

THEOLOGIE. V OBORU STAROZÁKONNÍM

Kalich. Rozhledy po životě náboženském 7/1 (1922), s. 28-35. Theologie.

Sensací posledních dvou let jest publikace známého původce „sporu“ o Babel a bibli¹. To není ovšem důvodem, proč se jí zabývá tato hlídka na prvním místě. „Velký klam“ – tím jest Delitzschovi Starý zákon o sobě sám, nad to však v rukou církve a v práci theologie. Tedy velmi smutná bilance pro starozákonní vědu. Tak se nám zde hodí za východisko – tak byla též doma pojata. Ač odmítnuta ovšem, až s opovržlivou povýšeností. A toho jest želeť právě, že krajané D-ovi nemohou si dopřát, aby se dívali na věc s pointovaným klidem Angličana². „Senior“ německých starozákonníků³ cítí povinnost kriticky si posvítiti na jednotlivosti útoku i jeho všeobecný podklad. Při nejmenším podivno však, že týž klade si vzhledem k II. dílu otázku, jak dalece má D. pravdu⁴, byť titul sliboval víc, než může přinést odpověď na poslední půlstránce. Mezitím arci nastal překvapující pbrat v této záležitosti: stejná výtka nehistorického myšlení, činěná Delitzschovi⁵, stihá Koniga v recesi Gunkelově (*Literaturblatt d. Frankf. Ztg. Č. 19 z 1920*), poněvadž „zapírá dějinné pojetí Starého zákona“, stupňována ještě výčitkou, že právě takovýmto nehistorickým pojmáním byl vyvolán útok Delitzschův. Oplátkou konstatuje König⁶, že „knihy D-ova jest jen nejzazší konsekvencí t. zv. „dějinného“ pojetí SZ., vnášeného do pramenů náb. dějin Izraele“ (38). Tím hůře, čím neosobněji Meinhold posílá knihu D-ovu na adresu „zaostalé theologie, která přes vědeckou nastrojenost drží se v posledu starého židovského pojetí“ (tt.171) a čím otevřeněji Sellin vyslovuje přání, aby vedle Königova byl tu spis, „jenž by projevil bez rezervy, že takový zevnitř nespravedlivý a nepravdivý spis (jako D-ův) nebyl by býval možný vůbec, kdyby nebyla u nás po staletí vládla nauka o verbální inspiraci, jež přímo udusila smysl pro vlastní podstatu zjevení ve SZ“ (tt. 94). U čehož může býti veselo jen Delitzschovi.

Poukazuje na podrobnosti do spisu Delitzschova a rozboru Königova, pokusím se pochopiti a vysvětliti dotčené zjevy ze situace, kterou charakterisují v nových pracech objevující se příznaky, že stzák. věda vědomě – někde však ani netušíc či spíše nepřiznávajíc – hledá jiné cesty k vyvážnutí z trapné bezradnosti, do níž ji uvrhuje každou chvíli nějaký útok s té či oné strany, čím nekvalifikovanější, tím nevyhnutelnější, - o tom přece mělo býti jasno, když už se nepodařilo jej odraziti.

„Kritickými úvahami k stz. zprávám o vniknutí Izraele do Kanaanu, o zjevení božím na Sinaji a o činnosti proroků“ – to jest podtitul I. dílu – chce D. doložiti vzdělanému laikovi, jak jest nutno přezkoumati věroučné názory, převzaté ze SZ. V souhrnném rámci stz. zpráv o době před okupací (10-36) a ze století potom následujících (49-53). Obě s příležitostnou kritikou nesrovnalostí v jednotlivostech, vytýká rozpor mezi „zaslíbením“ a historickými hranicemi Jisraele, který jen krutým vyhlazovacím bojem proti domorodcům uchytil se v zemi, zcela v důsledku starověkého axiomatu: co národ, to božstvo, co božstvo, to země – jedno bez druhého nemyslitelno (36-49). V partii o zákonodárné episoděsinajské (54-82) snaží se prokázati srovnáním s Kodexem Hammurapi-ho a jj. zákony assurskými (k tomu v Příkladu ukázky z obou a paralely stzákonní (128-161), ne snad odvozenost jisraelských zákonů, ale méněcennost jejich právního názoru (76 nn.) a tím „nemírné vyvyšování“

¹ Friedrich Delitzsch, *Die grosse Täuschung* I. 1920, Neuausgabe 1921. II. 1921. Stuttgart u. Berlin, Deutsche Verlagsanstalt. Zde citováno dle vydání 1921.

