek (aliterací), čehož v starohebrejském básnictví není.

Všechny tyto pokusy nalézti určitou zákonitost v biblické poesii mnoho neuspokojily a nevnesly pravého světla do biblické metriky. Proto již Dán Frisius (1671), Schramm (1723), Holanďan Greve (1788) a v poslední době Hubert Grimme a Nivard Schlögel O. Cist., částečně také Zapletal O. P. se snažili spojit časomíru s přízvukem. Podle Zapletala je gramatický přízvuk základem metra hebrejského.¹ Grimme staví nejen na přízvuku, nýbrž počítá s „dobami“, t. j. s dobou, již je třeba k vyslovení hlásek. Dlouhé hlásky přikládá dvě doby, krátké jednu.

d) Po tomto stručném přehledu několika pokusů nalézti a sestavit zásady starohebrejské metriky musíme doznati, že žádný z nich se plně neujal a nezevšeobecněl. Většina prohlašuje, že stopy starohebrejských veršů v básních jsou více méně nepravidelné. Sievers postupoval příliš volně, takže by se vlastně podle něho báseň od prosy nelišila, ba připouštěl verše i ve všech knihách dějepisných. Jiné soustavy byly vybudovány příliš složitě, až uměle, že zase nelze připustiti, že by hebrejští básníci ovládali tolik metrických zákonů. Rothstein mluví pouze o taktu a nedbá v hebrejské poesii metra. Jiní chtějící dokázati správnost svých pokusů, měnili a upravovali ve svůj prospěch, někdy až příliš volně také hebrejské znění a vkládali do textu své myšlenky.²

¹ Viz k tomu Hejčl, H 1907, 477—479.

² Bickell pozměnil mnohé místo biblické, jen aby nějak mohl svůj názor na biblickou metriku odůvodniti. Tak na př. v žaltáři pozměnil 6436 míst, z toho 1554 hlásek vypustil, 1071 přidal, 3811 zaměnil s podobnými. Jeho ná-

Poznáváme, že jen na těch místech, kde je parallelismus membrorum zřejmě proveden, můžeme mluvit o rytmu (úměru). Proto všechny pokusy o stanovení zákonů biblické metriky a srovnání s metrikou jiných národů nás vedou nutně k poznání, že *biblická metrika neobsahuje metra v našem smyslu*, nýbrž že lze pozorovati pouze volný myšlenkový úměr, který tvoří podstatu biblického básnictví a který se v biblické poesii velmi uplatňuje.

Metrum v biblickém básnictví úplně popírali zvláště: *Strack, Baethgen, Driver, Kaulen, Cornely, Döller*; ze židovských: *Rabbi Jehuda Hallevi* († 1507), nejnověji *Jindřich Müller*.

Souhlasíme s *Euringem*, že „*Hebreové byli na cestě k čistému rytmu, snad i metru, zůstali však státi na půl cestě a nedostali se dále za myšlenkový úměr*“.³

§ 6. Biblická strofika.

Literatura (viz také výše str. 89n a 96n): *BERKOWITZ M.*, Der Strophenaufbau in den Psalmen und seine äusseren Kennzeichen, Wien 1910. - *BICKELL G.*, Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach, ZkTh 6, str. 319—333. - *BUDDE*, HDB IV, 7—9. - *CLADDER*, Strophical structure in St. Jude's Epistle, JthSt V (1904), 589—601. - *FAULHABER M.*, Die Strophentechnik der biblischen Poesie, Kempten 1913, 1—22. - *FERNÁNDEZ A.*, Breve Introduction a la crítica text. y liter. del A. T., str. 126—129. - *GÄCHTER P.*, Strophen im Johannesevangelium, ZkTh 60 (1936), 99—120, 402—423. - *GRAY G. B.*, The alphabetic structure of Psalms IX and X, Exp 7, S. 2, 233—253. - *HONTHEIM*, Das Buch Job als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, BSt IX, 1—3, Freiburg i. Br. 1904. - *JERONYM sv.*, Ep. ad Paulam de alphabeto Hebraico Ps. CXVIII; PL 22, 441—445. - *KÖSTER F. B.*, Die Strophen oder Parallelismus der Verse der hebräischen Poesie, ThStKr 1831, 40—114; TÝŽ, Das Buch Hiob und der Prediger Salomons nach ihrer strophischen Anordnungen über den strophischen Charakter dieser Bücher, Schleswig 1831. - *LAGRANGE, RB* 1905, 277n. - *LÖHR M.*, Alphabetische und alphabetisierende Lieder im A. T., ZAW 25, 173—198. - *MÜLLER D. H.*, Biblische Studien 2: Strophenaufbau und Responsion. Neue Beiträge, Wien 1898. - *PERLES F.*, Wer hat zuerst Strophen in der alttestamentlichen Poesie angenommen? OL 14, str. 249n. - *PODECHARD, RB* 1925, 25—31. - *SZCZYGIEL P.*, Der Parallelismus stropharum. Ein Beitrag zur hebr. Strophik, BZ XI (1913), 10—17, 129—142.

a) V biblickém básnictví se spojují nejen dvě nebo několik myšlenek, aby tvořily verš, nýbrž i několik veršů se sdružuje myšlenkově,

zor a pokus o změnu biblických textů ostře zamítl *Ecker*, Bickells Carmina V. T. metrica (viz výše v literatuře str. 96 a tamtéž spisy Bickellovy).

³ Die Kunstform ..., str. 62n. Viz také *Heger*, BCn, str. 18.

takže tvoří jakousi řadu, zvanou strofu. *Strofa* (sloka, sloha) je *rytmicky uspořádané spojení veršů*.

Tak tomu bývá zejména v knihách poučných a prorockých. Biblické básně možno rozdělit na odstavce myšlenkově ucelené. Není sice tato zákonitost naprostá, ale přece lze pozorovati jistou pravidelnost. Jednotlivé odstavce nemají vždy stejný počet veršů, ale často je v básni stejnoměrnost a myšlenková celistvost taková, že můžeme právem mluvit o strofě (viz na př. Is 5, 1—7 píseň o vinici).

b) Jinak možno rozčleniti biblickou báseň na strofy:

1. *Podle abecedy*, a to tak, že každý verš začíná písmenou podle pořadu hebrejské abecedy (báseň, abecední, alfabetská).

Na př.: *Dvojřádkové* pravidelné slohy: Ž 24; 33; 144 (podle hebr.); Přís 31, 10—31; *čtyřřádkové*: Ž 9; 36; Pláč 4; *šestřádkové*: Pláč 1 a 2; *šestřádkové s trojnásobnou abecedností*: Pláč 3; *osmiřádkové s osmeronásobnou abecedností*: Ž 118.

V takových abecedních básních netřeba viděti mnemotechnické nebo symbolické úmysly autorovy.¹ Bickell poznamenává, že tím básník dává jen najevo, že chce o určitém předmětu pojednati úplně, tedy podle našeho od *a* až do *z*. Pro překlad jsou takové básně spojeny s obtíží, poněvadž pořad písmen v hebrejské abecedě se neshoduje s pořadem jiných abeced. Proto psali překladatelé před jednotlivé slohy nebo verše překladu písmeno hebrejské abecedy, aby aspoň tak upozornili, že v původním znění začínaly jednotlivé verše nebo celá sloha tou či onou písmenou hebrejské abecedy (viz na př. v hodinkách sv. třidenní první nokturny matutina).

Zvláštností biblickou je *báseň abecedující* (carmina alphabetizantia), které mají tolik veršů, kolik hebrejská abeceda písmem (22), ale nezačínají jednotlivé verše pořadem hebrejské abecedy.

Na př.: Ž 103 (podle hebr.); Pláč 5.

2. *Podle hebrejské poznámky selâ* (סֵלָה), vyskytující se ve 40 žalmech 71krát a u Habakuka 3krát (3, 3. 9. 13).

Poznámka se vyskytuje na konci veršů, sloh, zřídka uprostřed verše. Znamenala asi nějaký technický výraz hudební, nám dnes neznámého významu, pravděpodobně, že to, co po selâ následuje, má zpívatí druhý sbor; znamenala by tedy ona poznámka střídání sborů ve zpěvu.²

3. *Podle obdoby sloh* (responsio = odpověď), když se opakuje táž myšlenka na počátku dvou sloh.

¹ Tak na př. Orelli, RPT hK 10, 505.

² Viz Sedláček, Výklad posvátných žalmů I, Praha 1900, str. XXVII n; E. Baumann, Kehrverpsalmen? Zdm G 59, 129—144; H. Wiesmann S. J., Kehrverpsalmen, MFOB 3 (1908), 337—386; R. Stieb, Selu und diapsalma. Eine Eigenart der hebräischen Poesie, NkZ 24, 666—679.

Jako si ve verši odpovídají jeho členy (stichy), tak si odpovídají v básni jednotlivé slohy, t. j. myšlenkově ucelené skupiny veršů, takže vzniká sloha (strofa) a protisloha (antistrofa). *Szczygiel* mluví o *obdobě sloh* čili *úměru sloh*, který nazývá *parallelismus stropharum*. Jednotlivé slohy mohou být myšlenkově stejné (*parallelismus stropharum synonymus*) nebo se vysvětlují protívou (*antitheticus*) nebo se vzájemně doplňují (*syntheticus*).³

Na př.: Ez 20, 45—48; 21, 1—7.

c) *Zenner*, *Wiesmann*, *Hontheim* a *Condamin* vycházejí z předpokladu, že biblické básně jsou vlastně písně, které byly zpívány dvěma sbory. Rozčleňovali básně na slohy, jež zpíval jeden sbor, na protislohy, jež zpíval druhý sbor a jež odpovídaly myšlenkově i počtem veršů slohám, a na mezislohy (středoslohy), jež zpívaly oba sbory střídavě.⁴

Na př.: Pláč 4 rozčleňuje *Zenner* jako sborovou píseň takto: I. sloha (vv. 1—6), jí odpovídající I. protisloha (vv. 7—12), mezisloha (vv. 13—18). II. sloha (vv. 19n), II. protisloha (vv. 21n).

Tento předpoklad však nedošel všeobecného souhlasu, a nutno znovu uznati s *Euringem*, že bibličtí básníci neměli zřejmého úmyslu psáti ucelené skupiny veršů myšlenkově vzájemně spojené ve stejnoměrné slohy. Neboť zůstali-li hebrejští básníci v metrice na půl cestě, platí to obdobně i pro biblickou strofiku.⁵

d) Ani *zvuková shoda* celých slabik na konci veršů (*rým*) není v biblickém básnictví provedena a vyskytuje-li se přece, je to rým více méně náhodný a obyčejný.⁶

Srv. Z 8, 5 a Nm 10, 35 (podle hebrej.).

e) V NZ lze mluvit v širším významu o strofice v krátkém listě Judově. O strofické stavbě tohoto listu pojednal *Cladder*⁷ a nejnověji zvláště *Hejčl*,⁸ který rozkládá jádro listu (vv. 5—23) v šest trojverší logicky i rytmičky oddělených čili v šest strof. Podobně rozebírají také list sv. Jakuba: *Cladder*,⁹

³ BZ XI (1913), 10—17, 129—142.

⁴ Viz *Müller*, *Strophenbau und Responsorien*, Wien 1904.

⁵ *Die Kunstform...*, str. 79. Proti biblické strofice se staví dále na př. *K. Budde*, *Sievers*. Mezi prvními, kteří uznali strofiku v hebrejském básnictví byli: *I. L. Saalschütz* a *F. B. Koster* (viz *Perles*, I. c. str. 249n).

⁶ Rým hájili v biblické poesii zvláště: *C. A. Briggs*, *C. F. Burney* (*IthSt* 10, str. 584—587), *H. Grimme* (*BSt* 6, 1—2, str. 41—56), *Schlögel* (*Die echte...*, str. 98n), *P. Schmalzl* (*Der Reim im hebr. Texte de Ezechiel*, *ThQ* 79, 127 až 133), *I. G. Sommer* (*Vom Reime in der hebräischen Volkspoesie*, *BA* 1846, 85—92), *Vetter* (*BSt* 1897, 14), *Zorell* (*BZ* 7, 285—289).

⁷ *IthSt* V (1904), 589—601.

⁸ *ČKD* 1932, 273—280.

⁹ *ZkTh* XXVIII (1904), 37—57 a 295—330.

*Chaine*¹⁰ a *Hejčl*.¹¹ Ovšem, že v tomto listě není strofika úplně propracována; nelze tu mluvit o pravých strofách, nýbrž podle *Hejčla*: „... jest mluvit jen o delších nebo kratších odstavcích, s jakými se mnohdy spokojuje i hebrejská poesie.“¹²

§ 7. Jiné okrasy biblického básnictví.

1. *Anafora*, opakování jednoho nebo několika slov na počátku veršů.

Na př.:

„Dlouho-li, Pane, budeš mne dokonce zapomínat,
dlouho-li budeš odvracetí ode mne tvář svou,
dlouho-li bude mítí starost duše má, denně bol srdce mého,
dlouho-li bude se vypínat nade mne nepřítel můj?“ (Ž 12, 1n.)

2. *Epifora*, opakování těchže slov na konci verše.

Na př.:

„Všichni pohané mě obklíčili, v. 10.
avšak ve jménu Páně jsem je potřel.
Kolem dokola mě obklíčili, v. 11.
avšak ve jménu Páně jsem je potřel.
Obklíčili mě zevšad jako včely, v. 12.
vznítily se jako oheň v trní,
avšak ve jménu Páně jsem je potřel.“ (Ž 117, 10—12.)

3. *Symploke*, spojení anafory s epiforou. Na počátku veršů bývají opakována tatáž slova, na konci zase jiná.

Na př.:

„Ať tedy říká Izrael: „Ano, je dobrý, v. 2.
ano, na věky milosrdenství jeho.“
Ať tedy říká Aronův rod: v. 3.
„Ano, (je) na věky milosrdenství jeho.“
Ať tedy říkají ctitelé Hospodinovi: v. 4.
„Ano, (je) na věky milosrdenství jeho!“ (Ž 117, 2—4.)

4. *Refrén*, opakuje-li se táž myšlenka týmiž slovy po určitém počtu veršů.

Na př.: V Ž 41 a 42 (podle hebr. Ž 43 a 44) opakuje se třikrát refrén:

„Proč jsi zarmoucená, duše moje,
a proč znepokojuješ mne?
Doufej v Boha, neb ještě mu děkovat budu,
že je mou spásou a mým Bohem.“ (Ž 41, 6. 12; 42, 5.)

¹⁰ L'Épître de Saint Jacques, Paris 1927, 141n.

¹¹ CKD 1932, 10—14, 154—165.

¹² L. c. str. 164.

5. *Sečlánkování* (concatenatio), když druhá sloha opakuje tutéž myšlenku týmiž nebo podobnými slovy, kterou první sloha skončila. Je tu myšlenkové spojení konce jedné slohy s počátkem druhé.

Na př.: Podle *Honthelma* Job 39, 18 ukončuje mezislohu (vv. 13—18) a 39, 19 počíná touž myšlenkou předslohu (vv. 19—22).

6. *Slohový nebo umělecký lem* (obruba, rámeček, inclusio), začíná-li a končí-li skupina veršů myšlenkově ucelená (sloha) touž myšlenkou, takže tutéž slohu (tentýž odstavec, úryvek) začíná a uzavírá.¹³

Na př.: Sof 1, 2 začíná: „Seberu, seberu všecko s povrchu země...“ a končí: „Zahladím lidi s povrchu země.“

Jiný příklad viz u Joba 28, 12—20.

ČÁST DRUHÁ: HEURISTIKA KATOLICKÁ

Biblická hermeneutika nepodává jen pravidla filologická, kritická a logická, jež jsou nutná k nalezení smyslu každé knihy, nýbrž obsahuje zvláště, a to je její *vlastní účel*, pravidla, jak nalézt věroučné a mravoučné pravdy, vyslovené v bibli. Tato pravidla, týkající se výlučně jen bible, tvoří zvláštní vědecký obor — *katolickou heuristiku*.

Katolická heuristika podává souborně pravidla, jimiž se nutno řídit při výkladu bible popředně jako díla božského. Tato pravidla jsou katolickému exegetovi nepostradatelnou normou při výkladu každého biblického místa. Proto jen ten biblický výklad je správný, který se shoduje s pravidly katolické heuristiky. *Základním pravidlem*, které se v katolické heuristice *bezpodmínečně předpokládá*, je pravda, že *Písmo sv. je psáno za zvláštní pomoci Boží (jest inspirováno) a proto nutně prosto omylů* (inspiratio et inerrantia S. Scripturae) a prosto skutečných rozporů. Ostatní pravidla katolické heuristiky lze shrnout v tyto dvě: První pravidlo: *Písmo sv. se smí vykládati jen ve smyslu katolické Církve a jednomyslného souhlasu sv. Otců*. Druhé pravidlo: *Výklad Písma sv. musí býti v souhlasu s celou naukou katolické Církve*.

A) První pravidlo: *Písmo sv. se smí vykládati jen ve smyslu katolické Církve a jednomyslného souhlasu sv. Otců*.

¹³ Viz *Condamin*, RB X (1901), 354. *Condamin* našel těchto lemuů dosti i u Jeremiáše (srv. jeho Komentář str. XXXVIII a RB 1910, 212—214). *P. Lagrange* upozornil na lemy také v NZ u sv. Matouše a sv. Jana (srv. jeho komentář k Matoušovi, str. LXXXI a k Janovi, str. XCIX).

