



Posudek vedoucího bakalářské práce

RNDr. Marek Belza: Nebudeš dychtit: Ozvuky desátého přikázání v Novém zákoně

Předloženo na UK ETF katedře Nového zákona v létě r. 2021

Vedoucí práce: Jan Roskovec, Ph.D.

1. K formě

Práce je na svou kategorii poměrně rozsáhlá: zabírá celkem 65 stran, včetně 5 stran tabulkových příloh a 2 stran bibliografie o 31 položkách.

Typografická úprava je dobrá, oceňuji absenci jednopísmenných předložek a spojek na koncích řádků. Drobnou estetickou vadou je podivně roztažený hebrejský kvadrát v textu, což jde nejspíš na vrub použitému písmu (sadu Times vnucenou světu firmou Microsoft zřejmě ještě budeme muset snášet, ale rozhodně ji nemůžeme doporučit), případně použitému textovému editoru.

Úplná drobnost: německé „scharfes s“ (ß) je lépe ve verzálcích rozepisovat jako „SS“ (týká se psaní příjmení Theißen na str. 60: tedy nikoli THEIßEN, nýbrž THEISSEN), případně je nutno použít speciální verzálcový tvar tohoto znaku (kód U+1E9E), který však v řadě fontů není obsažen (je např. v Linux-Libertine: THEIßEN).

Jazykově je práce také na dobré úrovni, množství překlepů je minimální a formulační nepřesnosti jako „Příběh z Gn 3,1–6 je dokonalým archetypem právě pro svou ambici dosáhnout až na piedestal“ na str. 56 (onu „ambici“ má zřejmě aktér příběhu, nikoli příběh sám) jsou zcela výjimečné. Autor to, co chce říci, říká srozumitelně, takže čtenář si to nemusí domýšlet.

2. K obsahu a metodě

Méně průzračný je však autorův věcný záměr: co vlastně chce předložená práce zjistit? Zvolený podtitul „Ozvuky desátého přikázání v Novém zákoně“ by napovídal, že se práce vydává po stopě působení konkrétního starozákonního textu v rámci biblického kánonu, tedy že se pouští do zkoumání biblické intertextuality (tento termín se také v práci vícekrát objeví, přílehlavější by asi bylo mluvit zde o „intratextualitě“) – případně (postaru) do zkoumání dějin tradice – na tom-

Jan Roskovec, Ph.D.

tel.: +420 221 988 411

e-mail: ros_kovec@etf.cuni.cz

Černá 9 (p.o. box 529), 115 55 Praha 1

www.etf.cuni.cz

to konkrétním vzorku. Jak se však postupně ukáže, záběr práce je širší a jeho kontury poněkud rozmlžené.

Autor vychází z jasného pozorování: desáté přikázání v souvislosti Dekalogu „vyčnívá z řady“ (str. 9), jelikož míří na vnitřní postoj adresáta, nikoli na konkrétní jednání jako ostatní přikázání – snad s výjimkou prvního, což zvláště při rozčlenění Dekalogu na „dvě desky“ může představovat určitou strukturní pravidelnost (na prahu tohoto zjištění stojí i autor na str. 16). Tato zvláštnost spojená s nespécifičností desátého přikázání vede autora k otázce, „na co přesně míří“ (str. 10), a k zájmu o to, jak je toto zacílení „zákazu žádostivosti“ reflektováno v další, tedy novozákonní tradici.

Práce má proto dvě části, staro- a novozákonní (kap. 1–4 a 7–8) a mezi nimi stojící kap. 5 a 6, v nichž autor konstruuje jakési převodové soukolí, jež by jej ke hledaným „ozvukům“ dovedlo. Tyto spojovací kapitoly jsou z hlediska metodického postupu práce stěžejní – a zároveň jsou její hlavní slabinou, což autor částečně reflektuje ve dvou úvodních „metodických poznámkách“ na str. 11.

Starozákonní část pochopitelně začíná výkladem *výchozího textu* (kap. 2), tedy desátého přikázání Desatera v obou verzích Ex a Dt. Ty se ve znění tohoto přikázání liší, takže nabízejí srovnání. Autor v navázání na komentáře tento rozdíl interpretuje jako důsledek vývoje tradice – za starší považuje složitější verzi Dt, která užívá dvě různá slovesa (חמד a אוה) a z předmětů „žádostivosti“ vyčleňuje ženu tím, že ji staví na první místo a následující předměty spojuje s odlišným slovesem. Z komentáře E. Otto (HthKAT, 2012) přejímá i názor, že toto přikázání Desatera má jako jediné původ v prorocké tradici, přičemž za bezprostřední inspiraci lze považovat text Mi 2,2 (formulace je tam spojená se slovesem חמד). Do interpretačního domýšlení tohoto srovnání, k němuž autor dospívá na str. 15–16, by podle mne bylo možno zapojit úvahu, zda mezi verzemi není výraznější obsahová nuance: zatímco verze Dt představuje dva základní typy touhy (v nejrůznějších obměnách se opakující v tradicích nejen biblických), touhu erotickou a touhu po majetku, a tudíž implicitně míří již přece jen více na problém žádostivosti samé, verzi Ex lze chápat primárně jako ochranu majetku bližního, jeho „domu“, jehož jednotlivé součásti jsou exemplárně vyjmenovány s ženou na prvním místě, a tedy zaměřenou více k předmětu zapovězené touhy.

