

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze  
Ústav translatologie

Kateřina Křivohlavá

Překlad biblického výkladu na základě domácí normy  
Translation of the biblical exegesis based on the home standards

Magisterská diplomová práce  
Praha 2006

Čestně prohlašuji, že jsem diplomový úkol vypracovala samostatně a že jsem uvedla veškerou použitou literaturu.

V Praze dne 20. 12. 2006

*Katřina Kurošová*

Chtěla bych vyjádřit poděkování paní PhDr. Šárce Belisové za odborné vedení mé diplomové práce.



Summary	66
Bibliografie	68
Přílohy	71

## Úvod

Primární funkcí biblického výkladu (exegetického textu) je objasnit a předat záměr biblického textu. Biblický výklad zprostředkovává poznatky vědního oboru exegeze o biblickém textu v původním znění, které jsou internacionální, zároveň však navazuje na překlady bible do daného národního jazyka, a je tedy také úzce vázán na překladatelskou tradici daného jazyka. Jednotlivé národní překladatelské tradice, ač vycházejí z jediného textu a z podobných teologických východisek, se přitom výrazně liší.

Předpokládáme, že tyto rozpory představují specifické problémy pro překlad biblického výkladu. Jejich přehled a jejich možná řešení budou předmětem této interdisciplinární diplomové práce.

Dále se zamyslíme nad tím, jak se v biblickém výkladu realizuje jeho presvazivní funkce a jaké požadavky by měl překlad biblického výkladu splňovat, aby byl zvěstný i pro českého adresáta.

# 1. Dva zdroje biblického výkladu

## 1.1. Exegeze

<sup>(přehled)</sup> Biblický výklad vychází z poznatků vědního oboru exegeze a jejích poddisciplín (např. textové kritiky, kritiky pramenů, kritiky redakce, kritiky tradice).

Exegeze je vědní obor zabývající se výkladem biblického textu. Opírá se o poznatky z lingvistiky, hermeneutiky, literární a textové kritiky, archeologie, etnologie a religionistiky. Je východiskem pro zvěstování a výklad bible v církvi (homilie) a pro biblický překlad. Exegeze má dva hlavní cíle: „odhalovat skutečný záměr (intenci) textu a jeho vyjádření současnou řečí“ (Pokorný 1979: 5).

Prvním úkolem exegeze tedy „odhalovat skutečný záměr textu“, tedy proniknout k jádru jeho sdělení.

Základním předpokladem výkladu biblického textu je rekonstrukce jeho pravděpodobné původní podoby. Nejstarší dochované rukopisy Nového zákona (NZ) jsou však „nejméně o tři sta let mladší než předpokládaný původní záznam“ (Pokorný 1979: 50). U starozákonních textů je odstup mezi dobou vzniku a jejich nejstaršími dochovanými rukopisy ještě větší. Cílem exegeze tak je „datovat dochované rukopisy, citáty a překlady, vytrždit pozdější odchylky a zaznamenat různocnění nejstarší vrstvy, která mohou zachycovat původní podobu textu,“ (Pokorný 1979: 50). Ve Starém zákoně (SZ) se nejasná nebo sporná místa rekonstruuji pomocí tzv. konjunktur, tj. „hledáním nejpravděpodobnějšího původního čtení logickou úvahou za pomoci

indicií, nepřímých důkazů,“ (Pokorný 1979: 84). Výsledkem této práce je pak opravený a zkompletovaný biblický text ve staré hebrejštině, aramejštině a řečtině, který je mezinárodně přijímán. Z něj se pak pořizují překlady bible do národních jazyků a je východiskem exegetické práce.

Základem exegetické práce je důkladná jazyková analýza vykládaného biblického textu v původním znění. Exegeta zkoumá užití prostředky všech jazykových rovin, zvláštní pozornost však věnuje slovům a jejich významům. „Analýza užitých slov (zvláště technických termínů a theologumen) a vazeb vždy vyloučí některé výkladové možnosti jako nepřípustné,“ (Heller, Filipi 1979: 160). Objasněním významu a distribuce daného termínu také často začínají hesla v biblických slovnících. Poté se zkoumá redaktorské zpracování dané látky – sloh, užití literárních prostředků, způsob, jakým způsobem redaktor upravil, spojoval a řadil různé látky. Tím „vyjadřoval i své osobní vyznání víry a své teologické důrazy,“ (Pokorný 1979: 67) a jejich pochopení je pro porozumění záměru vykládaného textu nezbytné.

Po důkladném prozkoumání daného biblického textu se přihlíží také k „tradici mimo text“ (Heller, Filipi 1979: 160), která je dvojího druhu – tradice starší než text a tradice pozdější. Tradicí, která předcházela redakci textu, se zabývá kritika pramenů (zjišťování předloh, navazování na starší biblické, ale i mimo biblické texty a formy) a kritika redakce (zkoumá zákonitost ústní slovesnosti). Většina biblických textů byla totiž původně tradována ústně, byla součástí slovesnosti prvotní církve, která ji ovlivnila. Pro vykladače je také užitečné znát, jakým způsobem žil daný text v tradici pozdější (jak byl pochopen, vykládán, překládán a kdy a jak byl používán v církvi).



Cílem exegetického bádání je tedy odhalit původní záměr textu. Tím se současná exegeze odvrací od starší praxe, kdy se text kriticky zkoumal bez ohledu na jeho funkci, což svádělo ke zpochybňování závažnosti a platnosti biblického svědectví. Současná exegeze si je vědoma, že záměr textu vychází z jeho primární funkce, a tou je svědectví o Kristu, který „chce být poznán a vyznán jako přítomný a jednající v každém dnešku“ (Heller, Filipi 1979: 159), a že tedy „práce s Písmem nabývá pravého smyslu tam, kde je vřazena do procesu přijímání a předávání (=tradice) svědectví o Kristu,“ (Heller, Filipi 1979: 158). Exegeta tak není jen vykladačem určitého biblického oddílu nebo pojmu, ale stejně jako biblický pisatel je zároveň také svědkem víry.

Druhým úkolem exegeze je vyjádřit záměr biblického textu „současnou řečí,“ k tomu slouží biblický výklad (exegetický text). Výklad textů, které dnes tvoří bibli, má kořeny v židovské synagogální bohoslužbě. Církev, která z židovství vzešla, na tuto tradici navázala a biblický výklad se stal podstatnou součástí jejích bohoslužebných shromáždění. V nejranějším období šlo o christologický výklad židovských (dnes starozákonních a některých nekanonických) spisů a později o výklad epištol a evangelií, z nichž byl pak sestaven Nový zákon. Exegeze má tedy primárně ústní formu. Psané výklady je možné zaznamenat také již od počátku křesťanství, jejich význam však vzrostl až po rozšíření knihtisku, kdy mohly oslovit široký okruh čtenářů.

Psaný exegetický text má nejčastěji formu komentáře (lineární výklad kopírující stavbu a uspořádání vykládaného textu). Takto se většinou vykládají jednotlivé biblické knihy nebo několik kapitol tvořících určitý celek (např. pašije či kapitoly z Matoušova evangelia označované jako Kázání na hoře). Kromě toho se výklad může zaměřit na určitý pojem, téma nebo formu (např. odpuštění, texty s apokalyptickou

tématikou, podobenství, výklad citací Starého zákona v Novém zákoně apod.). Takový výklad je pak vlastně výsledkem syntézy výkladu více biblických textů. Do této kategorie textů patří i excerpovaný biblický slovník.

Primární funkcí exegetického textu je lingvisticky, literárněkriticky, teologicky a historicky „vyložit záměr biblického textu“, to je funkce odborně sdělná, a patří tak k textům odborného funkčního stylu. Záměrem biblického textu je přitom tzv. záměr kerygmatický, tedy probouzet a povzbuzovat víru v Ježíše Krista. Bible je tedy textem persvazivním. Odrazem této persvazivní funkce vykládaného textu a odrazem osobního zaujetí exegeta (viz 1.1.1.) je také biblický výklad textem persvazivním. Biblický výklad, ač jde především o text odborný, je tedy také textem subjektivním.

!  
nepřesně  
tyto vlastnosti

## 1.2. Biblický překlad a překladatelská tradice

Primární funkcí biblického výkladu (exegetického textu) je objasnit a předat záměr biblického textu. Činí tak prostřednictvím domácí biblistické a teologické terminologie a svou argumentací opírá o citace z domácího kanonického překladu.

Užitím kanonického překladu vykladač jednak opírá svůj výklad o autoritu tohoto překladu, jednak tím navazuje na očekávání adresáta. Adresátem biblického výkladu není totiž člověk, který bibli nezná, ale naopak člověk, který byl bibli již osloven a touží si své biblické znalosti prohloubit (viz 3.). Chce-li vykladač, aby adresát jeho svědectví o Kristu přijal, musí si jej nejprve získat. To činí tím, že navazuje na jeho předchozí zkušenosti s Božím slovem, na znalosti, které adresát získal nasloucháním a četbou konkrétního biblického překladu. Dotvrzuje tím,

že předává stejné svědectví, které již adresát zná. Tímto překladem je až na výjimky překlad kanonický.

Kanonický překlad (tedy překlad oficiálně uznaný) tvoří základ života církve v dané zemi. Vychází z něj bohoslužebná liturgie, je v církvi předčítán a vykládán, doprovází člověka při významných životních událostech (svatba, křest, pohřeb) a církevních svátcích (Vánoce, Velikonoce). V běžně dostupných biblích je mu k dispozici k soukromému studiu a četbě. Pro člověka, který nezná biblické jazyky, je kanonický překlad jediným zprostředkovatelem Boží pravdy.

Užití kanonického překladu v biblickém výkladu je hlavní podmínkou pro to, aby byl tento text jako biblický výklad (tedy jako text, který přináší svědectví o Kristu, jež je v souladu s biblí) vůbec přijat. Užití kanonického překladu v biblickém výkladu má proto funkci persvazivní.

Každý biblický překlad (a tedy i překlad kanonický) je však již jistou interpretací biblické zvěsti. Vzniká na základě exegeze, tedy určitého porozumění biblické pravdy, a je omezován možnostmi cílového jazyka. Navíc jej ovlivňují další faktory jako je předloha, z jaké byl pořízen, zvolená překladatelská metoda (např. je-li dílem jednotlivce nebo kolektivu), dobová překladatelská norma, teologické a denominační pozadí a překladatelská tradice.

Ambicí každého kanonického biblického překladu je co možná nejlépe vystihnout předlohu, tedy snaha o věrnost předloze. Překladatelé však mohou vycházet z různých priorit např.:

- věrnost na rovině převážně lexikální (projevující se důrazem na konkordantnost)

- věrnost na rovině převážně stylistické (projevující se důrazem na stylistickou ekvivalenci a stylistickou plastičnost jednotlivých textů)

- věrnost funkci zvěstovat (projevující se důrazem na komunikativnost, na srozumitelnost a sdělnost v cílovém jazyce)

- věrnost liturgickému užití (projevující se důrazem na eufonii v cílovém jazyce).

Biblický překlad také vždy navazuje na překlady předchozí, tedy na domácí překladatelskou tradici. Toto navazování může být cílené (např. u revize staršího překladu) nebo jen nevyhnutelné. Vždyť ti, kdo bibli překládají, jsou jejími výbornými znalci a výborně znají i její starší překlady, někdy dokonce i z paměti. Přiznává to například jeden z překladatelů Českého ekumenického překladu (ČEP) Z. Soušek: „Měli jsme Kralickou jako vzor, už proto, že jsme jí byli vychováni,“ (Pokorný 1994: 15). Nový biblický překlad usiluje především o věrné převedení biblické zvěsti a ne o originalitu a nezávislost na tradici. Vždyť tato tradice je výsledkem několikasetletého překladatelského úsilí a může přinášet mnoho funkčních překladatelských řešení.

Typickým příkladem navazování na domácí překladatelskou tradici je biblická terminologie. Některé biblické termíny se tradují již od počátku biblického překladu do národního jazyka a jsou stále natolik funkční, že jejich nahrazení by bylo na úkor srozumitelnosti překladu (např. slovo *evangelium*, apoštol apod.). Každá překladatelská tradice má však svá specifika. Francouzská překladatelská tradice vychází z tradice latinské a terminologicky je na ní výrazně závislá. Dodnes tak používá výrazy přejaté z Vulgáty (Jeronýmovy důkladné revize starších latinských překladů bible z přelomu 4. a 5. stol.) jako je např. *cironcision* (z latinského *circumcisio*), *grâce* (z latinského *gratia*), *rédemption* (z lat.

*redemptio*), *résurrection* (z lat. *resurrectio*), *tentation* (z lat. *tentatio*), *testament* (z lat. *testamentum*), *salut* (z lat. *salus*). Jazyk Vulgáty je přitom typickým častým přejímáním biblických termínů z řečtiny. Tak do francouzské tradice pronikla původně řecká slova jako např. *baptême* (latinsky *baptismus*, z řeckého *baptisma*), *blasphème* (lat. *blasphemia*, z řec. *blasfémia*), *géhenne* (lat. *gehenna*, z řec. *geenna*), *holocauste* (lat. *holokautoma*, z řec. *holokautoma*), *parabolle* (lat. *parabola*, z řec. *parabolé*), *scandale* (lat. *scandalum*, z řec. *skandalon*) a další. Díky tomu je také francouzská tradice mnohem konkordantnější vzhledem k řeckému originálu NZ než tradice česká.

Česká tradice je (až na několik výjimek) na Vulgátě a řeckém textu terminologicky nezávislá a vyrůstá z tradice čistě slovanské. Dnešní české biblické překlady tak obsahují výrazy, které se objevily již ve staroslovanském překladu z 9. stol. (např. *Hospodin*), a množství termínů z nejstarších českých překladů. Z počátku 15. století se zachovaly například: *milost* za *gratia*, *nepravost* za lat. *iniquitas*, *slawa* za lat. *gloria*, *swoboda* za latinské *libertas*, *znamenie* za *signum*. Z Husova překladu jsou stále živé termíny: *hřivna* (místo dřívějšího *libra*, *zawažie*; za latinské *talent*), *dřevo fíkové* (místo staršího *topolové*; lat. *in arborem sycomorum*), *kněz* (místo staršího *pop*), *malomocný* (místo dřívějšího *trudovatý*; lat. *leprosus*), *obětovat* (místo staršího *ofěrovat*), *podobenství* (místo staršího *příklad*), *pochybující* (místo dřívějšího *upřemný*; lat. *didymus*), *pastýř* (místo staršího *pastucha*), *zákoník* (místo staršího *duchovník*).

Exegetický text tedy používá domácí biblistickou terminologii, čímž navazuje na domácí překladatelskou tradici, a cituje z domácího kanonického překladu. Je tak místem, kde je domácí biblická tradice konfrontována s intencí biblického textu v původním znění. Je tedy také

vhodným místem ke kritickému zhodnocení této tradice a kanonického překladu na základě nejnovějších poznatků exegeze, a může tak být i východiskem pro překlad věrnější a ekvivalentnější.

### 1.3. Důsledky pro překlad biblického výkladu

Exegetický text má tedy dva prameny. Na jedné straně vychází z poznatků vědního oboru exegeze zkoumající biblický text v původním znění, které jsou internacionální; na druhé straně cituje domácí biblické překlady a používá domácí biblistickou a teologickou terminologii, která je úzce vázaná na daný národní jazyk.

Tato druhá složka biblického výkladu a její závislost na domácí překladatelské tradici představuje hlavní obtíže při překladu biblického výkladu. Při něm se totiž biblické citace nahrazují citacemi z domácího kanonického překladu a biblistická terminologie se převádí domácími termíny, obojí je však výsledkem mnohasetletého procesu překládání bible do cílového jazyka (a může se velmi lišit od citací a terminologie ve výchozím jazyce překládaného textu).

Překladem do jiného jazyka se tak daný biblický výklad konfrontuje s jinou překladatelskou tradicí, čímž mohou vznikat rozpory mezi autorským výkladem a biblickými citacemi či terminologií v cílovém jazyce.

## 2. Česká protestantská biblická tradice (domácí norma)

### Úvod

Očekávání českého příjemce jsou formovány českými kanonickými překlady a českou exegetickou literaturou. Z charakteristik této domácí biblické tradice se nyní pokusíme tato očekávání odvodit. Vzhledem k tomu, že excerpovaný text je dílem protestantských autorů a že každá tradice (protestantská, katolická, pravoslavná, letniční) má svá specifika, zaměříme se pouze na tradici protestantskou.

Průkopníkem české moderní biblické exegeze byl starozákoník Slavomír Daněk (1885 – 1946) a J. B. Souček (1902 – 1972). Nejvýznamnější díla české exegetické školy vznikly v 50. a 60. letech 20. stol. ve spojitosti s přípravou nového biblického překladu. Moderní česká protestantská exegeze navazuje na násilně přerušenu středověkou a reformační českou biblickou tradici, reprezentovanou především Janem Husem, Jednotou Bratrskou a jejím překladem bible, Biblí kralickou.

Tradice překladu bible je v českých zemích zakořeněná od samých počátků písemnictví. Vychází z úspěšné a uměle přerušené mise slovanských věrozvěstů, kteří převedli bibli do lidem srozumitelného jazyka, a byla prostředkem a pomocníkem formování spisovného jazyka. První pokusy o biblický překlad byly útržkovité - zprvu šlo o vpisky do latinských biblí (tzv. glosy), později o překlad vybraných textů (zvláště evangelií a Žalmů). První český překlad celé bible je dochován z počátku 2. pol. 14. století. Do konce 16. století pak vzniklo dalších pět českých překladů.

První český překlad bible z počátku 2. pol. 14. století, který je doložen z Bible Leskovecko-drážd'anské, se přisuzuje novoaugustiniánům z Roudnice nad Labem; druhý, dochovaný v Bibli Litoměřicko-třeboňské, je z počátku 15. stol a přisuzuje se Milíči z Kroměříže nebo jeho žáku Matěji z Janova; třetí překlad, dochovaný např. v Bibli Moskevské, je z 1. čtvrtiny 15. stol. a jeho autorem je Jan Hus; čtvrtý překlad pořídili pravděpodobně táborští teologové ve 30. – 40. letech 15. stol. a je dochovaný např. v Bibli Krumlovské; pátý překlad z poloviny 15. stol. pochází z utrakvistického prostředí a stal se základem prvních českých tištěných biblí a šestý překlad z 2. pol. 16. stol. je známý jako Kralická bible.

## **2.1. Teologická východiska: Bible – Slovo boží i slovo lidské**

Pro protestantskou tradici je víra založena na slyšení kázaného a vykládaného biblického textu. Ústřední roli v její teologii tak hraje bible.

To platí i pro protestanty české: „V Písmích svatých všecka vůle Boží a cokoli nám k spasení věděti, věřiti, činiti potřebí, vyjeveno a osvědčeno jest,“ vyznává Bratrská konfese z roku 1575. Bible je nazývána „Slovem Božím“, je „normou, kánonem, pravidlem, kritickou instancí života víry i života církve“ (Heller, Filipi 1979: 158), „mimo Bible se s Kristem nesetkáme“ (Souček 1982: 18).

Bible však pro protestanty exegety není „svatým textem, který by bylo možno ztotožnit s božím zjevením,“ (Pokorný 1979: 18). Bible není nedotknutelná. Má „vedle svého božství, jež je jejím podstatným obsahem, také své lidství, jež je její nutnou formou,“ (Souček 1982: 19). Bible je „lidským vyjádřením pravdy,“ (Pokorný 1979: 19). Bible je



„svědectvím o Kristu“ (Heller, Filipi 1979: 158) a „každé lidské svědectví o nějaké události je již také jejím výkladem. Bible v tom netvoří výjimku,“ (Heller, Filipi 1979: 159). Konečná podoba biblického svědectví je totiž výsledkem dlouhého procesu tradice, do něhož tradenti promítali své představy a interpretace. „Události božího jednání jsou v ní neoddělitelně spojeny se svými interpretacemi,“ (Heller, Filipi 1979: 159). Právě lidská stránka biblického textu umožňuje jeho zkoumání a překlad.

Církev má však „naději“, že Bůh může mluvit i skrze takto nedokonalé svědectví bible, neboť je nadevše „svrchovaný“, a „když se smiluje, bible promluví,“ (Souček 1982: 20). Toto pokorné očekávání na Boží oslovení je východiskem práce českých protestantských exegetů a překladatelů bible.

## **2.2. Charakteristika české exegetické tradice**

Prvním typickým rysem české biblické tradice je úzké propojení biblického výkladu, překladu bible a jejich užití v bohoslužebném životě církve. Homiletická praxe českých protestantských církví vždy vycházela z exegeze konkrétního biblického textu a potřeba fundovaného výkladu pro zvěstování v církvi zpětně upomínala exegezi na původní určení vykládaného biblického textu. Exegeze také často odhalila nedostatky předchozích překladů, a byla tak impulsem k překladu novému. Samotnému překládání pak předcházela hluboká exegetická příprava. (Již Hus například znal textové varianty dochovaných biblických rukopisů a nahlížel do řeckého textu NZ. Z výkladových poznámek k Bibli kralické zase vyplývá, že její překladatelé měli přehled o veškeré tehdy dostupné exegetické literatuře

Od rabínských výkladů až po ty nejnovější) České překlady byly vždy určeny pro bohoslužebné užití. Díky tomuto propojení exegeze s biblickým překladem a jejich zacílení k církevní praxi česká exegeze (a český biblický překlad) nikdy neztratily kontakt s žitou vírou ve společenství církve.