ODDÍL PRVNÍ: CÍRKEV KATOLICKÁ JE JEDINOU KRISTEM OPRÁVNĚNOU A ZPLNOMOCNĚNOU VYKLADATELKOU PÍSM A SV.

Literatura: CORLUI J., L'interpretation de la Sainte Ecriture, CCn II (1895), 420—438. - DUBOIS F., L'exégèse biblique et l'Eglise, RCLfr (1908) 31—43. - DURAND A., Exégèse, Tradition et Eglise, DAFC I. sl. 1835—1841. - MANGENOT—RIVIÈRE, L'interpretation de l'Ecriture, DThC VII, 2. sl. 2290—2343. - NISIUS J., Kirchliche Lehr Gewalt und Schriftauslegung, ZkTh XXIII (1899), 282—311. 460—500; XXIV (1890), 672—697. - VERHATICKÝ Jan. O zásadách katolického výkladu Písem svatých, ČKD 1872, 401—420.

§ 1. *Katolická Církev vykládá Písmo sv. autenticky.*

Pravý smysl knihy nebo její části může podati buď sám autor nebo jeho jménem jím k tomu výslovně pověřená osoba nebo úřad.

a) Písmo sv. vykládá autenticky *Duch sv.* jako přední a hlavní původce, a to buď prostřednictvím inspirovaného autora nebo autoritativního úřadu katolické Církve.

Autentický výklad bible přísluší neomylnému učitelskému úřadu Církve, již její zakladatel rozkázal, aby hlásala evangelium všemu stvoření (Mat 16, 15). Avšak kázati evangelium nemůže ten, kdo je nedovede vyložiti, a to bezpečně a jistě, neboť od zachování evangelia závisí věčná spása každého jednotlivce, jak vidno ze slov Kristových, která následují bezprostředně po onom rozkazu kázati evangelium: „Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude, kdo však neuvěří, bude zavržen (tamtéž 16, 16).

Z toho nutně plyne, že Církev má právo autenticky vykládati bibli, neboť toto právo je zahrnuté (implicite) obsaženo v onom rozkazu. Toto právo vyplývá i z mimořádného původu bible, která má předním původcem Boha. Co je napsáno mimo obyčej lidský, nemůže býti ponecháno každému k volnému výkladu.

Vzhledem k důležitosti a vznešenosti obsahu Písma sv. bylo nutno, měly-li svaté pravdy býti zachovány čisté a neporušené, aby byl na zemi jistý a bezpečný vůdce, který by ony pravdy neomylně vykládal a hlásal. Kristus se také o to postaral, zplnomocniv k tomu svou Církev, které přislíbil nejen svou pomoc až do skonání světa, nýbrž i Ducha sv. (Mat 28, 19n) s Církví zůstávajícího (Jan 14, 16—26; 16, 13; 20, 22 n).

Kristus vytýkal zákoníkům, učitelům SZ, že špatně vykládají bibli (Mat 22, 29; Jan 5, 39) a apoštolům, ač s ním byli po tři leta, musil sám vysvětlovati správný smysl některých míst (Luk 24, 25. 44nn).

b) Také všichni *Otcové a církevní spisovatelé* byli o tom přesvědčeni, že Církev je jedinou bezpečnou vykladatelkou Písma sv.

Sv. Irenej: „Tito (u kterých je v Církvi apoštolská posloupnost) nám totiž stráží naši víru i Písmo nám bezpečně vykládají“ (PG 7, 1056).

c) Že Církev vždy si byla vědoma této moci autentického výkladu bible, svědčí i církevní praxe. Již v křesťanském starověku bylo Písmo sv. vykládáno na kázáních, ve vyznáních víry a v homiliích.

V církevní praxi vidíme *dva způsoby*, jimiž Církev autenticky vykládala a vykládá Písmo sv. 1. *mimořádně* a 2. *řádne*.

1. *Mimořádně* vykládá Církev Písmo sv. slavnostním prohlášením papeže, mluvícího jako nejvyššího učitele Církve závazně pro všechny (ex cathedra), když buď zavrhuje blud nebo přesně vymezuje pravdu, a rozhodnutím všeobecného církevního sněmu, který je neomylný ve věcech víry a mravů.

2. *Řádně* vykládá Církev Písmo sv. v katechismu, v katechesích, na kázání, v hodinách náboženského vyučování, tedy svou pravidelnou, nepřetržitou a všeobecnou učitelskou činností, když vždy a všude hlásá tu či onu pravdu Písma sv. jako Bohem zjevenou, ověřuje ji a podává jako článek víry.

Dále vykládá Církev Písmo sv. rozhodnutím posvátných kongregací. Papežské biblické komise na základě autority Otců a podle souhlasu celé církevní nauky.

Autentický výklad Písma sv. je katolickému exegetovi normou, jíž se musí vždy bezpodmínečně řídit.

Tak napsal *Lev XIII.* v PD: „Především budiž posvátnou povinností katolického exegety, aby ona svědectví Písma, jejichž smysl jest autenticky vyložen buď svatopisci za pomoci Ducha sv., jak tomu jest na mnoha místech NZ, nebo skrze Církev za pomoci téhož Ducha sv., ať již slavnostním rozhodnutím nebo řádným a všeobecným učitelským úřadem, také sám (exegeta) vykládal týmž způsobem“ (EB 35, n. 94).

Dekretem LA zavrhl papež *Pius X.* jako blud tyto věty učení modernistů: II. „Nemá se sice pohrdati výkladem posvátných knih, jež podává Církev, avšak výklad jest podroben důkladnějšímu soudu a opravě exegetů.“ IV. „Učitelský úřad Církve nemůže ani věroučnými rozhodnutími určití pravý smysl Písem sv.“ (DB, n. 2002 a 2004). Mluvíme-li zde o autentickém výkladu, jež oprávněně podává Církev, rozumíme vždy *Církev učící*, papeže a biskupy; ne *Církev slyšící*, ostatní věřící. Proto *Pius X.* týmž dekretem zavrhl VI. větu modernistů: „Při prohlášení pravd tak spolupůsobí slyšící a učící Církev, že učící Církvi nic jiného nepřisluší, než ztvditi všeobecná mínění Církve slyšící“ (DB, n. 2006). Je nutno předeslati rozhodnutí tridentského a vatikánského sněmu o výkladu Písma sv.

§ 2. Rozhodnutí tridentského a vatikánského sněmu o výkladu Písma sv.

Literatura: GRANDERATH Th., Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Consilii Vaticani, Friburgi Br. 1892 53—61; TÝŽ, Zum tridentinischen und vatikanischen Dekrete über die Auslegung der hl. Schrift, K 78 (1898, II) 289—316, 385—411. - LAGRANGE, L'interprétation de la Sainte Ecriture par l'Eglise, RB 1900, 135—142. - SCHÖPFL Aem., Das tridentinische Dekret über katholische Schriftauslegung, v díle Bibel und Wissenschaft, Brixen 1896, 86—128. - VACANT, Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican I, 1895, 516—552.

a) Právo na autentický výklad Písma sv. počali Církvi upíráti zejména protestanté, kteří kladli nad neomylný učitelský úřad v Církvi rozum a volný výklad bible bez zřetele na staletou tradici Církve a její zásady.

b) Proto Církev stanovila na všeobecném sněmu v *Tridentu* 8. dubna 1546: „*K potlačení opovážlivé lehkomyšlnosti ustanovuje (sněm), aby se nikdo neopovážl, opíraje se o svou moudrost, vykládati Písmo sv. ve věcech víry a mravů, patřících k podstatě křesťanské nauky, překrucuje je podle svého mínění, proti výkladu, který mu přikládala a přikládá svatá máti Církev, již přísluší rozhodovati, který smysl je pravý a jak vykládati Písmo sv., anebo též proti jednomyslnému souhlasu Otců*“ (DB, n. 786).

Tím bylo stanoveno pro katolického exegetu stěžejní pravidlo, kterak vykládati Písmo sv., aby se výklad vždy shodoval s výkladem Církve nebo s jednomyslným souhlasem Otců.

Veliká část zjevených pravd je v bibli. Tyto pravdy třeba věřit, t. j. všichni je musí přijímati v témž smyslu, v jakém byly Bohem zjeveny. Tento pravý smysl lze poznati buď novým bezprostředním zjevením, jehož by se dostalo všem, nebo nějakou neomylnou autoritou, již by byl svěřen autentický výklad zjevených pravd. Ježto veřejné zjevení smrtí apoštolů přestalo (sr. DB, n. 2021), je nutno, aby tu byla jistá autorita, která by nám neomylně zaručovala správný smysl. Tou autoritou je z vůle Kristovy Církev učící, již přísluší rozhodovati o pravém smyslu a výkladu Písma sv.

S tohoto hlediska je rozhodnutí sněmu *věroučné*, poněvadž obsahuje věroučnou pravdu, že Církvi přísluší rozhodovati, který smysl je pravý a kterak vykládati Písmo sv. Mimo to obsahuje rozhodnutí sněmu také *hermeneutické pravidlo*, jež nutně vyplývá z oné věroučné pravdy. Třebas je toto pravidlo vyjádřeno negativně („aby se nikdo neopovážl...“), přece obsahuje pozitivní příkaz, že je nutno Písmo sv. vykládati podle výkladu Církve, čili že jen ten výklad

Písma sv. podává jeho správný smysl, který předkládala a předkládá Církev.

Ostatně ve vyznání víry *Pia IV.* z r. 1564 je forma tohoto dekretu vyjádřena *positivně*: „Rovněž uznávám, že Písmo sv. (je nutno vykládati) podle toho smyslu, který mu přikládala a přikládá svatá máti Církev, již přísluší rozhodovati, který výklad je pravý a kterak vykládati Písmo sv., a ani je nebudu nikdy přijímati a vykládati jinak, leč podle jednomyslného souhlasu Otců“ (DB, n. 995).

c) Proto se mýlili *Jahn, Arigler, Lang* a jiní, pokládajíc tento dekret pouze za *disciplinární*, nemající naprosté platnosti pro všechny časy, nebo když tvrdili, že je pouze negativní formou, ježto nedovoluje vykládati bibli tak, aby výklad popíral nebo vylučoval některý definovaný článek víry.

d) Proti těmto mylným výkladům se strany katolické vyložil dekret autenticky sněm vatikánský: „*Poněvadž někteří špatně vykládají prospěšné rozhodnutí posvátného sněmu tridentského o výkladu Písma sv. k zamezení lehkomyšlnosti, my obnovujeme a prohlášíme totéž rozhodnutí, jehož smyslem jest, že ve věcech víry a mravů, patřících k podstatě křesťanské nauky, jest pokládati za pravý smysl Písma sv. ten, který mu přikládala a přikládá svatá máti Církev, již přísluší rozhodovati, který smysl je pravý a kterak vykládati Písmo sv. Pročež nikomu není dovoleno vykládati Písmo sv. proti tomuto smyslu nebo též proti jednomyslnému souhlasu Otců*“ (EB 22, n. 63). To vše zdůraznil znovu ještě papež *Lev XIII.* v PD (EB, n. 93).

e) Dekret tridentského sněmu o výkladu Písma sv. měl veliký význam v dobách zmatků rozmáhajícího se protestantismu a volnosti subjektivních výkladů bible. Účelem jeho bylo: potlačit opovážlivou lehkomyšlnost („*ad coercenda petulantia ingenia*“) těch, kteří si počali Písmo sv. vykládati libovolně bez zřetele na výklad Církve a její tradici.

V autentickém výkladu Písma sv., jak jej podává Církev, jedná se co do rozsahu „o věcech víry a mravů patřících k podstatě křesťanské nauky“ (in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium), jak zřejmě praví tridentský i vatikánský sněm a okružní list *Lva XIII.* PD.

Z toho vyplývá, že Církev vykládá mocí svého neomylného učitelského úřadu autenticky „*ve věcech víry a mravů, patřících k podstatě křesťanské nauky*“. Tím je stanoven všeobecně také rozsah, kam až sahá pravomoc Církve při autentickém výkladu bible.

f) Avšak i rozsah církevní pravomoci byl pojímán různě.

1. Někteří tvrdili, že vše, co je v bibli, je slovo Boží, na něž se vztahuje *positivní* výklad Církve. Své mínění opírali o slova Pavlova: „Všecko Písmo od Boha vdechnuté jest (také) užitečné k učení, ke kázání, k napravování, k výchově ve spravedlnosti“ (2 Tim 3, 16). Proto připisují Církvi právo autenticky vykládati všechna biblická místa, tedy i ta, kde se nemluví o věcech víry a mravů. Tak smýšleli mezi jinými: *Kaulen*,¹ *Dessailly*,² *Vinati*³ a *Egger*.⁴

Jejich mínění je však upřílišeno. Obhájei vycházejí z předpokladu, že Církev má i ve věcech nepatřících k podstatě křesťanské nauky přímé a pozitivní právo autentického výkladu.⁵ Své mínění odůvodňují takto: α) Neomylnost Církve se vztahuje na celé zjevení Boží. Písmo sv. je celé a ve všech částech, ať již patří k náboženským pravdám nebo ne, zjevené slovo Boží. Jako takovému musíme věřití věrou božskou a katolickou. Tedy Církev má právo, a to *přímé a pozitivní*, autenticky vykládati celé Písmo sv. — β) Církev je jediné oprávněná a zmocněná strážkyně pokladu víry, jehož veliká část jest obsažena v Písmě sv. Tedy Církev má právo... (viz sub α).

Jejich odůvodnění vyvrácíme:

ad α) Připouštíme, že vše jest v Písmě sv. slovem Božím, ale z důvodu inspirace. Církev má právo rozhodovati o každém výkladu, zdali neodporuje inspiraci a jejímu důsledku, naprosté neomylnosti bible. K tomu dostačí i *nepřímé* právo, t. j. když ne biblické místo samo, o něž jde, nýbrž nauka opírající se o toto místo, je předmětem církevního rozhodnutí tím, že Církev zavrhuje výklad odporující některému článku víry nebo samé inspiraci. Není pochyby, že Církev má jisté právo vykládati autenticky i taková místa v bibli, která se nevztahují přímo k věcem víry a mravů, neboť všechny myšlenky a všechna místa bible jsou inspirována. Slovo Boží je pak svěřeno k opatrování Církvi. Proto každé místo v bibli kteréhokoliv obsahu podléhá aspoň určitým způsobem autentickému výkladu Církve. A k tomu dostačí, má-li Církev na místa, nepatřící k věcem víry a mravů, jen právo *nepřímé a negativní*. Proto věci, patřící do oboru světských věd, pokud jest o nich zmínka v bibli, a nemají vůbec vztahu k věčné spáse, jsou svou povahou a samy sebou mimo rozsah přímého autentického výkladu Církve.

Avšak jestliže by byl některý výklad takového biblického místa v rozporu s některým článkem víry, přísluší Církvi právo, aby se o něm vyjádřila, a je-li tu skutečný rozpor, aby jej zavrhl. V tomto smyslu přísluší tedy Církvi právo *nepřímé a negativní*, poněvadž se nikdy netýká věcí z oboru svět-

¹ LH XXXIV (1895), 113—124.

² ScC 1900, str. 500.

³ DTh 1903, 250nn.

⁴ Streiflichter über die freiere Bibelforschung, Brixen 1890.

⁵ Pojmy: přímé a pozitivní právo. nepřímé a negativní právo autentického výkladu viz vysvětleny níže str. 110, a) b).

ských věd přímo a jako takových, nýbrž jen pokud mohou odporovati některému článku víry.

Církev zavrhlá mínění, které jí upíralo právo zavrhnouti takový výklad i ve věcech světských věd, pokud se přiči zjeveným pravdám. Tak stanovil sněm vatikánský: „Církev, která obdržela zároveň s apoštolským učitelským úřadem také rozkaz střežiti poklad víry, má právo a povinnost Bohem danou, aby zavrhlá falešnou vědu“ (DB, n. 1798). „Bude-li kdo tvrditi, že o světských naukách lze pojednávati s takovou svobodou, že jeho tvrzení, byť i odporovalo zjevené nauce, může býti považováno za správné a že ho Církev nemůže zavrhnouti, budiž z Církve vyobcován“ (DB, n. 1817; srv. také EB, n. 189).

ad β) Jest sice pravda, že Církev jest jedinou oprávněnou a zmocněnou strážkyní pokladu víry, jehož velká část je v Písmě sv. Z toho však ještě nutně nevyplývá, že Církev má přímé a pozitivní právo rozhodnouti o takovém místě, které se nijak nevztahuje k článkům víry, t. j. rozhodovati, který smysl takového místa je pravý.