Posun v důrazu buď na předmět, který teprve „žádost“ kvalifikuje jako špatnou, nebo na „žádostivost“ samotnou, jež může být chápána jako problematická sama o sobě, je důležité hledisko, které autor ve své práci uplatňuje. Poněkud unáhleně jej však spojuje s odhadovaným posunem od charakteristicky „judaistického“ pojetí etiky, v němž je „žádost“ problematická teprve vztahem k problematickému předmětu (např. touha po ženě je závadná pouze pokud ta žena již patří někomu jinému), k pojetí označenému jako „helénistické“, jež s podezřením hledí již na „žádost“, resp. „žádostivost“ samu. První pojetí autor považuje za původní smysl 10. přikázání, druhé spojuje se vstupem biblické etiky do řeckého, filosofického antropologii a etikou ovlivněného kulturního prostředí (tak na str. 17, 24, 29: „helénistický obrat“, 41, 54). Tento názor opírá především o způsob, jímž Septuaginta překládá jednak 10. přikázání, jednak – a především – Gn 3,6 (text, který s tímto přikázáním vidí v úzké souvislosti, popis toho, jak žena v ráji hleděla na „zakázané ovoce“), nedokládá jej však důkladnějším zkoumáním. Všimá si pouze, že v případě 10. přikázání LXX užívá jen slovesa ἐπιθυμέω, zatímco v Gn 3,6 tento termín neužije k překladu ani jednoho z kořenů חמד či אוה, které se zde v hebrejském textu objevují. Skutečnost, že LXX v tomto případě „užívá významově jasně pozitivních adjektiv καλόν, ἀρεστόν, ὡραῖον“, vykládá jako „přesun důrazu od předmětu žádostivosti k jejímu subjektu“ (str. 17) – aniž by tuto domněnku nějak blíže vysvětlil. Podle mého názoru je tomu přesně naopak: popis LXX zde ženin pohled objektivizuje, žena podle něj vidí něco skutečně dobrého a krásného, motiv potenciálně nečisté žádostivosti je tímto překladem spíše potlačen!

Tím jsme se dostali ke *druhému starozákonnímu textu*, jemuž se práce podrobněji věnuje, úseku z vyprávění o „pra-hříchu“ Gn 3,4–6 (kap. 3). Postupuje k němu ovšem bez vysvětlení, proč tak činí: souvislost, jež je dána společným výskytem kořenů חמד a אוה, charakteristických pro Dt verzi 10. přikázání, je zřejmá pouze implicitně, explicitně vyplyne teprve z pozdějšího (str. 20) odkazu na „konkordanční průzkum“, zařazený až do následující kapitoly (proč?). Tato souvislost je nicméně nápadná a zajímavá a zasloužila by podle mne ještě pečlivější pozornost. Jednak by bylo dobré přesněji uvážit a popsat, v čem kromě zmíněné terminologické shody spočívá obdoba mezi oběma texty. Skutečně si Bůh zákazem v Gn 2,17 (a 3,3) vyhrazuje ovoce ze stromu poznání pro sebe (str. 21: „zakázaný předmět z něj dělá jen to, že patří jinému...“)? Týká se opravdu 10. přikázání jakéhosi „prahříchu“, kořene všech hříchů, jak zajisté bývá někdy vykládáno?

A jednak by bylo záhodno z této souvislosti vyvodit důsledek pro metodu a cíl práce: jsou tím, co práce hledá a zkoumá, skutečně „ozvuky“ jednoho textu, nebo spíše jeho věcné analogie, tedy různé odpovědi na otázku po východisku, jádru či kořeni hříchu v nitru člověka? Domnívám se, že práce vlastně směřuje ke druhé možnosti, ale nereflektuje to s dostatečnou jasností ve své metodě.