Dalším typický rysem české protestantské biblické tradice je její nezávislost na teologickém nebo dogmatickém diktátu „shora“. Ve středověku dokonce čeští exegeti kázali vykládanou bibli a překládali ji do lidem srozumitelného jazyka bible navzdory zákazu církevního ústředí, které trvalo na tom, že „bible patří jen do rukou kněží, kterým stačí její latinské znění“ (Freitinger 1987: 81). Přitom již první český překlad z 2. pol. 14. stol (a po něm všechny ostatní) byl určen „širokému okruhu prostých čtenářů – laiků“ (tamtéž: 84), o čemž svědčí četné vysvětlivky. (Vysvětlovaly převážně reálie a byly od biblického textu odlišeny uvozovacím *totiž*, např.: *W ta doba byl gest geden muz w tom miestie cesaree gmenem Cornelius centurio, toczyss genz gmie geste sto rytierzow pod sebu a biesse wlaszcze starosta nad tyemi gesto suu byli od rzima rytierzi.*) Východiskem těchto překladů byl nový pohled na poslání církve – ta má především zpřístupnit a předat svědectví bible, a to srozumitelnou formou (tedy v národním jazyce). Což byl později hlavní požadavek české i světové reformace.

Díky této nezávislosti na dogmatech a politice církve, měli čeští exegeti a překladatelé naprostou formulační a teologickou svobodu – jediným teologickým požadavkem české biblické tradice se tak stala věrnost originálu.

Ve středověké a reformační tradici se toto úsilí projevovalo především snahou získat předlohu, která by obsahovala co nejméně pozdějších komentářů a omylů. Zpočátku byli čeští překladatelé

odkázání na vulgátní znění, pečlivě však zpracovali každou komparativní studii – např. práci Mikuláše z Lyry, který na základě hebrejského a řeckého textu označil ty pasáže latinského překladu, které původní texty neobsahují (a byly k nim tedy později přidány). Dalším prostředníkem řeckého textu se jim stala slovanská bible z kláštera na Slovanech, obnoveného Karlem IV. Postupně i čeští exegeti začali ovládat původní biblické jazyky (Hus řečtinu, kraličtí dokonce i hebrejštinu) a mohli tak svou práci založit na analýze biblického textu v původním znění.

Dále se snaha o co největší věrnost projevovala kontinuálním úsilím o výstižné vyjádření v cílovém jazyce. Při každém překladu se znovu analyzovala zavedená terminologie, a nebyla-li funkční, pokoušeli se překlady zavést výrazy obsahově přesnější. Dobře zdokumentované jsou např. některé nové termíny zavedené Janem Husem (viz 1.2). Naopak neúspěšně se Hus pokoušel nahradit staroslovanské Hospodin přesnějším Pán, před rokem 1413 se však sám vrátil k užívání původního termínu.

V současné české exegezi se úsilí o věrnost originálu projevuje dvěma tendencemi:

Především je to zakotvením české exegeze do biblického textu v původních jazycích. Čeští exegeti jsou přesvědčeni, že pro správné pochopení významu biblického textu je nutná „stálá konfrontace hebrejských a řeckých pojmů i starozákonních a raně křesťanských idejí“ (Pokorný 1989: 32). Z tohoto přesvědčení vznikla během přípravných prací k Českému ekumenickému překladu tzv. konkordanční metoda biblického výkladu, označovaná také jako pražská metoda, která spočívá právě ve srovnávání distribuce řeckých a hebrejských pojmů v biblickém textu a Septuagintě (řeckém překladu SZ do řečtiny 3. stol. př. n. l.,

který byl biblí prvních křesťanů). Konkordanční // metoda se dodnes hojně uplatňuje v českých exegetických textech.

Druhou tendencí je (snad pod vlivem pražské lingvistické školy) zohlednění funkce jednotlivých biblických textů při jejich výkladu. Vykladač vnímá text jako sdělení určitého obsahu a sleduje, pomocí jakých jazykových prostředků je tento obsah sdělován. Promítnou-li se tyto poznatky do biblického překladu, vzniká text stylisticky plastický, který respektuje charakter řeči jednotlivých autorů a různé stáří textů (ČEP například využívá jazykovou archaizaci, tedy přejímání kralického překladu, jako prostředek vyjádření, že <sup>↑</sup> novozákonní text cituje starší tradici / například SZ, nebo liturgické formule prvotní církve).

Posledním charakteristickým rysem české exegeze a biblického překladu je vědomé navazování na českou biblickou tradici. Až do Bible kralické platilo, že se překladatelé „bez vážných důvodů od starých textů českého překladu neodchylovali“ (Michálek 1994: 46). Nedělo se tak jen z úcty k předchůdcům, ale také jako jistá obrana vůči novátorským výstřelkům. Dodnes platí, že dílo předchůdců je třeba dobře poznat, a co je funkční, ponechat. K základním dokladům kontinuity české překladatelské tradice patří užívání staroslovanského slova *Hospodin*. Slovanská bible a podle ní i první staročeské bible je používaly za latinské *Dominus* (latinský ekvivalent hebrejského tetragramu *JHVH* – nevyslovitelné jméno Boží – a jeho řeckého ekvivalentu *kyrios*). A to v celé bibli, tedy i ve spojeních jako *Hospodin Ježíš*. První (a poslední), kdo se pokoušel tento termín nahradit, byl Jan Hus. Ve svých překladech zavádí za latinské *Dominus* slovo *Boh* nebo *Pán* (z té doby zůstalo *Pán Bůh* za *Dominus Deus* a slovo *Boží* za *Verbum Domini*), ale postupně se vrací k původnímu *Hospodin*. Zavádí však nové rozlišení, které se v české tradici zachovalo dodnes: slovo

*Hospodin* používá výhradně ve SZ a ve vztahu k Ježíši Kristu zavádí výraz *Pán*. Kralická bible je ještě důslednější a výraz *Hospodin* podrží i ve starozákonních citacích v NZ, ČEP toto rozlišení zachoval.

### **2.3. Charakteristika současných protestantských kanonických překladů**

Český překladatel biblického výkladu má v současné době k dispozici dva kanonické překlady – kralický a ekumenický. V případě, kdy ani jeden z nich nepřekládá dané místo uspokojivě, citují domácí exegeti i z nekanonických překladů zvláště z Nového zákona Františka Žilky z roku 1933.

Další české překlady buď nemají statut překladu kanonického (např. Slovo na cestu), nebo jsou užívány početně méně významnými křesťanskými skupinami (např. Nová bible Kralická).

#### **2.3.1. Kralická bible**

Biblický překlad známý pod označením Kralická bible vznikl díky kolektivu teologů Jednoty bratrské v druhé polovině 16. století. Je to překlad velmi věrný originálu, podle Jana Hellera je „Kralická je většinou přesnější nežli Luther a jiné reformační překlady“ (Heller 1994: 86), a je psán krásnou češtinou. Což se oceňuje např. i v předmluvě protireformačního katolického překladu, v bibli Svatováclavské, kde se píše, že Kralická má na některých místech „dobrý a Písmem míněný smysl a dobrou češtinu,“ (citace podle Pokorný 1980: 99).

Kralický překlad funkčně navázal na překladatelskou tradici, podle J. Hellera se Kralická snažila „kriticky přezkoušet všechny dřívější české překlady a převzít z nich co nejvíc“ (Heller 1994: 85). Hluboká analýza starší tradice však byla jen východiskem pro zcela novou práci.

Kralická navázala například na touhu svých předchůdců přiblížit se co nejblíže původnímu znění biblických textů, proto byl tento překlad pořízen z nejkvalitnějších tehdy dostupných předloh. Jeho překladatelé již měli k dispozici hebrejský (masoretský) text prostřednictvím antverpské Polyglotty, Septuagintu a další řecké překlady SZ. Za text NZ zvolili revizi Erasmovy edice řeckého NZ, dále měli k dispozici nové překlady do latiny, Vulgátu a starší české překlady.

Kraličtí překladatelé volí živý a plastický jazyk. Nebojí se například nových slov (tedy slov, která nejsou doložená před rokem 1500) jako je *piján*, *pohlavkovat*, *nestředmosti*. Hojně užívají (tehdy módní) přejatá slova jako *publikán* (z latiny; dříve *zjevný hříšník*), *šlakem poražený* (z němčiny; dříve *dnou zlámaný*), *mordovat* (z němčiny; dříve *zabíjet*), *hejtman* (dříve *vladař*), *šafář* (dříve *starosta*, *strójce*), dále *grunt*, *rynk*, *šenk*, *rathouz*, *kšaft*, *fértoch*. Kraličtí také často užívají deminutiva, a dokonce „vnesli do biblického textu některé až vulgarismy, například v charakteristice Ježíše (žráč a pijan vína),“ (Michálek 1994: 48).

Větu dokázali formovat zvučně a plynule v rytmu mluvené řeči. „U bratrských překladatelů je cítit, že mysleli hlavně na hlasité předčítání v bohoslužebném shromáždění nebo při rodinné pobožnosti.“ (Michálek: 1994: 64). Podle předmluvy byl tento překlad určen „kněžím a správcům lidu Páně těm, kteříž českým jazykem služby Boží v lidu jeho konají,“ (citace podle Pokorný 1980: 97).

Kralický překlad je doplněn výkladovými poznámkami, které uváděly další možné výklady daného místa a případně i vysvětlovaly zvolené formulace. Díky tomu si překladatelé mohli dovolit být lexikálně i syntakticky bližší originálu než bývalo zvykem, protože ve výkladových poznámkách mohli explicitovat, jak přeloženému místu rozumět.

Kralická se stala základem písmácké tradice v době protireformace (kdy byla tištěna v zahraničí a pašována na naše území) a obnovy protestantství u nás na konci 18. století. Dlouhou dobu byla biblí slovenských luteránů. Do 70. let 20. století byla jediným kanonickým biblickým překladem bible českých nekatolíků.

Kralický překlad je však díky této roli, kterou v minulosti plnil, často přeceňován. Ve srovnání s ostatními překlady ze 16. století je velmi věrný smyslu originálu, ve srovnání s překlady dnešními je však spíše dokladem toho, nakolik exegetické poznání a znalost biblických jazyků od té doby pokročily. „Omyly“ kralických se sice většinou netýkají věcí zásadních pro celkové porozumění textu (jde např. o přesnou funkci řeckých slovesných časů, některé archeologické údaje, etymologické souvislosti apod.), ale pro překlad exegetického textu mohou být tyto nepřesnosti zásadní.

Hlavním problémem pro užití tohoto překladu v exegetickém textu je jeho jazyková stránka. Kralický překlad je psán bohatou a dobře znějící češtinou, ovšem češtinou 16. století. Dnes tento jazyk působí velmi slavnostně, až posvátně (čehož je možné využít např. v poetických textech), pro mnoho lidí je dnes však již málo srozumitelný (jiný význam slov, jiná syntax apod.). To je zásadním nedostatkem pro užití tohoto překladu v odborném textu, kde má jazyk jasně a srozumitelně zprostředkovávat poznání. Archaický jazyk se obtížně zapojuje do

moderního výkladového textu, je příliš příznakový a poutá čtenářovu pozornost na formu místo na obsah, jak dokazuje příklad z excerpovaného textu:

*L'œuvre rédemptrice de Dieu est à l'échelle du monde. Cette révélation a bouleversé la pensée du juif Saul de Tarse pour devenir la perspective maîtresse dans laquelle s'inscrit la doctrine du salut. „Je parle de ceux, qu'il a appelés, non seulement du milieu des Juifs, mais aussi du milieu des païens. C'est ainsi qu'il dit dans Osée: J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple, bien-aimée celle qui n'était pas la bien-aimée, et il arrivera que dans le lieu où on leur avait été dit: vous n'êtes point mon peuple... là même ils seront appelés fils du Dieu vivant“ (Rom. 9. 24-26). FR 22*

*Vykupitelné boží dílo se děje v celosvětovém měřítku. Toto zjevení ohromilo myšlení tarsenského Žida Saule, a stalo se hlavní perspektivou pro napsání učení o spáse. „Kterýchžto i povolal, totiž nás, netoliko z Židů, ale také i z pohanů. Jakož i skrze Ozé dí: Nazovu nelid můj lidem mým, a nemilou nazovu milou a budeť na tom místě, kdež řečeno bylo jim: Nejste vy lid můj, tuť nazváni budou synové Boha živého“ (Ř 9, 24-26). Č 207*

Také terminologie Kralické bible působí dnes archaicky. Již Novotného Biblický slovník (napsaný před zahájením prací na ČEP) musí některé výrazy vysvětlovat a „překládat“ do současné češtiny. Na druhou stranu právě zde je určitá podobnost se situací ve francouzské tradici, která, jak jsme viděli, používá také některé velmi staré termíny (převzaté z Vulgáty).



### 2.3.2. Český ekumenický překlad

V první polovině 17. stol. byla česká biblická tradice, z níž vyrostla Kralická bible, násilně přerušena. Do roku 1781 byli protestanti u nás pronásledováni a i pak byli tolerovanou menšinou, rozdělenou do dvou církví řízených z Vídně. Přestože již v 19. stol. je Kralický překlad vnímán jako jazykově zastaralý, teologicky je považován za nepřekonatelný. Až ve 30. letech 20. stol. se objevují první pokusy o moderní přetlumočení biblické zvěsti, stále však převládá přesvědčení, že by bylo lépe Kralickou důkladně revidovat (po vzoru revizí německého Lutherova překladu nebo francouzského Segondova), než pořizovat překlad nový. Po zahájení přípravných prací (sestavování slovníků k biblickým jazykům a konkordance) se tento záměr ukázal jako nereálný – po tak dlouhé době již nelze jazykově navázat. „Naším původním úmyslem na počátku práce bylo vlastně připravit toliko revizi Kralické bible. Teprve vstup do díla ukázal, že je to po čtyřech staletích bez kontinuitního pokračování překladatelský úkol dnes nerealizovatelný,“ (Hálek 1979: 64). A tak byly ve druhé polovině 20. století zahájeny práce na novém českém překladu bible.

Uvedení nového překladu do života církve předcházela významná kampaň, připravující biblické posluchače a čtenáře na tento radikální krok – přeložené texty vycházely v církevním tisku a překladatelé vyzývali čtenáře a odbornou veřejnost, aby kriticky reagovala. Živá diskuse o jeho kvalitách a nedostacích probíhala ještě dlouho po jeho zavedení do praxe a někteří lidé jej odmítají dodnes. Český ekumenický překlad (ČEP) je pro většinu církví u nás sice překladem kanonickým, je jím však po boku s kralickým.

ČEP byl od začátku pojat jako dílo kolektivní a velmi záhy se stal také dílem ekumenickým – spolupracují na něm odborníci ze šesti církví

(Českobratrské evangelické, Římskokatolické, Československé husitské, Bratrské, Evangelické metodické a Pravoslavné). Tento český překlad byl také zasazen do širšího kontextu konzultacemi se Spojenými biblickými společnostmi, překladatelé se „mnohému se od nich naučili, ale v mnohém ohledu šli vlastní cestou“ (Pokorný 1994: 12). Během práce byly zkušenosti z tzv. plastické koncepce českého překladu Nového Zákona konfrontovány s překladatelskou metodou dynamické ekvivalence, rozpracovanou lingvistickými experty Spojených biblických společností.

Originálem překladu byl starozákonní ašerovský kodex, jak jej podává Kittelova Biblia Hebraica od svého 3. vydání a novozákonní kritické vydání řeckého textu vydané Biblickými společnostmi. Ale exegeti konzultovali mnoho dalších textů: „Při práci na SZ jsme průběžně srovnávali Septuagintu a Vulgátu, příležitostně i Pešitto a Targúm. Pracovali jsme i s překlady reformačními a moderními v různých jazycích a užívali jsme též komentářů evangelických, katolických a židovských,“ (Bič 1980: 101).

Cílem bylo „podat překlad, který by byl co nejvěrnějším obrazem originálu a který by současně odpovídal současnému stavu češtiny a její kráse a bohatství“ (tamtéž) a který by byl „na výši nynějšího stavu poznatků biblické vědy,“ (Hájek 1973: 227). Důraz byl položen na bohoslužebné užití textu: „Záleželo nám na tom, aby se i foneticky překlad dobře poslouchal, aby hovořil živě [...] a aby se rytmicky a výslovností dobře přednášel,“ (tamtéž).

Obě části bible překládaly na sobě nezávislé skupiny a obě měly jiný přístup ke své předloze. „Starý zákon je přeložen s větším důrazem na ekvivalenci až konkordantnost, aniž by přitom byla omezena vyjadřovací bohatost českého jazyka,“ (Bič 1980: 101). Překladatelé


nepoužívali konjektury, „které jsou tak hojné v moderních překladech, že až dávají textu jiný smysl,“ (tamtéž). Překladaelé Nového zákona naopak překládali „s důrazem na komunikativní funkci jazyka s vědomím, že nositelem významu, jehož ekvivalence musí být respektována, je především věta, konkordantně proto překládali jen ta slova, která již v novozákonní době byla ustálenými náboženskými nebo teologickými termíny...“ (tamtéž). Přednost měla snaha o srozumitelnost, ale ne za cenu ztráty obsahu. „Proto jsme ponechali dnes málo známé pojmy jako hřích nebo pokání...“ (Pokorný 1994: 14).

ČEP je překladem, který věrně vystihuje originál. Je psán dnešním jazykem a je dobře srozumitelný i čtenáři, který není zběhlý v biblických termínech. Při překladu exegetického textu však může být nevýhodou, že při překladu Nového zákona byl dán důraz na komunikativnost a méně na konkordantnost. Na rozdíl od Kralické je tak text chudší o některé konektory, spojky a příslovce času a místa, což by mohlo působit potíže, pokud by právě takové výrazy byly klíčové pro překládaný exegetický text.

## Závěr

Česká exegeze má dlouhou tradici a má svá jistá specifika – důraz na pregnantní vyjádření, na užívání přesné terminologie, úcta k biblickému textu, která se projevuje pečlivostí v citacích a v důsledném oddělování autorského výkladu od biblického textu, a zároveň teologicky fundovaná odvaha hledat záměr biblického textu nově a nezávisle.

V českém exegetickém textu je možné citovat ze dvou kanonických překladů. Jsou však jazykově velmi rozdílné, proto je nelze

libovolně kombinovat a exegeti se většinou drží jen jednoho (druhý volí jen pro dokreslení, doplnění). Vzhledem k tomu, že všichni vykladači citují jen  z jednoho ze dvou překladů, je jejich jazykové ztvárnění biblického textu velmi dobře známé – často citované verše znají lidé z paměti. Překladatel biblického výkladu proto musí citovat správně a musí důkladně ověřovat výběr jazykových prostředků pro parafráze konkordanční metodou.

Frankofonní překladatelská a exegetická tradice je ve srovnání s českou bohatší. Jednak se vyvíjela paralelně ve Francii a Švýcarsku a v obou zemích se soustředila do několika samostatných center, jednak nebyla nikdy přerušena. První překlad bible do francouzštiny se objevil sice téměř o dvě stě let později než první překlad do češtiny, dnes je však k dispozici několik překladů velmi dobré kvality (několik revizí a několik moderních překladů). Návštěvníci bohoslužeb a čtenáři biblické exegeze se proto běžně setkávají s více biblickými překlady, jejichž autorita je srovnatelná. V současné době se dokonce biblisté vyhýbají termínu kanonický překlad. Díky tomu posluchači a čtenáři méně rozlišují mezi jednotlivými francouzskými verzemi a neruší je citace, která není doslovná. Exegeti mají větší svobodu výběru - mohou vybrat ten překlad, který vyhovuje zacílení jejich exegeze.

### 3. Biblický slovník Jeana Jacquese von Allmena

#### 3.1 Obecná charakteristika

Empirický materiál jsme vytvořili na základě analýzy originálu a překladu reprezentativního exegetického díla. Tím je Vocabulaire biblique (Biblický slovník), který vznikl pod vedením Jeana Jacquese von Allmena. Jedná se o syntetický exegetický text, zpracovaný do abecedně řazených hesel, jehož hlavní funkcí je stručně a srozumitelně podat ucelenou informaci o hlavních biblických pojmech.

Slovník je dílem 36 autorů – přední francouzští a švýcarští reformovaní (kalvínské) teologové a faráři. Stává se tak přehledem o frankofonní exegezi doby svého vzniku – tedy přelomu 40. a 50. let 20. století.