² „Největším přehmatem, jehož se kdy dopustila křesťanská církev – dí prof. Bigg – bylo, že se osedlala Starým zákonem. Její největší přehmat – vece rev. David Jenks – jest, že byla tak málo dotčena Starým zákonem. *Expository Times* XXXII (1921) 481.

³ Eduard König, Fr. Delitzsch's „Die grosse Täuschung“ kritisch beleuchtet. 3. Auflage 1921, 4. verbesserte Auflage. 1921. Gütersloh, Bertelsmann. – se samozřejmou výhradou posuzují 3. vydání.

⁴ Ed. König, *Wie weit hat Delitzsch Recht?* 1921. Berlin. Schwetschke und Sohn.

⁵ „Neschopnost mysletí historicky“ E. Sellinův referát v *Theologie der Gegenwart* XV (21) 93. „Filolog a historik jsou příliš rozdílné věci“ J. Meinhold v *Theol. Literaturtg.* XLV (20) 172.

⁶ *Moderne Vergewaltigung des Alten Testaments.* 1921. Bonn, Marcus und Weber.

v nároku na jedinečnost (proti Deut 4, 6nn). Připouštěje v činnosti proroků (83-95) „světly bod“ kazatelské působnosti Hošea, Amose, Miky aj., přičítá jejich vlivu na vnitřní politiku, že Juda i Jisrael staly se dynastickými vraždami a bratrovraždami „nejzlotřilejšími státy, jež kdy existovaly“⁷. Ale nejtěžším proviněním v očích D-ových jest literární vliv sebevědomí národního (Gen. 12, 2 atd.), stupňovaného ještě samým křesťanstvem, „hypnotizovaným poučkou Jahó=Bůh“ – což jest mu „die grosse täuschung“, původně „sebeklam stz. proroků“ (72 n.).

Zde pak navazuje „pokračování kritických úvah o SZ, najmě o spisech prorockých a žalmech, vedle konečných důsledků“ II. dílu a to filologickým exkursem o výslovnosti „tetragrammu“ JHVH, kterou proti jahve – zavedenému v posledu z „lidové etymologie“ Eo. 3, 14 – stanoví dle „domnělých zkratk“ j^eho, jahu a dle pravopisu (arci sporného právě!) papyrů elefantinských (ca. 400 př. Kr.) na jahó (j^eho), po případě jahu (5-12; 74n.). Vraceje se pal k rovnici Jahó = Bůh (jako „Weltgeist“), vytýká křesťanské stz. teologii, „zapředené do středověkého papírového dogmatu o t. zv. „Heilsweg“, zalhání a zastírání⁸, že tu zpitvořen pojem Boha, obzvláště teorií vývoje partikulárního pojetí v universalistickou ideu Ježíšovu (12-17). Naproti tomu dokládá D. neměnnou omezenost představy o božstvu a pojmu náboženských u proroků (18-38) i v žalmech (21n; 38-48), obé s výjimkami, jež jsou hodny vedle plodů arijských básníků a myslitelů zaujmout místo v žádoucí antologii pro všechny konfese křesťanské, k níž příspěvkem podává Přídatek (89-123) výbor žalmů (22, 76.).

Odpovědí na otázku po směrodatném přece poměru Ježíšovu k SZ ulehčuje si D. mottem Luc. 5, 36nn. a tvrzením, že Ježíš byl původu arijského, což dokládá naukami mimo několik všeobecných dat etnografických protižidovskými naukami jeho, přiměřenými odchylné mentalitě Ježíšově (59-69), takže mu vyhlížel i tak: „...jako člen synagogy považoval jméno boha jisraelského, psané tetragrammem JHVH za nevyslovitelné, ve stz. citátech nahradil (!) je „Pánem/ a tím (!) nevědomky (!) podložil jednotlivým výrokům stz., jako Dent. 6,5, smysl, sloužící jeho vlastnímu názoru o Bohu“ (63), tj. „nejideálnějšímu monotheismu“.