2. Jiní zase chtěli rozsah práva Církve na autentický výklad bible zúžiti jen na *věci obsahu náboženského*.

3. *Mezi oběma názory je třeba hledati střední cestu.* „Věci² víry a mravů“, o nichž se v dekretěch výslovně mluví, jsou především vlastní zjevené pravdy, které máme věřiti božskou a katolickou věrou; dále ostatní pravdy, pokud tak úzce souvisí s články víry, že, kdyby byly popírány, byl by tím také popřen některý článek víry. *Co do rozsahu* vztahuje se tedy autentický výklad samo sebou na *všechna věroučná a mravoučná místa v bibli*, o nichž má Církev pozitivní a přímé právo neomylně rozhodovati jako jediná Kristem oprávněná a zmocněná učitelka a vykladatelka pokladu víry. *Ostatní pravdy Písma sv.* podléhají rozhodnutí Církve *nepřímo* jen pokud, pokud se dotýkají inspirace nebo jiného článku víry.

g) Prakticky však nemá rozlišování, kde v bibli má Církev přímé a kde jen nepřímé právo autentického výkladu, valného vlivu. Neboť je jisto, že Církev má právo a povinnost zavrhnouti jakýkoliv výklad kteréhokoliv místa v bibli, o kterém rozhodla, že se nesrovnává s biblickou inspirací nebo s jiným článkem víry.

Z toho vyplývá:

1. I když hájíme, že Církev má ve věcech, které se netýkají víry a mravů, jen právo *nepřímé*, přece učíme, že všechno podléhá rozhodnutí Církve a nic není v bibli, co by se z církevní pravomoci vyločovalo.

2. Katolický exegeta musí býti vždy *ochoten*, i když jde pouze o věci, o nichž se zdá, že patří výlučně jen do oboru světských věd, podrobiti se rozhodnutí Církve, kdyby tato rozhodla, že ony věci

mají přece nějaký vztah k některému článku víry nebo že výklad odporuje nějak inspiraci.

h) Ostatně je nutno uznati, že rozhodnutím tridentského a vatikánského sněmu nebylo v Církvi podstatně nic nového zavedeno, jak to doznal sám protestantský theolog E. Reuss.⁶

§ 3. Autorita římských papežů a všeobecných církevních sněmů pro výklad Písma sv.

Literatura: CORLUIY J., CCon II (1885), 423—426. - CHOUPIN J., Valeuer des décisions doctrines et disciplinaires du Saint-Siège, Paris 1913. - MANGENOT-RIVIERE, DThC VII, 2, sl. 2315—2319. Viz také výše str. 104.

Katolický exegeta musí se držeti při výkladu Písma sv. jediné toho smyslu, který určitému místu přikládala a přikládá Církvev. Který smysl pokládá Církvev za pravý smysl Písma sv., poznáme z rozhodnutí římských papežů jakožto nejvyšších učitelů ve věcech víry a mravů nebo z rozhodnutí všeobecných církevních sněmů. To je *mimořádný způsob* autentického výkladu bible.

Tak vykládá Církvev Písmo sv. *dvojm způsobem*:

a) *Přímó*, když smysl biblického místa je přímým a formálním předmětem rozhodnutí papežova nebo sněmu, a to buď:

α) *positivně*, určuje-li výslovně, který je pravý smysl biblického místa, o které jde, nebo

β) *negativně*, když nějaký smysl z onoho místa vylučuje.

b) *Nepřímó*, když je přímým a formálním předmětem rozhodnutí ne biblické místo samo, nýbrž nauka, opírající se o ono biblické místo; a to může býti zase buď:

c) *positivně*, když se biblické místo uvádí jako důkaz definované nauky, nebo

β) *negativně*, zavrhuje-li se jako blud nauka, kterou se snažili její obhájei opřítí o svědectví Písma sv.

Příklady: ad a) α) Tridentský sněm *přímó* a *positivně* prohlásil, že slova u sv. Jana 3. 5 („Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha [svatého], nemůže vejíti do království Božího“) platí o svátosti křtu a rozhodl, že jim nutno rozuměti ve vlastním smyslu a ne v přeneseném (viz DB, n. 358).

ad a) β) Týž sněm definoval *přímó*, ale *negativně*, smysl sv. Jana 6, 52 až 60 (přislíbení eucharistie) tím, že vyložil z oné řeči Kristovy nutnost sv. přijímání, aniž však rozhodl, který smysl přísluší onomu místu (DB, n. 930).

ad b) α) *Nepřímó*, ale *positivně* rozhodl tridentský sněm slova sv. Pavla

⁶ „Diese Versammlung hielt wie in allen Stücken so auch hier an den schon längst geltenden Grundsätzen fest und führte keine neuen Beschränkungen ein. brachte aber die bestehenden männiglich zum Bewusstsein“, Die Geschichte der hl. Schriften N. T.⁶, Braunschweig 1887, 621.

Rím 5, 12 („Proto jako skrze jednoho člověka hřích přišel na svět a skrze hřích smrt, a tak přešla smrt na všechny lidi, poněvadž [v něm] všichni zhřešili“), o dědičném hříchu (DB, n. 789).

ad b) β) *Nepřímě* a *negativně* rozhodl II. sněm cařihradský (r. 553) smysl Gn 2, 24 („Budou dva v jednom těle.“) Jan 20, 22 („Přijměte Ducha sv.“) a Jan 20, 28 („Pán můj a Bůh můj.“) tím, že zavrhl jako blud nauku Theodora z Mopsuestie, který se snažil oprátní své mínění o špatný výklad oněch míst (DB, n. 224).⁷

c) Z toho plyne pro katolického exegetu základní pravidlo, že je povinen bezpodmínečně přijmouti za pravý smysl ten, který Církev za pravý uznala. Takový výklad Církve je pak exegetovi normou jak *negativní* tak *positivní*.

Jest *negativní normou*, poněvadž nelze autenticky vyložené místo biblické již jinak vykládati, než jak je vyložila Církev. Proto jakýkoliv jiný výklad toho místa nepodává správného smyslu.

Positivní normou jest tím, že exegeta musí pokládati tento výklad za jedině správný a zahrnouti všechny ostatní.

d) *Závaznost rozhodnutí Církve* platí v plné míře pro všechny věřící, rozhodne-li Církev *přímě*, poněvadž je jisto, že Církev měla v úmyslu rozhodnouti o smyslu určitého místa, ať již to učinila *positivně* nebo *negativně*, a to i tehdy, byl-li biblický text uveden nejen v kanoně, nýbrž i ve věroučné konstituci.

Jinak je tomu, rozhodne-li Církev *nepřímě*. *Fernández* dává toto pravidlo: „Nelze stanoviti všeobecnou zásadu pro všechny okolnosti, nýbrž je nutno v jednotlivých případech přesně uvážiti znění slov, abychom poznali, jaký byl úmysl sněmu nebo papeže.“⁸

e) Dále je *nutno si pamatovati*:

1. Pouze z toho, že biblický text jest uveden v neomylném rozhodnutí neplyne ještě, že tím je také rozhodnut smysl onoho textu, neboť může býti uveden různě a k různým účelům.

2. Je-li uveden text toliko k objasnění nauky, nelze z toho ještě usuzovati na jeho jistý smysl.

O bule „Ineffabilis Deus“ ze dne 8. prosince 1854 (o neposkvrněném početí P. Marie) poznamenal *Flunk*: „Třebas v definici o neposkvrněném početí blah. P. Marie... slovo *žena* Gn 3, 15 („Nepřátelství stanovím...“) se vztahuje na Marii, a ne na Evu, nerozhoduje se tím ani pravý smysl onoho místa ani neřeší kritická otázka o chybném čtení *ona* místo *ono*.“

⁷ Jiné příklady viz u *Cornely*, *Historica et critica introductio* in U. T. libros sacros 1², Parisiis 1894—97. 611: *Székelly*, *Hermeneutica*, str. 343n: *Kortleitner*, *Hermeneutica*, str. 116n.

⁸ IB. str. 483.

3. Je-li uveden biblický text, aby dokázal některou nauku, nutno rozlišovati

a) pouze z toho, že se textu užívá jen jako důkazu, není ještě vždy neomylně určen smysl;

β) avšak někdy, když theologové uvádějí na sněmu biblický text jako důkaz, buď o něm mluví tak, že se zdá, že skutečně pozitivně dokazují smysl textu nebo prohlašují, že onomu textu vždy bylo tak v Církvi rozuměno (srv. DB, n. 791). V takových případech ovšem není pochybnosti o pravém výkladu onoho textu.

§ 4. *Autorita římských kongregací a Papežské biblické komise pro výklad Písma sv.*

Literatura: AMBROGGI P. de, Insegnamenti di una recente condanna della Commissione Biblica, SC 62 (1934), 193—199. - ARNDT W., De vi decreti S. Officii in Comma Johanneum, AE X (1902), 36—47. - BILLOT L., Tractatus de Ecclesia Christi², Romae 1903, 444—450. - CELLINI A., La lettera agli Ebrei secondo il responso della Commissione Biblica, SC 5, S. VIII (1915), 151—172, 284—306. - DIECKMANN H., De Ecclesia II, Friburgi Br. 1925, n. 775—792. - EBERHARTER A., Die Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission, ThPrQ LXVIII (1905), 272—277. - FERNÁNDEZ A., IB, str. 484—488. - FONCK L., Documenta ad Pontificium Commissionem de re biblica spectantia, Romae 1915. - FRANZELIN, Tractatus de divina Traditiones et Scriptura⁴, Romae 1896, 119—141. - GRANDERATH Th., Die Machtvollkommenheit der römischen Congregation bei Lehrdekreten, ZkTh XIX (1895), 623—650. - HEJČL Jan, O závaznosti odpovědi papežské biblické komise, ČKD 1908, 145—157. - HOLZMEISTER U., Zum Dekret über die Parusieerwartung in den Paulinischen Briefen ZkTh XL (1916), 167—182. - HUGEL V., The Papal Commission and the Pentateuch, London 1906. - JORGET J., Congregations romaines, DThC III, sl. 1108—1111. - LAMY, La décision du Saint-Office sur 1 Jean V, 7, ScC XII (1908), 97—123. - LESÈTRE H., La Commission biblique: L'authenticité mosaïque du Pentateuque, RprA 5 S. t. X (1910), 273—279, 438—444. - MÉCHINEAU L., Il Vangelico di S. Matteo secondo la risposta delle Commissione Biblica, Roma 1912; TYŽ, Il Vangelico di S. Marco e di S. Luca e la questione sinottica secondo le risposta della Commissione Biblica, tamtéž 1913. - MIKLÍK Jos., Biblická komise a biblický ústav v Římě, ČKD 1918, 203—212; TYŽ, Nový dekret papežské biblické komise, tamtéž 1922, 132n. - MUNCUNILL I., Tractatus de Christi Ecclesia, Barcinone 1914, 438—444. - MURILLO L., La Santa Sede y el libro de Isaías RF 1909, 141—151, 444—456; 5—14, 277—288, 299—316, 487—491. - PERELLA G. M., Il Comma Giovanneo e la recente dichiarazione del Santo Ufficio, DTh 31 (1928), 650—674; TYŽ, Il principi recentemente richiannati della Pontificia

Commissio Biblica, tamtéž 37 (1934), 393—400. - PESCH Chr., Praelectiones dogmaticae, Friburgi Br. 1924, n. 521. - PETERS N., Papst Pius X. und das Bibelstudium, Paderborn 1906, 64—67. - PIROT L., Les Actes d'Apôtres et la Commission biblique, Paris 1910; TÝŽ, Commission biblique, SDB VI (1930), sl. 103—113. - SEDLÁČEK Jar., Biblické komise, ČSB II, str. 219. - SCHADE, Die Entscheidung der Bibelkommission über den Hebräerbrief, KP 1916, 74—82, 97—110, 169—182. - SCHMIT J., E. Commissione Pont. de re biblica, de auctore et modo compositionis Epistolae ad Hebraeos, NkSt 1914, 297—305. - STEJSKAL Fr., De auctore et veritate historica quarti Evangelii (Rozhodnutí bibl. komise), ČKD 1907, 336nn. - STRAUB A., De Ecclesia Christi II, Oeniponte 1912, n. 966—969. - VALENTA Jos., Citationes implicitae a papežská komise pro studia biblická. Zdánlivě historické knihy St. Z. a rozhodnutí papežské komise pro biblické studium, ČKD 1905, 858. - WEISS K., Die Entscheidung der Bibelkommission gegen die Zweiquellen-Theorie, ThprM 1912—1913, 133—144.

A) Autorita římských kongregací.

a) O smyslu biblických míst rozhodují mnohdy také posvátné římské kongregace, zvláště posvátná kongregace sv. Officia (S. Congregatio S. Officii).

Rozhodnutí těchto kongregací *nejdou sice neomylná*, proto *neodvolatelná*, ale jsou pro exegetu *závažná*, poněvadž podávají jisté směrnice správného výkladu.¹ Avšak nestačí jen zevní účta k těmto rozhodnutím, nýbrž vyžaduje se *skutečný vnitřní souhlas*, jak vidno z listu papeže Pia IX. „Tuas libenter“ ze dne 21. prosince 1863 mnichovsko-frisinskému arcibiskupovi: „... katolickým učencům nedostačí, aby řečená dogmata Církve přijali a měli v účtě, nýbrž je také třeba, aby se podrobili rozhodnutím vztahujícím se k nauce víry a vydávaným papežskými kongregacemi“ (DB, n. 1684).

b) Ježto nejsou tato rozhodnutí neomylná, není ani souhlas se strany věřících naprostý a také ne neopravitelný. Přesto však nutno tak dlouho s nimi souhlasiti, dokud se nevyskytnou vsutku dostatečné důvody k odůvodněnému pochybování o správnosti takového rozhodnutí. Kdyby se však skutečně našly tak závažné důvody, jež by svědčily proti rozhodnutí, takže by bylo zjevno, že rozhodnutí jest vpravdě mylné, pak, jak praví *Straub*, je nejen dovoleno „mínění lišící se od posvátného rozhodnutí považovati za pravděpodobné“, nýbrž i s rozhodnutím „nesouhlasiti“.²

¹ Pius X. zavrhl jako blud osmou větou v LA: „Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis congregationibus latas nihili pendunt“ (DB, n. 2008).

² De Ecclesia Christi II, n. 969.

Třebas by byl katolický exegeta pevně přesvědčen, že nčjaké rozhodnutí neodpovídá pravdě, a připustil mínění opačné, přece zachová aspoň zevní úctu, dokud rozhodnutí platí. Může, jak radí *Fernández*, před zákonitou církevní auteritou podati i důvody svědčící proti rozhodnutí.³ Avšak nutno dodat, že nelze snadno připustiti pochybnost a že v pochybnosti ne dosti odůvodněné se musíme držeti správnosti rozhodnutí. Učenost a obvyklý zralý úsudek, jimiž se vždy vyznamenávají členové posvátných kongregací, jest jistě zárukou, že každé rozhodnutí bylo učiněno po dlouhé úvaze a důkladném všestranném prostudování sporné otázky.⁴

B) A u t o r i t a p a p e ž s k é b i b l i c k é k o m i s e .

a) Mnoho služeb na poli biblické exegeze vykonala již *Papežská biblická komise* (Pontificia Commissio de Re Biblica, zkráceně PBK), kterou zřídil papež *Lev XIII.* apoštolským listem „*Vigilantiae*“ dne 30. října 1902 (viz ASS 35 [1902—03], str. 234—238).

Její *účelem* je pracovati pro rozkvět biblického studia a dávatí jisté směrnice pro výklad nejistých a pochybných biblických míst, a tak zamezovati šíření mylných výkladů.

Pius X. apoštolským listem „*Scripturae Sanctae*“ ze dne 23. února 1904 potvrdil tuto komisi, zdůrazniv její význam pro biblické studium a udělil jí zvláštní výsady, že smí udělovati akademické stupně.

b) O *závaznosti* rozhodnutí PBK se mínění theologů rozcházelo. Jedni hájili, že rozhodnutí mají ráz ne rozkazu, nýbrž pouze podávají návod a radu, jak třeba vykládati určitá místa v bibli, že nejsou tedy rozhodnutí „*decissiones praeceptivae*“, nýbrž jen „*directivae*“.

Jako odůvodnění k svému mínění udávali zejména:

α) Úřední název této komise není posvátná *kongregace*, nýbrž jen *Consilium* (rada) nebo *Commissio* (komise);

β) zakladatel její stanovil také její účel: aby v různých sporných exegetických otázkách, o kterých se Církev ještě určitě a rozhodně nevyslovila, a o kterých tedy může každý exegeta hájiti vlastní názor a opačný vyvracet, přihlížela k tomu, aby obhájei různých názorů o tomtéž biblickém místě zachovali meze křesťanské lásky (viz FD, str. 6).

Jiní zase hájili, že její rozhodnutí jsou stejně závazná jako rozhodnutí kterékoliv posvátné kongregace.

³ IB, str. 485n.

⁴ O rozhodnutí posvátné kongregace sv. Officia o úryvku z 1. listu sv. Jana (1 Jan 5, 7—8a) — *comma Joanneum* — viz *Höpfel*, Introductionis in sacros U. T. libros compendium III³, Romae 1931, 444—452 (a tam též uvedenou literaturu).

Jest všem jisté, že rozhodnutí PBK *nejsou neomylná a neopravitelná*, ale přece zavazují věřící ve svědomí, poněvadž jsou bezpečnou normou katolického výkladu.

c) Pochybnost a různost mínění o závaznosti této komise jakož i posvátných kongregací odstranil papež Pius X. Vydal Motu proprio „*Praestantiae Scripturae Sacrae*“ dne 18. listopadu 1907, kde píše „Je nám jasno, že musíme prohlásiti a naříditi následující: *Prohlašujeme tedy nyní a výslovně nařizujeme, že všichni jsou povinni a ve svědomí zavázáni podrobiti se rozhodnutím Papežské biblické komise, a to buď těm, která již byla vydána, nebo těm, která ještě budou vydána; dále i dekretům posvátných kongregací, jež se vztahují k nauce víry a jež papež schválil; a že se nemohou vyhnouti podezření jak z odepřené poslušnosti, tak i z odvážné smělosti nebo býti prosti těžké viny, kdokoliv slovy nebo spisy potírají něco z těchto rozhodnutí*“ (DB n. 2113).