Text vyšel v roce 1953 a ve frankofonním kontextu je novátorský tím, že využívá závěrů 2. Vatikánského koncilu a exegezi, která do té doby byla protestantskou specialitou, otevírá celé ekuméně. V předmluvě autoři vyjadřují svou naději, že čtenáři textu nebudou *des protestants seulement, mais encore ceux „du dehors“ que la Bible intrigue ou révolte, et – sans aucune arrière-pensée de prosélytisme – les catholiques-romains qui participent au travail de „ressourcement“ biblique qui se poursuit dans leur Eglise*. Text je tedy určen všem zájemcům o hlubší porozumění bible, širokému čtenářskému okruhu (*le grand publique*) a je zamýšlen jako *un manuel populaire de théologie biblique*. To by se mělo odrazit zvláště ve snaze o srozumitelnost a explicitnost, přesto mnoho termínů a biblických pojmů zůstává v textu bez vysvětlení. Autoři se sice záměrně vyhýbají uvádění řeckých a

hebrejských termínů, ale tematicky a formulačně navazují na předchozí znalosti adresáta. Adresáty tohoto textu tak jsou především ti, kdo jsou s biblí již do určité míry obeznámeni.

Český překlad tohoto díla vyšel v roce 1987, tedy více než deset let po dokončení Českého ekumenického překladu. Vyšel tedy v době, kdy ekuména byla již samozřejmostí. Vyšel však také v jiném prostředí - v socialistickém Československu, které omezovalo svobodu vyznání, utlačovalo církve a pronásledovalo její představitele. Překlad je proto určen především dovnitř církve, k posile a povzbuzení, jak se píše v doslovu k oživení „písmáctví a biblického křesťanství“. Má připomenout hnutí „biblické obnovy“, které „dalo našim církvím Novotného Biblický slovník, Bičovu-Součkovu Biblickou konkordanci, ekumenický překlad Písma“. Snad i proto „pracuje s kralickým zněním biblického textu. Cituje však také nový, ekumenický překlad bible a výjimečně i překlad Františka Žilky (pokud jejich verze přesněji vystihují francouzské ekvivalenty, z nichž překlady vycházejí).“

Vzhledem k době a okolnostem nebyl text přeložen profesionálními překladateli, ale faráři Českobratrské církve evangelické. Překlad proto může vykazovat některé nedostatky typické pro texty překládané překladateli-neprofesionály jako jsou například stylistická neadekvátnost, jazykové neobratnosti (např. kalkování francouzské syntaxe) apod. Na druhou stranu překladatel-odborník se soustředí především na věcnou správnost překladu. Vystudování teologové dobře znají předmět biblického výkladu (biblický text a jeho pozadí), ovládají biblické jazyky a znají domácí exegetickou tvorbu. Jako činí faráři jsou též vykladači biblického textu a mnozí z nich jsou i autoři domácí exegetické literatury (tedy spolutvůrci normy).

Pro zasazení překladu do domácího kontextu budeme vycházet ze tří biblických slovníků české provenience, jsou to Novotného Biblický slovník, Výkladové poznámky, které jsou součástí 15. a 16. svazku ediční řady představující vznikající Český ekumenický překlad (ČEP), a Slovníček vybraných hesel, který je součástí knihy Nový Zákon s výkladovými poznámkami. Novotného slovník pochází z 50. let 20. století, přesto ještě nebyl překonán a dodnes je základem práce domácích exegetů. Stejně jako excerpovaný překlad vychází terminologicky i v citacích z kralického znění. Další dva slovníky jsou mnohem stručnější, přesto jsou pro srovnání s excerpovaným textem důležité. Jsou výsledkem terminologické a exegetické práce spojené s novým biblickým překladem. První z nich vyšel v 70. letech, a tedy nedlouho před excerpovaným překladem, druhý v roce 1991, tedy čtyři roky po něm. Na těchto textech si budeme moci ověřit, zda práce na ČEP vedla k posunu užívané teologické a biblistické terminologie a zda překlad excerpovaného textu tento posun bere v potaz.

Příklady z francouzského textu označuji zkratkou FR, citace z textu českého zkratkou Č, po zkratce následuje číslo stránky.

### **3.2. Jazyková analýza**

Cílem biblického výkladu je vyložit a předat záměr biblického textu. Pomocí jazykové analýzy úryvku excerpovaného textu se nyní pokusíme nastínit způsob, jakým je v exegetickém textu biblická látka zpracována. Vybraný úryvek je součástí hesla *Loi* a věnuje se pojetí tohoto pojmu v pavlovských epištolách (viz příloha 1).

### 3.2.1. Kompozice a větná stavba

Text je rozdělen do čtyř částí. Výklad otevírá krátký úvod. Ten obsah celého úryvku zjednodušeně shrnuje a dává do souvislosti s předcházejícím výkladem: *Paul ne dit pas autre chose, en substance, que ce que nous venons de dire*. Následují tři odstavce věnované každému jednomu aspektu zkoumané problematiky. Odstavce jsou číslované a téměř shodně dlouhé, což naznačuje, že jsou si významově rovnocenné. Na začátku každého je kurzívou vyznačena věta (nebo část věty), která obsahuje hlavní myšlenku daného odstavce.

Toto uspořádání látky je čistě autorovou volbou. V bibli je jí věnováno mnohem více místa a není tak průzračné. Ve srovnatelné exegetické literatuře je dělení látky jiné (např. u Novotného je Pavlovu pojetí zákona věnováno šest odstavců, z toho první tři odpovídají odstavci a) z vykládaného úryvku a další se věnují jiným aspektům). Kompozice je výsledkem autorovy snahy podat výklad jasný a srozumitelný. Svědčí o jistém zjednodušení vykládaného tématu, jež je typické pro populárně naučné texty.

Také na úrovni výstavby vět konstatujeme snahu o srozumitelnost. Věty jsou středně dlouhé, tvořené nejčastěji dvěma hlavními větami v poměru slučovacím nebo odporovacím nebo jednou větou hlavní a dvěma souřadně spojenými vedlejšími větami. Věty často začínají lexikálními konektory (*mais, bien plutôt, aussi bien*), jimiž autor explicituje, jak daná věta navazuje na předchozí výklad.

### 3.2.2. Biblické citace a odkazy

Vybraný text osvětluje pojetí zákona v pavlovských epištolách. O zákoně hovoří Pavel často, systematický výklad podává hlavně ve 2.-8. kapitole epištoly Římanům, ve 2.-5. kapitole epištoly Galatským, v 7.



- 10. kapitole epištoly Židům a dále ještě v 1K 9; Fp 3. Jak naznačují biblické odkazy, které autor uvádí, ve svém výkladu se věnuje převážně epištolám Římanům a Galatským. Také ostatní biblické slovníky (Novotného a Nový biblický slovník) se soustřeďují na tyto dva texty, z čehož odvozujeme, že právě zde Pavel zformuloval jádro své teologie zákona.

Výklad obsahuje celkem 18 odkazů na konkrétní biblické oddíly. Až na jednu výjimku se jedná o krátký biblický text (jeden až tři verše), jednou se odkazuje na oddíl o délce sedmi veršů. Obsah biblického textu z odkazu autor vždy předtím shrne nebo parafrázuje. Novotný ve svém výkladu uvádí celkem 40 odkazů, z nichž se jen 11 shoduje s vybraným úryvkem; Novotný také často odkazuje na delší textové úseky, někdy na celé kapitoly. Výběr odkazů tedy závisí čistě na autorovi výkladu a jeho záměru při zpracování tématu.

Odkaz umožňuje autorovi vyjádřit explicitně jen to podstatné, je to prostředek typický pro biblické slovníky, neboť napomáhá stručnosti textu. Na druhou stranu se tak biblický výklad paradoxně stává ne zcela samostatným po informační stránce, a tedy textem implicitním.

Přímých citací ve vybraném textu není mnoho. V uvozovkách nacházíme jen výrazy *être soumis à la „malédiction de la loi“*, *être „en Christ“* a *ne plus être „sous la loi“*. Tyto výrazy vystihují jádro Pavlovy teologie zákona: Ježíš Kristus podstoupil smrt na kříži, aby zrušil moc zákona; pro ty, kteří mu uvěřili, již není nejvyšší autoritou Boží vůle zjevená v zákoně, ale Kristova oběť. Zároveň každý z těchto výrazů Pavel používá pro shrnutí delší výkladové epištolní pasáže. Francouzský autor tím, že je cituje (a citaci doprovází odkazem na konkrétní biblický oddíl), využívá tohoto obsahového zhuštění, a může tak myšlenku

vyjádřit úsporněji a stručněji, než kdyby ji vysvětloval. Na druhou stranu předpokládá, že adresát obsah těchto termínů alespoň zhruba zná.

### 3.2.3. Rovina lexikální a sémantická

Na lexikální rovině je exegetický text velmi závislý na vykládaných biblických oddílech. Autor přejímá základní Pavlovy termíny (*croix, justice, loi, péché, résurrection, salut, accomplir, justifier, recevoir le Christ, sauver*). Třikrát uvádí biblický termín typický pro jiné než pavlovské texty: (*le royaume de Dieu* termín charakteristický pro synoptická evangelia, *délivrer a soustraire* jsou typické pro SZ).

Několikrát autor syntakticky spojuje biblické výrazy, které se v bibli vyskytují v různých kontextech. Pomocí tohoto spojení zvýrazňuje určitý významový rys Pavlova termínu. Například *être soumis à la „malédiction de la loi“* (ř. 17) – použitím slovesa *être soumis* (jako starozákonní být podroben nepřátelům nebo Boží vůli) místo biblického *étant devenu* autor zesiluje motiv naprosté vydanosti, poslušnosti, podřízenosti. Podobně *l'obéissance à la loi* (ř. 48), u Pavla nacházíme *pratiquer, accomplir* nebo *observer la loi*, sloveso *obéir* vyjadřuje v bibli naprostou podřízenost nejvyšší autoritě (nejčastějším předmětem slovesa *obéir* je v bibli Bůh, jeho hlas a jeho slovo, dále pak rodiče). Autor tedy užívá výraz *obéir / obéissance* v přeneseném smyslu a zesiluje tím motiv jistého zbožštění zákona. Dalšími aktualizovanými výrazy jsou *la promesse de rédemption* (ř. 31) místo Pavlova *la promesse faite à Abraham*, nebo *se soustraire à Christ* (ř. 38). Tyto významové aktualizace výklad oživují a dodávají mu větší expresivitu.

Kromě přímého navazování na bibli uváděním biblických termínů na ni autor navazuje také nepřímou, pomocí parafráze, vlastního

přeformulování. Toho autor využívá ze dvou důvodů. Zaprvé když chce stručně a srozumitelně shrnout konkrétní biblický text a případně k němu dodat svůj komentář (například: *Le rôle de la loi consiste dès lors à donner tout ensemble la connaissance du péché et la certitude que l'homme ne peut se justifier lui-même, ř. 22-24; parafrázuje Řm 3,20: Car nul ne sera justifié devant lui par les œuvres de la loi, puisque c'est par la loi que vient la connaissance du péché.*) Zadruhé když chce připomenout jistý biblický motiv nebo biblický text, který s daným tématem nesouvisí (například: *Si Christ a instauré le royaume de Dieu parmi les hommes* je aluzí na evagelijní texty typu L 17,21: *Car voyez, le royaume de Dieu est au-dedans de vous.* J 1,14: *La Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous.*)

Lexikální a sémantická závislost biblického výkladu na biblickém textu je značná. Pro názornější představu jsme zakomponovali oba typy navazování přímo do vybraného úryvku. (Tučně jsou vyznačeny přímé citace biblického textu, biblické termíny a odkazy na biblický oddíl, podtržené části jsou parafrází konkrétního biblického verše / pokud jej autor sám neuvádí, pokusili jsme se jej vyhledat a uvádíme jej pod textem.)

2. *L'élaboration théologique de Paul.* Paul ne dit pas autre chose, en substance, que ce que nous venons de voir. Mais il l'a élaboré théologiquement et lui a donné l'ampleur que réclamaient tout à la fois l'ensemble du message chrétien et les questions posées par l'évangélisation des païens.

a) **Le royaume de Dieu**, tel que l'entendent les trois premiers **Evangelies**, la situation nouvelle créée par la venue de Jésus<sup>1</sup> culminent pour lui dans la mort et la résurrection du Christ<sup>2</sup>. *C'est à la lumière*

de ces faits divins (et particulièrement de **la croix et la mort de Christ**) que Paul traite de **la loi**. Comme l'A.T., et comme **Jésus**, il refuse à celle-ci tout pouvoir de sauver l'homme<sup>3</sup>. Si **Christ** a instauré le royaume de Dieu parmi les hommes<sup>4</sup>, c'est parce qu'il a été soumis à la „malédiction de la loi“ (Ga 3. 13) et qu'il a ainsi accompli, pour le salut des hommes, la justice, qu'elle prescrivait (Rom. 8.4). Ce que les hommes ne pouvaient faire, il l'a fait (Rom. 5. 6) et c'est ainsi que sa mort est la **manifestation définitive de l'amour de Dieu**.

b) Le rôle de **la loi** consiste dès lors à donner tout ensemble la connaissance du péché<sup>5</sup> et la certitude que l'homme ne peut se justifier lui-même<sup>5</sup>. Certes, le péché existe avant la loi (Rom. 5. 13) et ailleurs qu'où la loi est connu (Rom. 2. 12-16; 3. 9). Mais la connaissance de **la loi** le met en lumière et le rend plus vivace encore (Rom. 5. 20; 7. 7-13; Gal. 3. 19). Paul n'entend pas que **la loi** prépare l'homme à **recevoir le Christ**. Bien plutôt, elle rappelle au croyant<sup>6</sup> qu'il lui est impossible de vivre autrement que par la foi<sup>7</sup>. Aussi la promesse de rédemption a-t-elle été donnée avant la loi (Gal. 3. 15-18). L'impuissance de **la loi** à **sauver** ne fait que **témoigner de la puissance de Christ**. Etre „en Christ“, c'est donc, nécessairement, n'être plus „sous la loi“ (Rom. 6. 14) et échapper à sa juste sanction (Rom. 4. 15).

c) **Christ** étant l'**accomplissement de la loi**, *c'est se soustraire à Christ que de se replacer sous la loi*. C'est *retomber sous la puissance du péché* dont **le Christ** peut seul **délivrer** l'homme (Col. 2. 20). Devenir croyant, ce n'est pas d'abord de changer de conduite<sup>8</sup>, c'est changer de lieu, se quitter soi-même pour être en Christ (Col. 3. 1-2; Phil. 3. 9). Est-ce à dire que **la loi**, définitivement **accomplie en Christ**, n'ait plus de portée pour le croyant? **Non pas (Rom. 6. 1-2)**.

La différence, c'est que l'homme n'obéit pas à la loi<sup>9</sup> pour être sauvé, mais parce que **Christ l'a sauvé** et qu'il peut désormais vivre de son Esprit (Rom. 8. 14-16; Gal. 5. 22-25). L'obéissance à la loi n'est pas la condition du salut, elle en est la conséquence toujours libre et vivante.

1) Lk 11,14n.17.20: *Jésus chassait un démon qui était muet. Lorsque le démon fut sorti, le muet parla, et les foules furent dans l'admiration. Mais quelques-uns dirent: C'est par Bézéboul, le prince des démons, qu'il chasse les démons. Comme il connaissait leurs pensées, il leur dit: Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté et les maisons s'écroulent l'une sur l'autre. Si donc Satan est divisé contre lui-même, comment son royaume subsistera-t-il, puisque vous dites que c'est pas Bézéboul que je chasse les démons? Mais, si c'est par le doigt de Dieu que moi je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc parvenu jusqu'à vous.*

2) Řm 6,4: *Nous avons donc été ensevelis avec lui dans la mort par le baptême, afin que, comme Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie.*

3) Řm 3,20a: *Car nul ne sera justifié devant lui par les œuvres de la loi...;* Ga 2,16b: *...nous aussi nous avons cru en Christ-Jésus, afin d'être justifiés par la foi en Christ, et non par les œuvres de la loi, parce que nul ne sera justifié par les œuvres de la loi.*

4) L 17,21: *Car voyez, le royaume de Dieu est au-dedans de vous.*  
J 1,14: *La Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous.*

5) Řm 3,20: *Car nul ne sera justifié devant lui par les œuvres de la loi, puisque c'est par la loi que vient la connaissance du péché.*

6) bible užívá spojení *ceux qui croient*

7) Gal. 3,22n. 25n: *Mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse soit donnée par la foi en Jésus-Christ à ceux qui croient. Avant que la foi vienne, nous étions enfermés sous la surveillance de la loi, en vue de la foi qui devait être révélée. La foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce précepteur. Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Christ-Jésus.*

9) Fp 1,27: *Seulement, conduisez-vous d'une manière digne de l'Évangile du Christ.*

10) Řm 6,16: *Ne savez-vous pas que si vous vous livrez à quelqu'un comme esclaves pour lui obéir, vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez, soit du péché qui conduit à la mort, soit de l'obéissance qui conduit à la justice ?*

Kromě biblických termínů nalezneme v textu také termíny z biblistiky a teologie (*évangélisation des païens, Evangile synoptique, manifestation définitive, théologique*). Na lexikální rovině tak převažují jazykové prostředky nociónální a automatizované.

Biblické i teologické termíny, tvořící podstatnou část textu, jsou velmi často abstraktní, což vede k celkové abstraktnosti textu (*Si Christ a instauré le royaume de Dieu parmi les hommes, c'est parce qu'il a été soumis à la „malédiction de la loi“ (Gal. 3. 13) et qu'il a ainsi accompli, pour le salut des hommes, la justice qu'elle prescrivait,*). Termíny se v textu často opakují. Jednou zavadeného termínu se autor drží a nenahrazuje jej synonymy (která přitom používá i sám apoštol). Vyhýbá se tím zbytečnému zatěžování textu informacemi, které pro jeho pochopení nejsou nezbytné. Text je tak stručný a srozumitelný, což odpovídá požadavkům na text tohoto druhu.

### 3.2.4. Rovina stylistická

Ač je analyzovaný text jen krátký úryvek, není stylisticky jednotný. Prostředky, které autor volí na začátku a ke konci textu nejsou stejné. Zpočátku jde o text statický, objektivní, postupně ale jeho dynamika a expresivita vzrůstá.

V úvodu a první polovině odstavce a) nacházíme automatizované jazykové prostředky, typické pro metatextové texty (podmětem určitých sloves je autor vykládaného textu – apoštol Pavel – mezi slovesy převažují slovesa sdělování: *dire, traitez, expliciter*). V polovině odstavce a) se však autorův odstup od Pavla stírá a autor podává svůj výklad z Pavlovy pozice: podměty sloves se lexikálně shodují s podměty vykládaného textu (*Christ, la loi, sa mort, le péché, la promesse*).

Od poloviny tohoto odstavce autor do textu zavádí prostředek, který pak hojně užívá až do konce textu – obsahovou amplifikaci – tutéž myšlenku formuluje dvěma různými způsoby a spojuje je spojkou *et*. Druhá část tu první obsahově rozvádí, často je i delší:

*...c'est parce qu'il a été soumis à la „malédiction de la loi“ (Gal. 3. 13) et qu'il a ainsi accompli, pour le salut des hommes, la justice qu'elle prescrivait (Rom. 8. 4). (ř. 16-19)*

*Mais, la connaissance de la loi le met en lumière et le rend plus vivace encore (Rom. 5. 20; 7. 7-13; Gal. 3. 19). (ř. 26-28)*

*Etre „en Christ“, c'est donc, nécessairement, n'être plus „sous la loi“ (Rom. 6. 14) et échapper à sa juste sanction (Rom. 4. 15). (ř. 34-36)*

*...l'homme n'obéit pas à la loi pour être sauvé, mais parce que Christ l'a sauvé et qu'il peut désormais vivre de son Esprit (Rom. 8. 14-16; Gal. 5. 22-25). (ř. 45-48)*

Obsahová amplifikace je v populárně naučných textech častá – umožňuje vysvětlit obsah řečeného a nese s sebou jistou expresivitu. V analyzovaném úryvku má však jinou funkci – je totiž zároveň typickým stylizačním prostředkem apoštola Pavla:

Ga 2,20a: *Je suis crucifié avec Christ, et ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ, qui vit en moi...*

Řm 4,14: *Si c'est par la loi qu'on est héritier, la foi est vaine, et la promesse est annulée.*

Řm 6,12: *Que le péché ne règne donc pas dans votre corps mortel, et n'obéissez pas à ses convoitises.*

Řm 7,11: *Car le péché, profitant de l'occasion, me séduisit par le commandement, et par lui me fit mourir.*

Užitím tohoto stylistického prostředku autor tedy navazuje na styl vykládaného textu.