Závěrečná úvaha I. (99-107) a konečně důsledky II. dílu (69-73) vyznívají pak v prohlášení, že „křesťanství jest veskrze samostatné, nové náboženství, žádný vyšší stupeň židovství“ (sic! 69). Což otevřeno Goethem a Schleiermacherem, kteří počítají židovství mezi náboženství pohanská (96) a znovu dokazováno lichostí nároků Jisraele na světové poslání v tom ohledu (99-106). „Stz. knihy ... nemají v náboženském (D.) ohledu pro nás ... naprosto žádného významu“ (95) a stz. věda, eo ipso také hebrejščina⁹, neměla by ani býti částí křesťanského studia theologického (97).

K ponětí o zaostření výtek D-ových stačí uvést, co výslovně označuje za „klam“. Jestliže Jos 8, 30nn jest řeč o intabulaci „opakování zákona Moše-ova, tj. tak zvaného Deuteronomium“, je to „hrubý klam“, „poněvadž zpracovatel zcela dobře věděl, že zde

⁷ Nedbaje nerozdílné spojitosti vnitřních a vnějších okolností politických – těm jde výslovně s cesty (85), doháněje tuto metodickou mezeru (II. 53-8) tendenčním srovnáním zpráv Sanheribovým a stz. k r. 701, zamlčuje mimo to stanovisko proroků k zahraniční politice (srov. Jer. 27, 17nn proti výtce nelokálnosti II. 34, tak jako fakt, že vůdčí duchové mezi proroky měli proti sobě silnou opozici z vlastních řad – srov. Ješ. 9, 14, Jer. 14, 14) podobně König I. 46n. 80, 87) – nevyjímaje těch „velezrádců“ Elijá a Eliáš, jak dokládá v náležitém pochopení kontextu na př. I 2. Král. 6, 1-7 srov. 8nn!

⁸ Snad usmířilo Delitzsche poněkud, dočetl-li se, že nahraditi Lord v Revise Version (naše Hospodin) konvenčním Jehweh jeví se edinberskému prof. em. A. M. Nair-ovi jen částečnou reformou, když se byl vyslovil: „V oné často vyskytující se formulce „Takto praví Jehweh“ můž' býti, že mluvčí jest více nebo méně pokročilou fází Jahweh.o, a tím více nebo méně adekvátní apprximací Bohu v nejvyšším a nejplnějším smyslu, ale jest vždy bohem jisraelským, a tak inferiorním – jak morálně, tak jinak – Boha křesťanské víry, právě mnohdy, co by křesťanský Bůh nikdy neřekl a čině, co by On nikdy nečinil.“ (Expository Times XXXII ('21) 508n).

⁹ Kdežto Harnack navrhuje nahraditi hebrejské znění řeckým překladem SZ, dostačil by dle D. studentům bohosloví dobrý německý překlad (ii. 86n) – ta licitace by stála za podívanou!

míněná Tora Mošeova byla sepsána teprve skoro 700 let po Josuovi“ (I. 30n.)¹⁰. Hranice kmenových území a podobné údaje Jos. 14-21 jsou „novým jasným příkladem, jak hebrejské dějepisce rádo přenáší do starých dob, co znenáhla vznikalo nebo později se událo“, čímž „čtenář opět notně klamán“ (36). Jména výtvarných umělců a podrobnosti výpravy, jíž se dostalo stánkové svatyni na poušti, usvědčeny v I. Král. 7, 13nn. z „úmyslného klamu“ (56n), jakož vůbec jádro t. ř. Tóry Maškovy (Eo. 25 – Num. 10) „tvořící kompaktní součást zákonníku, sepsaného židovskými knězi v 5. stol. „jest jediný klam“ (54). Zvláště tu zřejmo, že úsudky D-ovy jsou podepřeny jen literárně-kritickými hypothesami. Právě tak, jako „die grosse Täuschung“, vyjádřená rovnicí Jaho = Bůh (72n.) zřejmě není o nic horší, než D-ův výklad jména Ilu-amranni = „Gott, sieh mich an“ (König I, 25) nebo tvrzení, že Sumečci tušili přes pestrý svůj pantheon das Walten Eines (sic) Allumfassenden göttlichen Wesens, i jinak převedli teoretickou božnost v nejideálnější praxi naukou, že každý člověk jest Kind seines (!) Gottes“ (II. 15 srov. 44). Přes všecky námitky kritiky (48-53) zůstává D. na tom, že SZ jest „na všecky, všecky strany poměrně pozdním a velmi kalným pramenem, tendenčním dílem od 1. kapitoly Genese až do poslední Chronik“, krátce kniha plná úmyslných i neúmyslných klamů, dílem sebeklamů, velmi nebezpečná kniha, k jejíž užití nutna největší opatrnost“.