Z českých exegetů hájil Hejčl zprvu názor, že rozhodnutí PBK jsou pouze návodem a radou.⁵ Avšak po vydání onoho Motu proprio Pia X. opravil svůj názor ve smyslu církevním.⁶

ODDÍL DRUHÝ: AUTORITA SV. OTCŮ PRO VÝKLAD PÍSM A SV.

Literatura: BAINVEL, *De magisterio vivo et traditione*, Parisiis 1905. - BRUCKER, *Questions actuelles d'Écrit Sainte*, Paris 1895, 134—144 (*De l'autorité des saints Pères dans l'interprétation des textes scientifiques et historiques d'après Saint Thomas*). - FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*⁴, Romae 1896, 11—186. - MANGENOT-RIVIÈRE, *DThC VIII*, 2, sl. 2321—2331. - VOGEL F., *Die Hl. Schrift und ihre Interpretation durch die heiligen Väter der Kirche*, Augsburg 1836.

a) Tridentský a vatikánský sněm určují *dvoji druh autentického výkladu Písma sv.*: řádné nebo mimořádné rozhodnutí učitelského úřadu Církve a jednomyslný souhlas sv. Otců (*unanimis consensus Patrum*).

Tridentský sněm praví výslovně: „...aby se nikdo neopovážil... vykládati Písmo sv. ... proti *jednomyslnému souhlasu Otců*“ (srv. výše str. 106 b).

Vatikánský sněm vykládáje tento dekret prohlašuje: „...nikomu není dovoleno vykládati Písmo sv. ... *proti jednomyslnému souhlasu Otců*“ (srv. výše str. 107 d).

⁵ CKD 1907, str. 532n.

⁶ CKD. 1908, str. 157.

Podobně se vyjádřil, odvolávaje se na oba sněmy. papež *Lev XIII.* v PD: „Autorita svatých Otců . . . je *svrchovaná*, kdykoliv všichni jedním a týmž způsobem vykládají některé biblické svědectví, které patří k nauce víry a mravů“ (DB, n. 1944).

b) Katolický exegeta nesmí tudíž vykládati proti jednomyslnému souhlasu Otců, čili je povinen přijmouti za správný ten smysl Písma sv., který jednomyslně přijímají sv. Otcové.

Názvu „svatí Otcové“ (*Patres*) užíváme pro označení církevních spisovatelů, kteří vynikli ve starých dobách křesťanských svatostí života, správnou věrou, a kteří jsou výslovně nebo mlčky označení Církví jako takoví.

Je nepochybné, že jednomyslný souhlas Otců ve věcech víry a mravů je bezpečným věroučným důkazem. A tak i jejich jednomyslný souhlas při výkladu určitého biblického místa je jistou zárukou správného smyslu. Neboť Otcové jsou svědky apoštolské tradice, a proto nám vlastně podávají smysl, který v jejich době přikládala Církvev tomu či onomu biblickému místu.

c) Aby však vážnost Otců pro výklad Písma sv. byla *svrchovaná* (*summa*) je nutno:

1. aby jejich souhlas byl *jednomyslný* (*unanimis*), t. j. aby totéž místo biblické vykládali všichni stejně;

2. aby při tomto výkladě výslovně nebo mlčky tvrdili, že věc, o níž jde, patří k nauce víry a mravů. Musí svůj výklad podávat jako svědkové víry, že tento výklad našli v Církvi a jako takový jej předávají dále. Takový výklad musí podávat jako jedině přijatelný a jistý.

Lev XIII. praví o souhlasu Otců v PD: „... z jejich souhlasu jasně vyplývá, že je to tak podáno od apoštolů podle katolické víry“ (EB 35, n. 96).

d) *K tomu třeba ještě dodat:*

1. *Co do jednomyslného souhlasu* nevyžaduje se jednomyslnost *matematická* čili *numerická* všech do jednoho, nýbrž dostačí jednomyslnost *morální*, když souhlasí po všechna staletí velká většina nebo závažnější část Otců a jiní se nestavěli proti jejich výkladu. Ba dostačí, když jen několik Otců souhlasí, ale jsou to Otcové zvláště vynikající velikou učeností a vážností v době, kdy byla ona nauka víry nebo mravů, opírající se o některý biblický výrok, napadena a když ji tito Otcové jako obhájcové pravé víry vykládají podle jistého smyslu Písma sv.

Na př.: V bojích s pelagiany vynikali zvláště sv. Jeronym, sv. Augustin, Proper Akvilejský, Fulgencius.

2. Někteří Otcové jednomyslně zavrhuji některý smysl jako nesprávný, ale rozcházejí se při výkladu pravého smyslu onoho biblického místa, o něž jde. Tehdy jsme povinni zavrhnouti smysl,

ježž jednomyslně zavrhlí Otcové, ale smíme v patřičných mezích hájiti i jiný výklad, než který podává některý z Otců.

3. Není-li při výkladu některého místa jednomyslného souhlasu Otců nebo když podávají Otcové výklad ne jako svědkové víry nýbrž jako svůj soukromý výklad nebo mínění, nemá takový výklad svrchované vážnosti. Přece však se nemá takovým výkladem hned pohrdati, jak napomíná *Lev XIII.* v PD: „Mínění těchž Otců si máme i tehdy vážiti, když mluví o těchto věcech jako soukromí učitelé“ (EB 36, n. 96).

4. Podávají-li Otcové jednomyslně nějaký výklad, který se netýká věci víry a mravů nebo se k nim vůbec nevztahuje, nemá jejich výklad svrchovanou vážnost a exegeta má volnost výkladu, jen když jeho výklad neodporuje biblické inspiraci a naprosté neomylnosti bible.

Lev XIII. stanoví v PD správnou normu: „Ač má býti konána obhajoba Písma sv. náležitě, přece není nutno hájiti stejně všechna mínění, která podali při výkladu jednotliví Otcové nebo pozdější vykladatelé. Některá místa, v nichž se jedná o přírodních věcech, posuzovali snad spíše podle mínění své doby, než podle skutečné pravdy, a tím tvrdili něco, co se nyní považuje za méně správné. Musí se tedy rozlišovati při jejich výkladech především, co skutečně podávají jako patřící k víře nebo s ní úzce spojené, což potvrzují jednomyslným souhlasem; neboť o těch věcech, které není nutno věřiti, bylo dovoleno jak svatým, tak i nám míniti různě, jak smýšlí sv. Tomáš“ (DB, n. 1948).

5. Jednotliví Otcové nemají stejnou vážnost a nikdo z nich nemá takové vážnosti, abychom jej samého následovali při výkladu tak, že bychom to činili bez zřetele na to, co Církev o tom místě autenticky rozhodla.

Již sv. *Augustin* poukázal, že se donatisté marně odvolávají na *Cypriana*, poněvadž jeho vážnost je menší než vážnost Církve (PL 43, 123—140). V tom smyslu mluví také sv. *Tomáš Akv.*: „Více je státi za autoritou Církve než za autoritou Augustinovou nebo Jeronymovou nebo kteréhokoliv učitele“ (S. th. II II q. 10. a. 12).

Papež *Alexander VIII.* dekretem kongregace sv. Officia ze dne 7. prosince 1690 zavrhl větu: „Kde nalezne někdo nauku založenou zřejmě na Augustinovi, může se jí naprosto držeti a jí učit, aniž musí přihlížeti k některé papežské bule“ (DB, n. 1320).

ODDÍL TŘETÍ: VÝZNAM VĚDECKÉHO VÝKLADU PÍSMÁ SV.

a) Výklady Písma sv., pokud je podal přední autor Písma sv. sám, inspirovaný svatopísece, neomylný učitelský úřad Církve nebo jednomyslný souhlas Otců, obsahují s naprostou jistotou pravý smysl.

Kromě autentického výkladu máme mnohá biblická místa vyložena též na základě vědeckého výkladu podle správných hermeneutických zásad.

b) Protestanté namítají, že u katolíků je vlastně vědecký výklad bible zbytečný, když jediné Církev má právo autenticky vykládati bibli.

Odpovídáme, že vědecký výklad Písma sv. není zbytečný. Neboť:

α) Církev vyložila autenticky poměrně málo míst v bibli, a to byla jen místa, týkající se víry a mravů.¹

β) U kolem katolického exegety jest, aby proti námitkám, podávaným proti bibli bludaři a nevěrci, hájil správnou nauku a vykládal Písmo sv. podle osvědčených a staletým užíváním v Církvi schválených hermeneutických pravidel. Tato pravidla, pokud posuzují bibli po stránce nástrojného původce-člověka, jsou budována na rozumovém poznání, aby dokázala racionalistům pravdu závažnými rozumovými důvody, když neuznávají anebo podceňují právo autentického výkladu Církve.

Katolickému exegetovi je tu přiznáno široké pole apologetické práce. Právě ve výkladu světských věcí, na které se autentický výklad Církve nevztahuje přímo a pozitivně, je dána katolickým exegetům vhodná příležitost, aby uplatnil své odborné znalosti z oboru světských věd, a tak se snažili urovnati zdánlivé rozpory mezi bibli a vědou.² Tak se může státi, že exegeta řízením Božím připravuje půdu k autentickému výkladu určitého biblického místa nebo aspoň takový výklad uychluje (srv. DB, n. 1942).

c) Avšak i ona místa, která jsou již autenticky vyložena, může exegeta vědeckým výkladem ještě lépe ozřejmiti, obhájit proti odpůrcům a ukázati, že není skutečných rozporů mezi jistým smyslem některého místa v bibli a mezi jistým výsledkem vědeckým. Tím jen autentický výklad Církve více utvrdí, neboť je jisto, že správným vědeckým výkladem nemůže exegeta najíti jiného smyslu, než který stanovila Církev autentickým výkladem, poněvadž pravda pravdě nemůže odporovati.

¹ *Corluy* čítá jich kolem dvaceti (CCon II, str. 426); *Durand* ne více než 12 (srv. DAp I, sl. 1838).

² Odborné vzdělání ve vědách světských, a zvláště ve vědách přírodních, je nesporně důležitým pomocníkem při exegesi. Zdůrazní to již papež Lev XIII. v PD (viz DB, n. 1947).

Autentickým výkladem není rozsah působnosti katolického exegety omezen nebo zmenšen. Naopak Církev ukazuje exegetovi bezpečnější a jistější cestu, která ho má spíše přivést k nalezení pravdy.

Krásně poznamenal *Cornely*: „Zdaž maják, který za temné noci ukazuje cestu plavcům, omezuje a bere jejich svobodu? Zdaž učitel, který vysvětluje žákům smysl, brání jim, aby jej vyložili podle svého způsobu a hlouběji do něho vnikli?“³

d) Nesmí se zapomínati, že vědecký výklad není vždy naprosto bezpečný a jistý. Není tím vinna biblická hermeneutika, jako by snad její pravidla nebyla správná, nýbrž je vinen exegeta sám, buď že hermeneutických pravidel dobře neznal, nebo jich náležitě nepoužil. Je tedy co do jistoty a spolehlivosti vědecký výklad často jen relativně jistý. Mnoho záleží na tom, jak použil exegeta v daném místě hermeneutiky a jak závažné důvody uvádí pro svůj výklad.

e) Z toho vyplývá, že výklad katolických exegetů i nejslavnějších je méně závažný v poměru k autentickému výkladu Církve a jednomyslnému souhlasu Otců. Opírá-li se však o správná hermeneutická pravidla, šetří-li ve všem inspirace a jejich důsledků, má-li pro sebe závažné důvody, nelze takovým výkladem pohrdati.

O tom rozhodl *papež Lev XIII.* v PD: „Ostatní katolíci exegetové mají sice menší vážnost, avšak přece ... i jejich výkladům třeba vzdáti patřičnou úctu; lze v nich nalézt mnoho vhodného, čím by se zapudilo opačné mínění a rozuzlila těžší místa. Jistě se nehodí, aby někdo přehlížel výtečná díla, jichž naši [exegetové] zanechali dosti a pohrdaje jimi volil raději knihy jinověrců a se skutečným nebezpečím pro zdravou nauku a nezdědka na újmu víry hledal v nich vysvětlení těch míst, na něž katolíci už dávno a velmi dobře soustředili svůj důmysl i své práce“ (DB, n. 1945).

f) Avšak i výklady nekatolíků nám mohou být také v mnohém užitečné, neboť obsahují leccos správného z biblické filologie, archeologie a historie. Přesto nelze dosti na srdce klásti, aby katolický exegeta používal těchto výkladů s největší opatrností, jak sám zdůrazňuje již papež *Lev XIII.* v PD: „Třebas může někdy katolický exegeta použití prací jinověrců, přece ať pamatuje, že podle četných svědectví předků nikde mimo Církev není neporušený smysl Písma sv. a že ho nemohou podati ti, kteří, jsouce mimo pravdu víry, nedosahují jádra Písma sv., nýbrž kousají jen slupku“ (EB 36, n. 98).

³ *Historica et critica interpretatio* 12, 608.

B) Druhé pravidlo: *Výklad Písma sv. musí býti v souladu s celou naukou katolické Církve.* (Analogia fidei catholicae.)

a) Ona místa Písma sv., jejichž smysl nebyl dosud vyložen autenticky Církví nebo jednomyslným souhlasem Otců, musí exegeta vykládati podle hermeneutického pravidla katolické heuristiky: *výklad Písma musí býti v souhlasu s celou naukou katolické Církve, čili musí vykládati podle „analogia fidei“, t. j. každý výklad Písma sv. musí býti nejen v souhlasu s Písmem sv., nýbrž s ostatními zjevenými pravdami, jak je Církev hlásá a jím učí.*

Analogia (z řec. *ἀναλογία*) znamená tu tolik co souhlas. Výraz je vzat z Řím 12, 6: „κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως“. „Víra“ není tu míněna v subjektivním smyslu jako ctnost, nýbrž v objektivním jako souhrn celé nauky katolické, jak jest obsažena v bibli a v tradici. *Analogia fidei* je totéž, co nazývá sv. *Augustin* „regula fidei“ (PL 34, 65).

Důvod, proč výklad Písma sv. musí býti v souhlasu s celou naukou Církve, je tento: Hlavním a předním autorem Písma sv. a tradice je Bůh; proto musí býti mezi oběma naprostá shoda a oba prameny zjevení Božího musí mezi sebou dokonale souhlasiti. A tento souhlas tvoří právě onen souhlas víry.

Jako svatopisci vlivem inspirace psali jen pravdu, tak i Církev jako oprávněná hlasatelka zjevení Božího hlásá jen pravdu, poněvadž týmž Duchem sv., za jehož pomoci je sepsáno Písmo sv., je stále vedena ve svém neomylném učitelském úřadě. Proto nemůže býti něco v Písmě sv., co by odpovídalo ostatním pravdám, jak je hlásá Církev.

Exegeta musí dbáti při výkladu tohoto naprostého souhlasu mezi Písmem sv. a stálým učením Církve a vykládati biblická místa tak, aby nalezený smysl byl v souhlasu s celou naukou církevní.

Proto jest *analogia fidei* při každém výkladě neomylným pravidlem biblické hermeneutiky a takřka duší každého výkladu.

b) Toto pravidlo v heuristice zdůraznil již sv. *Augustin*: „Když slova sama způsobují, že Písmo je dvojaké . . ., ať se exegeta otáže o radu pravidla víry, které přijal ze zřetelnějších míst Písma a z autority církevní.“ A tamtéž: „Nesmíme přece mysliti na to, že, co se rozchází s pravidlem víry, je pravidlem pravdy“ (PL 38, 63n).

Totéž požaduje *Lev XIII.* v PD: „V ostatním jest se řídití souhlasem víry s katolickou naukou, jak je přijata z církevní autority, a jí používati jako nejvyšší normy“ (DB, n. 1943). K tomu dodává důvod: „... neboť je-li původcem Písem sv. i nauky Církvi svěřené týž Bůh, nemůže se státi, aby jejich výklad [Písem sv.], jenž jakkoli s ní [s naukou víry] nesouhlasí, byl

správný. Z toho je patrné, že musí býti zamítnut jako nevhodný a mylný ten výklad, který připouští, že si odporují svatopisci buď mezi sebou nebo některý z nich odporuje učení Církve“ (EB 35, 94).

c) Má-li se některé biblické místo vyložit v souhlasu s věrou, je nutno především vědět, zdali pravidlo víry, podle něhož se má místo vykládati, je skutečně článkem víry. Je tedy patrné, že se musí katolický exegeta důkladně vyznati ve věrouce.

d) *Toto pravidlo je negativní*, poněvadž ze souhlasu víry poznáváme, jak se to či ono místo biblické nesmí vykládati, a proto se zamítá každý výklad, jenž je s tímto pravidlem jakkoliv v rozporu.