V poslední větě odstavce a) se poprvé objevuje expresivní prostředek pointování – kontrast, který pak autor často spojuje i s formálním paralelizmem. Kontrast nacházíme také ve dvou posledních větách odstavce b) a čtyřikrát v odstavci c), je hlavním prostředkem, jímž autor dosahuje vzrůstající expresivity:

*Ce que les hommes ne pouvaient faire, il l'a fait... (ř. 19-20)*

*L'impuissance de la loi à sauver ne fait que témoigner de la puissance de Christ. (ř. 33-34)*

*Etre „en Christ“, c'est donc, nécessairement, n'être plus „sous la loi“... (ř. 34-35)*

*...c'est se soustraire à Christ que de se replacer sous la loi. (ř. 37-38)*

*C'est retomber sous la puissance du péché dont le Christ peut seul délivrer l'homme... (ř. 38-39)*



*...l'homme n'obéit pas à la loi pour être sauvé, mais parce que Christ l'a sauvé... (ř. 45-47)*

*L'obéissance à la loi n'est pas la condition du salut, elle en est la conséquence toujours libre et vivante. (ř. 49-51)*

Také kontrast je typický pro styl apoštola Pavla, je dokonce jedním z hlavních prostředků, jímž dosahuje naléhavosti, je prostředkem persvazivní funkce jeho argumentace. Na kontrastu je vybudována například šestá kapitola epištoly Římanům:

*Řm 6,8-11: Or, si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui sachant que Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus; la mort ne domine plus sur lui. Car il est mort, et c'est pour le péché qu'il est mort une fois pour toutes, et maintenant qu'il vit, il vit pour Dieu. Ainsi vous-mêmes, considérez-vous comme morts au péché, et comme vivants pour Dieu en Christ-Jésus.*

*Řm 6,16b: ... vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez, soit du péché qui conduit à la mort, soit de l'obéissance qui conduit à la justice.*

*Řm 6,18: Libérés du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice.*

*Řm 6,23: Car le salaire du péché, c'est la mort; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Christ-Jésus notre Seigneur.*

Nápadná je podobnost např. ř. 19-20 z vykládaného úryvku:

*Ce que les hommes ne pouvaient faire, il l'a fait... ř. 19-20*

s biblickým textem Řm 7,15:

*Ce que je veux, je ne le pratique pas, mais ce que je hais, voilà ce que je fais.*

Kontrast je tedy dalším prostředkem, kterým francouzský autor navazuje na vykládaný text.

V odstavci b) nacházíme další způsob, kterým autor zvyšuje dynamiku a expresivitu textu: kladení abstraktních pojmů do pozice podmětu aktivních sloves (*la loi rappelle, la loi prépare, la loi met en lumière*). I zde konstatujeme navazování na styl apoštola Pavla, např.:

*Řm 5,20: Or, la loi est intervenue pour que la faute soit amplifiée; mais là où le péché s'est amplifié, la grâce a surabondé. De la sorte, comme le péché a régné avec la mort, ainsi la grâce règne par la justice, pour la vie éternelle, par Jésus-Christ notre Seigneur.*

Díky tomuto prostředku vzrůstá také sevřenost textu, text se zrychluje a stoupá napětí.

To ještě více vzrůstá na konci odstavce b) a na začátku odstavce c) díky polovětným infinitivním konstrukcím: *être en Christ, n'être plus sous la loi, c'est se soustraire à Christ, se replacer sous la loi, c'est retomber sous la puissance du péché, ce n'est pas changer, c'est changer, se quitter soi-même*. Opakování tohoto gramatického prostředku autor zvýrazňuje i opakováním uvozovacího *c'est* a obraznými vyjádřeními (*se replacer sous la loi, retomber sous la puissance du péché, se quitter soi-même*).

Dynamický vrchol textu se nachází v polovině odstavce c) – řečnickou otázkou vkládá autor do textu polaritu, následuje krátká a důrazná záporná opověď:

*Est-ce à dire que la loi, définitivement accomplie en Christ, n'ait plus de portée pour le croyant? Non pas (Rom. 6. 1-2).*

Autor připojuje odkaz a činí tak proto, že právě tento prostředek je typický pro Pavlovu argumentaci o tom, že zákon byl překonán vírou

v Ježíše Krista – v obou epištolách Pavel rytmičuje svůj text právě řečnickými otázkami a krátkou zápornou odpovědí:

Řm 3,3n: *Eh quoi! si quelques-uns ont été infidèles, leur infidélité rendra-t-elle sans effet la fidélité de Dieu? Certes non!*

Řm 3,3: *Est-ce que nous annulons ainsi la loi par la foi? Certes non!*

Řm 6,1n: *Que dirons-nous donc? Demeurerions-nous dans le péché, afin que la grâce abonde? Certes non!*

Řm 6,15: *Quoi donc! Pécherions-nous, parce que nous ne sommes pas sous la loi, mais sous la grâce? Certes non!*

Řm 7,7: *Que dirons-nous donc? La loi est-elle péché? Certes non!*

Řm 7,13a: *Ce qui est bon est-il donc devenu pour moi la mort? Certes non!*

Ga 2,17: *Mais si, en cherchant à être justifiés par Christ, nous étions nous aussi trouvés pécheurs, Christ serait donc serviteur du péché? Certes non!*

Ga 3,21: *La loi est-elle donc contre les promesses (de Dieu)? Certes non!*

Po tomto vrcholu následuje pointa celého úryvku – dvě závěrečné věty vystavěné na antitezi, v nichž autor formuluje jádro Pavlova vztahu k zákonu:

*La différence, c'est que l'homme n'obéit pas à la loi pour être sauvé, mais parce que Christ l'a sauvé et qu'il peut désormais vivre de son Esprit (Rom. 8. 14-16; Gal. 5. 22-25). L'obéissance à la loi n'est pas la condition du salut, elle en est la conséquence toujours libre et vivante. ř. 45-50*

V analyzovaném úryvku jsou vykládány argumentační biblické texty. Pavel v nich polemizuje se zastánci obřízky, kteří chtějí, aby křesťané z pohanů podstoupili obřízku (kterou Bůh ve SZ uložili Židům jako základní povinnost). Pavel proti těmto snahám velmi ostře vystupuje, což se projevuje v konfrontačním ladění jeho textu. Text je založen na polaritě (řečnické otázky a úderná záporná odpověď), na obsahové amplifikaci, formálním paralelizmu a kontrastu mezi pojmy *la loi* (jehož synonymem jsou *l'œuvre de la loi*, *le péché*, *la transgression*, *la circoncision*, *la mort*) a *la foi en Christ* (synonyma *la grâce de Dieu*, *la justification*, *la paix* ale také *la croix*, *le sang de Christ*, *vie éternelle*).

Biblický výklad nese charakteristické prvky autorského uchopení látky (např. kompozice, délka vět). Je však do značné míry jazykově závislý na <sup>biblickém</sup> biblickém textu. Autor výkladu hojně přebírá prostředky lexikální, ale také zmíněné prostředky stylistické. Záměr biblického textu (přesvědčit o plné dostatečnosti víry v Krista) se tak nepromítá jen do jeho obsahu, ale také do jeho ladění.

Intertextualita biblického výkladu se tak projevuje na rovině obsahové, lexikální a stylistické.

## **4. Překlad biblického výkladu**

### **4.1. Předpoklady pro správný překlad biblického výkladu**

Vysoká míra intertextuality exegetického textu klade specifické nároky na znalosti překladatele. Biblický výklad nelze správně přeložit bez znalosti bible a biblické tradice výchozího a cílového jazyka.

#### 4.1.1. Znalost vykládaného předmětu

##### 4.1.1.1. Obeznamenost s biblií

Exegetický text je výkladem biblického textu. Cituje z něj a myšlenkově i terminologicky na něj navazuje. Navazování na bibli je v exegetickém textu většinou explicitováno (odkazem na konkrétní biblický oddíl), pak stačí dané místo vyhledat v kanonickém překladu a adekvátně je začlenit do výkladu. Adresátem biblického výkladu však nejsou lidé, kteří o bibli nic nevědí, naopak autor počítá s tím, že se v bibli orientují a základní termíny a souvislosti znají. Proto mnoho narážek na biblický text není explicitováno. Proto je pro překlad biblického výkladu znalost vykládaného předmětu nutná.

Nutnost znát biblický text a celou biblickou kulturu je nezbytná např. v případě překladu biblických citací a parafrází, které nejsou v biblickém výkladu uvozeny odkazem. Autor tu většinou cituje nebo parafrázuje velmi známé biblické oddíly, u kterých adresát i bez odkazu ví, na co navazuje. Pokud překladatel nepozná, že se jedná o citaci nebo parafrázi, a přeloží dané místo tak, že návaznost na biblický motiv není v překladu dodržena, ztrácí se podstatná část informace a překlad není adekvátní záměru autora.

Například v poslední větě hesla *cité* používá autor jako prostředek pointování známá Ježíšova slova: *Cependant le loyalisme de l'Eglise n'est pas inconditionnel; si elle rend à César ce qui est à César, elle doit rendre à Dieu ce qui est à Dieu (FR 45)*. Evokuje tím celý jeden biblický příběh, v němž Ježíš odbyde své odpůrce, kteří se jej snaží usvědčit z odboje vůči Římu, a zároveň určuje správné rozdělení role státu a náboženství: *Dis-nous donc ce que tu en penses: „Est-il permis, ou non, de payer le tribut à César?“ Mais Jésus qui connaissait leur malice répondit: „Montrez-moi la monnaie avec laquelle on paie le*

*tribut. De qui sont cette effigie et cette inscription? „De César,“ lui répondirent-ils. Alors il leur dit: „Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.“ (Mt 22,17-21, citace zkrácena).*

Má-li český překlad být ekvivalentní, musí tuto formulační návaznost na biblický text dodržet. Překladaťelé excerptovaného slovníku pracovali přednostně s kralickým překladem (jak se uvádí v doslovu viz 3.1.), východiskem pro správný překlad byla proto kralická formulace: *Tedy dí jim: Dejtež, co jest císařovo, císaři, a co jest Božího, Bohu (Mt 22,21).* Překlad francouzského textu zní: *Nicméně oddanost církve není bezpodmínečná. Dává-li císařovi, co je císařovo, musí dávat Bohu, co je boží ( Č 143).* Konstatujeme, že z českého překladu je jeho návaznost na biblickou předlohu opravdu dostatečně zřejmá.

Další příklady:

*Il est celui qui devait venir et l'Écriture a tracé la voie qu'il doit suivre. FR 9*

Parafrázuje biblický oddíl Mt 11,3:

*Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ?*

Český překlad:

*On je ten, který měl přijít, a Písmo vyznačilo cestu, kterou se má brát. Č 156*

Mt 11,3 podle bible kralické:

*Ty-li jsi ten, kterýž přijíti má, čili jiného čekati máme?*

*Jésus se réfère expressément à l'A.T. en ce que concerne sa parole et ses œuvres (Mat. 11.4-6), sa passion et sa mort, scandale pour les Juifs et aussi pour les disciples (Mc. 14.21; Luc 24.26-27). FR9*

Konec citace parafrázuje 1K 1,23:

*...nous prêchons Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens.*

Český překlad:

*Jéžíš se výslovně odvolává na Starý zákon, pokud jde o jeho slova i jeho činy (Mt 11,4-6), jeho utrpení i jeho smrt, jež je **pohoršením pro Židy i pro učedníky** (Mk 14,21; L 24,26n). Č 156*

Navazuje na biblický překlad:

*Myť pak kážeme Krista ukřižovaného, **Židům zajisté pohoršení, a Řekům bláznovství.***

Pomocí při překladu takových parafrází je konkordance, v níž lze podle užitých slov vyhledat, na které biblické místo autor naráží. Překladatel musí ovšem poznat, že se o biblickou parafrázi jedná. Při překladu biblického výkladu se proto neobejde bez pečlivé práce se sekundární literaturou (např. biblickými slovníky) v cílovém jazyce.

#### **4.1.1.2. Znalost biblických jazyků**

Při překladu biblického výkladu je občas nutné nahlížet i do původního znění bible. Je proto výhodou, pokud překladatel zná biblické jazyky, může však také konzultovat odborníka.

Překladatelé excerpovaného textu byli vystudovaní teologové a znali biblické jazyky, díky tomu mohli například funkčně kompenzovat rozpory mezi překladatelskou tradicí výchozího a cílového jazyka. Díky znalosti hebrejštiny ~~χ~~ dodržel překladatel počet odkazů, přestože jeden z nich bylo nutné nahradit:

*Dans le N.T. seul monde est un terme proprement théologique (le mot manque d'ailleurs dans l'A.T. hébreu, et nos versions*

*traduisent par le monde un mot qui signifie l'étendue habitée, p. ex. Ps. 90. 2; Es. 14. 17). FR 182*

*V samotném NZ je svět vlastně bohoslovecký pojem (v hebrejském SZ ostatně chybí příslušný výraz a my překládáme slovem „svět“ slovo, které znamená obydlený prostor, např. Ž 90,2; Iz 18,3). Č 277*

Překladaťel si ověřil odkaz v českém kanonickém překladu a zjistil, že ve verši Iz 14,17 Kralická překládá „země“ a nikoli svět. Vyhledal si tak jiná místa, kde hebrejský text používá daný termín, a srovnal je s českým překladem. Zjistil, že v knize proroka Izajáše (o čtyři kapitoly dříve) je situace obdobná jako v uvedeném francouzském příkladě, proto tímto oddílem nahradil francouzský odkaz.

Přidáním dalšího možného překladu hebrejského slova do češtiny zachoval překladaťel triádu:

*Au sens religieux, la hesed caractérise la fidélité bienveillante de Dieu à l'égard de son peuple, traduite souvent par bonté (Ps. 33. 5; 136. 1 ss), miséricorde (Ex. 20. 6) ou même → grâce (Ps. 86. 5). FR 227*

*V náboženském smyslu *chēsēd* označuje laskavou boží věrnost vůči lidu; často se překládá jako milosrdenství (Ž 33,4; 136,1nn; Ex 20,6), **dobrotivost** (Jr 16,5; Da 9,4) nebo sama → milost (Ž 86,5). Č 329*

Ověřením odkazů v české bibli překladaťel zjistil, že na uvedených biblických místech nacházíme v českém překladu bible jen dva ekvivalenty daného termínu (milosrdenství a milost). Díky tomu, že umí hebrejsky, mohl vyhledat další výskyt tohoto termínu a jeho překlad do češtiny. Ukáže se, že daný termín je překládán také slovem dobrotivost,



které překladatel do textu vloží i s příslušnými odkazy, čímž zachová triádu.

#### 4.1.2. Znalost překladatelské tradice výchozího jazyka

Pro správný překlad je dále nutné, aby překladatel dobře znal překladatelskou tradici výchozího jazyka. Tato tradice může totiž převádět biblický text a termíny výrazně odlišným způsobem než tradice, kterou známe, a tak bez její znalosti překladatel nemůže text správně pochopit.

Pomůckou může být konkordance k citovanému biblickému překladu ve výchozím jazyce. Použije ji však až ten, kdo identifikuje daný výraz jako možné navázání na překladatelskou tradici. Hlavním problémem tedy je, rozpoznat, že jde o citaci.

Jako příklad uvedeme převod božího nevyslovitelného jména JHVH. Francouzská tradice (na rozdíl od tradice české) jej překládá dvěma způsoby – starším výrazem *Eternel* a novějším *Yahvé*. Český ekvivalent je *Hospodin*.

*Eternel des armées* FR 68 – *Hospodin* zástupů Č 25

*esclave de Jahvé* FR 52 – *Služebník Hospodinův* Č 16

Překladatel hesla *ange* (ač je teolog) nerozpoznal, že výraz *Eternel* plní ve francouzské biblické tradici tuto funkci, a text přeložil nesprávně:

*Ange de l'Éternel* FR 18 - *anděl věčnosti* Č 11

Správný překlad zní *anděl Hospodinův*, jak je možné ověřit konkordanční metodou – v obou jazycích se dané slovní spojení vyskytuje ve SZ 42x, a to vždy ve stejných verších.

### 4.1.3. Znalost překladatelské tradice cílového jazyka

Dobrá znalost překladatelské tradice cílového jazyka je předpokladem pro to, aby se text zařadil mezi exegetické texty cílového jazyka. Nedodržení normy (nefunkční užití aktualizovaných prostředků) odvrací pozornost čtenáře od obsahové stránky textu, což je u tohoto typu textů nežádoucí.

V češtině se například jinak přepisují hebrejská slova než ve francouzštině:

*le terme de fils (ben) a pour racine verbale „bâtir“ (bana) FR 10*

*termín syn (běn) koření ve slovesu „stavět, budovat“ (b-n-h) Č 9*

Také český a francouzský přepis řečtiny se neshoduje, proto není správný překlad:

*L'Eglise est désignée dans l'Écriture tantôt par le terme grec ecclesia tantôt par des expressions imagées. FR 82*

*V Písmu je církev označována buď řeckým výrazem „ecclesia“ nebo obraznými rčeními. Č 32*

Do češtiny se přitom řecké písmeno *kappa* běžně přepisuje jako „k“, správně by tedy bylo ekklésia (jak má např. Novotný na str. 94)

V česky psané exegetické literatuře se také jinak uvádějí odkazy na biblické knihy. Ve francouzštině je za zkratkou názvu knihy tečka (některé se nezkracují Luc), za označením kapitoly je tečka, uvádí-li se více veršů jedné kapitoly je mezi nimi čárka, vše se odděluje mezerou (včetně pořadové číslice a názvu knihy). V češtině za označením názvu kapitoly žádná interpunkce není, za kapitolou je čárka, za jednotlivými verši jedné kapitoly jsou tečky, číslice jsou bez mezer. Shodné je užití středníku – odděluje jednotlivé odkazy mezi sebou. Bez ohledu na to,

z jakého překladu se cituje, zkratky biblických knih se užívají podle ČEP, tedy například 1K jako 1. Korintským (dříve I Kor), Gen jako kniha Genesis, první Mojžíšova (dříve I M).

Chybně převedenou interpunkci jsme zaznamenali např. *Sk 9,2, 19.9.23 Č 31* – správně by bylo: *Sk 9,2;19,9.23*. ✓

## 4.2. Specifické problémy překladu biblického výkladu

Jak jsme viděli ve 3. kapitole, biblický výklad je značně jazykově závislý na domácí biblické tradici. Biblické tradice výchozího a cílového jazyka jsou však svébytné, je mezi nimi mnoho rozdílů. Tyto rozdíly pak působí problémy při překladu biblického výkladu.

V následujících kapitolách se budeme snažit tyto případy postihnout a analyzovat. Vycházíme přitom ze srovnání originálu a překladu konkrétního díla, je proto možné, že zvolená problematika nebude vyčerpána. || Budeme si všímat zvláště způsobu, jakým překladatel tyto rozpory řeší (řeší-li je vůbec), a budeme <sup>se</sup> snažit určit, zda jeho řešení odpovídá očekáváním českého čtenáře.

### 4.2.1. Odkazy

Biblický odkaz upozorňuje čtenáře, na které biblické místo autor navazuje a ve kterém biblickém verši si danou informaci může ověřit. Je hlavním pojítkem mezi exegetickým výkladem a vykládaným textem. V českém exegetickém textu odkazy navazují na překlad bible do češtiny, což formuje i předpoklad čtenáře, který očekává totéž i od přeloženého výkladu.

Biblický text v české bibli však může být lexikálně výrazně jiný, než text francouzský. Pokud překladatel chce zachovat soulad mezi výkladem a odkazem, musí znění biblického textu vždy ověřit.

Překladatelé excerpovaného textu tak činí vždy a pokud zjistí, že uváděný český biblický text neobsahuje požadovanou informaci, text výkladu přizpůsobí:

*Se sont ceux dont le Psautier évoque si souvent la figure: les pieux (4. 4), les fidèles (32. 6), les bien-aimés de Dieu (85. 9) ou ceux qui aiment Dieu (86. 2). FR 227*

*Často jsou zmiňováni v žalmech: věrní (86,2; 4,4), svatí (85,9; 32,6), Bohem milovaní (86,2). Č 331*

Překladatel ověřil všechny uvedené odkazy a konstatoval, místo čtyř substantiv obsahuje český text jen tři, výčet proto zúžil na tři a přiřadil odkazy podle skutečné situace.

*Au sens religieux, la hesed caractérise la fidélité bienveillante de Dieu à l'égard de son peuple, traduite souvent par bonté (Ps. 33. 5; 136. 1 ss), miséricorde (Ex. 20. 6) ou même → grâce (Ps. 86. 5). FR 227*

*V náboženském smyslu *chesed* označuje laskavou boží věrnost vůči lidu; často se překládá jako milosrdenství (Ž 33,4; 136,1nn; Ex 20,6), dobrotivost (Jr 16,5; Da 9,4) nebo sama → milost (Ž 86,5). Č 329*

Zde opět překladatel konstatoval, že český překlad nabízí méně ekvivalentů. Chtěl ovšem zachovat triádu, a tak vyhledal další český ekvivalent daného hebrejského termínu a zařadil jej do výčtu i se dvěma odkazy.

#### 4.2.2. Citace

Autor biblického výkladu často užívá přesnou citaci z kanonického překladu. Vkládá ji do uvozovek a většinou uvádí i odkaz na konkrétní biblické místo. Uvozovky a odkaz ukazují, že citace je doslovná, což má zvláštní váhu.

Česká tradice velice přesně rozlišuje mezi citací a parafrází – to, co je v uvozovkách, musí být opravdu citací, pokud francouzský autor dává do uvozovek parafrázi, překladatel cituje doslova, jako např.:

*La libération de l'homme ne se fait pas à prix d'argent: „Venez, vous qui n'avez pas d'argent, prenez et mangez gratuitement, sans verser de prix“ (Es. 55. 1-2). FR 27*

*K vysvobození člověka nedochází za peníze: „Ej, všickni žízniví, pojdte k vodám, i vy, kteříž nemáte žádných peněz. Pojdte, kupujte a jezte, pojdte, pravím, kupujte bez peněz a bez záplaty víno a mléko. Proč vynakládáte peníze ne za chléb, a práci svou za to, což nenasycuje?“ Č 189*

Správné překladatelské řešení převodu biblických citací je zdánlivě jednoduché – vyhledat daný oddíl v českém kanonickém překladu a citaci citlivě vložit do textu. Na druhou fázi však překladatelé jakoby zapomínají.