Ta je povytce *lingvistická*, postupuje nikoli po myšlenkových strukturách, nýbrž po termínech. Kap. 4 je věnována „konkordančnímu průzkumu“ a stanovení sémantických polí sloves קָמַד a אָוּרָה. Výsledek tohoto zkoumání však není nijak vydatný: jde víceméně o synonyma (jejich „sémantická pole ... se do značné míry překrývají“, str. 23) – a dalo by se doplnit, že ani nelze stanovit, zda u nich převládá negativní či pozitivní hodnotová konotace. K vlastnímu přechodu k novozákonním, tedy řecky psaným textům slouží kap. 5. Tam jsou seznamenány řecké „lexémy vyjadřující aspekty vnitřního postoje ve vztahu k předmětu žádostivosti“ a tento výběr pojmů sloužících pak dále k výběru novozákonních textů, v nichž jsou hledány ony „ozvuky“ 10. přikázání, je zdůvodněn zmíněnou domněnkou o „přechodu do řeckého kulturního prostoru“. To je však vlastně argument v kruhu! V předchozím výkladu autor žádný takový posun exegeticky neprokázal, negativní chápání „žádostivosti“ samé zaznamenal už v „konkordančním průzkumu“ hebrejských termínů, takže nelze ani doložit, že by takový posun působil vliv řecké kultury, resp. platónské řazení tužeb do nižších vrstev lidské osobnosti.

Zkoumané *novozákonné texty* (kap. 7) autor rozřazuje do tří chronologo-teologických okruhů a v každém z nich do dvou kategorií. Okruhy převzal od G. Theißena, který takto periodizuje postupný vývoj novozákonné literatury: ježíšovskou (synoptickou) tradici považuje za zachycení „perspektivy Ježíše a putujících charismatiků“, pavlovské texty představují „dogmatickou perspektivu první církve“ a třetí okruh tvoří pastorální a obecné epištoly, v nichž se odráží „perspektiva praktického života křesťana a církve“. Z každého okruhu jsou zvoleny jeden až dva hlavní texty, jimž je věnován podrobnější výklad, ten je pak doplněn stručně komentovaným výčtem několika dalších „referenčních textů“, z nichž některé jsou uvedeny také v plném znění (řeckém s vlastním překladem autora), jiné jen zmíněny.

Ježíšovská perspektiva (kap. 7.1) je zkoumána na dvou výrociích z Kázání na hoře: Mt 7,20–23 (Ježíšovo stanovisko k otázce kultické čistoty: skutečně, tj. před Bohem člověka znečišťuje to, co z něj, tj. z jeho „srdce“, vychází, takže sledovat, co do něj jako potrava vstupuje, není tak důležité) a Mt 5,27n (radikalizovaná interpretace zákazu cizoložství z Desatera). Autor nevysvětluje, proč zvolil pořadí opačné než kanonické – když přitom oddíl z Mt 5 se k 10. přikázání vztahuje zřetelně (vykládá vlastně sedmé přikázání desátým), zatímco u výroku o čistotě je tento vztah mnohem volnější, založený vlastně jen na tom, že ve výčtu zlého, jež „z člověka vychází“, je možno slyšet i narážky na etická přikázání Desatera. Narážku na 10. přikázání by ovšem bylo nutno hledat v obratu „zlé oko“ (ὀφθαλμος πονήρος) přeloženém jako „závist“, což je možné, nikoli však jisté. Toto spojení, které se v NZ vyskytuje vícekrát než ve SZ, odkud zřejmě pochází (pouze Př 23,6 a 28,22), bylo ovšem v kap. 5 zařazeno mezi zkoumané termíny a společně s výrokiem Mt 5,28, který „žádostivost“ z 10. přikázání parafrázuje jako „žádostivý pohled“, pak otevírá cestu k dalším textům (zařazeným už mezi „referenční“) zdůrazňujícím etický význam toho, jak se člověk dívá (zvl. Mt 6,22n).

Perspektiva rané církve (kap. 7.2) je zastoupena Pavlovým výkladem o tom, jak Zákon není schopen člověka ubránit před hříchem, naopak je – paradoxně – hříchem zneužitelný (Ř 7,4–8). Pavel tam mluví o „vášních (παθήματα), které vedou k hříchům“ a jako reprezentativní výrok Zákona uvádí právě 10. přikázání. Není vyloučeno, že Pavlův popis, jak si hřích, o němž tu mluví v hypostazované podobě, dokáže použít přikázání Zákona zcela proti jeho smyslu, je inspirován příběhem z Gn 3, v němž had komolí Boží příkaz. Toto pojetí, podle něhož by uvedený Pavlův text byl dokladem propojení příběhu o prvním hříchu z Gn 3 s 10. přikázáním ve starověké vykladačské tradici, by však bylo potřeba potvrdit podrobnější argumentací, a nikoli jen odkazem na jednoho komentátora (Cranfield) bez uvedení jeho důvodů. V řadě „referenčních textů“ jsou pak uvedeny oddíly, v nichž se objevuje pro Pavla charakteristický názor, který východisko hříchu situuje do lidského „těla“ (σάρξ). Také zde by bývalo stálo za to zastavit se pozorněji. Některé formulace – jako např. výpověď o „záměru těla vedoucímu k žádosti“ (Ř 13,14: τῆς σαρκὸς πρόνοια ... εἰς ἐπιθυμίας), o „žádostivých po zlém“ (1K 10,6: ἐπιθυμηταὶ κακῶν) či o „toužení těla“ stojícím proti „toužení Ducha“ (Ga 5,17) – napovídají, že Pavel o „žádostech“ neuvažuje jako o samozřejmě problematické, či rovnou hříšné skutečnosti, nýbrž že podle něj záleží na tom, z čeho taková žádost vychází. Zde se tedy nachází ještě třetí možnost pohledu na „žádost“ (kterou ovšem předložená práce pomíjí), v němž se „žádost“ jeví nikoli jako poslední zdroj jednání, nýbrž jako postoj (či emoce) z nějakého dalšího zdroje vycházející a jím kvalitativně určený.