Na př.: Mytí nohou u Jana 13, 9—11 není svátostí. Kdo by tak vykládal, odporoval by nauce Církve, která od počátku věřila a vyznávala jen sedmero svátostí a nikdy nepokládala ono mytí nohou za svátost.

Podobně třeba vykládati zmínky v NZ o „bratřích“ a „sestrách Páně“ v souhlasu celé Církve učící, že P. Maria byla pannou před porodem, při porodu a po porodě.

Mangenot a *F. M. de Castro* rozlišují „*analogia fidei biblicae*“, kdy se jedno místo vyloží jiným místem biblickým od „*analogia fidei catholicae*“, kdy je výklad biblický v naprostém souhlasu s celou naukou církevní.

e) Výrazem *analogia fidei* rozumíme vždy *analogia fidei catholicae*, kterou nekatolíci jako hermeneutické pravidlo při výkladu bible neuznávají, ač se mnozí řídí podle *analogia fidei biblicae*, což je vlastně výklad podle paralelních míst (viz výše str. 68-72). Taková shoda nedostačuje plně k správnému výkladu a katolický exegeta musí vykládati nejen podle souhlasu se slovem Božím psaným, nýbrž i hlásaným a neomylným úřadem Kristovy Církve.

DÍL TŘETÍ: Proforistika

§ 1. Pojem biblické proforistiky.

a) Úkolem biblické hermeneutiky není pouze podati soubor pravidel k stanovení správného smyslu, nýbrž také ukázati, jak třeba nalezený smysl podati jiným.

Ona část biblické hermeneutiky, která pojednává, v jaké formě se má nalezený smysl podávati jiným, se nazývá *biblická proforistika*.

b) Proforistika je vlastně nauka o výkladu v nejširším významu slova. Výklad, jímž se nalezený smysl podává jiným, má býti:

α) *co do obsahu věrný a přesný* (expositio fidelis et accurata), t. j. exegeta nesmí podati svým výkladem více nebo méně než to, co bylo autorem na daném místě zamýšleno;

β) *co do podání* má býti *jasný a určitý* (clara et determinata), aby čtenář snadno pochopil původní smysl.

γ) Poněvadž se u čtenářů, jimž se podává výklad Písma sv., předpokládá různá chápavost a duševní úroveň, musí se často exegeta vzhledem ke svým čtenářům přizpůsobiti co do obsahu a formy. *Se zřetelem na čtenáře* je výklad buď *odborný čili vědecký* (erudita seu scientifica) nebo *lidový* (popularis), pokud se vykládá odbornými výrazy nebo jen prostou mluvou, každému přístupnou a srozumitelnou.

δ) *Co do účelu*, který exegeta svým výkladem sleduje, je buď výklad *teoretický* (theoretica) nebo *praktický* (practica), pokud chce poučiti jen rozumově nebo chce působiti také na cit a vůli a povzbuditi čtenáře k dobrému.

ε) *Co do zevnější formy*, v jaké se výklad podává, rozeznáváme: *překlad, opis* (parafrase), *glosy, scholia, kateny, homilie, postily, biblické traktáty a komentáře*.

§ 2. Různé druhy biblického výkladu.

I. Překlad.

a) *Překlad* (versio, translatio) je převod spisu z jedné řeči do řeči jiné.

α) *Co do předlohy*, podle níž byl pořízen, je překlad buď z původního znění a pak se nazývá *přímý* čili *bezprostřední* (versio directa vel immediata), nebo se pořizuje již z jiného překladu originálu, *překlad nepřímý* čili *prostředecný* (versio indirecta vel mediata).

Na př.: Přímý překlad SZ je překlad alexandrijský do řečtiny čili zvaný Septuaginta (LXX); nepřímý je latinský překlad Itala, pořízený ze Septuaginty. Je zřejmo, že největší cenu má překlad přímý. Avšak ani nepřímé překlady nejsou zcela bez ceny, zvláště když byly pořízeny svědomitě podle věrného překladu původního znění. Čím starší překlad, čím časově bližší originálu, tím věrněji může vystihnouti jeho znění. Starší překladatelé ovládali dobře jazyk originálu. Že i nepřímý překlad má svůj význam, vidno z toho, že Církev prohlásila na tridentském sněmu překlad sv. Jeronýma, zvaný Vulgata, za autentický překlad (viz výše str. 51 b). Při pochybnostech nutno však vždy přihlížeti k původnímu znění a také nahlédnouti do jiných starých překladů.

β) Možno ještě rozlišovati překlad *doslovný* (versio litteralis), který dbá úzkostlivě ve všem, aby vystihl každé slovo a každý obrat původního znění, anebo překlad *volný* (versio libera), co do smyslu správný, ale nelpící tak na každém slovíčku dbaje spíše ducha řeči, do níž je překlad pořizován.

b) *Vlastnosti dobrého překladu*. Překlad má býti:

1. *věrný* (versio fidelis);

Překladatel nesmí nic měniti na původním znění, nic přidati ani ubrati. Nesmí přidati něco, co se jen nepřímo skrývá ve slovech autorových; jinak by to byl již opis (parafráze). Věrný překlad podržuje, pokud možno, a pokud to odpovídá duchu jazyka, také původní formu znění, aby co nejvíce představoval originál. Věrný překlad se snaží vystihnouti též aliterace, paronomasie a slovní hříčky (viz na př. Gn 2, 23 v Hejčlově překladě).

2. *jasný* (clara seu perspicua);

Nutno voliti slova tak, aby jimi čtenáři mohli snadno poznati pravý smysl autorův.

3. *uhlazený* (elegans);

Překlad by nebyl uhlazený, kdyby překladatel v přílišné snaze zachovati věrně formu a všechny slovní obraty původního znění porušoval ducha ja-

zyka, do něhož se překládá. Nesmí se tedy každý výraz a každé slovo originálu otrocky překládati,¹ ježto každá řeč má také své zvláštnosti, jichž nelze vždy dokonale v překladu vystihnouti a plně napodobiti. Z tohoto hlediska se ovšem ani nejlepší překlad nemůže vyrovnati originálu.

c) Překladatel musí ovládati důkladně nejen jazyk, z něhož překládá, nýbrž i ten, do něhož překládá, neboť nedostatečnou znalostí potřebných jazyků by setřel krásu a plný smysl originálu a byl by v nebezpečí nesprávného překladu. Má-li překlad vyhovovati všem moderním požadavkům, je nutno, aby překladatel byl k překladu vyzbrojen určitými vědomostmi, které jej opravňují a uschopňují k správnému překladu. Musí býti dobře obeznámen s biblickou textovou kritikou, která podává soustavu pravidel, podle nichž je posuzovati pravost a původnost biblického textu a jeho jednotlivých částí. Dříve, než možno podati správný překlad, nutno předem zjistiti, že text, který chceme překládati, je skutečně neporušený a tudíž pravý.

Nemálo napomáhají k dobrému překladu znalosti z dějin kulturních a politických, biblické chronologie, archeologie, biblického zeměpisu a ostatních pomocných biblických věd. Čím větší a důkladnější průpravné vzdělání, tím se lépe překládá a tím větší je jistota správného překladu.

Ke každému překladu je třeba opravdové lásky a úcty k psanému slovu Božímu. Proto Církev jako prozíravá matka plným právem zakazuje čísti svým věřicím překlady Písma sv. v mateřtině, pořizené nekatolickými překladateli, poněvadž jim leckdy schází mnoho z toho, co žádá Církev po překladu Písma sv.

II. Opis (parafráze).

a) *Opis čili parafráze*² je poněkud rozvedený překlad. Od překladu se liší tím, že nejen původní znění poněkud volněji překládá, nýbrž současně vysvětluje, co je čtenářům nejasno nebo neznámo a co autor svými slovy jen zahrnutě naznačil.

b) *Vlastnosti parafráze.* Parafráze má býti:

1. jasná;

Má vysvětliti, co je čtenářům nejasné, temné, nesrozumitelné, zvláště rozvésti složitá souvětí v jednodušší věty, vložiti myšlenky, které jsou v textu zamlženy a z paralelních a jiných hodnověrných míst doplniti potřebné poznámky k porozumění.

¹ Tak překládá *Aquila* z hebr. znění také $\Pi\aleph$, uvádějící 4. pád, částicí

$\sigma\upsilon\nu$ Na př.: Gn 1, 1: $\delta\ \Theta\epsilon\omicron\varsigma\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\ \sigma\grave{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\nu\ \omicron\upsilon\breve{\rho}\alpha\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\grave{\epsilon}\nu\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu$.

² Z řec. *παράφρασις* = opis; sv. Rehoř Divotvůrce užívá také výrazu *μετάφρασις*.

2. věrná;

Má vysvětliti místa nebo slova těžko srozumitelná a varovati se, aby se parafrází nic nového nepřidalo nebo nepředkládala nová myšlenka, kterou autor v originálu vůbec nezamýšlel.

3. krátká.

U překladu je dána délka originálem, parafráze bývá poněkud delší, ale nesmí býti zase přespříliš rozvláčná, aby nebyla vlastně komentářem. Má proto vyložití nutné věci k snadnějšímu porozumění, a pominouti, co lze jistě u čtenáře předpokládati nebo co se samo sebou rozumí.

c) Takové první parafráze jsou většinou aramejské targumy SZ.³ Další parafráze pořídili: *Sr. Řehoř Divotvůrce* (Thaumaturgus, † kol 270) ke knize Kaz (PG 10, 987—1918); *Apollinarius Mladší*, biskup v Laodiceji v Syrii († kol 390), napsal parafrázi k žalmům v hexametrech; *Desiderius Erasmus* († 1536), *Bernardin a Piconio O. Cap.* (Pequigny, † 1709), *Dominik de Brentano* († 1797) pořídili dobré parafráze k NZ. *G. Sanchez S. J.* († 1628) vydal parafrázi k prorokům; *Tomáš Le Blac* († 1669) k SZ. K listům Pavlovým a katolickým vydal parafrázi *Benedikt Justinian* († 1622). Nejlepší parafrázi novozákonních listů a Zjevení sv. Jana pořídil *G. Terwepl* (Die Reden und Briefe der Apostel mit Einschluss der Apokalypse in deutscher Nachbildung. Bonn 1912).

Z protestantských parafrází jmenujeme parafrázi *J. A. Cramera* († 1788) a *I. S. Semlera* († 1791).

d) Zvláště při kázání je parafráze jednotlivých míst biblických velmi účinným prostředkem. „V parafrázi vkládá kazatel slova v ústa samému autorovi, a to formou jeho vlastního výroku co nejbližší.“⁴ Mistry parafrázi při kázání byli *sr. Efreim* a *sv. Jan Zlatoústý*.

III. Glosy.⁵

a) *Glosy*⁶ jsou krátké výklady zastaralých nebo vůbec těžko srozumitelných slov. Výklady byly psány buď na okraji textu (*glosy okrajové*, glossae marginales vel extrinsecae) nebo mezi řádky textu (*glosy meziřádkové*, glossae interlineares vel intrinsecae).

Staré biblické rukopisy obsahují četné glosy, které vykládají nejen jazykový, nýbrž i theologický význam slov. Na př.: K Mar 7, 2: „κοινωνῆς χειρῶν“ byla přidána glosa: „τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτους“ („s obecnýma rukama“, t. j. „s neumytýma“).

³ Srv. na př. *Höpfel*, Compendium introductionis 12, Romae, 1926, 205—208.

⁴ *Foltynovský*, Duchovní řečnictví, Olomouc 1927, 59.

⁵ Viz k tomu ČSB IV, str. 548 pod heslem „Glosy“.

⁶ Z řec. γλῶσσα jazyk, řeč (srv. Aristoteles, Poet. 21, 4nn); také γλωσσίματα. Dříve se nazývala tak cizí, zastaralá a těžko srozumitelná slova (srv. Quintilian, Inst. orat. I, 1).

V širším významu nazývají se ve středověku také glosy souvislé výklady biblického textu (*glossae perpetuae*), které byly ponejvíce sestaveny z výkladů sv. Otců a lišily se od katen (viz níže str. 131) hlavně místním spojením s textem.

b) *Sbírky* glos slovou *glosáře* (glossaria) a jejich sběratelé *glosátoři* (glossatores). Glosáře se staly základem našich slovníků, od nichž se rozeznávají tím, že neobsahují všechna slova a všechny jejich významy, nýbrž jsou uvedeny jen výklady těžce srozumitelných slov v textu.

c) Glosy k *hebrejskému textu* mají skoro všechny rabínské komentáře.⁷ K *řeckým glosátorům* se řadí především *Hesychius z Alexandrie*, který sepsal kolem r. 380 cenný slovník ke klasické literatuře řecké, který byl od V. stol. obohacen také biblickými glosami. Biblické slovníky Hesychiovy slovníku vybral a vydal *Ernesti* pod názvem *Glossae sacrae Hesychii Graecae*, Lipsiae 1786—87. Dále dlužno jmenovati *Fotia* († kol 891), *Suida* († kol roku 1000), řeckého mnicha *Jana Zorarasa* (v XII. stol.), *Varina Favorina* (v XVI. stol.) a neznámého autora díla *Etymologium magnum* (z XI. stol.).

K *Vulgatě* sestavili glosy opat *Walafried Strabo* († 849) a *Anselm Laonský* (Laudunensis, † 1117).

Strabo uspořádal souvislý výklad zastaralých a cizích slov celé bible. Tento výklad byl ve středověku velmi používán a dostal název *Glossa ordinaria* (PL 113 a 114). Poznámky byly psány na okraji textu a čerpány hlavně ze spisů Origenových, Augustinových, Jeronymových, Ambrožových a Rabana Maura. Pro velikou vážnost, jaké tato glosa Strabonova požívala, říkalo se jí také *Lingua Scripturae*. *Petr Lombarský* cituje ji slovy *Auctoritas dicit*.

Vedle této glosy je hlavním pramenem středověké exegese meziřádková glosa *Anselma Laonského*, který vyložil toliko slova nesrozumitelná jasnějšími a své výklady vložil mezi řádky textu *Vulgaty* (vydána byla v Basileji 1502, 1508, nejlepší vydání vyšlo v Antverpách 1634). Později se *Vulgata* opisovala s obojími glosami, a to tak, že text *Vulgaty* byl uprostřed, glosy *Strabonovy* na okraji a *Anselmovy* mezi řádky textu.

d) Dnes nazýváme glosou zpravidla vsuvku, která byla úmyslně nebo také nevědomky připojena k textu a později některá taková vsuvka byla i s textem společně vydána. *Biblická textová kritika* má za úkol, aby kritickým studiem starých rukopisů a překladů oddělila od textu pozdější vsuvky a podala nám bezpečně obraz původního textu.

⁷ Viz k tomu veliké dílo amerického žida *A. Ehricha*, *Randglosse zur hebräischen Bibel*, Leipzig 1908 a později.

IV. Scholia.

a) *Scholia*^s jsou krátká vysvětlení míst filosofickými, kritickými, dějepisnými, zeměpisnými a archeologickými poznámkami.

Od glos se liší tím, že vysvětlují biblické místo, kdežto glosy vysvětlují jednotlivá slova.

b) *První známá scholia* k bibli sestavil *Origenes* (srv. PL 25, 612). Část z nich vydal *F. G. Tischendorf* jako *Scholia in Proverbia Salomonis*, Lipsiae 1860. Z dalších scholií k SZ: *E. F. C. Rosenmüller* *Scholia in Vetus Testamentum*, Lipsiae 1788 a častěji. *Řecká scholia k NZ: Emanuel Sa* (= Saa). *Scholia in quator evangelia*, Antverpiae 1596 a častěji. *J. Gregorius*, *Novum Testamentum una cum Scholiis graecis*, Oxonii 1703. *Chr. Fr. Matthaei*, *Novum Testamentum cum Scholiis graecis maximam partem ineditis*, Rogae 1782 až 1783. *I. G. Rosenmüller*, *Scholia in Novum Testamentum*, Norimbergae 1803 až 1805. *Scholia on passages of the Old Testament by Mar Jacob*, Bishop of Edessa, edited by George Phillips, London 1864. *Theodor Bār Kōnī*, *Liber scholiorum*: vydal *Addai Scher* v Paříži 1910—1912.

V. Kateny.

BATIFFOL P., *Chânes bibliques*, VDB II, sl. 482—487. - BERTINI W., *La catena greca in Giobbe*, B IV (1923), 129—143. - BUTURAS A., *Symbolae ad hermeneuticas catenas graecas e codice Monacensi graeco*, ThQ XCI (1909), 248—277, 407—435. - DECONINCK J., *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, Paris 1912, 11—29 (*Généralités sur les chaînes*). - DEVREESSE R., *Chânes exégét. graecques*, SVDB I, sl. 1084—1283; TÝŽ, *Notes sur les chaînes grecques de Saint Jean*, RB XXXVII (1927), 192—215. - EHRHARD A., *Katenen*, u Krumpachera, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, 206—218. - FAULHABER Mich., *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, BSt IV (1899), 145—363; TÝŽ, *Hohelied-Proverbien und Predigerkatenen untersucht*, Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, Wien 1902; TÝŽ, *Die Katenenhandschriften der spanischer Bibliotheken*, BZ I (1903), 151—159, 246—255, 351—371; TÝŽ, *Katenen und Katenenforschung*, ByzZ XVIII (1908), 383—395. - SICKENBERGER J., *Die Lukas-Katene des Niketas von Heracleia, Texte und Untersuchungen*, BZ (N. F. VII, 4) 1902. - STAAB K., *Der griechische Katenenkommentar zu den kathol. Briefen*, B V (1924), 296—353; TÝŽ, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rom 1926. - STEJSKAL, *Catenae patrum*, ČSB II, 751n.