Arci, briskní ton D-ův má své spodiny. Řekl-li s provokativní kvitancí sionistického provolání a jiné ještě výzvy, čelící proti antisemitismu (I. 107n. 124-6), že „účelem knížky jest přispěti k správnému zhodnocení“ židovské otázky, neměl se pozastavovati nad květomluvným deštěm, který se naň snesl po uveřejnění. Dojem takových vět těžko shladiti ujištěním o střední linii mezi anti- a filo-semitismem (II.4.), byť mělo po ruce zcela humanitní a intimní doklady nepředpojatosti. Konstatovati, že „úpadek Německa a jeho bezútešná přítomnost nikoli nejméně spočívá na nestaveném rozvíjení (D.) židovského svérázu na německé půdě (I.126) a mluvíti o „našich židokřesťanských starozákonních Judovi libými se okazujících“ (II.30) – to není přece žádný mesosemitism (s dovolením). Přes to mýlí se König (I.40), vidí-li např. v D-ově spojení nežidovského původu Ježíšova s jeho náboženskou mentalitou sklon k rasovému antisemitismu: jest vyjítí od faktu, že I. díl jest poválečným vydáním rukopisu (7-91, sic 6) z roku 1914. Co to znamená, ukazují věty: „Opět zuří (ted) národ z bledé závisti, aby vyplenil pokrevně příbuzný veliký národ nejbabělejším a nejdábelštějším způsobem, totiž vyhladověním ... a jest na tom vystavěti „uber einer Welt von Leichen“ věž anglické světovlády“ (94). Pak nedivno, že v tomto osvětlení jevila se D-ovi (I. 43) pochopitelnou žádostivost země, oplývající mlékem a strdí (Dn 6,3), ale neomluvitelnou krutost požadavku vybiti „sedm velkých a silným národů“ (sic; Dn 7,1nn.)¹¹ přirozeno, že pod Bagdadem kdysi kvetoucí národ sumerský, „vstřebaný přistěhoválými semity“ má toliké sympatie D-ovy jakožto národ „myslí (mentalitou) německému národu přirovnatelný“ (106). Antisemitism D-ův jest tedy rázu politického, což viděti a vytknouti

¹⁰ Zpracovatel ovšem nemohl tu ničeho takového věděti, poněvadž není nikterak jisto, že mišné tórat moše je totožno s 5. knihou Zákona. K potěšitelnému pokroku, jevícímu se obratem v běžném názoru na Deuteronomium viz nověji Martin Kegel, Die Kultus-Reformation den Josia. 1919. Leipzig und Erlangen, Deichsmann.

¹¹ Jak vratké jsou tu historické posice a tím i D-ova ovšem, vidno z pojetí Ed. Meyer-ova (Ursprung u. Anfänge d. Christentums II. D. Entwicklung d. Judentums u. Jesus von Nazaret. 1921. Stuttgart u. Berlin, Cotta): „Jsou to předpisy Deuteronomia, jež nakazují toto náboženské pronásledování“. „Příkaz vyhnutí Amorejců jest v něm jen zaobalením bezpodmínečného oddálení odlišných názorů a plného uskutečnění nábož. ideálu“. „V dnomistickém zpracování dějinných knih, především ve vypravování knihy Josua, spočívajících větším dílem na prostých výmyslech, byly předvedeny na papíře ve fiktivní skutečnost; nyní („v druhém století př. K.“) stanou se normou jednání v reálném životě a v politice.“

bylo as obtížno i ošidno jeho krajanům¹². Pokud snad i sympatie k romantismu¹³ jsou ve spojitosti s vnitropolitickým stanoviskem D-ovým, či plynou prostě z jeho desorientace (srov. König II.25n.) nebo desperace, se stanoviska protestantismu měřeno, netroufám si rozhodovati.