K citlivému zapojení citace do výkladu slouží uvozovací věta její funkce je čistě pomocná. Překladatelé však často překládají uvozovací větu doslova, bez ohledu na to, zda svou funkci splňuje, či nikoli:

*...se conduire d'une manière „digne de Dieu, qui vous appelle à son royaume et à sa gloire“ (1 Th. 2. 12). FR23*

*...počínat si způsobem „hodně Bohu, který povolal vás do království svého a v slávu“ (1Te 2,12). Č 208*

Překladatel překládá uvozovací větu doslova a citaci převádí přesně v rozsahu francouzského textu, neověřil však, zda je český text koherentní. Zde přitom uvozovací věta obsahuje informaci, která je již v citaci obsažena (způsobem - hodně). Funkce francouzského *manière* je přitom čistě gramatická. Z pohledu českého čtenáře je takové zapojení citace neobratné.

Jiný příklad:

*En effet: „...pour tous ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, (Christ) est la puissance de Dieu, la sagesse de Dieu“ (1 Cor. 1. 24). FR22*

*Vskutku: „...povoláním, i Židům i Řekům, Krista, boží moc a boží moudrost“ (1K 1,24). Č 207*

Překladatel cituje opět tentýž úsek textu jako francouzský autor, český verš má však jinou gramatickou strukturu než verš francouzský - ten v daném úseku obsahuje určité sloveso, český nikoli. Vzhledem k tomu, že toto sloveso (kážeme) nelze odvodit ani z předchozího kontextu přeloženého výkladu, je česká citace nesrozumitelná. Překladatel zde měl přitom na výběr ze dvou řešení: buď rozšířit uvozovací část věty (která by tak byla ovšem méně rázná), nebo sloveso do citace vložit (buď v závorce, jak to francouzský autor dělá v případě slova *Christ*, nebo kurzívou, jak se je to běžné v našich biblických překladech).

Kromě vhodného zapojení do textu je třeba také ověřit, zda česká citace sémanticky odpovídá citaci z francouzské bible a vnáší do českého výkladu tutéž informaci jako citace francouzská. Citace českého překladu však málokdy uvádí slova stejného významu jako citace francouzská. Musí však být schopna plnit v exegetickém textu stejnou funkci:

*Le royaume est la nouvelle Jérusalem, la Jérusalem d'en haut, la cité à venir, qui a des solides fondements, parce que Dieu en est „l'architecte et le constructeur“ (Hbr. 11. 10).*

*Království je nový Jeruzalém, Jeruzalém nebeský. Budoucí město, které má pevné základy, protože jeho „řemeslníkem a stavitelem“ je Bůh (Žd 11,10). Č 142*

Česká citace není s francouzskou předlohou sémanticky identická, v českém biblickém výkladu však plní tutéž funkci.

V jiném příkladě překladatel text nepřizpůsobil, i když česká citace požadovanou funkci neplní:

*Le langage paulien, et deutéro-paulien, use habituellement d'autres termes pour définir l'accomplissement glorieux de l'œuvre divine dans laquelle les hommes sont invités à entrer; c'est la vie éternelle (...); la gloire... Et Paul use de la comparaison qui lui est familière, celle de la course dans le stade: „...pour obtenir le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ“ (Phil. 3. 14). FR 22*

*Pavlovský a deuteropavlovský jazyk užívá obvykle jiné termíny k definování slavného dokonání božího díla, do něhož jsou lidé pozváni vstoupit. Je to věčný život (...); dále sláva... Pavel k přirovnání užívá podobenství, které je mu blízké, totiž podobenství závodu na stádiu „...k odplatě svrchovaného povolání božího v Kristu Ježíši“ (Fp 3,14). Č 206*

Francouzská citace je vyvrcholením a oživením dlouhého výčtu, česká citace však neobsahuje klíčové slovo (*prix*), a tak nepřináší stylistický efekt pointování. Přitom z širšího kontextu je zřejmé, že i český biblický překlad obraz běžeckého závodu zachoval: *Ale to jedno činím, na ty věci, kteréž jsou za mnou, zapomínaje, k těm pak, kteréž jsou přede mnou,*

*úsilně chvátaje, k cíli běžím, k odplatě svrchovaného povolání Božího v Kristu Ježíši.* Řešením by proto mohlo být citaci rozšířit buď na celý verš, nebo alespoň o tři předcházející slova.

*Pavel k přirovnání užívá podobenství, které je mu blízké, totiž podobenství závodu na stádiu, píše: „...k cíli běžím, k odplatě svrchovaného povolání Božího v Kristu Ježíši.“*

#### 4.2.3. Parafráze

Pokud autor chce navázat na biblický text a chce mít větší volnost při jeho začlenění do svého výkladu, nepoužije uvozovky a text pouze parafrázuje. Překlad biblické parafráze musí zohlednit sémantiku užitých slov, posoudit další možné významy, konotace v biblickém názvosloví a stylistickou hodnotu daných slov a vhodně je nahradit.

Většina překladatelů to tak činí. Vybrali jsme příklad, kdy se to překladateli podle našeho názoru nepodařilo:

*Nous habitons ce monde comme des étrangers en séjour (1 Pi. 1. 17; 2. 11)... FR 45*

*Žijeme na světě jako cizinci a přistěhovalci (1Pt 1,17; 2,11)...*

Č 142

Slovem *étranger* navazuje autor na verš ze 2. kapitoly (*Bien-aimés, je vous exhorte, en tant qu'étrangers et voyageurs, à vous abstenir des désirs charnels...*), spojením *en séjour* na verš z 1. kapitoly (*...conduisez-vous avec crainte pendant le temps de votre séjour*). Výraz *étranger* se pak objevuje ve výkladu i dále (*Joseph est étranger en Égypte..., Abraham est étranger en Canaan... L'Eglise est étrangère, non isolationniste... FR 45*).

Za *étranger* nabízí český biblický překlad *příchozí* nebo *pohostinní*: *Nejmilejší, prosímť vás, abyste jakožto příchozí a pohostinní zdržovali se*



od tělesných žádostí... (Kralická) ale i cizinci: Milovaní, v tomto světě jste cizinci bez domovského práva (ČEP). Jako nejvhodnější se jeví slovo cizinci, které lze v exegetickém textu dále uplatnit.

Překlad druhého slova do páru je složitější. Význam řeckého textu je *během svého pobytu v cizině* (NZ s výkladovými poznámkami), tedy na určitou omezenou dobu. Český překlad nenabízí hotové řešení: *...viztež, abyste v bázni Páně čas vašeho zde putování konali* (Kralická), *...v bázni před ním žijte dny svého pozemského života* (ČEP). Překladaťel za druhé slovo volí substantivum (po vzoru *hosté* a *příchozí* z 1Pa 29,15), užitím slova *přistěhovalci* však dochází k významovému posunu (výraz *přistěhovalce* evokuje touhou trvale se usadit, tedy pravý opak původního významu). Ekvivalentem za *en séjour* by tak bylo spíše *na pouti* (z Kralického *putování*) nebo substantivum *hosté*.

#### 4.2.4. Terminologie

##### 4.2.4.1. Rozpory plynoucí z rozdílné etymologie

České a francouzské biblické termíny mají odlišnou etymologii. Francouzské biblická tradice vychází etymologicky a terminologicky z latiny. Výhradně latinské bible se ve frankofonních zemích užívaly až do 16. století (první bible ve francouzštině vyšla až roku 1530), proto byly některé termíny natolik zakořeněné, že byly přejaty (viz 1.2). Pro dnešního uživatele bible je však jejich původní etymologie nesrozumitelná – francouzští vykladači proto často komentují význam francouzského slova. Etymologie francouzského slova českého čtenáře pochopitelně nezajímá, dané slovo nezná, a není proto důvod vysvětlovat jeho původní význam:

*L'Eglise est désignée dans l'Écriture tantôt par le terme grec ecclesia – dont le français „église“ n'est qu'un décalque tantôt par des expressions imagées. FR 82*

*V Písmu je církev označována buď řeckým výrazem „ecclesia“ nebo obraznými rčeními.“ Č 32*

Mnohdy však nelze vysvětlivku zcela vypustit, protože obsahuje důležitou informaci pro další výklad:

*On comprend ainsi pourquoi saint Paul peut affirmer que le baptême trempe et noie (= sens étymologique du mot baptême) dans la mort du Christ... FR 34*

*Odtud rozumíme, proč svatý Pavel může tvrdit, že křest (baptisma = ponoření) smáčí a vnořuje do smrti Kristovy... Č 125*

Český překladatel se snažil zachovat informace, které jsou pro pochopení textu nezbytné. Na rozdíl od francouzského autora explicitoval řecký termín a vložil jej do vnitřní vysvětlivky.

Mnohdy ale pokus o přiblížení textu českému čtenáři odvede překladatele od jádra informace:

*Dans le système sacerdotal, d'après la part qui est offerte à la divinité, on distingue les holocaustes et les sacrifices d'action de grâce. [...] C'est quand la victime, souvent un animal, est entièrement brûlée sur l'autel que nous avons l'holocauste (1 Sam. 7. 9; Dt. 33. 10); cela, le terme français l'indique bien (en grec holos = tout, kaio = brûler), mais le mot hébreu ordinairement employé ne le précise pas. FR 265*

*Podle dílu, který je obětován božstvu, se v kněžské soustavě rozlišuje mezi celozápalem a obětí díkyvdání. [...] Je-li na oltáři spalována celá oběť (často zvíře), jde o celozápal (1S 7,9; Dt*

33,10), (řecky holokautoma: holos = celý, kaio = spalovati; odtud holokaust). Č 168

Překladatel explicitoval narážku na holokaust a zapomněl přitom přeložit informaci o významu hebrejského termínu. Vhodnější by bylo:

*...Je-li na oltáři spalováno celá oběť (obvykle zvíře), hovoříme o celozápalu, což je z českého slova dobře zřejmé (jde o kalk řeckého holokautoma: holos = celý, kaio = spalovati), z hebrejského výrazu, kterým se celozápal obvykle označuje, to však nevyplývá.*

Někdy snaha o funkční nahrazení etymologické informace vede překladatele k omylu:

*Il faut s'entendre sur le sens de ce mot (ministère), qui peut s'appliquer aussi bien à des fonctions laïques que religieuses, ministère venant de ministerium qui a donné métier. FR 172*

*„Služebnost“ (podle kralického znění) označuje tak jako latinské slovo ministerium především náboženské pověření, službu svatým věcem, Bohu a svatyni. Č 237*

Překladatel chtěl nejspíš zaměnit latinské slovo *ministerium* za řecké *diakonia*, které má opravdu uvedený význam a jehož je *ministerium* ekvivalent. Z nepozornosti pak v textu ponechal slovo latinské a zbytek textu je věcně nesprávný. Ani řecké, ani latinské slovo sice nemá přímý etymologický vztah k českému termínu, řecký termín má však totožný význam. Je však otázkou, zda srovnání vůbec zachovat (funkce francouzské vysvětlivky byla vyhnout se špatnému pochopení daného termínu pod vlivem jeho dnešního chápání).

Někdy překladatel nechal text beze změny:

Heslo scandale: *Dans l'A.T., ce mot signifie: piège, ou obstacle faisant tomber et mourir (La traduction française se sert*

*d'expressions diverses, le mot „scandale“ ne rendant plus le sens primitif). FR 278*

*Ve SZ toto slovo znamená osidlo nebo překážku, kvůli které je možno upadnout a zemřít. (České překlady užívají různé výrazy, slovo „pohoršení“ už nemá původní význam.) Č 193*

Autor zde hovoří o řeckém termínu *skandalon* v řeckém překladu SZ, (v hebrejštině odpovídá slovům *môkēš* a *mikšôl*). Ze Septuaginty přešlo toto slovo do Vulgáty (*scandalum*). Francouzské překlady dříve toto slovo překládaly po vzoru Septuaginty jako *scandale*, které však změnilo význam, a tak hledaly jiné způsoby vyjádření, které autor uvádí. České bible naproti tomu nikdy ve SZ výraz pohoršení za hebrejské *môkēš* a *mikšôl* nepoužívaly. Proto nemůže být příčinou užívání jiných slov změna významu tohoto českého slova.

#### **4.2.4.2. Rozpory plynoucí z odlišné distribuce termínu v biblickém textu**

Odlišný původ českých a francouzských termínů se často promítá i do jejich distribuce v biblickém textu. Francouzština navazuje na Vulgátu, která z řečtiny kalkovala některé jazykové prostředky i jejich distribuci. Česká tradice se naopak snažila o vlastní ztvárnění s menším důrazem na konkordantnost. Přitom právě použití biblických termínů v biblickém překladu určuje jejich význam i obsah. Zvláště problematické to může být při překladu biblického slovníku, který je právě na termínech a jejich distribuci postaven.

Jako příklad uvedeme termín *dědictví* (ve SZ se jím překládá 12 různých slov), v Kralickém SZ se vyskytuje 281krát, významem i užitím je mu nejbližší francouzský termín *héritage*, má však výrazně nižší frekvenci (136x v *La Bible à la colombe*), v ostatních případech se

používají synonyma např. *possession, propriété, domaine*. V překladu termínu *héritage* to překladatel zohlednil:

*Dans nos versions françaises, en effet, la traduction „héritage“ ne s'impose pas toujours et ne rend pas toujours le même terme hébreu. FR 118*

*V našich překladech není vždy slovem „dědictví“ překládán týž hebrejský termín. Č 50*

Podobně je tomu u termínu *vyvolit, vyvolení* (153x) jejichž ekvivalentem je *élire, élection* 45x (ale pouze v NZ), ve SZ jsou to 137x *choisir, choix*. Proto v hesle *élire* v části věnované SZ používá autor *choisir*, v části novozákonní pak *élire*. Český překladatel však si distribuci francouzských termínů neověřil a místo, aby všude používal termín *vyvolit* (jak by to odpovídalo české tradici), nesprávně překládá francouzské *choisir, choix* českým *zvolit, volba*, které se však v českém překladu bible neobjevují. Důsledkem toho vzniká v jeho překladu rozpor mezi výkladem a biblickými citacemi:

*La notion d'élection dans l'A.T. repose sur le verbe choisir (bahar) dont le sens initial est: jeter un regard rapide, comme l'animal traqué, sur le chasseur. De cette signification première est restée l'idée d'examiner, puis de choisir. La plupart du temps, le verbe choisir concerne la vie religieuse de l'homme ou du peuple, et s'emploie avec Dieu comme sujet ou objet. L'objet du choix est ce qui vient de Dieu: sa loi, sa volonté, son chemin (Ps. 119. 30, 173; Prov. 1. 29). Il est rare que Dieu lui-même soit l'objet du choix; ce n'est pas le peuple qui choisit Dieu, c'est Dieu qui choisit son peuple. Cependant l'idée n'en est pas totalement absente et l'un des seuls textes explicites à cet égard est celui de Josué 24. 15 et 22: „Choisissez aujourd'hui qui vous voulez*

*servir... C'est vous qui avez choisi l'Eternel pour le servir.*“ *Le peuple était en face d'un choix entre Dieu et les idoles; il choisit Dieu, même après les graves avertissements de Josué qui le mettait en garde contre un choix superficiel et inconsidéré.* FR 85

Pojem **vyvolení** ve Starém zákoně má základ v slovese **zvolit** (b-ch-r), jehož původní význam je vrhnout rychlý pohled jako štvané zvíře na lovce. Z tohoto původního významu zbylo posoudit, potom **zvolit**. Nejčastěji se sloveso **zvolit** týká náboženského života člověka a lidu a má na zřeteli Boha jako subjekt nebo objekt. Předmětem volby je to, co přichází od Boha: jeho zákon, jeho vůle, jeho cesta (Ž 119,30,173; Pr 1,29). Zřídka je Bůh sám předmětem volby; ne lid volí Boha, ale Bůh si volí svůj lid. Avšak ta myšlenka není úplně nepřítomná. Jeden z mála textů, které se jí výslovně týkají, je Jozue 24,15 a 22: „**Vyvolte** sobě dnes, komu byste sloužili... **Vyvolili** jste sobě Hospodina, abyste jemu sloužili.“ Lid stál před rozhodnutím **zvolit** si mezi Bohem a modlami; volí si Boha i po vážném Jozuově upozornění, které ho varovalo před rozhodnutím povrchním a neuváženým. Č 309-310

V české exegetické literatuře v takovém případě nacházíme vždy vyvolit: „hebr. kořene b-ch-r [=vybrati, voliti, dávatí přednost] je ve SZ-ě užíváno ve smyslu profánním i náboženském,“ (Novotný, heslo vyvolit).

Dalším příkladem může být termín *reste* (239krát v SZ) a *ostatek* (146 krát ve SZ) a jeho synonyma *maličký počet*, *pozůstalý*, *v zemi zanechaný*. Překladatel opět rozdíl nezohlednil.

*Quatre termes hébreux rendent avec des nuances diverses notre mot français „reste“: deux d'entre eux désignent les survivants qui échaopent à un danger; un troisième indique l'existence d'un*

*surplus. Enfin le quatrième désigne ce qui reste après triage, épuration, etc. FR 250*

*Čtyři febrejské termíny s rozličnými odstíny se rovnají našemu slovu „ostatek“: dva z nich označují ty, kdo unikli nebezpečí; třetí ukazuje, že tu je nějaký přebytek. Čtvrtý je označením pro to, co zbývá po výběru, po čistce, atd. Č 181*

Správné řešení naznačuje Novotného slovník: „Hebrejščina má pro označení ostatku čtyři různé hebr. kořeny s různými odstíny, které čeština naznačuje různými překlady,“ (Novotný: 556).

Někdy se překladatel rozhodne pro exotizaci – jev, který je domácí tradici naprosto cizí:

*Les termes hébreux que nos Bibles françaises traduisent par „prochain“ désignent parfois simplement „l'autre“ (Jér. 23. 27: „les songes que chacun d'eux raconte à son prochain“), mais en général, le terme „prochain“ désigne un membre du peuple de Dieu et devient synonyme de frère (cf. Lévi. 19. 17-18). FR 234*

*Hebrejské termíny, které francouzské bible překládají slovem „bližní“, znamenají někdy jednoduše „jiný, druhý“ (Jr 23,27: „sny, které vypravují jeden každý bližnímu svému“), ale obvykle výraz „bližní“ značí člena božího lidu a stává se synonymem bratra (sr. Lv 19,17-18). Č 19*

Českého čtenáře zajímá, co výraz bližní znamená, ne jak francouzské bible překládají hebrejské termíny. Přitom tam, kde ve francouzských biblích nacházíme *prochain* – české překlady uvádějí: 79x *bližní*, 6x *přítel* (a to jen v poetických a terminologicky méně významných knihách *Prísloví* a *Kazatel*), jednou *soused*, *někdo*, *ten druhý*. Situace je v obou překladatelských tradicích téměř shodná – převodem do české situace by nedošlo k významovému posunu.

#### 4.2.4.3. Česká tradice nenabízí vhodný ekvivalent

Rozdílnost obou tradic je nejvíce patrná v případě, kdy česká tradice nenabízí žádný vhodný ekvivalent pro daný francouzský termín.

Překladaelé takový případ řeší vyhledáním jiného překladu nebo vnitřní vysvětlivkou:

*La conclusion d'une alliance pouvait s'accompagner d'un rituel compliqué ou, au contraire, être réduite à sa plus simple expression: sacrifice, repas, serment, poignée de mains. C'est probablement à un repas que fait allusion l'expression „alliance de sel“ (Nb. 18. 19; 2 Chr. 13. 5; cf. aussi alliance entre Laban et Jacob dans Gen. 31. 44). FR 11*

*Uzavření smlouvy může doprovázet složitý rituál, nebo naopak jednoduchý úkon: oběť, jídlo, přísaha, stisk ruky. Výraz „solná smlouva“ (Nu 18,19; 2Pa 13,5 – v kralickém znění „smlouva trvanlivá“, sr. též smlouvu mezi Lábanem a Jákobem v Gn 31,44) je zřejmě narážkou na společné jídlo. Č248*

Překladatel mohl také nahlédnout do ČEP, tam se překládá *smlouva potvrzená solí* Nu 18,19; *smlouva soli* 2Pa 13,5.

Hůře se řešení hledá, pokud je takový termín zároveň názvem hesla jako např. u termínu *adoption* (viz příloha 2). Francouzské substantivum *adoption* vychází z Vulgáty (*adoptio filiorum*) a významem i distribucí plně odpovídá řeckému substantivu *hyiothésia*. Označuje se jím „synovský poměr, jehož bylo dosaženo na základě vyvolení Božího. Bůh v Kristu se rozhodl dosaditi věřící v Krista mezi své děti a dát jim práva a výsady synů.“ (Novotný: 1054). Čeština nemá ekvivalentní jednoslovný výraz: *výrazy adopce, adoptovat, osvojení, osvojit za syny* – na kterých překladatel české heslo postavil, jsou



právnícké termíny, ale nemají oporu v žádném českém biblickém překladu. Biblický výraz *synovství* nepostihuje zásah Boží moci, termín *přijetí*, které zařazuje Novotný, je obsahově prázdné; významově nejbližší francouzskému termínu je *přijetí za syny*, které je však víceslovné a jako spojení obsahující slovesné substantivum i abstraktní (*přijmout za syny* je konkrétnější).