Z nekatolické literatury: HENRICI G., *Catenen* RPThK III (1897), 754 až 767. - HOPPMANN, *Die Catene zu den Proverbien im Codex Vaticanus gr.*

* Z řec. *σχόλιον* (od *σχολή*, klid, chvilka oddechu při čtení, aby se něco vysvětlilo) znamená krátkou poznámku mluvnickou nebo kritickou (srv. Cicero, *Ad Attic.* XVI, 7. 3).

1802 analysiert, Leipzig 1912 - KARO-LIETZMANN, Catenarum Graecarum catalogus, Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaft, Göttingen 1902. - LIETZMANN H., Catenen, Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung, Freiburg i. Br. 1897.

a) *Kateny* se nazývají výklady Písma sv. sestavené hlavně z výkladů sv. Otců a církevních spisovatelů. Každý výklad sv. Otců je jako článek a řada takových výkladů tvoří řetěz, zvaný *katena*.⁹ Kateny jsou vlastně sbírky scholii.

b) *Prvním známým sestavovatelem katen* je Prokop z Gazy († kol 528), který však nepracoval zcela samostatně, nýbrž použil již starších katen. Výklady čerpal hlavně z Cyrila Alex., Rehoře Nys. a Basila. Zachovala se katena k oktateuchu (k prvním osmi knihám SZ),¹⁰ ke knihám Král a Paral (PG 87, 1089—1220), Velep (PG 87, 1221—1544), Přis (PG 87, 1775—1780)¹¹ a k Is (PG 87, 1817—2718).

Další kateny zanechali Ondřej z Herakleie, Olympiodor, Michal Psellus, Oekumenios z Trikky, Jan z Drungarie, Mikuláš Serrorios, Filotheos Kokkinos, Makarios Chrysokefalos, Niketas Polychronios.

Ve stol. XIII. uspořádal takovou sbírku výkladů a poznámek k evangeliím sv. Tomáš Akv., který je posbíral s více než 80 řeckých a latinských spisovatelů. Sbíрка Tomášova se nazývá *katena zlatá* (catena aurea).¹²

Z jiných katen, které vyšly tiskem, dlužno jmenovati: Daniel Barbarus, Aurea in 50 Davidis psalmos doctorum Graecorum catena, 1569; Pavel Comitolus, Catena in beatissimum Job, 1587; Ant. Agellius, In Lamentationes Jeremiae commentarius 1589; Fr. Zephyrus, Florentinus Moyses enucleatus 1597; Teodor Peltan S. J., Catena graecorum Patrum in Proverbia, 1614; Mich. Ghislierus, In Jeremiam Prophetam commentarius, 1623; Baltazar Corderius S. J., Catena graecorum Patrum in s. Joannem, 1630 a Expositio Patrum graecorum in Psalmos, 1643; Petr Poussin S. J., Catenae graecorum Patrum in evangelium s. Marci, 1673; Nikefor z kláštera Bohorodičky, *Σειρά ἔν σ καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματίστων εἰς τὴν ὀκτατεύχον*, Leipzig 1772.

⁹ Z latinského *catena* = řetěz; řecky: συλλογαί, σειραί, ἐκλογαί, παραγραφαί, συναγωγή ἐξηγήσεων παρὰ διαφόρων πατέρων (Sbíрка výkladů různých Otců), ἐξηγησις συλλογείσα (Sebraný výklad); dříve sluly také ἐπιτομαὶ ἐρμηνειῶν (Příručky výkladů). Někteří latinští spisovatelé nazývají kateny také komentářem.

¹⁰ PG 87, 21—1089; srv. E. Lindl, Die Oktateuchcatene des Prokopius von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902.

¹¹ Kateny k Velep a Přis kriticky rozbírá nekatolik E. Bratke, Prokops Hohelied- und Proverbienkatene, Studien und Kritiken 1895, 361—372; srv. také ZWTh 1896, 303—312.

¹² Nadpis „Catena aurea“ nepochází od sv. Tomáše Akv. Zdá se, že se nadpisu používalo až po jeho smrti. Zprvu se nazývala sbírka: Glossa, Aurea glossa, Glossa continua, Continuum, Continua expositio.

Z *nekatoliků* vydal kateny zvláště J. A. Cramer, *Catenae graecorum Patrum in NT*, Oxoniae 1844.

c) Kateny jsou důležité nejen pro dějiny biblické exegese, nýbrž i pro textovou kritiku, poněvadž jsou pramenem variantů textu Septuaginty podle různých recensí.

Sbírky katen tvoří jakousi exegetickou anthologii. Tím se liší od biblických výkladů pozdějších exegetů, kteří přejaté starší výklady přepracovali a sestavili v jeden celek. Rovněž se liší od pozdějších sbírek z patristické literatury, které jsou sestaveny již v abecedním pořadí.

VI. Homilie.

a) *Homilie*¹³ je praktický lidový výklad některé části Písma sv., v němž se biblický úryvek parafrasticky vykládá a prakticky užije pro životní naučení.

K podstatě homilie náleží, aby se biblické místo nejdříve řádně vyložilo co do smyslu a pak se z něho vyvodilo praktické naučení pro život posluchačů neb čtenářů.

Vysvětluje-li se v homilii uvedeně místo Písma sv. věta za větou nebo slovo za slovem, ale vždy s patřičným zřetelem na mravní potřeby posluchačů, vzniká *homilie exegetická*. Když se vybere z biblického úryvku jen hlavní myšlenka, mluvíme o *homilii tématické*.

b) Homilie má být *jednoduchá a jasná*. Proto se vypouštějí všechny podřadnější a odborné otázky exegetické a jazykové. Účelem každé homilie je zušlechtnění srdce; proto homilie nesmí jen poučovat, nýbrž působiti předně na cit a vůli, kterou má pohnouti k činu podle vyloženého biblického úryvku.

c) V *prvních dobách křesťanských* se vykládalo slovo Boží ponejvíce ve formě homilií. Tak podávali výklad Písma sv. Otcové, kteří zpravidla vykládali biblické texty tak srdečně a poutavě, že se zdálo, jako by rozmlouvali se svými posluchači. Šlo jim o poučení nábožensko-mravní, o roznícení srdce pro dobro a upevnění vůle v dobrém.

V *křesťanském starověku až do doby Origenovy* se nazývalo každé kázání při bohoslužbě *homilií* na rozdíl od *kázání misiijního*. Origenes dal jméno homilie jen kázání, které úzce souviselo s výkladem Písma sv.

Od *dob Augustinových* znamenala homilie výklad nedělních nebo svátečních epištol a evangelií (perikop).

¹³ Z řec. *ὁμιλία* (od *ὁμιλεῖν* = rozmlouвати), znamená v lidové řečtině: důvěrný styk, rozhovor, bratrské oslovení. V tomto významu užívá slova také sv. Lukáš (24, 12; Skut 24, 26) a sv. Pavel (1 Kor 15, 33). U řeckých Otců označovalo se homilií kázání při bohoslužbách na rozdíl od kázání kohaného pohanům, které slulo *κήρυγμα*; v latině se užívalo buď slova *homilia* nebo *tractatus popularis* (srv. sv. Augustin, ep. 224: „...restabant tractatus populares, quos Graeci homilias vocant.“).

Počátkem křesťanského středověku zůžil se význam homilií výhradně jen na kázání exegetická, jaká psali dříve zejména sv. Otcové. Ti nám zanechali krásné vzory homilií, z nichž přejala Církev mnoho do svého breviáře jako čtení k evangeliu v III. nokturnu matutina. Zvláště třeba jmenovati homilie sv. Jana Zlat. k listům sv. Pavla, sv. Ambrože, sv. Augustina, sv. Petra Chrysologa, sv. Řehoře Velikého.

d) Sbírká homilií se nazývá *homiliář* (homiliarum).¹⁴ Takové homiliáře obsahovaly zprvu většinou homilie sv. Otců, později k nim byly připojeny řeči *Alkuinovy*, *Rabanovy*, *Haymovy* a j. Účelem těchto homiliářů bylo usnadniti kazatelům práci při sestavování kázání.

První homiliáře povstaly ve stol. VIII. Z různých provinciálních církevních synod ve stol. IX., jako ze synody v Cáchách, Remeši, Mohuči a Toursu, víme, že synody již tyto homiliáře předpokládají a nařizují, aby si biskupové a kněží opatřili sbírky homilií pravověrných Otců.¹⁵

e) Od těchto homiliářů je nutno rozlišovati *homiliář Karla Velikého* (Homiliarium Caroli Magni),¹⁶ jež vydal na rozkaz králův jáhen *Pavel Warnefried* († 797) v letech 776—784 a k němuž Karel Vel. předeslal sám předmluvu o jeho vzniku a účelu. Podle předmluvy nebyl tento homiliář určen k účelům homiletickým, tím méně k tomu, aby se z něho homilie předčítaly lidu místo kázání, jak se často tvrdilo, nýbrž jeho účelem bylo opravit a upravit čtení nokturnů při modlitbách, konaných v choru katedrálních a klášterních chrámů. Později se ho ovšem také používalo k účelům homiletickým, nejdříve v těch kostelích, pro které byl určen, neboť tam jej měli v opisech.

f) Dnes se homilie řadí do homiletiky v duchovním řečnictví jako část bohovědy pastorální.¹⁷ Dnešní homiletika zdůrazňuje právem v kazatelství návrat k homiliím, neboť tyto mají veliký význam. Předvádějí nám názorněji a živěji slova Kristova, seznamují

¹⁴ Viz *Sýkora*, CSB V, str. 17n pod heslem „homiliář“; *Keppler*, Homiliarium, WWK VI, sl. 221—223.

¹⁵ *Mabillon* († 1707) připomíná ve svém spise *De liturgia Gallicana* (Paris 1689) jeden velmi starý homiliář. Podle *Kepplera* (l. c. sl. 222) chová se dosud v biskupské knihovně ve Virepurku rukopis homiliáře virepurského biskupa Burkharda z VIII. stol. V universitní pražské knihovně máme homiliář z XII. stol. (srv. *Truhlář*, *Catalogus codicum*, číslo 509), tak zv. homiliář Opatovický (vydal *Hecht* r. 1863; viz k tomu článek v *Časop. Mus.* [1880] od *A. Patery*).

¹⁶ Viz *F. Wiegand*, *Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt untersucht*, Leipzig 1897; *E. Ranke*, *Zur Geschichte des Homiliars Karls des Grossen*, StKr II (1885), 386nn.

¹⁷ Srv. *Foltynovský*, l. c. str. 121 a 129n.

nás s Písmem sv. a budí k němu patřičnou úctu. Proto si Církev od počátku přála, aby kazatelé co nejvíce používali homilií.¹⁸

V novější době se osvědčili mistry homilií zvláště německý biskup *Keppeler*¹⁹ a švýcarský profesor *Meyenberg*.²⁰

VII. Postily.

a) *Postily* jsou praktické výklady nedělních a svátečních epištol a evangelií v pořadí církevního roku.

Název „postila“ pochází odtud, že tyto výklady byly konány při bohoslužbě „post illa“ (totiž „verba evangelica“), t. j. po přečtení patřičné nedělní nebo sváteční perikopy. V tomto smyslu jsou postily vlastně jakýsi druh homilií. Někteří odvozují název od zdobnéliny z pozdního latinského slova „posta“, poznámka na okraji. Název „postila“ přichází po prvé u *Mikuláše Triveta* († 1245).

Poněvadž sbírka homilií jáhna Pavla, vydaná na rozkaz císaře Karla Vel. (viz výše str. 133 e), se nazývá v analektech Mabillonových „opus praeclarum omnium homiliarum et postillarum“, domnívají se mnozí, že již za dob Karla Vel. (768—814) se užívalo slova „postila“.

b) *První* byla vytištěna postila *Mikuláše z Lyry O. Min.* (Nicolaus Lyranus, † 1340), který dbal pečlivě literního smyslu. Postila vyšla v Římě r. 1471—1742 pod názvem *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum*. Vycházela častěji a byla velmi vážená.²¹ Mikuláš z Lyry vyložil podle zásad antiochijské školy, sv. Augustina a sv. Tomáše Akv. všechny knihy Písma sv. s výjimkou některých knih druhokanonických.²²

K jeho postile přičinil *Pavel z Burgosu* (Burgensis, † 1435) dodatky *Additiones*, v nichž přihlížel zase k tradici, pokud ji *Mikuláš* opouštěl a připojil vysvětlivky z rabínských spisů. Proti těmto dodatkům napsal *Matěj Döring*

¹⁸ *Foltynovský*, l. c. str. 41—47; *Is Gomà*, L'ús de la Sagrada Escriptura en la predicación, AST 1927, 493—528; *La Bibbia y la predicación*, Barcelona 1927. Srv. také nařízení CIC, can. 1344, § 1 (srv. také can. 1345) a okružní list *Benedikta XV.* „Humani generis Redemptionem“ ze dne 15. června 1917 o kázání slova Božího (viz AAS 9, str. 305—317) a k němu prováděcí nařízení ze dne 28. června téhož roku (tamtéž, str. 328nn).

¹⁹ Srv. jeho *Predigt und Heilige Schrift*, Freiburg i. Br. 1926.

²⁰ *Homiletische und Katechetische Studien im Geiste der Hl. Schrift und des Kirchenjahres*, Luzern 1925, 774—841.

²¹ Mezi theology bylo přísloví: „Nisi Lyra lyrasset, nemo doctorum in Bibliam saltasset“ (srv. Margarita philosophica, Argentorati 1506). Později se říkalo: „Si Lyra non lyrasset, totus mundus delyrasset. Poněvadž postily Mikulášovy použil i *Luther*, vzniklo úsloví: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.“ Viz *H. Labrosse*, Oeuvres de Nicolas de Lyre, Efr XIX (1908), 41—52, 153—175, 368—376.

²² Viz níže str. 141 pozn. 2.

(Toringus, † 1460) své repliky *Replicae*, háje cti *Mikuláše z Lyry* v domnění, že byla *Pavlem* snižována. *Všechny tři spisy* (Postilla, Additiones, Replicae) byly později sebrány v jeden celek spolu s dílem *Strabonovým* (Glossa ordinaria). Roku 1588 vyšly v Benátkách a potom byly častěji vydávány krátce pod názvem *Biblia ordinaria*.

Z *dalších postil* vyniká postila, kterou vydal premonstrát *Leonard Goffine* († 1719) pod názvem *Handpostille*, d. i. Erklärung der sonntäglichen Episteln und Evangelien. Vyšla v Mohuči r. 1690 a dočkala se více než 300 vydání. Byla přeložena téměř do všech evropských jazyků.²³ Do češtiny přeložil po prvé Goffinovu postilu premonstrát *Jan Táborský* († 1748); překlad vyšel v Hradci Králové. Potom *Jan Chmela* (v Praze 1786), *Josef Zimmermann* (I. díl v Praze 1843, II. díl tamtéž 1847), *Jan Desolda* (I. díl v Praze 1875, II. 1876). Posledně ji vydali v českém překladě *olomoučtí bohoslovci* (Olomouc 1907).

c) V Čechách vznikla postila augustiána *Konráda Waldhausera*, kterého povolal Karel IV. r. 1358 z Rakous do Prahy. Jeho latinská postila se nám dochovala ve dvou vzděláních v četných českých i zahraničních archivech. Od *Jana Milíče z Kroměříže*, pražského kanovníka († 1374) se nám zachovaly dvě postily, a to *Gratia Dei* a *Abortivus*.

Známé jsou také české postily *M. Jana Husí* a *Jakoubka ze Stříbra* (k epištolám).

d) Z *českých katolických postil* zasluhují zmínky postila jesuity *Šeb. Vojt. Berličky* z r. 1618, *Matěje Václava Šteyera* z r. 1691, dvě postily jesuity *Antonína Koniáše* († 1760) a dvě od premonstráta *Jana Táborského*.

V minulém století vydali české postily *Jan Medlín* (ve čtyřech dílech v Praze 1828), *Ant. Vojtěch Hnojek* (k evangeliím ve dvou dílech v Praze I. 1853, II. 1854, a k epištolám r. 1861; nové vydání 1869), *Innocenc Ant. Frencl* (ve třech dílech k evangeliím v Praze I. 1854, II. 1855, III. 1857, k epištolám r. 1861), *Jan Felizna* (v Praze 1898).

VIII. Biblické traktáty.

a) *Biblické traktáty* (tractatus biblici) jsou vědecká pojednání o důležitých biblických místech těžších pro výklad, zvláště pojednání o takových místech v bibli, proti nimž se nejvíce útočí.

Podle formy rozeznáváme: *otázky* (quaestiones), *exkursy* (excursus), *vědecké rozpravy* (dissertationes), *monografie* (když se pojednává o jednom zvláštním biblickém textu).

Téma biblického pojednání má býti vždy *přesně vymezeno* a podáno na *základě věrohodných pramenů*. Obsah má býti logicky roz-

²³ Viz *A. Žák*, Postilla Goffinova. Ke 200letému jubileu jejímu, čas. Vlast VI (1889—90), 788nn.