Přes to vše nedá se tak ruče zlomiti hůl vědeckosti nad posicí Delitzschovou, jak se tváří jeho kritikové¹⁴, zapomínajíce, že by vada mohla býti také jich nedaleko – není tu D. živým vystupňováním rozporů v konvenční metodě stz. vědy utajených? Jest přece míti na zřeteli, že D. označuje výslovně podstatu svých vývodů za výsledek studií za cílem svého Hebrejsko-aramejského slovníku k SZ (I.5), tedy lexikálně-textových poznatků. A právě po stránce kritiky textu máme dnes už v rukou ukázkou¹⁵ jeho práce, která má odlehčiti slovníkovému materiálu (III.). Ač mnoho původních i přejatých detailů není povahy tak evidentní, aby se udržely, náleží přece Delitzschovi zásluha, že podal první soustavný přehled, v jakém rozsahu a způsobu jest počítati s možnostmi textových poruch. Toto vědecké východisko Delitzschovo mám za klíč celé situace.

König (I. 9 pz. 1) vytýká totiž D-ovi, že neustále zaměňuje literární kritiku s textovou. Jest od místa vyšetřovati, zda právem, ale v tom směru leží v skutku hledané vysvětlení, jak přišel D. k takovému příkrému odsudku SZ. Delitzsch kreslí svůj obraz z hebrejského kontextu tak, jak jest, plný nesprávností a rozporů, a tento obraz zasazuje do rámce, určeného ne snad jednotlivostmi literárně-kritickými¹⁶, nýbrž dějinnou koncepcí školy Wellhausenovy, tvořící poklad jejich, čili určeného pojetím s z. písemností jako snůšky více méně směřodatných dějepisných pramenů¹⁷, bez ohledu na vznik a povahu textu. Jakmile nyní D. přibral v počet i textové hledisko, ocitl se kontaminací historických předpokladů a filologického nálezu na šikmé ploše nehoráznosti. Jako enfant terrible stz. vědy vyjevil plnými ústy srázy její metody¹⁸.

Na štěstí otvírají se ještě jiné výhledy do budoucnosti. Zásada nejdříve kritika textu a potom (po případě) kritika literární není vymožeností včerejška. S ozvěnou její jako Robinsonu kynou Augustu Klostermannovi už od let devadesátých vždy četnější odvážlivci, snažící se zaměřiti kurs do širších obzorů literárních z mělčin „Quellenanalyse“, takže – zatím s obeplutím její domény v Pentateuchu – poslední dospívá požadavku soustavné a úplné kritické práce, všímající si všech svědků a všech obměn textových¹⁹, kdežto i Cause a ještě jiní odpůrci „vyšší“ kritiky zůstávali u LXX, nebo náhodného klasobraní.

Co však značí vzítí problém textu doopravdy ve faktech i v principu, vysvitne teprve z poznatků, nezatížených jakýmkoliv literárními či historickými ohledy, jak jim razí cestu

¹² Tak možno říci, míní-li, že „nikdo na světě, ani nekatolík, nemůže se ubrániti dojmu katolických kostelů a kostelíčků na výšinách a kapliček u cest pod stinnými stromy“ v paralele s kenaanskými svatyněmi (I.82), nebo „kdo dovede oceniti ... uctívání Madonny ...“, nezapomeň, že první národ, který zbožňoval ... byl národ sumerský (100), když interpretuje babylonský kult a liturgii stanoviskem „myslících katolíků“ (II.34.83) nebo otiskuje si nadšený přepis „věrného katolíka“ (51).

¹³ Pokud vidím, jediný König (I.98) parýruje tu (ad I.92) otázkou, zda „německý národ jest nepochybně hoden (K.), aby mu Bůh mimořádným zásahem ... přispěchal na pomoc“?

¹⁴ R. Kittel (Theol. Literaturblatt XLI.) '20 (260) charakterisuje publikaci D-ovu jako vědeckou „recht grosse Enttäuschung“.