Tento třetí pohled je podle mne obsažen také v textech, které soustřeďují pozornost etických úvah či výzev na lidské „srdce“. Ty práce registruje, ale za zvláštní skupinu je nepovažuje.

Posledním okruhem zkoumaných novozákonních textů jsou *pastorální a obecné listy*, podle Theissenova dělení zachycující důraz na „praktický život křesťana a církve“ (kap. 7.3). Z nich autor vybral k podrobnější exegesi 1Tm 6,3–10, doplněný o další „referenční“ oddíly, v nichž nějak figuruje termín *ἐπιθυμία* či jeho odvozeniny. Všimá si souvislosti s dalšími výpověďmi soustředěnými na to, co se nachází a děje v lidském nitru jako motivace jednání, ale nevšimá si toho, že řada těchto textů, které mluví o škodlivé „žádostivosti“, „chamtivosti“, „přichylnosti k penězům“ atd., nejsou zaměřeny pareneticky, nýbrž polemicky, slouží jako opora odmítnutí, diskvalifikace „falešných učitelů“ či „učení“. Také v tomto okruhu, který autor považuje za doklad již výrazné „helénizace“, se objevují výpovědi, v nichž jsou odmítané „žádosti“ modifikovány nějakým adjektivem (např. Tt 2,12: „světské žádosti“, *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*), což naznačuje, že nejsou odmítány žádosti jako takové, nýbrž jen určitý jejich druh.

Závěr práce tvoří dvě kapitoly, v nichž autor ve stručnosti naznačuje, jak podle něj v křesťanství a jeho etice vstoupila hebrejská biblická tradice do „helénského světa“ (kap. 8), a odpovídá na tři otázky, které položil v úvodu práce (kap. 9).

3. Hodnocení

Jak jsem již naznačil, základním potíží předložené práce, je otázka, jak zkoumaný problém celkově metodicky uchopit. To se přesvědčivým způsobem nepodařilo. Z hledání „ozvuků“ se stále zřetelněji, přece však bez výslovné reflexe, stávalo hledání věcných analogií, vlastně sledování různých variant etických pokynů směřujících pozornost do lidského nitra, odhalujících hřích (jeho kořen či podstatu?) jako postoj, nikoli teprve čin. Je zřejmé, že takový úkol je velmi náročný, vlastně představující sondu do biblické teologie, v každém případě úkol značně přesahující výměr bakalářské práce.

Jakkoli tedy syntézu nepovažuji za tak zdařilou, aby bylo možno práci hodnotit jako excelentní, v jednotlivých výkladech autor prokázal exegetickou kompetenci, jak při vlastním zkoumání textů obou částí Bible v jejich původních jazycích, tak ve využití odborné literatury, z větší části cizojazyčné. Pozitivně oceňuji také srozumitelný jazyk výkladu a přehledné uspořádání práce, včetně stručných shrnujících poznámek na závěr jednotlivých kapitol. Zlepšit by jistě bylo možné soustavnou a podrobnou pozornost věnovanou exegesi textů, oproti jejich příliš rychlému zařazování do připraveného interpretačního schématu – zde konkrétně představy o „helénizaci“.

Předloženou práci *doporučuji k obhajobě* a navrhuji ji hodnotit jako *dobrou* (C), při přesvědčivé obhajobě jako *velmi dobrou* (B).

Některé otázky, k nimž by se autor měl při obhajobě vyjádřit, jsem položil výše. K nim zde připojuji dvě:

1. Vyjádřete se k otázce vlastního záměru (předmětu) práce: jde v ní skutečně o „ozvuky“ textu, nebo spíše o věcné analogie, jak navrhuje tento posudek?
2. Jak skutečně (věcně) souvisí kritika touhy („žádostí“) se zákazem modloslužby? Tuto souvislost v práci několikrát zmiňujete, ale nevysvětlujete.

V Nymburce 9. 9. 2021

Jan Roskovec