Překladatel proto nabízí několik ekvivalentů: v nadpisu *adopce* – *osvojení*, déle např. *novozákonní termín adopce*, *myšlenka osvojení*, *představa osvojení*, *boží čin osvojení*, *jsme přijatými dětmi*. Biblický termín *přijetí* důsledně dopňuje vysvětlivkou (snad aby udržel koherenci textu a nadpisu):

*...a uvedla ho do nového vztahu k Bohu, je přijatým (osvojeným) „dítětem božím“, už není ustrašeným otrokem. Je synem – ne ovšem přirozeně či z podstaty, jak to platí o Synovi –, nýbrž byl za syna přijat (osvojením). Prostřednictvím Syna jsme se stali přijatými (osvojenými) syny či dětmi božími. Č 9*

Jiné řešení (viz příloha 3) nalezne u překladu řeckého termínu *geenna* (francouzské *géhénne* kopíruje svou distribucí řecký originál). Pro biblické pisatele je to „místo odsouzení bezbožných po vzkříšení a posledním soudu“ (Novotný: 612), narozdíl od *hadés*, „místo, kde spravedliví i hříšníci čekají na vzkříšení,“ (tamtéž). Čeští bibličtí překladatelé však pro obojí našli výrazy velmi podobné: *hadés* překládají peklo, *geenna* v Bibli kralické 7x *pekelný oheň*, 1x *peklo* a 1x *zatracení*; v ČEP 5x *peklo*, 2x *ohnivé peklo*, 1x *pekelný trest*, 1x *pekelný plamen*.

Překladatel se rozhodl termín nezdomicňovat a uvádí jej v latinském tvaru *gehenna* (česky psané biblické slovníky volí řeckou podobu *geenna*). Důsledně jej uvádí i tam, kde cituje z bible (jak naznačuje uvozovkami):

„syny gehenny“ jsou pokryteční zákoníci a farizeové Č 67

O českých překladech se nikde nezmiňuje. Obdobu k takovému řešení v české vykladačské tradici nenalezneme.

#### 4.2.5. Rozpory na úrovni výstavby textu

Někdy je terminologie v obou jazycích natolik odlišná, že dojde k narušení myšlenkové souvislosti a výstavby textu.

Myšlenkovou souvislostí, na níž jsou vybudována jednotlivá hesla, jsou biblické pojmy. Buď se může jednat o jeden termín a jeho užití v biblickém textu, nebo o několik termínů, které náležejí do jednoho sémantického pole – např. heslo *argent* zahrnuje také termíny *biens*, *richesse*, *Mammon*; heslo *chemin* zahrnuje též *voie*, *sentier*.

Autoři používají dva základní postupy při výstavbě hesla:

a) výklad spíše historickopopisný, charakteristický zvláště pro biblické reálie (*arche*, *circumcision*, *croix*, *Dieu*, *Eglise*, *Eucharistie*, *Evangile*, *fêtes*, *hymne*, *idoles*, *imposition des mains*, *Israël*, *Jésus*, *juifs*, *onction*, *parabole*, *temple*, *sacrifices*), ale i pro některé teologické pojmy (*ange*, *berger*, *esclave*, *famille*, *guerre*, *juste*, *ministère*, *nations*, *songes*, *travail*, *vêtement*, *vin*). Autor zde uvádí především poznatky z historie, etnologie a archeologie; informace o Blízkém Východě a tamější společnosti v době vzniku biblických textů ;

b) výklad spíše sémantický (autor objasňuje význam slova pomocí jeho distribuce v biblickém textu a jeho užití jednotlivými biblickými autory. Komentuje také jeho překlady do národního jazyka. V excerpovaném biblickém slovníku je takový postup užit pro výklad termínů: *alliance*, *bien*, *foi*, *héritage*, *loi*, *parole*, *péchés*, *piété*, *repentance*, *résurrection*, *salut*.

Většinou je heslo založené na sémantickém výkladu sestaveno na základě distribuce termínu v původních jazycích (hebrejštině a řečtině). Užití slova v bibli se například upřesňuje frekvenčním souhrnem:

*L'idée d'élection est exprimée, dans le N.T., par le verbe élire (19 textes), par l'adjectif élu (23 textes) et le substantif élection (7 textes). FR 87*

Upřesňuje se jeho původní význam:

*Le mot hébreux qui correspond à gloire implique primitivement une idée de poids, de pesanteur, d'où l'expression paulienne: un poids éternel de gloire (cf. 2 Cor. 4. 17); en grec, „gloire“ dans la langue classique, signifie seulement l'opinion, puis renommée. Ce qui a du poids a, pour le Sémite, de l'importance, de la valeur. Dans le langage profane, „gloire“ est synonyme de richesse, de biens (cf. Gen. 31. 1, Es. 10. 3), de succès, de puissance (cf. Gen. 45. 13; 1 R. 3. 13), il désigne finalement l'honneur d'un être, son éclat, sa grandeur. FR 110*

Heslo však může být sestaveno též na základě francouzského termínu a jeho užití v biblickém překladu (*avènement, bénédiction, diable, face, génération, grâce, obéir*). Myšlenková souvislost takového hesla je postavena výhradně na francouzské překladatelské tradici a překladem do jiného jazyka se může ztratit (neztrácí se jen tehdy, je-li situace v tradici cílového jazyka náhodou obdobná).

Například v hesle *grâce* se autor věnuje jednotlivým významům tohoto slova *grâce* (viz příloha 4): slovem *grâce* se může označovat 1. Ježíš Kristus, 2. evangelium, 3. odpuštění hříchů, 4. služba, 5. dary Ducha svatého a 6. *Rendre grâce* = *remercier*. V odstavcích 1-5 se autor opírá o řecký termín *charis* (lat. *gratia*), v šestém odstavci o termín *eucharistein* (lat. *gratias agere*) – děkovat. Pro francouzského čtenáře je

výklad koherentní, najde zde jednotlivé významy francouzského slova *grâce*. Česká tradice překládá obojí jiným způsobem – *charis* jako *milost* a *euchastein* jako *děkovat*. Souvislost šestého odstavce s hlavním tématem hesla je tak pro českého čtenáře nesrozumitelná. A překladatel mu v hledání souvislosti nepomůže.

#### 4.2.6. Vysvětlivky

Rozpory mezi francouzskou biblickou tradicí a biblí v původním znění, která je pravým předmětem exegetického textu, autor překonává vysvětlivkou. Čeští překladatelé většinou takové vysvětlivky překládají, a to i když jsou v českém textu nadbytečné (neboť rozpor mezi biblickou tradicí a originálem v dané otázce není).

Například autor vysvětluje, že termíny *appeler* (povolat) a *vocation* (povolání) jsou synonymní. V češtině je tato informace zbytečná, neboť je očividné, že *povolání* je substantivum odvozené od termínu *povolat*.

heslo *appeler*: *Cet appel de la grâce de Dieu est ordinairement traduit par vocation. FR 21*

heslo *povolat*: *Toto zavolání boží milostí je obvykle překládáno (výrazem) povolání. Č 206*

V českém textu by bylo možné celou větu vynechat.

Jindy chce autor doložit svou argumentaci biblí a cituje biblický překlad, jeho znění však nevyhovuje autorovu záměru (překlad je volný), autor uvádí přesnější překlad, český text to kopíruje, přestože český biblický překlad je přesnější.

heslo: *adoption*: *Une femme peut devenir mère d'un enfant „par le moyen de“. Gen. 16. 2: L'Éternel met obstacle à ce que j'ais des*

*enfants: approche-toi donc de ma servante, peut-être par elle  
fonderai-je ma maison.*“ Comparer Gen. 30. 3: „...que par elle je  
me fasse une maison (= par elle, je serai mère).“ FR10

*Žena se může stát matkou prostřednictvím jiné ženy. Tak v Gn  
16,2: „Aj, nedopřál mi Hospodin, abych rodila; vejdi k mé  
otrokyni, snad z ní budu mít syna.“ Podobně i v Gn 30,3:  
„...porodí na má kolena, a tak i já z ní budu mít syny (= jejím  
prostřednictvím se stanu matkou)“.* Č9

Překlad vysvětlivek, které nejsou v českém textu nutné, narušuje logiku výkladu. Navíc odvádí čtenářovu pozornost, neboť ten právem očekává, že text jako je biblický slovník přináší jen zásadní informace, a přikládá i nadbytečné vysvětlivce význam, který jí nenáleží.

## Závěr

Závislost biblického výkladu na biblickém textu je vysoká a proniká do všech jeho rovin (obsahové, lexikální i stylistické). Toto navazování na biblický text je navíc prostředkem persvazivní funkce textu. Ukazuje se, že pokud chce překladatel pervazivnost textu zachovat, musí především harmonizovat biblický výklad s domácím kanonickým biblickým překladem.

Analýzou empirického materiálu jsme zjistili, že se překladatelé tomuto požadavku snaží vyhovět (důsledně to platí pro harmonizaci odkazů na biblický text, pro parafráze a pro způsob citování biblického textu). Zároveň jsme však konstatovali, že ani překladatelé-odborníci nebyli v této tendenci důslední (potíže činilo zapojení citací do výkladu, používání biblické terminologie, řešení rozporů na rovině výstavby textu a překlad vysvětlivek). Tato druhá tendence (přehlížení rozporů mezi dvěma biblickými tradicemi) je však v rozporu s očekáváním čtenáře a primární funkcí překládaného textu.

## Summary

The original text of the bible is at any time the starting point of a translation of any biblical passage in the contemporary living language. A science called exegesis tries to discover the meaning of this original text. The results of this exegesis are afterwards the basic material of a translation in any language. They are really international.

There is a long history of the translation of the exegetic meanings in a language. So is it as well in the czech language. These translations have built a codified version using a terminology influenced not only by the exegetic meaning but as well by the biblical theology and concepts living at the time of the translation. They are the results of the translational tradition and have ties to the given national language and culture.

The second fact that has to be respected by any modern translation (the traditional versions) makes any attempt of a new translation of a biblical text difficult. The respect to the canonical version and the already established biblical terminology influence the work of any translator. Thanks to it biases have to be overcome born in the disagreements between the deeper exegetic understanding and the already used and established biblical version.

The knowledge both of the intertextuality of the original meaning exegetically discovered, and of the traditional version of the given biblical text is therefore badly needed for a contemporary translator. It is not possible to translate the biblical text in the living contemporary language – which is the target of our task – without a good exegetic knowledge and a good knowledge of the historically given biblical

translations not to speak about the good knowledge of the contemporary living national language.

## Résumé

Biblický výklad (exegetický text) vychází z poznatků vědního oboru exegeze, předmětem jeho zkoumání je biblický text v původním znění. Tato složka biblického výkladu je internacionální.

Na druhé straně biblický výklad cituje domácí biblické překlady a používá domácí biblistickou a teologickou terminologii. Ty jsou výsledkem domácí biblické překladatelské tradice a jsou úzce vázány na daný národní jazyk.

Vázanost této druhé složky biblického výkladu na konkrétní jazyk představuje hlavní obtíže při překladu biblického výkladu. Při něm se totiž biblické citace nahrazují citacemi z domácího kanonického překladu a biblistická terminologie se převádí domácími termíny. Obojí je však výsledkem mnohasetletého procesu překládání bible do cílového jazyka, tzv. národní biblické překladatelské tradice, a ta se může velmi lišit od tradice jazyka výchozího. Mohou tak vznikat rozpory mezi výkladovou částí exegetického textu a biblickými citacemi a odkazy, kterými argumentuje, nebo terminologií, kterou užívá.

Vysoká míra intertextuality exegetického textu klade proto specifické nároky na znalosti překladatele. Biblický výklad nelze správně přeložit bez znalosti bible, neboť na ni myšlenkově i terminologicky navazuje, a dále bez znalosti biblické tradice výchozího a cílového jazyka.



## Résumé

L'objet de l'exégèse biblique est la Bible en langues d'origine (grec et hébreux). Pourtant elle se sert des citations d'une traduction de la Bible et de la terminologie biblique et théologique nationales. Les deux résultent de la tradition biblique nationale et sont étroitement liées à la langue de départ.

Cette dépendance de l'exégèse de la tradition biblique nationale est la source majeure des difficultés de sa traduction.

Lors de la traduction du texte exégétique, les textes bibliques cités sont remplacés par des citations d'une traduction canonique nationale de la Bible et la terminologie est remplacées par des termes de langue d'arrivée. Or étant étroitement liées à la tradition biblique de la langue d'arrivée, ces deux composantes peuvent être en désaccord avec les parties explicatives du texte exégétique.

L'intertextualité du texte exégétique est très grande et sa dépendance des traductions nationales de la Bible peut être observée au niveau lexical, syntaxique et stylistique.

Pour la traduction de l'exégèse biblique, il est donc indispensable de bien connaître son sujet (la Bible) et aussi la tradition biblique des deux langues concernées.

# Bibliografie

## I. Primární literatura

von Allmen, J. J.: Vocabulaire biblique, Delachaux et Niestlé S. A., 1964.

von Allmen, J. J.: Biblický slovník, překlad redig. J. Měřejovský, Praha, Kalich 1987.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového Zákona, podle českého ekumenického překladu, Česká biblická společnost 1985.

Bibli svatá, podle původního vydání Kralického z let 1579 – 1593, Kutná Hora, Česká biblická práce 1949.

La Sainte Bible. Nouvelle Version Second Révisée, Paris, Société biblique française 1978.

Novotný, A.: Biblický slovník, Praha, Kalich 1956.

Nový Zákon s výkladovými poznámkami:

Vysvětlující poznámky, In.: Nový Zákon, překlad s poznámkami. Čtyři evangelia, Praha, Kalich 1973.

Vysvětlující poznámky, In.: Nový Zákon, překlad s poznámkami. Skutky apoštolské, epištoly, kniha zjevení, Praha, Kalich 1978.

## II. Sekundární literatura

Bič, M.: Zásady, průběh a očekávané plody práce na novém ekumenickém překladu bible, Křesťanská revue, 47, 1980.

Čapek, V.: Historie Bible, Praha, Advent 1990.

Delforge, F.: La Bible en France et dans la francophonie. Histoire, Traduction, Diffusion, Société Biblique Française, 1991.

Freitinger, P.: Bible české reformace – První česká bible, Křesťanská revue, 54, 1987, s.81-86.

Bible české reformace – Bible předchůců Husových, Křesťanská revue, 54, 1987, s.153 – 158.

Bible české reformace – Bible Husova, Křesťanská revue, 54, 1987, s.200 - 205.

Bible české reformace – Bible Tábořská, Křesťanská revue, 55, 1988, s.129 - 134.

- Bible české reformace – Poslední překlad, Křesťanská revue, 56, 1989, s.41-47.
- Gábriš, K.: Die Beziehung zwischen Übersetzung und Erklärung in der Bibelarbeit, *Communio viatorum* XXIII, 1980, s.7-18.
- Hájek, M.: První český ekumenický překlad Písma svatého, Křesťanská revue, 40, 1973, s.227.
- Hálek, M.: Z projevů při čestné promoci Miloslava Hála, Křesťanská revue, XLVI, 1979.
- Heller, J.: Ano, bible, ale která? Křesťanská revue, 29, 1962, s.8-22.  
Christologie a exegeze, Křesťanská revue, 19, 1952, s.234.  
Pohled do dílny Kralických, Křesťanská revue, 24, 1957, s.300-313.  
Překladačský postup Septuaginty, Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty 2, 1978, s.7-53.  
Teologie Kralické bible. In.: Česká bible v dějinách evropské kultury, Brno, Česká společnost pro studium náboženství, 1994.
- Heller, J.; Filipi, P.: Autorita a výklad Písma, Křesťanská revue, 46, 1979, s.158-161.
- Margot, J.-C.: Traduire sans trahir, Éditions l'Age d'Homme, Suisse, Lausanne 1979.
- Michálek, E.: Jazyk bible Kralické v kontextu vývoje starší doby. In.: Česká bible v dějinách evropské kultury, Brno, Česká společnost pro studium náboženství, 1994.
- Nida, E., A.: Comment traduire la Bible. Alliance biblique universelle, 1967.
- Nida, E., A.: Bible translating: an analysis of principles and procedures, United Bible Societies, London 1961.
- Pokorný, P.: Úvod do exegeze, Praha, Kalich 1979.  
Kralická bible, Její duchovní a teologické dědictví. Křesťanská revue, XLVII, 1980.  
Učitelé pražské fakulty: František Žilka a J. B. Souček, Křesťanská revue, LVI, 1989.  
Český ekumenický překlad Písma. In.: Česká bible v dějinách evropské kultury, Brno, Česká společnost pro studium náboženství, 1994.
- Smolík, J.: Biblická kritika, Teologická příloha ke Křesťanské revui, 1960, s.70 – 73.  
Předporozumění v exegezi a navazování v kázání, Křesťanská revue, XLVII, 1980, s.122-123.
- Souček, J. B.: Blahoslavův Nový Zákon, Křesťanská revue, 31, 1964.  
Slovo – člověk – svět, Praha, Kalich, 1982.
- Svoboda, J.: O dobrý překlad, Křesťanská revue, 28, 1960, s.99.

Stecker, G.: Historische Kritik und die „Neue Exegese“, *Communio viatorum* XXIII, 1980, s.179-184.

Wernisch, M.: České překlady Starého Zákona, *Křesťanská revue*, 54, 1987, s.100-107.

### **III. Slovníková a příručková literatura**

Bič, M., Souček, J. B.: *Biblická konkordance*, Praha, Kalich 1961.

*Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1979.

*Nový biblický slovník*, Praha, Návrat domů 1996.

Pípal, B.: *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze 1974.

Souček, J. B. a kol.: *Řecko-český slovník k Novému Zákonu*, Praha, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze 1973.

# Příloha 1

- 5 2. *L'élaboration théologique de Paul.* Paul ne dit pas autre chose, en substance, que ce que nous venons de voir. Mais il l'a élaboré théologiquement et lui a donné l'ampleur que réclamaient tout à la fois l'ensemble du message chrétien et les questions posées par l'évangélisation des païens.
- 10 a) Le royaume de Dieu, tel que l'entendent les trois premiers Evangiles, la situation nouvelle créée par la venue de Jésus culminent pour lui dans la mort et la résurrection du Christ. *C'est à la lumière de ces faits divins (et particulièrement de la → croix et de la mort du Christ) que Paul traite de la loi.* Comme l'A.T., et comme Jésus, il refuse à celle-ci tout pouvoir de sauver l'homme. Mais, plus que les Evangiles, il explicite le lien interne entre la loi et la croix. Si Christ a instauré le royaume de Dieu parmi les hommes, c'est parce qu'il a été soumis à la « malédiction de la loi » (Gal. 3. 13) et qu'il a ainsi accompli, pour le salut des hommes, la justice qu'elle prescrivait (Rom. 8. 4). Ce que les hommes ne pouvaient faire, il l'a fait (Rom. 5. 6) et c'est ainsi que sa mort est la manifestation définitive de l'amour de Dieu.
- 15 20 b) Le rôle de la loi consiste dès lors à donner tout ensemble la connaissance du péché et la certitude que l'homme ne peut se justifier lui-même. Certes, le péché existe avant la loi (Rom. 5. 13) et ailleurs qu'où la loi est connue (Rom. 2. 12-16; 3. 9). Mais la connaissance de la loi le met en lumière et le rend plus vivace encore (Rom. 5. 20; 7. 7-13; Gal. 3. 19). Paul n'entend pas que la loi prépare l'homme à recevoir le Christ. Bien plutôt, elle rappelle au croyant qu'il lui est impossible de vivre autrement que par la → foi. Aussi bien la promesse de rédemption a-t-elle été donnée avant la loi (Gal. 3. 15-18). L'impuissance de la loi à sauver ne fait que témoigner de la puissance de Christ. Etre « en Christ », c'est donc, nécessairement, n'être plus « sous la loi » (Rom. 6. 14) et échapper à sa juste sanction (Rom. 4. 15).
- 25 30 c) Christ étant l'accomplissement de la loi, *c'est se soustraire à Christ que de se replacer sous la loi.* C'est retomber sous la puissance du péché dont le Christ peut seul délivrer l'homme (Col. 2. 20). Devenir croyant, ce n'est pas d'abord changer de conduite, c'est changer de lieu, se quitter soi-même pour être en Christ (Col. 3. 1-2; Phil. 3. 9). Est-ce à dire que la loi, définitivement accomplie en Christ, n'ait plus de portée pour le croyant? 35 40 Non pas (Rom. 6. 1-2). La différence, c'est que l'homme n'obéit pas à la loi pour être sauvé, mais parce que Christ l'a sauvé et qu'il peut désormais vivre de son Esprit (Rom. 8. 14-16; Gal. 5. 22-25). L'obéissance à la loi n'est pas la condition du salut, elle en est la conséquence 45 50 toujours libre et vivante.