¹⁵ Fr. Delitsch, Lese- u. Schreibfehler im Alten Testament. 1920. Berlin u. Leipzig, Věřčin Wiss. Verleger.

¹⁶ I. 18 pz. 1. emancipuje se D. tak dalece, že počítá jen s eventualitou d. nomistické vsuvky Jos. 2,9-11!

¹⁷ Mluví-li tu Nemesis ústy Delitzschovými, pozorují touž reakci proti přeceňování všelijakých těch „Quellenschriften“ na pokusu Artura Drese (Das Markusevangelium als Zeugnis gegen d. Geschichtlichkeit Jesu. 1921. Jena, Diederichs) doložití nehistoričnost právě tohoto synoptika (49 a pz 3) o němž – bez ohledu na silnou oposici holandskou, dávající přednost Matoušovi – prohlásila n z. věda, že nejstarší původ jeho „není už hypothesou nýbrž vědeckým výsledkem“ (J. Weiss).

¹⁸ Dosvědčuje mi to J. Meonhold (Theol. Litztg. XLVI) '21 (287nn.) recensí II. dílu, jež jest zásadním ústupkem na celé čáře od „filologického harampátí“ „v hebrejském studiu evang. Theologů“ až k náboženské nezávaznosti vůči SZ-u i poměru Ježíšovu k němu.

¹⁹ Paul Volz, Studien zum Text des Jeremia (Beitr. Z. Wiss. Vom AT. 25.), 1920. Leipzig, Hinrichs.

Paul Kahle, jemuž stz. věda vděčí za první soustavné zpracování východního (babylonského) podání masoretského textu i po stránce mluvnické²⁰, ale především za upozornění, že – i pokud se týče Pentateuchu – jest nám hebrejský text dostupný nejvýš jen v synagogální revisi, třibíci vulgární text stz., representovaný Samaritanem a Septuaginou, a ten zase (proti naději Lagarde-ově) mizí z rukopisů 3. křesťanského století v nedohledno, byť jen 2. století př. K²¹.

Rozpadají-li se tím a priori v nivec také všechny literárně-kritické utopie o zjištění „pramenů“ v písemnostech sz., nehlučně a nenápadně, tož vůči hledě tají ledy dosavadní dějinné konstrukce, postaveny s jarem 20. stol. na výsluní soudobých mluvčí historie v památkách na místě samém erudovaných, doplněných nad to nespočetnými světly textu a objektů, rozesátých po celé Přední Asii včetně Egypta. A když opadly vody panbabylonismu, dostává Rudolf Kittel, vyzbrojen archeologickým a epigrafickým materiálem, pohotovým i srovnávacím, poprvé zas pevnou půdu pod nohama ve všeobecných dějinách stz. lidu²², kde sic ještě biblické prameny zabírají přespříliš místa na úkor historických skutečností, napořád skrytých pod vrstvami textové tradice a literární formy, ale kde přes to na prospěch tak mnohého detailu jejich postaveny hráze proti bezohlednosti hyperkritiky jakkoli geniální. Ovšem, že dodržena-li dosavadní maršruta vědomě nebo příležitostně²³, nedošlo vůči stz. písemnictví leč k literárně-kritickým variantám. Ale blahodárný vliv autopsie skutečných pramenů historického náhledu zračí se v odvaze, s kterou Ernst Sellin²⁴ – nehledě k „Zákonu svatosti“ Lev. 17-26 – odbourává literárně-kritické lešení s „nejstarších materiálů v Pentateuchu“ na slušnou a ještě ne uzavřenou (srov. 34n.) řadu kapitol. Může-li pak Alfred Bertholdy, kvituje podíl Kittelův, vylíčiti kulturní pozadí SZ – na rozdíl od obvyklých „archeologií“ – v dějinném postupu²⁵ aspoň do osazení země Jisraelem, pak tj. příznakem, že stz. věda tu vyrůstá už nad nouzová opatření čiré imaginace. Jen, nebojí-li se R. Kittel ve svém (podstatně) výtažku příslušných partií Dějin²⁶ „dovoditi poslední kořeny (K.) leckterých izraelských idejí náboženských v myšlení kanaánském“ (tt. V.) bez újmy jejich hodnotě, nebylo třeba shlížeti na to, že pozornost, věnovanou domácím a okolním vztahům kulturním, budou haněti jen „Unkundige“ (Geschichte I. p. VII.) – v tom směru přece stz. věda sama teprve nedlouho patří k „beati possidentes“ A daleko ještě ne tak, aby směla vytýkati jako „Kapitalfehler der laienhafter Auffassung“ (Bertholet v předmluvě) vnáší časových a místních poměrů dnešních do četby starozákonní.