členěn, námitky kriticky obhájeny a na konci má býti podán krátce výsledek kritického šetření daného biblického místa.

b) Témata toho druhu bývají obvykle řešena v biblických časopisech, v samostatných sbírkách biblických děl nebo vycházejí jako samostatná díla.

c) Z odborných časopisů, pojednávajících o biblických tématech, budtež uvedeny:

A) K a t o l i c k é.

Archivio di letteratura biblica ed orientale, vydával G. Re, Torino 1879—1908.

Revue biblique, vydávaná profesory dominikánské biblické školy u sv. Štěpána v Jerusalemě; vychází v Paříži od r. 1892. Tato škola vydává také *Études bibliques* od r. 1903; od r. 1910 vydává ještě *Études palestiniennes et orientales*.

Biblische Studien; založil O. Bardenhewer (vydávají Göttsberger a Sieckenberger), Freiburg i. Br. od r. 1895.

Biblische Zeitschrift, Freiburg i. Br.; počali vydávati Göttsberger a Sieckenberger od r. 1903; od XIX. roč. vydávají Walde a Frensdorfer, Paderborn 1931 nn.

Alttestamentliche Abhandlungen, Münster i. W.; počal vydávat J. Nikl od r. 1908.

Neutestamentliche Abhandlungen, tamtéž od r. 1908 vydával Aug. Bludau, od r. 1909 M. Meinertz.

Biblische Zeitfragen, tamtéž od r. 1908 vydával Nikel (od r. 1912 Heinisch) a Rohr (od r. 1926 Fr. W. Maier).

Collectanea biblica latina, Roma 1913...

Collectanea hierosolymitana, Paderborn 1917...

Biblica, Romae 1920...

Verbum Domini, tamtéž 1920...

Biblických otázek si také všímají:

Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819...

Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1877...

Revue des sciences ecclésiastiques, Paris 1860—1895.

Revue des sciences philosophiques et théologiques, Kairo 1907...

Recherches des sciences religieuses, Paris 1910...

Irish theological Quarterly, Dublin 1906—1921.

Orientalia series prior, Romae 1920—1930.

Orientalia nova series, tamtéž 1932...

Z českých časopisů řeší biblické otázky *Časopis katolického duchovenstva* (ČKD, Praha, od r. 1828...). Dále časopis *Hlídky* (Brno, od r. 1896), *Museum* (časopis moravských bohoslovců v Brně); někdy přinese některé otázky biblické také *Poutník jerusalemský* (v Brně) a revue *Na hlubinu* (v Olomouci). Vlastního biblického časopisu v české bohosvědné literatuře dosud nemáme.

B) *Protestantské*.

Biblische Studien, vyd. R. Kauffer, Dresden 1842—1846.

Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, vyd. Ewald, Göttingen 1849—1865.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, počal vydávati B. Stabl, Giessen 1881...; od r. 1906 K. Marti.

Beihilfe zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, od r. 1896.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, založil E. Preuschen, Giessen 1910...; od r. 1920 vydává Lietzmann.

Biblische Zeit- und Streitfragen, vyd. Kropatschek, Gross Lichterfelde-Berlin 1905—1915/16; od r. 1916/17 jako pokračování pod názvem *Streitfragen des Glaubens der Weltanschauung und Bibelforschung*.

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, vyd. R. Kittel, Leipzig 1908...

Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments, vyd. Bousset a Gunkel, Göttingen 1910...

Untersuchungen zum N. Testament, vydává H. Windisch, Leipzig 1912...

Neutestamentliche Forschungen, vydává Otto Schmitz, Gütersloch 1923...

Z ostatních časopisů, pokud si všimají také biblických otázek, třeba jmenovati:

Theologische Studien und Kritiken, Hamburg-Gotha 1823...

Zeitschrift für die historische Theologie, Leipzig 1832—1875.

Theologische Jahrbücher, Tübingen 1842—1857.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, vyd. V. H. Hilgenfeld, Frankfurt n. M. 1858—1913/14.

Z anglických buďtež jmenovány:

Bibliotheca sacra, Oberlin (Ohio) 1844...

Journal of biblical Literature, New Haven, Conn 1881...

Journal of sacred Literature, vyd. I. Kitto, London 1848—1863.

The Expositor, London 1875...

Expository Times, Edinburgh 1889...

Proceedings of the Society of biblical Archeology, London 1878—1917.
The Biblical World, Chicago 1893—1920; vychází nyní jako *The Journal of Religion*.
The American Journal of semities Languages and Literatures, Chicago 1884; nyní vychází pod názvem *Hebraica*.
Journal of theological Studies, London 1899...

C) Židovské.

Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Breslau 1851/1852...
Hebräische Bibliographie, Berlin 1858—1882.
Revue des études juives, Paris 1880...
Jewish Quarterly Review, London 1889...
Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne, Paris 1893 až 1914.

IX. Komentáře.

a) *Komentář* (commentarius) je souvislý a úplný, vědecky všestranně odůvodněný výklad jedné nebo více biblických knih. Vztahuje se nejen ke všem částem knihy, vyhledaný smysl nejen předkládá a po každé stránce vysvětluje, nýbrž také odůvodňuje a obhajuje proti nesprávným výkladům.

b) K dobrému komentáři se vyžaduje, aby byl:

1. *věrný* jak co do překladu, tak co do podání správného smyslu a pravosti důkazů a pramenů, jimiž exegeta dosvědčuje svůj výklad;

2. *jasný*, aby čtenář mohl snadno poznati vyložený smysl knihy a jejich jednotlivých částí;

3. *úplný*, třeba vyložití se všech hledisk vše, co je nutné k pochopení správného smyslu;

4. *stručný*.

Exegeta musí zachovati patřičnou míru co do rozsahu a nezacházeti příliš do podrobností, které nemají s podstatou výkladu nic společného nebo jen velmi málo, aby rozvlácností neunavoval a neztrácel se zřetele hlavní smysl. Rozvlácností se vyznačují zvláště staré komentáře, které spojovaly s vědeckým výkladem také ze široka mravní poučení a na mnoha místech obsahují i asketická pojednání, jimiž exegeta mluví více k srdci než k rozumu svých čtenářů. Kratičké a výstižné mravní poučení, jež vyplývá z vyloženého místa, snese však i nejprísnejší vědecký komentář.

5. Konečně je nutno, aby komentář *stál na výši doby*, t. j. exegeta si musí všimati všech nejnovějších objevů a výkopávek, v nichž

mnohé vnesly už tolik světla do dosud nejistých nebo nesprávných výkladů.

6. Že má komentář svědčiti všude o věroučném a mravoučném vzdělání exegetově, není třeba zvláště připomínati. Vědecký komentář předpokládá u exegety odborné vědomosti z celé theologie a kromě toho žádá, aby byl komentář *původní*, t. j. ne aby přinášel nové smysly biblického místa, nýbrž aby správně nalezený smysl se opíral o nové důkazy.

c) Katolický exegeta má přihlížeti i ke *komentářům jinověrců*, aby poznal, jak oni nahlíží na to či ono biblické místo. Proto k jejich výkladům, pokud se nesrovnávají s biblickou inspirací nebo všeobecnou naukou církevní, má zaujmouti kritické stanovisko a biblické místo obhájeti ve smyslu katolickém.

Katolík nemůže všeobecně odsuzovati práce nekatolíků v oboru biblické exegeze, neboť i v jejich komentářích najdeme leccos velmi hodnotného, čeho lze plně použití. Přesto tyto komentáře postrádají autoritativní záruky ve věcech víry a mravů. Proto třeba určité obezřetnosti. Jinak by zasluhoval katolický exegeta oné výtky, kterou pronesl již *Lev XIII.* v PD (viz výše str. 119 e).

SBÍRKY KOMENTÁŘŮ K PÍSMU SV.

A) *K a t o l i c k é.*

Cursus Scripturae sacrae, komentáře k S i NZ. Vydávají exegetové řádu jesuitského v Paříži od r. 1884. (Některé komentáře vyšly již v několika vydáních.)

Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments; počal vydávati B. Schäfer ve Vídni od r. 1901.

Études bibliques, Komentáře vycházely za vedení P. Lagrangea v Paříži od r. 1903.

Exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Počal vydávati J. Nikl a A. Schulz v Münstru od r. 1912.

Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament; tamtéž od r. 1864 vydával Bisping.

Die Heilige Schrift des Alten Testaments (tak zv. „*Bonner Bibel*“); vydávají K. Feldmann a H. Herkenne v Bonnu od r. 1923.

Die Heilige Schrift des Neuen Testaments; vydává Tillmann tamtéž (spolupracovníci: Dausch, Meinertz, Rohr, Sieckenberger, Steinmann, Vrede). Od r. 1931 vycházejí komentáře ve 4. vyd.

Verbum Salutis; jeden z nejlepších poválečných francouzských sbírek komentářů k NZ; vychází v Paříži. Komentáře jsou větší-

nou dílem francouzských a belgických jesuitů (dosud vyšly komentáře: k Mat, Mar, Luk, Jan, Skut, listům Pavlovým v zajetí a listům sv. Jana).¹

B) *N e k a t o l i c k é.*

Krit.-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1832... Počali vydávat H. A. W. Meyer; nyní vychází v nově zpracovaném vydání od různých autorů.

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig 1838...; vydával F. Hitzig.

Biblischer Kommentar über das Alte Testament, Leipzig 1861... (některé komentáře již v několika vydáních). Začali vydávat C. F. Keil a Frant. Delitzsch.

Kurzgefasster Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen, München 1886...; vydávali H. L. Strack a O. Zöckler (některé svazky vyšly nyní v novém vydání).

Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen 1892...; počal vydávati W. Nowack (již několik vydání); později vycházel pod názvem Göttinger Handkommentar.

Handkommentar zum Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1892—1908; vydával H. J. Holtzmann.

Kurzer Handkommentar zum Alten Testament, Tübingen 1897 (některé svazky v druhém vydání); vydával K. Marti.

Kommentar zum Neuen Testament, Leipzig 1903 (již v několika vydáních); počal vydávati Zahn.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Göttingen 1909...;² 1921...; za pomoci spolupracovníků začal vydávati H. Gunkel.

Kommentar zum Alten Testament, Leipzig 1913...; vydával E. Sellin.

Die Schriften des Neuen Testaments, Göttingen 1917... (1. svazek 1929 již ve 4. vyd.); vydává J. Weiss, W. Bousset, W. Heitmüller.

Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 sv., München 1922—1928; vydával H. L. Strack a P. Billerbeck.

Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1923... (některé komentáře již v 3. vyd.); vydává Lietzmann.

Das Neue Testament, 2 sv., Giessen 1926; vydal O. Holtzmann.

Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Leipzig 1928...; vydává Althaus s pomocí jiných.

¹ Viz CKD 1937, str. 290.

Das Neue Testament Deutsch (Neues Göttinger Bibelwerk), Göttingen 1932; vydávají P. Althaus a J. J. Behm.

Z anglických sbírek třeba jmenovati:

The Century Bible. Introduction, revised, version, notes, maps, London 1904 . . .

The international critical commentary, Edinburgh (některé komentáře vyšly již v několika vydáních); sbírku počali vydávati: Driver, Plummer, Briggs.

Poněvadž deuterokanonické knihy² katolického kánonu pokládají protestanté za apokryfní, vydávají komentáře k těmto knihám odděleně od kanonických knih SZ. Tak vyšly sbírky:

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes, Leipzig 1851—1860; vydávali O. F. Fritzsche a W. Grimm.

Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testamentes übersetzt, Freiburg i. Br. 1910; vydal E. Kautzsch.

The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English with introductions and critical and explanatory notes to the several books, Oxford 1923; vydal R. H. Charles.

² *Deuterokanonickými* (druhokanonickými) nazýváme ony biblické knihy, které všichni židé a podobně i protestanté zavrhlí ze svého kánonu (sbírky) biblických knih. Jsou tyto: Tob, Jud, Moud, Sir, Bar, 1 a 2 Mach, Est 10—16, Dan 3, 24—90; 13 a 14. Církev katolická má však tyto knihy ve stejné vážnosti jako ostatní (prvokanonické), o jejichžto pravosti a původnosti nebylo pochybováno.

REJSTRÍK VĚCNÝ

(Uvedeny jsou i latinské odborné názvy.)

- | | |
|---|--|
| Accommodatio exegetica 38—42 | Contextus orationis 63—68 |
| — S. Scripturae viz předešlé | Časopisy biblické 136—138 |
| Actiones symbolicae 24 b) | Český slovník bohovědný (ČSB) 70 |
| Adiuncta orationis viz Occasio ... | Deuterokanonické knihy viz Druho- |
| Alegorický výklad 85 | kanonické |
| Alegorie 84 | Dilogie 87n |
| Alexandrijský překlad viz Septuaginta | Druhokanonické knihy 141 |
| Amfibolie 20 c) | Elefantine 57n |
| Anafora 102 | Elipse 88 |
| Analogia fidei biblicae 121 | Emfase 88 |
| — fidei catholicae 120n | Epifora 102 |
| — linguae 62 b) | Etymologie 62 a) |
| Antanaklase 87n | Eufemismus 86 |
| Anthropomorfismus biblický 23 c), | Exegese 11 |
| 32 b), 85 | |
| Anthropopatismus biblický viz předešlé | Fabula 86n |
| Antityp 34 | Finis orationis viz Consilium auctoris |
| Aposiopese 87 | Fontes usus loquendi 54—62 |
| Aramejšťina biblická 48n, 57n | |
| Bajka 86n | Glosatoři 129 b) |
| Báseň abecední 100 | Glosáře 129 b) |
| — abecedující 100 | Glossa ordinaria 129 c) |
| — alfabetská viz abecední | Glossae viz Glosy |
| Básnictví biblické 89—103 | Glossaria viz Glosáře |
| „Bratří Páně“ 63, 121 a) | Glosy 128n |
| Catena aurea 131 b) | Gnomy 87 |
| Commissio Pontificia de Re Biblica 114n | Hádanka 87 |
| — pro revisione Vulgatae 52 | Hebrejšťina biblická 48n, 55—57 |
| Comparatio cum linguis vel dialectis cognatis 62 c) | Heuristika 43—121 |
| Concatenatio 103 | — katolická 103—121 |
| Conclusio 25 a) | — obecná čili rozumová 46—103 |
| Consilium auctoris seu scopus orationis 78—82 | Homiliarium Caroli Magni 133 e) |
| | Homiliář 133 d) |

- Karla Vel. 133 e)
- Homilie 132—134
- Hyperbola 85
- Inclusio 102
- Ironie 86
- Jinotaj 84
- Katena zlatá 131 b)
- Kateny 130—132
- Komentář 138n
- sbírky komentářů k Písmu sv. 139—141
- Komise biblická viz Papežská...
- pro opravu Vulgaty viz Papežská
- Konkordance biblické 69—71
- slovné 71
- věcné 70
- Kriteria obecné heuristiky vnější 72—82
- vnitřní 47—72
- Lexica biblica 70
- Litotes 85
- Loci paralleli 68—72
- Metafora 84n
- Metonymie 85n
- Metrika biblická 96—99
- Mluvnice biblických řečí 56n, 58, 60n
- biblické aramejštiny 58
- hebrejštiny 56n
- řečtiny 60n
- Mnohoznačná slova 20
- Multiplex sensus litteralis 29—32
- a Písmo sv. 30
- a sv. Augustin 30n
- a sv. Řehoř Vel. 30
- a sv. Tomáš Akv. 31
- důvody proti 30—32
- pojem 29 a)
- zastánci a jejich důvody 30—32
- Myšlenkový úměr viz Parallelismus membrorum
- Nadsázka 85
- Náznačná jména 25 c)
- Náznačné úkony 24n
- Náznak 24
- Nočmatika 17—42
- Obdoba jazyková 62 b)
- slok 101
- Obrazná mluva biblická viz Stilistika biblická
- Occasio et adiuncta orationis 76—78
- Okolnosti řeči viz Příležitost...
- Opis viz Parafráze...
- Osoba, k níž se mluví 74—76
- mluvící 72—74
- Ostraka 58, 59
- Otcové svatí, jejich význam pro výklad Písma sv. 115—117
- Papežská biblická komise (PBK) 114n
- komise pro opravu Vulgaty 52
- Papyry aramejské 57n
- řecké 59n
- význam pro biblické studium 57n, 59n
- Parabola 84
- Parafráze 127n
- Parallelismus slovný 68n
- věcný 69
- Paralelní místa 68—72
- Parallelismus membrorum 92—96
- poeticus 94
- stropharum 101
- Paronomasie 82
- PD (encyklika „Providentissimus Deus“ viz Seznam zkratek), 46 b), 51 a), 54, 105, 107 d) e), 116, 117, 119 e) f), 120 b), 139
- Persona audiens vel legens 74—76
- loquens 72—74
- Podobenství 84
- Poesie biblická viz Básnictví biblické
- Pomůcky k poznání mluvy 62n
- Postila 134n
- Postila Goffinova 135
- Postily české 135
- Posvátné římské kongregace, jejich význam pro výklad Písma svatého 113n
- Prameny k poznání biblických řečí 55—62
- aramejštiny 57n
- hebrejštiny 55—57
- řečtiny 59—62
- Proforistika biblická 123—141
- Prolepse 66
- Prorocký průzor 67
- Prorocktví slovné 34
- věcné 34