## Příloha 2

### ADOPTION

1. La langue de l'A.T. ne possède pas un substantif équivalent à celui de « adoption » dans le N.T. La chose vaut d'être notée car elle nous prouve l'absence totale de forme légale d'adoption chez les Juifs.

Cependant, l'idée de l'adoption n'en est pas tout à fait absente: le terme de fils (*ben*) a pour racine verbale « bâtir » (*bana*). Par extension: bâtir une famille, c'est-à-dire lui assurer une descendance, revivre dans ses propres enfants (→ Mariage, Mort). Que se passe-t-il alors quand l'épouse est stérile? Une femme peut devenir mère d'un enfant « par le moyen de ». Gen. 16. 2: « L'Éternel met obstacle à ce que j'aie des enfants: approche-toi donc de ma servante, peut-être par elle fonderai-je ma maison. » Comparer Gen. 30. 3: «... que par elle je me fasse une maison (= par elle, je serai mère). » Le texte de Ex. 2. 10 que nous traduisons: « La fille de Pharaon adopta Moïse », signifie littéralement: « Moïse fut pour elle un fils » (cf. 1 R. 11. 20; Est. 2. 7).

La notion d'adoption est donc amorcée dans l'A.T. mais non juridiquement codifiée comme dans le droit romain où l'adoption avait pour effet de placer l'adopté sous la puissance légale du père adoptif.

2. Dans le N.T., les textes où apparaît le terme d'adoption ne sont pas nombreux: cinq en tout, tous dans les épîtres pauliniennes (Rom. 8. 15, 23; 9. 4; Gal. 4. 5; Eph. 1. 5). La notion d'adoption, sans renier le sens juridique, est lourde d'un contenu religieux. Nous sommes au centre même du message chrétien. Le chrétien crie: « abba », c'est-à-dire « père » (littéralement papa! Cf. Gal. 4. 6). Une relation filiale nouvelle s'est établie entre Dieu et le croyant, sur la base de l'œuvre accomplie par le Christ sur la croix. Le → péché avait brisé tout rapport normal entre Dieu et la créature. Sans doute, la Loi indiquait à l'homme quelle était la volonté de Dieu, mais cette Loi écrasant l'homme sous des exigences surhumaines, ce dernier tremblait de comparaître devant un juge inexorable, et l'homme demeure cet esclave enchaîné par la puissance du péché. Il a fallu que le Christ intervint pour briser le pouvoir de la malédiction de la Loi. Par la mort du Christ sur la → croix (il a été fait péché pour nous, 2 Cor. 5. 21!), le croyant libéré de toute crainte est rétabli dans une relation nouvelle avec Dieu, il est « enfant de Dieu » par adoption, et non plus un esclave peureux. Il est fils, non par nature ou par essence comme pour « le Fils », mais par adoption. Par le Fils, nous sommes fils ou enfants adoptés de Dieu. Nous nous trouvons maintenant par rapport à Dieu dans la même relation que Jésus par rapport à son Père.

Cependant, l'état de « fils de Dieu » ne sera pleinement réalisé — même s'il est acquis dès maintenant par la foi — que dans la gloire du Père, quand notre corps sera glorifié. L'adoption de notre être tout entier reste objet d'espérance. C'est pourquoi nous attendons encore l'adoption de notre corps (Rom. 8. 23).

Qu'en est-il d' → Israël? Dieu avait déclaré dans l'A.T.: « Israël est mon fils » (Ex. 4. 22). L'adoption lui appartient aussi. Le rétablissement d'Israël réintégrera la nation dans sa situation véritable de « fils de l'Éternel » (Rom. 9.4).

Nous sommes donc « enfants d'adoption par Jésus-Christ » (Eph. 1. 5; cf. Jn. 1. 12 s) et cet acte de Dieu nous adoptant pour ses enfants fait éclater la miséricorde de celui qui nous sauve par Jésus-Christ, pour nous rétablir dans une relation nouvelle et normale: celle d'enfants de Dieu qui vivent de la grâce de leur Père.

## ADOPCE — OSVOJENÍ

1. V řeči Starého zákona neexistuje podstatné jméno, které by odpovídalo novozákonnímu termínu „adopce“. Této okolnosti je třeba si všimnout i proto, že je dokladem toho, že u Židů se vůbec nevykytovala právní forma osvojení.

Myšlenka osvojení tu ovšem docela nechybí: termín syn (*bēn*) koření ve slovesu „stavět, budovat“ *b-n-h*; tedy budovat rodinu, tj. zajišťovat jí potomstvo, žít dál ve svých dětech (→ manželství, smrt). Co se děje, když je manželka neplodná? Žena se může stát matkou prostřednictvím jiné ženy. Tak v Gn 16,2: „Aj, nedopřál mi Hospodin, abych rodila; vejdi k mé otrokyni, snad z ní budu mít syna“. Podobně i v Gn 30,3: „...porodí na má kolena, a tak i já z ní budu mít syny (= jejím prostřednictvím se stanu matkou)“. V Ex 2,10 je v novém překladu řečeno, že dcera faraónova „přijala Mojžíše za syna“. Doslovný překlad by zněl: Mojžíš „jí byl za syna“ (nový překlad má toto znění v poznámce; Kraličtí překládají „měla jej za syna“ sr. 1Kr 11,20; Est 2,7).

Myšlenka osvojení se tedy ve SZ v náznacích vyskytuje, není však právně kodifikována jako např. v právu římském, kde se adopcí dostával adoptovaný pod zákonou moc svého adoptivního otce.

2. Ani v NZ není mnoho textů, v nichž se vyskytuje představa „osvojení“. Celkem je jich pět a všechny jsou v pavlovských epistolách (Ř 8,15.23, 9,4; Ga 4,5; Ef 1,5). Nechceme přehlížet právní význam slova, ale v NZ má hluboký obsah náboženský. Jsme tu přímo ve středu křesťanské zvěsti. Křesťan volá: „abba“, tj. „otče“ (doslovně přímo tatínku! sr. Ga 4,6). Mezi Bohem a věřícím vznikl nový synovský vztah, a to na základě díla Kristova na kříži. → Hřích rozbil přirozený vztah mezi Bohem a stvořením. Zákon nesporně člověku ukazoval, jaká je boží vůle, avšak zároveň člověka drtil nadlidskými požadavky, takže se člověk děsil toho, až se bude muset postavit před neúprosného soudce. Člověk tak zůstával otrokem spoutaným mocí hříchu. Bylo třeba, aby zasáhl Kristus a zlomil právo zlořečení a zákona. Kristova smrt na → kříži (Kristus byl za nás učiněn hříchem, 2K 5,21!) osvobodila věřícího od strachu a uvedla ho do nového

vztahu k Bohu, je přijatým (osvojeným) ‚dítětem božím‘, už není ustrašeným otrokem. Je synem — ne ovšem přirozeně či z podstaty, jak to platí o Synovi —, nýbrž byl za syna přijat (osvojením). Prostřednictvím Syna jsme se stali přijatými (osvojenými) syny či dětmi božími. Jsme teď vůči Bohu ve stejném vztahu jako Ježíš vůči svému Otci.

Stav božího synovství bude ovšem plně realizován — i když nám ve víře nadále už patří — až v slávě Otcově, kdy bude naše tělo oslaveno. Boží osvojení celé naší bytosti zůstává předmětem naděje. Proto ještě očekáváme přijetí za syny, totiž vykoupení svého těla (Ř 8,23).

A jak je tomu s → Izraelem? Ve SZ Bůh vyhlásil: Izrael je můj syn (Ex 4,22). I on byl přijat (osvojen). Obnovení Izraele navrátí tento národ do skutečné situace ‚božích synů‘ (Ř 9,4).

Jsme tedy ‚přijatými dětmi pro Ježíše Krista‘ (Ef 1,5 sr. J 1,12 n). V tomto božím činu osvojení se zaskvělo milosrdenství toho, jenž nás spasil v Ježíši Kristu a uvádí nás do nového normálního vztahu: jsme božími dětmi, které žijí z milosti svého Otce.

## Příloha 3

### GÉHENNE

1. Ce nom est la transcription de l'hébreu « gehinnom », « vallée des fils de Hinnom » (Jos. 15. 8; 2 R. 23. 10), profonde dépression située au sud de Jérusalem. C'était le lieu du culte de Moloch, à qui les rois Achaz et Manassé sacrifièrent leurs fils (2 Chr. 28. 3; 33. 6). Josias, le roi réformateur, en fit un lieu impur (2 R. 23. 10), où l'on brûlait les ordures et jetait les cadavres (Jér. 31. 40; Es. 66. 24). Les prophètes prononcèrent des jugements contre cette vallée, qui dans leur prédication devint le lieu du châtement à venir (Jér. 7. 31-32; 19. 6; Es. 31. 9). Pour l'apocalypse juive d'Hénoch, c'est là que Dieu punira les méchants, sous les yeux des justes qui seront sur la montagne de Jérusalem (cf. Luc 16. 23, 26).

Dans le N.T., « géhenne » signifie le châtement éternel, qui n'est plus localisé dans la vallée de Hinnom.

2. « Géhenne » a de nombreux synonymes ou équivalents : le feu éternel (Mat. 18. 8-9; 25. 41); le feu qui ne s'éteint point (Mat. 3. 12; Mc. 9. 44-48); le feu et le ver (Mc. 9. 48; cf. Es. 66. 24); la fournaise ardente (Mat. 13. 42); l'étang de feu (Ap. 20. 14), ou de feu et de soufre (Ap. 14. 10; 19. 20; 20. 10; d'après Gen. 19. 24; Ps. 11. 6; Ez. 38. 22, ce qui fut le châtement de Sodome et Gomorre); les tourments (Ap. 14. 10-11; Luc 16. 23, 28); l'abîme (Ap. 20. 3; cf. Mat. 25. 41); le châtement éternel (Mat. 25. 46); les ténèbres du dehors (Mat. 8. 12; 22. 13; 25. 30).

Comment la géhenne peut-elle être « feu » et « ténèbres »? Le feu était pour Israël signe de la présence de Dieu (Ex. 19. 18; 40. 38; Dt. 4. 12; 5. 4), mais aussi de sa sainteté qui ne supporte pas le mal : Dieu détruit par le feu tout ce qui lui déplaît (Dt. 32. 22; 2 Sam. 22. 9; Jér. 5. 14; 15. 14; Hbr. 12. 29). La géhenne n'a pas de pouvoir en elle-même, mais c'est Dieu qui exerce le châtement par le feu. — Les « ténèbres du dehors » sont le contraire de la → lumière, image du salut et de la vie éternelle (Jn. 8. 12; Ap. 21. 23) : hors du banquet du royaume des cieux, il n'y a que ténèbres (Mat. 22. 13).

Saint Jean ne parle pas de la géhenne, mais de la perdition (3. 16); de la → colère de Dieu qui demeure (3. 36); de la → mort (6. 50; 8. 21; 11. 25; 1 Jn. 3. 14-15); du jugement, au sens de condamnation finale (5. 24, 29); des ténèbres (12. 46); d'être retranché (15. 2), jeté dehors (15. 6), éloigné du Christ à son avènement (1 Jn. 2. 28).

Le terme de géhenne ne se trouve pas non plus chez Paul; il est remplacé par la colère (Rom. 2. 5; 5. 9), l'irritation et la colère, la tribulation et l'angoisse (Rom. 2. 8-9), la perdition (Rom. 9. 22; Phil. 3. 19), la corruption (Gal. 6. 8), être rejeté (1 Cor. 9. 27).

Les antithèses de la géhenne sont le → salut, la → vie éternelle, la → cité céleste.

3. Il faut distinguer entre « géhenne » et « séjour des morts », appelé aussi « les enfers » (→ Monde, N.T.):

ici vont toutes les âmes après la mort, en attendant la résurrection; tandis que la géhenne reçoit les méchants après le jugement dernier, pour leur châtement; c'est « la seconde mort » (Ap. 20. 6, 14).

4. Contrairement aux apocalypses juives, le N.T. ne se complait pas à la description des tourments de la géhenne. Jésus-Christ est venu non pour un jugement final immédiat, où il se serait borné à prononcer la sentence définitive, mais pour donner sa vie en rançon, afin d'arracher les hommes à la perdition (Mc. 10. 45; Jn. 3. 16; Rom. 6. 23); ceux qui croient en lui sont passés de la mort à la vie, de la perdition au royaume de Dieu (Jn. 5. 24; Col. 1. 12-14).

Mais la venue de Jésus-Christ peut aussi avoir des effets négatifs : ceux qui ne croient pas en lui, qui rejettent ses paroles, se condamnent eux-mêmes (Jn. 12. 47-48). Tout homme est placé par Jésus-Christ devant une décision de vie ou de mort; il se détermine lui-même quant à son sort éternel. Laissés à eux-mêmes, les hommes vont droit à la géhenne; seule l'intervention, l'œuvre de Jésus-Christ acceptée dans la foi leur donne une autre destinée.

La géhenne menace ceux qui d'emblée se détournent du Christ (Mat. 23; Jn. 8. 44-47), mais aussi les disciples qui ne persévèrent pas dans le témoignage à rendre au Christ en paroles et en œuvres (Mat. 10. 28; Mc. 8. 38; Luc 12. 4-5, 8-9). Les croyants doivent rompre avec toutes les formes de péché (1 Cor. 5. 9-10; Gal. 5. 19-21; Phil. 3. 18-19; 1 Jn. 3. 14-15; Ap. 21. 8; 22. 15); aucun sacrifice n'est trop grand pour cela (Mc. 9. 43-49), vu la sévérité du jugement de Dieu sur le péché (Mat. 5. 22). Les « fils de la géhenne » sont les scribes et les pharisiens hypocrites et ceux qu'ils forment à leur exemple (Mat. 23. 15); ils sont les fils du diable menteur et meurtrier, (Jn. 8. 44), par l'attitude qu'ils ont prise à l'égard du Christ.

Jacques (3. 6) avertit de la puissance infernale de la langue.

En résumé : quand le N.T. parle de la géhenne et de la perdition, ce n'est pas pour destiner d'avance certains hommes à un sort inévitable, mais pour avertir et exhorter à chercher le salut et la vie éternelle dans la foi en Jésus-Christ.

F. BAUDRAZ



## GEHENNA

1. Toto jméno je přepis hebrejského „gehinnom“, „údolí synů Hinnom“ (Joz 15,8; 2Kr 23,10), hluboké prolákliny na jihu od Jeruzaléma. Bylo to místo uctívání Molocha. Jemu obětovali králové Achaz a Manasse svoje syny (2Pa 28,3; 33,6). Joziáš, král reformátor, je proměnil v místo nečisté. (2Kr 23,10) na spalování odpadků a odkládání mrtvol (Jr 21,40; Iz 66,24). Proroci vynášeli soudy nad tímto údolím. V jejich kázáních se stávalo místem přícházejícího trestání (Jr 7,31n; 19,6; Iz 31,9). Podle židovské Henochovy apokalypsy tam bude Bůh trestat zlé, a to před očima spravedlivých, kteří budou na hoře jeruzalémské (sr. L 16,23,26).

V Novém zákoně znamená gehenna věčné trestání, ale to už není umístěno do údolí Hinnom.

2. „Gehenna“ má mnoho synonym čili ekvivalentů: věčný oheň (Mt 18,8n; 25,41), oheň neuhasínající (Mt 3,12; Mk 9,44—8), oheň a červ (Mk 9,48; sr. Iz 66,24), pec ohnivá (Mt 13,42), ohnivě jezero (Zj 20,14) nebo jezero ohně a síry (Zj 14,10; 19,20; 20,10 podle Gn 19,24; Ž 11,6; Iz 38,22, což byl trest na Sodomu a Gomoru), trápení (Zj 14,10; L 16,23,28), propast (Zj 20,3; sr. Mt 25,41), věčný trest (Mt 25,46), vnější temnoty (Mt 8,12; 22,13; 25,30).

Jakým způsobem může být gehenna „ohněm“ a „temnotami“? Oheň byl pro Izraele znamením boží přítomnosti (Ex 19,18; 40,38; Dt 4,12; 5,4), také však jeho svatosti, která nesnáší zlo. Bůh ničí ohněm všecko, co se mu nelíbí (Dt 32,22; 2S 22,9; Jr 5,14; 15,14; Žd 12,29). Gehenna nemá moc sama v sobě, to Bůh ohněm vykonává trest. — „Vnější temnoty“ jsou opakem → světla, jež je obrazem spásy a věčného života (J 8,12; Zj 21,23). Vně hostiny nebeského království je jenom tma (Mt 22,13).

Svatý Jan nemluví o gehenně, ale o zatracení (3,16), o → hněvu božím, který trvá (3,36), o → smrti (6,50; 8,21; 11,25; 1J 3,14n), o soudu jako o konečném odsouzení (5,24.29), o temnotách (12,46), o odřezání (15,2), o vyvržení (15,6), o odloučení od Krista při jeho příchodu (1J 2,28).

Výraz gehenna se nevyskytuje ani u Pavla. Místo toho je tu hněv (Ř 2,5; 5,9), prchlivost a hněv, trápení a úzkost (Ř

2,8n), zatracení (Ř 9,22; Fp 3,19), porušení (Ga 6,8) a zavržení (1K 9,27).

Protikladem gehenny jsou → spása, → život věčný a → město nebeské.

3. Je třeba rozlišovat mezi „gehennou“ a „pobytem mrtvých“, zvaným také „peklo“ (→ svět NZ). Do pekla jdou po smrti všechny duše a čekají tam na vzkříšení, zatímco gehenna po posledním soudu pohlcuje zlé — pro jejich potrestání. Je to „druhá smrt“ (Zj 20,6,14).

4. Narozdíl od židovských knih zjevení si Nový zákon nelibuje v popisu trápení v gehenně. Ježíš Kristus nepřišel proto, aby ihned konal poslední soud, v němž by se omezil na vynesení konečného rozsudku, ale aby dal svůj život jako výkupné a vytrhl lidi ze záhuby (Mk 10,45; J 3,16; Ř 6,23). Ti, kdo v něho věří, přešli ze smrti do života, ze zatracení do božího království (J 5,24; Ko 1,12,14).

Avšak příchod Ježíše Krista může mít také záporné účinky. Ti, kdo v něho nevěří a zavrhnou jeho slova, sami se odsuzují (J 12,47n). Ježíš Kristus staví každého člověka před rozhodnutí pro život nebo pro smrt. O svém věčném údělu rozhoduje člověk sám. Jsou-li lidé ponecháni sami sobě, jdou přímo do gehenny. Jedině zásah a dílo Ježíše Krista, jestliže je lidé ve víře přijmou, dávají jim jiný úděl.

Gehenna hrozí těm, kteří se naráz odvrátí od Krista (Mt 23; J 8,44—47). Hrozí také učedníkům, kteří nevytrvají ve svědectví, jež mají vydávat o Kristu slovy a činy (Mt 10,28; Mk 8,38; L 12,4n.8n). Věřící mají skoncovat se všemi podobami hříchu (1K 5,9n; Ga 5,19—21; Fp 3,18n; 1J 3,14n; Zj 21,8; 22,15). Žádná oběť není pro to dost veliká (Mk 9,43—9) vzhledem k přisnosta božího soudu nad hříchem (Mt 5,22). „Syny gehenny“ jsou pokrytečtí zákoníci a farizeové a ti, které vychovávají podle svého vzoru (Mt 23,15). Jsou syny ďábla, lháře a vraha (J 8,44), pro postoj, který zaujali vůči Kristu.

Jakub (3,6) varuje před pekelnou mocí jazyka.

Souhrnem: Mluví-li Nový zákon o gehenně a o zatracení, nevydává lidi předem nevyhnutelnému osudu, nýbrž varuje a vyzývá je, aby vírou v Ježíše Krista usilovali o záchranu a věčný život.

## Příloha 4

LACE

4.T.

1. La grâce n'est pas une chose, mais signifie essentiellement : Dieu lui-même, dans ses bonnes dispositions envers les hommes. La grâce de Dieu ne se sépare pas de lui, mais elle est un rapport personnel que Dieu établit avec lui-même et les hommes : il les regarde avec amour et avec bonté (Ps. 31. 17; 33. 22; 42. 9; 90. 17; 1. 6. 24-26; 2 Sam. 7. 15).

De cette relation, Dieu a l'initiative : il aime le peuple Israël pour rien, sans aucun mérite de sa part (Dt. 4. 37; 10. 15; Os. 3. 1; 11. 1). L' → élection d'Israël repose sur la grâce de Dieu (Dt. 7. 7-8; 9. 5-6).

2. La grâce de Dieu envers les hommes pécheurs consiste en le → pardon des péchés (Ex. 34. 6-7; Ps. 32. 1; 51; 103. 8; 130. 4). En effet, Dieu peut, quand il le veut, renoncer à exercer un juste châtiment, et réconcilier les pécheurs avec lui par une libre décision de sa grâce (1. 11. 9-10; Es. 43. 25; 44. 22; 48. 8-11; Mi. 7. 14, 20). La grâce, c'est donc pardonner (Ex. 33. 19; Prov. 3. 34; 30. 18). Dieu établira par sa grâce une nouvelle alliance, fondée sur le pardon des péchés (Jér. 31. 34; Ez. 34. 25; 36. 26-27).