Zde totiž nanovo se zvedá otázka: jak to, že D. se dostal do tak ostrého konfliktu s theologií a tak divergentního hlediska netoliko vůči historickému, nýbrž i náboženskému významu SZ., když přece operoval nejen touž metodou, nýbrž i stejným vědeckým aparátem (zvláště výkopů)? Konig (I.48nn.) svádí spor na pole dějinné filosofie – kde ostatně odborná diskuse přestává – ale to, zdá se mi, hledá u D,-e právě to, co mu chybí, srovnáme-li jeho

²⁰ Výtěžek na tomto poli shrnuje Kahle příspěvkem §§ 6-9 k dílu H. Bauer u. P. Leader, Historische Grammatik d. hebr. Sprache des Alten Test. I. Lieferung 1. 1918, 2. 1919. Halle a. S. Niemeyer, jež jest opět prvním pokusem – škoda, že ne docela bez vlivu běžných dat literárních – postaviti historickou mluvnicí hebrejskou na půdu srovnávacího jazykozpytu, dobytou vlastně teprve C. Brockelmannem v jeho Grundriss d. vergleichenden Gramm. Der semitischen Sprachen I. 1908, II. 1913. Berlin, Reuther u. Reuchard.

²¹ P. Kahle, Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes, Theol. Studen u. Kritikem, 1915, 399-439.

²² Geschichte des Volkes Izrael. I. 4. (dvanácti stranami doplňků) ergante Aufl. 1921. II. 3. Aufl., 1917. Rother. Perthes.

²³ Johannes Minhold. Einführung in das Alte Testament. 1919. Gieszen, Töpelmann – Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt von E. Kautzsch. Vierte, umgearbeitete Auflage hg. von A. Bertholdy, Lieferung 1-2, 1921. Tübingen, Mohr. – pokud tedy lze souditi.

²⁴ Einleitung in das Alte Testament. Dritte, neu bearbeitete Aufl. 1920. Leipzig Quelle u. Meyer.

²⁵ Kulturgeschichte Izraele, 1920 (obálka) 1919 (titul). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.

²⁶ Die Religion des Volkem Izrael. 1921. Leipzig, Quelle u. Meyer.

posici s jinými panbabylonisty, např. školou Winklerovou²⁷, usilující pochopiti Jisraele, až i stz. prameny v ústavním processu nedílných nábožensko-politických dějin.

Nedaleko problému však jest König větou: „D... nedovedl prohlédnouti, že to, co Věčný mluvil, samozřejmě s ohledem na první občany speciálního království božího (tj. starozákonního), že táž slova patří křesťanským občanům tohoto království, jsou-li v příslušném postavení. Křesťanský čtenář ví (K.) to plným právem...“ (I.66.). Delitzsch právě pochybuje, že si kdo uvědomuje onu samozřejmost, a viní teologii, že k tomu dost hlasitě nemluví. Což se dá lehce napravit, je-li vskutku tak zel. Ale horší jest, že D. upírá práva tomuto křesťanskému vědomí. Tu jest tedy přijít s vědeckým jeho zdůvodněním. Vše jiné snad, než vavříny v tomto boji kynou na cestách literární kritiky – o tom snad netřeba se šířiti – zvláště jako u Königa²⁸ zase není sám.