- Prospectus propheticus 67
 Protiklad 83
 Průpovědi 87
 Předobrazy 33—35
 Překlad 126n
 Příležitost a okolnosti řeči 76—78
 Průměr 83n
 Přirovnání *viz* předešlé
 Přísloví 87
 Přízpůsobení Pisma sv. 38—42

 Refrén 102
 Responsio 100n
 Rhythmus sententiarum 94
 Řým biblický 101

 Řeči biblické 48—51
 Řečtina biblická 49—51, 59—62

 Sarkasmus 86
 Scopus orationis *viz* Consilium
 auctoris
 Sečlankování 102
 Selá 100
 Sensus *viz* Smysl
 Septuaginta (LXX) 51, 55n, 61
 „Sestry Páně“ *viz* „Bratři Páně“
 Significatio verbi 19 b)
 Scholia 130
 Slohový lem 103
 Slovníky biblických řeči 57, 58, 60n
 — aramejské 57, 58
 — hebrejské 57
 — řecké 61n
 Smysl *viz* Noematika
 — duchovní *viz* předobrazný
 — důsledný 25—27
 — dvojí smysl biblický 20—22
 — literární *viz* slovní
 — následný *viz* odvozený
 — náznačný 23—25
 — obrazný *viz* přenesený
 — odvozený *viz* důsledný
 — pojem 19n
 — pravidla o předobrazném smyslu
 35—38
 — o slovném smyslu 27—32
 — předobrazný 32—38
 — přenesený 23 c)
 — přízpůsobený *viz* Přízpůsobení
 Pisma sv.
 — rozdělení předobrazného smyslu
 33 b)
 — slovného smyslu 22 b) c)
 — slovní 22n, 27—32
 — symbolický *viz* náznačný
 — typický *viz* předobrazný
 Souběžnost *viz* Parallelismus mem-
 brorum
 Souvislost vypravování 63—68
 — dějinná 66
 — logická 64—66
 — mluvnická 63n
 — prorocká 67n
 — psychologická 66n
 Srovnání s příbuznými řečmi nebo
 nářečními 62 c)
 Stilistika biblická 82—89
 Strofika biblická 99—102
 Subsidia usus loquendi 62n
 Symbol *viz* Náznak
 Symbolické úkony *viz* Náznačné
 Symploke 102
 Synekdocha 85

 Textová biblická kritika 129 α)
 Traktáty biblické 135n
 Tridentýský sněm o výkladu Pisma
 sv. 106—110, 115 a)
 Tropy *viz* Zástupky
 Typ *viz* Předobrazy

 Ubiquitas sensus litteralis 27—29
 Unitas sensus litteralis 29—32
 Universitas sensus litteralis *viz* Ubi-
 quitas ...
 Úsměšek 86
 Usus loquendi 47—63
 Účel Pisma sv. 80—82
 — řeči *viz* Úmysl autorův
 Úmysl autorův čili účel řeči 78—80

 Vatikánský sněm o výkladu Pisma
 sv. 107—110, 115 a)
 Versio *viz* Překlad
 Vidění 25 β)
 Vidy *viz* Vidění
 Visiones *viz* Vidění
 Vulgata 51, 53, 56
 — autentičnost 51—54
 — komise pro opravu *viz* Papežská
 komise ...
 — nové vydání 52
 — rozhodnutí tridentského sněmu
 106—110
 — vatikánského sněmu 107—110

- Výklad Pisma sv. autentický 45, 104n a autorita všeobecných církevních
 — a autorita Papežské biblické ko- sněmů 110—112
 mise 114n Výsměch jízlivý 86
 — a autorita římských kongregací Význam slova 19 b)
 113n
 — římských papežů 110—112 Zástupky 84—86
 — sv. Otců 115—117 Způsob mluvy 47—63.
 — vědecký 118n

CORRIGENDA

- Na str. 27, řádek 5 místo (viz níže str. 38—41) má býti (*str. 38—42*).
 Na str. 41 v poznámce 32 v řádku 4 místo voleno má býti *volens* a v řádku 11
 tamtéž místo Seosio má býti *Sessio*.
 Na str. 48 v poznámce 2 místo 𐤒𐤓𐤕 má býti 𐤒𐤓𐤕𐤔;
 Na str. 60, řádek 14 místo *χιάζερ* má býti *χιάζερ*.
 Na str. 64, řádek 2 místo *ó* má býti *ó*.
 Na str. 68 v § 1 A), řádek 8 místo *καδ'* má býti *καθ'*.
 Na str. 85, řádek 13 místo str. 22 má býti *str. 23*.

OBSAH

Seznam zkratk

Úvod

- § 1. Pojem a rozdělení biblické hermeneutiky
- § 2. Potřeba a význam biblické hermeneutiky
- Význačnější biblické hermeneutiky XIX. a XX. stol.

DÍL PRVNÍ: Biblická noematika

Oddíl první: Pojem o rozdělení biblických smyslů

- § 1. Pojem biblického smyslu
- § 2. Rozdělení biblických smyslů

Oddíl druhý: Slovný smysl

- § 1. Pojem a rozdělení slovního smyslu
- § 2. Naznačný smysl
- § 3. Důsledný smysl
- § 4. Pravidla o slovném smyslu

Oddíl třetí: Předobrazný smysl

- § 1. Pojem a rozdělení předobrazného smyslu
- § 2. Pojem a rozdělení předobrazů (typů)
- § 3. Pravidla o předobrazném smyslu

Oddíl čtvrtý: Přizpůsobení Písma sv.

- § 1. Pojem a rozdělení přizpůsobení
- § 2. Přizpůsobení Písma svatého jest odůvodněno
- § 3. Pravidla o užití přizpůsobení Písma svatého

DÍL DRUHÝ: Heuristika

ČÁST PRVNÍ: Heuristika obecná

I. Vnitřní kritéria

Oddíl první: Způsob mluvy (Usus loquendi)

- § 1. Pojem a rozdělení způsobu mluvy
- § 2. Biblické řeči
- § 3. Důležitost znalosti biblických řečí
- § 4. Prameny k poznání způsobu mluvy
 - A) Prameny k poznání mluvy vůbec
 - B) Prameny k poznání biblických řečí

I. Prameny biblické hebrejštiny	55
II. Prameny biblické aramejštiny	57
III. Prameny biblické řečtiny	59
§ 5. Pomůcky k poznání způsobu mluvy. (Subsidia usus loquendi)	62
<i>Oddíl druhý: Souvislost vypravování (Contextus orationis) .</i>	63—68
§ 1. Pojem a rozdělení	63
§ 2. Pravidla o souvislosti řeči	68
<i>Oddíl třetí: Paralelní místa (Locī paralleli)</i>	68—72
§ 1. Pojem a rozdělení	68
§ 2. Význam paralelních míst	69
<i>Biblické konkordance</i>	69—71
A) Věcné konkordance	70
B) Slovné konkordance	71
§ 3. Pravidla, jichž třeba dbáti při paralelních místech	71
II. Vnější kritéria	72—89
<i>Oddíl první: Osoba mluvící (Persona loquens)</i>	72—74
§ 1. Význam pro exegesi	72
§ 2. Pravidla k poznání osoby mluvící	73
<i>Oddíl druhý: Osoba, k níž se mluví (Persona audiens vel legens)</i>	74—76
§ 1. Význam pro exegesi	74
§ 2. Pravidla o hledání osoby, k níž se mluví	74
<i>Oddíl třetí: Příležitost a okolnosti řeči (Occasio et adiuncta orationis).</i>	76—78
§ 1. Pojem a rozdělení	76
§ 2. Význam příležitosti a okolnosti řeči pro exegesi	77
§ 3. Z čeho lze poznati příležitost a okolnost řeči	77
<i>Oddíl čtvrtý: Úmysl autorův čili účel řeči (Consilium auctoris seu scopus orationis)</i>	78—82
§ 1. Pojem a rozdělení	78
§ 2. Význam znalosti účelu řeči	79
§ 3. Pravidla o účelu řeči	79
§ 4. Z čeho lze poznati účel řeči	80
§ 5. Společný účel Písma svatého	80
A) Společný účel SZ.	80
B) Společný účel NZ.	81
III. Biblická stilistika	82—89
§ 1. Povšechný ráz biblické mluvy	82
§ 2. Druhy biblických obrazů	83
A) Příklad a jeho druhy	83
B) Zástupky (tropy)	84
C) Jiné druhy biblické mluvy	86
§ 3. Pravidla, jichž nutno dbáti při výkladu obrazné biblické mluvy	88
IV. Biblické básnictví	89—103
§ 1. Ráz starohebrejského básnictví	90

2. Druhy biblického básnictví	91
3. Dějinný přehled biblického básnictví	91
4. Parallelismus membrorum	92
5. Biblická metrika	96
6. Biblická strofika	99
7. Jiné okrasy biblického básnictví	102
ČÁST DRUHÁ: Heuristika katolická	103—121
A) První pravidlo: <i>Písmo sv. se smí vykládati jen ve smyslu katolické Církve a jednomyslného souhlasu sv. Otců</i>	103—119
Oddíl první: Církev katolická je jedinou Kristem oprávněnou a zplnomocněnou vykladatelkou Písma sv.	104—115
1. Katolická Církev vykládá Písmo sv. autenticky	104
2. Rozhodnutí tridentského a vatikánského sněmu o výkladu Písma sv.	106
3. Autorita římských papežů a všeobecných církevních sněmů pro výklad Písma sv.	110
4. Autorita římských kongregací a Papežské biblické komise pro výklad Písma sv.	112
A) Autorita římských kongregací	113
B) Autorita Papežské biblické komise	114
Oddíl druhý: Autorita sv. Otců pro výklad Písma sv.	115—117
Oddíl třetí: Význam vědeckého výkladu Písma sv.	118—119
B) Druhé pravidlo: <i>Výklad Písma sv. musí býti v souhlasu s celou naukou katolické Církve. (Analogia fidei catholicae.)</i>	120—121
DÍL TŘETÍ: Proforistika	123—141
1. Pojem biblické proforistiky	125
2. Různé druhy biblického výkladu	126
I. Překlad	126
II. Opis (parafráze)	127
III. Glosy	128
IV. Scholia	130
V. Kateny	130
VI. Homilie	132
VII. Postily	134
VIII. Biblické traktáty	135
IX. Komentáře	138
Sbírky komentářů k Písmu sv.	139
A) Katolické	139
B) Nekatolické	140
Rejstřík věcný	143

*Tuto knihu vydalo Lidové knihkupectví a nakladatel-
ství v Olomouci. Vytiskly Lidové zárodky tiskařské a
nakladatelské spol. s ruč. obm. v Olomouci l. P. 1938*

LITERATURA

Dr. Rudolf Col: **Biblická hermeneutika** — Pravidla k správnému výkladu bible. — Olomouc 1938. Nákladem Lidového knihkupectví a nakladatelství v Olomouci. Stran 152. Cena brožovaného výtisku Kč 22. — Odborná literatura theologické discipliny hermeneutické v naší vlasti není příliš bohatá. Roku 1848 vydal v Praze premonstrát Gabriel J. Günther svou »Hermeneutica biblica generalis«. Profesor olomoucké bohoslovecké fakulty dr. Jan Pánek publikoval v Olomouci r. 1884 spis »Hermeneutica biblica«. V roce 1911 vyšlo v Brně dílo benediktina Arnošta Griwnackého »Hermeneutica biblica«. Následujícího roku 1912 byla vytištěna v Praze kniha cisterciáka a profesora literatury bohoslovecké fakulty dra L. A. Schneedorfera »Synopsis Hermeneutica biblicae«. Profesor pražské české bohoslovecké fakulty dr. Jan L. Sýkora uveřejnil r. 1930 v Českém slovníku bohovědném, sv. IV., str. 830—854, pod heslem Hermeneutica velmi rozsáhlé instruktivní pojednání o biblické hermeneutice. To jest však též vše, co pozoruhodného z oboru biblické hermeneutiky bylo za XIX. a XX. století v naší vlasti napsáno a tiskem vydáno.

Státní profesor při stát. čsl. dívčím ref. reál. gymnasiu v Olomouci a lektor řeckého jazyka při C. M. bohoslovecké fakultě dr. Rudolf Col předkládá české veřejnosti svůj spis »Biblická hermeneutika — Pravidla k správnému výkladu bible«. Jest to z oboru biblické hermeneutiky první samostatné dílo, psané jazykem českým. Autor rozděluje svou práci na tři hlavní díly: na biblickou noematicku, heuristiku a proforistiku. V prvním hlavním dílu mluví ve čtyřech oddílech o biblických smyslech, slovném smyslu biblickém, předobrazném smyslu biblickém a přízpůsobení Písma svatého. — Druhý hlavní díl, heuristika, jemuž jest věnováno celých 79 stran publikace, jest nejrozsáhlejší a nejzajímavější částí knihy. Jest rozdělen na dvě části: heuristiku obecnou a heuristiku katolickou. V heuristice obecné upoutají vaši pozornost zvláště ony partie, v nichž spisovatel kreslí dovedně obraz biblické stylistiky a biblického básnictví. V druhé části, heuristice katolické, pojednává autor mezi jiným s velkou láskou a vnitřním získávajícím přesvědčením o autoritě římských papežů a všeobecných církevních sněmů pro výklad Písma sv., o autoritě římských kongregací a Papežské biblické komise pro výklad Písma sv. — V třetím hlavním díle, proforistice, se dovídáme o různých druzích biblického výkladu: o překladu, parafrázi, glosách, scholích, katekách, homiliích, postilách, biblických traktátech a komentářích. — Knihu uzavírá a doplňuje orientační rejstřík věcný.

Colova Biblická hermeneutika jest psána s velkou pilí a důkladností. Skýtá vše, co nacházíme v nejnovějších jinojazyčných biblických hermeneutikách. Je tu bohatá odborná vědecká literatu-

ra cizojazyčná, jež jest nadto ještě rozmnožena příslušnou literaturou českou. Souhlasíme s autorem, když praví, že česky psaná Biblická hermeneutika jest nezbytnou potřebou v dnešní době, v níž jest všude patrna snaha o rozšíření četby Písma sv., v době, v níž slibně rostoucí liturgické hnutí požaduje kategoricky znalost zásad a pravidel správného výkladu Písma sv. Proto má spis Collův své oprávněné místo v rukou českých bohoslovců, českého duchovenstva a nábožensky pokročilejší české katolické inteligence laické. Přejeme Biblické hermeneutice prof. Cola nejhojnějšího rozšíření mezi českými čtenáři. Prof. Kutal.

Současně o knize dra Cola dostala redakce posudek od našeho biblistického badatele dr. Miklíka, z něhož otiskujeme aspoň část. Lidská zloba je velká, i nejlepšího léku dovede zneužití. Tisícileté dějiny katolické církve dokázaly nade vší pochybnost, že i Písmo sv. může se státi velkým nebezpečím, dostane-li se do rukou nepovolných. Nejstrašnější náboženské bouře rodily se obyčejně ze špatného výkladu posv. knih; odtud úzkostlivá péče o přesné normy, jak Písmo sv. se zdarem vysvětlovati. Bylo již napsáno tisíce knih, které se obíraly výhradně tímto problémem. V české literatuře jsme dosud samostatné hermeneutiky neměli, konečně jsme se jí dočkali.

Spisovatel se na své dílo dobře připravil, proto se mu podařilo. Jenom na několika místech zůstalo ještě trochu stínu. Sám spisovatel upozornil na některé tiskové chyby a přehlédnutí, nebudu jich proto znova připomínati. Vypočtu jen takové, které mu unikly: Sixtus Senenský, čti Sienský (str. 12), Prosper Akvitánský, ne Proper Akvilejský (str. 116), Jan Zoraras oprav v Zonaras (str. 129), místo Ehrich, Randglosse čti Ehrlich, Randglossen (str. 129). Vřele doporučuji. Dr. Miklík C. Ss. R.

Miloš Weingart, Hlaholské listy Vídeňské. K dějinám staroslověnského misálu, v Praze 1938. R. 1890 objevil prof. Jagić ve Vídni 2 listy popsané hlaholici, v nichž odkryl mešní texty podobné a příbuzné Il. Kyjevským (ze stol. X.), ovšem mladší, psané na půdě charvátské asi v XI.—XII. století. Dokazují existenci slovanského obřadu na území charvátském ve stol. XI.—XII. právě tak jako Kyjevské Il. jsou důkazem římského obřadu na půdě moravsko-panonské.¹⁾ Benediktin P. Mohlberg ve svém spise o Il. Kyjevských (Il messale glagolitico di Kiew [Sec. IX.] ed il suo prototipo Romano de Sec. VI.—VII., Roma 1928) našel aspoň částečně předlohu nejen Il. Kyjevských, ale i Il. Vídeňských, opět v s a k r a m e n t á ř i g r e g o r i á n s k é m. — Po desíti letech prof. Weingart znovu rozebral text Il. Vídeňských a luští podrobněji otázku, jaký je poměr těchto listů k Il. Kyjev-

¹ Srovn. V. J a g i ć, Glagolitica. Würdigung neuentdeckter Fragmente Denkschriften d. k. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Classe, Wien 1890. — Entstehungsgeschichte d. kirchenslav. Sprache, Berlin 1913, 246—7.