3. Les bienfaits que Dieu accorde sont des « grâces », c'est-à-dire des dons immérités de son amour (Gen. 32. 10; 31. 63. 7). Une grâce est une faveur, une délivrance (ticiulière (Esdr. 9. 8). Demander grâce = supplier en. 42. 21; Est. 4. 8). Grâce peut signifier encore : charme, la beauté qui passe (Prov. 31. 30); être agréable à Dieu et aux hommes, ce qui s'obtient par l'obéissance à la confiance en Dieu (Prov. 2. 4).

N.T.

1. La grâce, désignant dans l'A.T. Dieu qui s'approche des hommes pour leur faire du bien, est propre à exprimer l'élément essentiel dont témoigne le N.T. : la venue de Dieu en → Jésus-Christ. Par lui, Dieu vient personnellement sur la terre; aussi la grâce est-elle désormais : à la personne de Jésus-Christ et l'on peut dire indifféremment que Jésus-Christ est la grâce de Dieu, qu'elle est en lui, qu'il la donne.

Les conséquences de l'incarnation sont la grâce et la vérité (Jn. 1. 14, 16-17) : tout l'amour de Dieu qui donne pardon, toute la révélation, connaissance de Dieu, en Jésus-Christ, pour être communiqués aux hommes, et de les retirer des ténèbres. La capacité de don en Dieu est inépuisable, à la mesure de la plénitude de Dieu. La grâce et la vérité étaient connues de la révélation de l'A.T., mais en Jésus-Christ elles sont pleinement manifestées, données; l'A.T. et le judaïsme s'effacent devant lui. Ce qui leur succède, ce n'est pas une religion encore acceptable d'être dépassée, mais le don, la communion parfaite et définitive de Dieu en son Fils unique. Cette grâce est « la véritable » (1 Pi. 5. 12).

2. La grâce signifie tout l' → Evangile, qui est « la bonne nouvelle de la grâce de Dieu » (Act. 20. 24), « la parole de sa grâce » (Act. 13. 43; 14. 3; 2 Cor. 6. 1; 1. 1. 6). Mais cet Evangile n'est pas devenu une chose : mais des hommes; la grâce, c'est la puissance du Seigneur vivant qui répand l'Evangile et lui fait porter des fruits (1 Cor. 15. 10; 2 Ti. 2. 1); ainsi, par exemple, les missionnaires sont recommandés par l'Eglise à la charité du Seigneur (Act. 14. 26; 15. 40; 20. 32).

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les salutations et bénédictions des épîtres. La salutation « Miséricorde et paix » existait dans le judaïsme. « Grâce » a un sens étendu : la totalité de l'action salvatrice et protectrice de Dieu sur son Eglise; la → « paix » est l'effet de cette action, le salut dans sa réalité présente et future. L'action de Dieu, les dons de Dieu passent par Jésus-Christ; c'est pourquoi le salut est rapporté au → judaïsme. Il en est de même des salutations finales des épîtres : la bénédiction à Aaron (Nb. 6. 24-26), fait place à diverses formules qui toutes attribuent la grâce à Jésus-Christ et l'attendent lui (Col. 4. 18; 1 Ti. 6. 21; 2 Ti. 4. 22, disent simplement « la grâce », mais il va de soi que c'est celle de Jésus-Christ).

3. La grâce de Dieu en Jésus-Christ rencontrant des hommes pécheurs signifie → pardon des péchés, → justification, → rédemption (Col. 2. 13; Rom. 6. 1). C'est dans ce but que Jésus-Christ a donné sa vie (2 Cor. 8. 9; 1 Ti. 1. 14). La grâce, dans ce sens, est très souvent mentionnée en opposition à un autre moyen de salut : la circoncision et l'observation de la Loi (Act. 15. 11); les œuvres de la Loi (Rom. 11. 6; Gal. 2. 21; Eph. 2. 5, 8; Tite 3. 7). Paul insiste sur le caractère « gratuit », immérité, de la justification (Rom. 3. 24; Eph. 2. 5, 8); la condition qui est mise à la justification, la foi, ne contredit ni ne restreint ce caractère, mais le confirme : la grâce que Dieu fait, c'est la justification par la foi (Rom. 5. 2); le propre de la → foi est de recevoir (Rom. 4. 16); la foi n'est pas un mérite, car elle-même est un don de Dieu, une grâce (Phil. 1. 29). La justification par la grâce, par le moyen de la foi, est le don extraordinaire de Dieu, auquel personne ne pouvait prétendre.

Ce caractère ôte à l'homme toute possibilité de se glorifier (Rom. 3. 27; 5. 11; 1 Cor. 1. 31; Eph. 2. 9); il ne peut que donner gloire à Dieu pour la gratuité du salut.

Si l'homme ne peut être sauvé par les → œuvres, autrement dit par ses propres efforts, c'est que seul Jésus-Christ a vaincu le péché et la mort, qui régnaient sur tous les hommes (Rom. 5. 12-21). Il inaugure ainsi une nouvelle époque, et ceux qui croient en lui participent à un monde nouveau, où la mort fait place à la vie éternelle, le péché à la justice. Il existe maintenant un « règne de la grâce » qui succède au règne du péché (Rom. 5. 21), lequel était le règne de la → Loi (Rom. 6. 14). Les croyants sont donc exhortés à ne plus revenir aux œuvres de la Loi (Gal. 2. 21), aux abstinences alimentaires (Hbr. 13. 9), aux péchés d'autrefois (Hbr. 12. 15), car ils se sépareraient de Christ, ils retomberaient du règne de la grâce dans celui du péché (Rom. 6. 12-14; Gal. 5. 4). Être sous la grâce, c'est ainsi vivre dans l'obéissance de la foi, en vue de la sainteté (Rom. 6. 15-22).

Le « temps de la grâce » est celui du salut (2 Cor. 6. 2, citant Es. 49. 8); mais le temps actuel n'est pas encore celui du salut entièrement réalisé; c'est Jésus-Christ qui l'achèvera au dernier jour, parce que toute la grâce est en lui (1 Pi. 1. 13).

4. « Grâce » signifie encore ministère, activité au service de Dieu. Particulièrement le ministère apostolique (« la grâce qui m'a été faite » : Rom. 12. 3; 1 Cor. 3. 10; Gal. 2. 9; Eph. 3. 2, 7-8); mais aussi les divers ministères confiés aux croyants (Rom. 12. 6; Phil. 1. 7). Tout service est don du Seigneur, qui y appelle des indignes (Luc 5. 8-10).

Non seulement la vocation, le point de départ (1 Cor. 15. 9), mais encore toute l'activité déployée est œuvre de la grâce; l'homme n'est pas actif à côté de la grâce, mais la grâce est active en lui et par lui (1 Cor. 15. 10; 2 Ti. 2. 1; Act. 18. 27). C'est Dieu qui agit à travers ses serviteurs (1 Cor. 3. 7; 2 Cor. 4. 7), et toute l'œuvre que Dieu accomplit est grâce (Act. 11. 23).

5. Les dons de l' → Esprit sont « dons de la grâce » (charismes) : c'est la grâce de Dieu, le Seigneur agissant lui-même dans l'Eglise qui donne à son corps toutes les fonctions, les services nécessaires à sa vie (Rom. 12. 6-8; 1 Cor. 12. 1, 7; 1 Ti. 4. 14; 2 Ti. 1. 6; 1 Pi. 4. 10; Eph. 4. 7-13). Ces dons ne sont pourtant pas tous de même importance (1 Cor. 12. 28; Eph. 4. 11) et le don suprême, destiné à chacun, c'est l'amour (1 Cor. 12. 31; 13). Le terme de « charisme » souligne le caractère gratuit du don reçu; la capacité vient de Dieu (2 Cor. 3. 5-6).

6. Rendre grâce = remercier : Jésus le fait, selon l'usage juif, en se mettant à table (Luc 24. 30); avant de multiplier les pains (Mat. 14. 19; 15. 36), et de ressusciter Lazare (Jn. 11. 41); en instituant la cène (Mat. 26. 26; 1 Cor. 11. 23 s), qui s'appellera « action de grâces » (→ Eucharistic).

Paul rend grâce pour lui-même (Act. 28. 15; Phil. 1. 3); pour l'œuvre de Dieu dans les croyants et l'expansion

de l'évangile (Rom. 1. 8; 1 Th. 2. 13; Eph. 1. 16; 2 Cor. 2. 14), pour la victoire du Christ sur le péché et sur la mort (Rom. 7. 25; 1 Cor. 15. 57).

Il s'agit de « rendre les grâces reçues », de reconnaître les bienfaits de Dieu (Ps. 103. 1-2). Les croyants ne doivent pas être des ingrats, mais rendre grâce (Luc 17. 16-19; Eph. 5. 20; Phil. 4. 6; 1 Th. 5. 18). Il est juste de rendre grâce à celui qui a donné toutes choses (Ap. 4. 9; 7. 12).

7. « Grâce » a encore diverses significations, mais qui toutes participent au sens principal : don de Dieu, faveur imméritée. a) Faveur de Dieu, dont les hommes s'aperçoivent (Act. 4. 33; 6. 8; c'est aussi le sens de Luc 2. 52, d'après le v. 40; cf. Prov. 2. 4; Act. 2. 47, la faveur de Dieu fait « trouver grâce » devant les hommes). b) Trouver grâce devant Dieu (Luc 1. 30; Hbr. 4. 16), reflète une décision divine favorable à l'homme. c) Le secours de Dieu : dans la souffrance et la faiblesse de l'homme (2 Cor. 12. 9); dans le ministère (2 Cor. 1. 12). d) Délivrance, faveur spéciale : à Elisabeth (Luc 1. 25); à Marie (Luc 1. 28); la vie éternelle (1 Pi. 3. 7); la souffrance pour le bien (1 Pi. 2. 20); la souffrance pour Christ (Phil. 1. 29; cf. Mat. 5. 11-12). e) Toutes sortes de bienfaits, matériels et spirituels (2 Cor. 9. 8; Eph. 4. 29), car Dieu est le Dieu de toute grâce (Jq. 1. 17; 1 Pi. 5. 10). f) La résurrection du Christ (Act. 13. 34). g) La collecte en faveur de l'Eglise de Jérusalem (→ Un) porte le nom de « grâce » (1 Cor. 16. 3; 2 Cor. 8. 6-7, 19); elle est une œuvre de la grâce de Dieu, qui inspire de libres dons aux croyants.

## MILOST

### Starý zákon

1. Milost není věc, ale znamená v podstatě Boha samého a jeho dobrou vůli vůči lidem. Boží milost je od Boha neoddělitelná, je to osobní vztah, jež Bůh ustavuje mezi sebou a lidmi: pohlíží na ně s laskavostí a dobrotou (Ž 31,17, 33,22, 42,9, 90,17; Nu 6,24—26; 2S 7,15).

Tento vztah vychází od Boha: Bůh miluje lid izraelský bez důvodu, bez jakékoliv zásluhy lidu (Dt 4,37, 10,15; Oz 3,1, 11,1). → Vyvolení Izraele je tedy založeno na boží milosti (Dt 7,7n, 9,5n).

2. Boží milost vůči hříšným lidem spočívá v → odpuštění hříchů (Ex 34,6n; Ž 32, 1—5, 51, 103,8, 130,4). Vskutku Bůh, chce-li, může se vzdát výkonu spravedlivého trestu a usmířit se s hříšníky svobodným rozhodnutím své milosti (Oz 11,9n; Iz 43,25, 44,22, 48,8—11; Mi 7,14,20). Učinit milost znamená tedy odpustit (Ex 33,19; Př 3,34; Iz 30,18). Ze své milosti ustanovuje Bůh novou → smlouvu, založenou na odpuštění hříchů (Jr 31,31—34; Iz 34,25, 36,26—27).

3. Dobrodiní, která Bůh prokazuje, jsou „milosti“, neboť jsou nezaslouženými dary jeho lásky (Gn 32,10; Iz 63,7). Skutek milosti je projevem přízně, osobním vysvobozením (Ezd 9,8). Žádat milost = snažně prosit (Gn 42,21; Est 4,8). Milost může znamenat také půvab a krásu, která pomějí (Př 31,30). Mít milost znamená také být příjemný Bohu i lidem, čehož se docílí poslušností a důvěrou v Boha (Př 2,4).

### Nový zákon

1. Výraz milost, označující ve Starém zákoně Boha, který se přibližuje k lidem, aby jim činil dobře, je přiměřeným prostředkem pro vyjádření podstatné události, o níž svědčí Nový zákon, totiž božího pří-

chodu v → Ježíši Kristu. V něm přichází na zem Bůh osobně. Proto je od té chvíle milost vázána na osobu Ježíše Krista a je možno říci zároveň, že Ježíš Kristus je milost boží, i to, že milost je v něm a on jí dává.

Důsledky vtělení jsou milost a pravda (J 1,14.16n): Všechna boží láska dávající a odpouštějící, všechno zjevení a známost Boha jsou v Ježíši Kristu a skrze něho jsou sdělovány lidem pro jejich vyvedení z temnot. Množství darů v Ježíši je nevyčerpatelné, jak to odpovídá boží plnosti. Milost a pravda byly známy ze zjevení Starého zákona, avšak v Ježíši Kristu se projeví a jsou darovány plně. Starý zákon a židovství před Ježíšem ustupují. Po nich už nenásleduje náboženství, jež by mohlo být překonáno jiným, neboť Bůh se dokonale a s konečnou platností dává a sděluje ve svém jediném Synu. Tato milost je ta „pravá“ (1Pt 5,12).

2. Milost znamená celé → evangelium, jež je „dobrou zprávou o boží milosti“ (Sk 20,24), „slovem jeho milosti“ (Sk 13,43, 14,3; 2K 6,1; Ko 1,6). Avšak toto evangelium se nestalo nějakou věcí v rukou lidí. Milost je moc živého Pána, který šíří evangelium a působí, aby neslo ovoce (1K 15,10; 2Tm 2,1). Tak např. misionáře doporučuje církev milosti Páně (Sk 14,26, 15,40, 20,32).

V tomto smyslu je třeba rozumět pozdravům a požehnáním v listech. Pozdravu „Milosrdenství a pokoj“ bylo užíváno v Židovstvu. „Milost“ má širší smysl: označuje plnost činnosti, kterou Bůh zachraňuje a ochraňuje církev. → „Pokoj“ je účinek této činnosti, to jest spása v její přítomné a budoucí skutečnosti. Boží dílo a boží dary se dějí skrze Ježíše Krista. To je velice nové ve srovnání s → židovstvím (judaismem). Právě tak je tomu i při závěrečných pozdravech v listech. Požehnání Aronovo (Nu 6,24—26) ustupuje různým výroky, které všechny připisují milost Ježíši Kristu a od něho ji očekávají (Ko 4,18; 1Tm 6,21; 2Tm 4,22; říkají prostě „milost“, rozumí se však, že je to milost Ježíše Krista).

3. Boží milost v Ježíši Kristu vychází vstříc hříšným lidem a znamená → odpuštění hříchů, → ospravedlnění, → vykoupění (Ko 2,13; Ř 6,1). Pro tento cíl dal Ježíš Kristus svůj život (2K 8,9; 1Tm 1,14). V tomto smyslu je milost velmi často uváděna jako protiklad k jinému prostředku

spásy, totiž k obrázce a k plnění Zákona (Sk 15,11) a ke skutkům Zákona (Ř 11,6; Ga 2,21; Ef 2,5,8; Tt 3,7). Pavel zdůrazňuje, že ospravedlnění je „zdarma“, bez zásluh (Ř 3,24; Ef 2,5–8). Jestliže je přitom podmínkou ospravedlnění učiněna víra, neprotiřečí to darované povaze ospravedlnění, ani ji to neomezuje, nýbrž naopak potvrzuje, neboť milost, kterou činí Bůh, je právě ospravedlnění vírou (Ř 5,2). → Víře je vlastní, že přijímá (Ř 4,16). Víra není zásluha, protože je boží dar, milost (Fp 1,29). Oprávnění milostí skrze víru je mimořádný boží dar, na nějž si nikdo nemůže činit nárok.

Tato povaha milosti odnímá člověku jakoukoli možnost se vychvalovat (Ř 3,27, 5,11, 1K 1,31; Ef 2,9). Může jen jediné: vzdávat slávu Bohu za to, že spasení je dar.

Člověk nemůže být zachráněn → skutky, jinak řečeno svým vlastním úsilím, protože jediný Ježíš Kristus přemohl hřích a smrt, které vládly nad všemi lidmi (Ř 5,12–21). Tím zahajuje nové údobí a ti, kdo v něho věří, podílejí se na novém světě, v němž smrt ustupuje před věčným životem a hřích před spravedlností. Po království hříchu (Ř 5,21), jež bylo královstvím → Zákona (Ř 6,14), nastupuje „království milosti“. Věřící jsou teď vyzýváni, aby se již nevraceli ke skutkům Zákona (Ga 2,21), k odmítání některých pokrmů (Žd 13,9), k hříchům minulosti (Žd 12,15), neboť by se tím odlučovali od Krista a upadli by z království milosti znovu do království hříchu (Ř 6,12–14; Ga 5,4). Být pod milostí znamená tedy žít v poslušnosti víry k posvěcení (Ř 6,15–22).

„Čas milosti“ je čas spasení (2K 6,2 cituje Iz 49,8). Avšak nynější čas není ještě čas úplného uskutečnění spásy. Tu dokoná v den poslední Ježíš Kristus, protože všechna milost je v něm (1Pt 1,13).

4. „Milost“ znamená také povolání, činnost v službě Bohu. Zvláště povolání apoštolské („milost, která mi byla učiněna“ Ř 12,3; 1K 3,10; Ga 2,9; Ef 3,2,7–8); také však rozmanitá povolání svěřená věřícím (Ř 12,6; Fp 1,7). Každé povolání je dar Pána, který si k službě povolává nehodné (L 5,8–10).

Nejen povolání, jež je výchozím bodem (1K 15,9), nýbrž všechna činnost povolání je dílo milosti. Člověk není činný vně milosti, nýbrž milost je činná v něm a skrze něho (1K 15,10; 2Tm 2,1; Sk 18,27).

Skrze své služebníky jedná Bůh (1K 3,7; 2K 4,7) a všechno, co Bůh koná, je milost (Sk 11,23).

5. Dary → Ducha jsou „dary milosti“ (charizmata): boží milost, to jest sám Pán jednající v církvi, dává církvi, která je jeho tělem, všechny funkce a služby nutné k životu (Ř 12,6–8; 1K 12,1,7; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1Pt 4,10; Ef 4,7–13). Tyto dary nemají však stejnou důležitost (1K 12,4–8; Ef 4,11) a svrchovaným darem, který je určen všem, je láska (1K 12,31, 13). Výraz „charizma“ (dar milosti) zdůrazňuje, že člověk je obdarován zdarma. Jeho způsoblost je od Boha (2K 3,5n).

6. Děkovat = vzdávat díky; Ježíš to podle židovského zvyku činí, když zasedá ke stolu (L 24,30), před rozmnožováním chleba (Mt 14,19; 15,36), před vzkříšením Lazára (J 11,41), při ustanovení Večeře (Mt 26,26; 1K 11,23n), která později dostane jméno „dikučinění“ (= eucharistie).

Pavel vzdává díky za sebe (Sk 28,15; Fp 1,3), za boží dílo ve věřících a za rozšíření evangelia (Ř 1,8; 1Te 2,13; Ef 1,16; 2K 2,14), za Kristovo vítězství nad hříchem a nad smrtí (Ř 7,25; 1K 15,57).

Jde o to, „vracet“ Bohu „přijaté milosti“, uznávat jeho dobrodiní (Ž 103,1n). Věřící nemají být nevděční, ale mají děkovat (L 17,16–19; Ef 5,20; Fp 4,6; 1Te 5,18). Je spravedlivé vzdávat díky tomu, který dal všechny věci (Zj 4,9, 7,12).

7. Slovo „milost“ má ještě jiné významy, které všechny mají podíl na prvotním smyslu „dar boží, nezasloužená přízeň“.

a) Boží přízeň, zjevná lidem (Sk 4,33, 6,8, to je také význam L 2,52 podle v. 40, sr. Pť 2,4; Sk 2,47, boží přízeň umožňuje „nalézt milost“ i u lidí). b) Nalézt milost před Bohem (L 1,30; Žd 4,16) znamená, že Bůh učinil rozhodnutí ve prospěch člověka.

c) Boží pomoc jednak v bolesti a slabosti člověka (2K 12,9), jednak v povolání (2K 1,12). d) Vysvobození, zvláštní přízeň projevená např. Alžbětě (L 1,25) a Marii (L 1,28), věčný život (1Pt 3,7); trpět pro dobro (1Pt 2,20); trpět pro Krista (Fp 1,29 sr. Mt 5,11n). e) Různá dobrodiní, hmotná a duchovní (2K 9,8; Ef 4,29), neboť Bůh je Bůh rozmanité milosti (Jk 1,17; 1Pt 5,10). f) Vzkříšení Kristovo (Sk 13,34). g) Sbirka ve prospěch církve v Jeruzalémě (→ jeden) se nazývá „milost“ (1K 16,3; 2K 8,6n,19), neboť je dílem boží milosti, která věřící ponouká k dobrovolným darům.