Výtka nehistorického myšlení, vracející se vůči D-ovi s nápadnou jednomyslností, objevuje se v pravé podstatě formulací: D-ovi ztratil se smysl pro dějinné zjevení boží. („Verstandnisorgan für eine geschichtliche göttliche Offenbarung“; Sellin, Theol. D. Gw. XV. '21.95), což na zvláštním případě ilustrují věty²⁹: „Prospělo-li náboženství (!) Israelovo náboženskému životu lidstva ... jest dílem a projevem Božím“; „má-li Zákon podíl (!) na israelově náboženství, má jej též na onom projevu“ (35). Tedy jen dějinné místo náboženství a Zákona jisraelského, nikoliv jeho vnitřní hodnota z přímé souvislosti se sférou zjevení, určuje nábožensky význam SZ! Tu však – rozumím-li dobře anebo aspoň chci-li si vzítí poučení z tohoto „případu“ – míní Delitzsch: je-li tohle všecko, co se dá říci o vzniku a vývoji SZ a jeho náboženské povahy, pak nikdo nemá práva míti jej za Písmo svaté (srov. I. 82). Odtud pak se vyjasňuje, proč s D-em svezl se i König. Než, nemyslím, že D. zůstal prostě vězeti ve staré verbálně inspirační teorii, jak to přímo vylovuje Sellin (tt. 94). Tím méně König³⁰. Oba postrádají u moderní teologie stz. cos jiného.

Jestliže inspirační teorie ignoruje nábožensko-dějinnou úroveň SZ nebo snaží se do ní inscenovati dnešní obzory – v tom nebezpečí jest König a jj. – pak historická škola nechává osobní náboženský život zcela na suchu, neboť „zjevení Boží v dějinách“ apod. může snad býti podkladem theologického nebo filosofického systému, nikoli však náboženské praxe. Máme-li k čemu SZ, jest jako NZ k tomu, aby nám zjednal, sprostředkoval, ilustroval přístup k inspiračnímu faktu a náboženskému efektu jeho, v přítomnosti a přímo³¹, nikoli prostřednictvím nějakého naznání a uznání božských stop v náboženském vývoji od Moše k Ježíši. Abychom pak s verbální či jakou inspirační teorií nezabředli, kam se dostali v ortodoxním židovstvu nebo protestantismu, k tomu zase jest historické pojetí SZ, jež má

²⁷ Wilhelm Erbt, Handbuch zum Alten Testament. 1919. Osterweck (Harz) u. Leipzig, Zickfeldt. – Ovšem jednostranná, ale přepěkná příručka.

²⁸ I. 74 ad Eo. 12,36: Egyptané...ponoukali Jisraelce, aby prosili:... dary byly však sběhem následujících událostí ... věrolomností faraónovou ... proměněny v jakýsi druh válečné kořisti“. I. 76 ad 2. Sam 6,6n.: „U činu Uzzova jest míněno, že s ireligiosní (!) myšlenkou, jakoby musel ochrániti (!) truhlu Boží, sáhl po ní a proto že byl potrestán“ – na jednom stupni s nepietností I. Sam 6,19!

²⁹ R. Kittel, Die Alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen, 4. erwieterte Aufl., 1921. Leipzig, Quelle u. Meyr. Jest věci vkusu, když Kittel v této populární knížce cituje z Delitzschovy přednášky 1914 (opět za přítomnosti excísařovy) nadšený pasus o Žaltáři a řeší si tuto „psychologickou hádanku“ (Theol. Lit. Blatt XLI. '21 257) průhlednou nabídku výběru mezi autorem nadávky „Schandgötze“ Jahvem a „řečí, činící před ... (excířem) ... ruhačsky-byzantinickou poklonu in Bibelworten“ (211). Jakkoli rizopačitě a neuvěřitelně zní – potvrzujíc hořejší diagnosu poválečné a politisující recense původního rukopisu D-ova – vysvětlení obviněného (I.6), že tenkrát (v prosinci po sepsání o velikonocích!) „byl zaujat ještě týmiž předsudky ... vůči spisům prorockým a zvláště žalmům ... jako jest dnes bezmála celé křesťanstvo“, jsou takové prostředky Kittelovy s to, aby vzbudily dojem velmi slabé oposice, zvláště, nevidí-li Delitzschem vyvolaná kapitola (183-191) o „Způsobu a rozsahu dobytí země“, že doklady horších ještě surovostí, jimiž se honosí dobyvatelé asyrští, ničeho nepřidají k chvále Jisraelově.

³⁰ Ten přece (I. 62 srov. II. 14 a D. M. 15nn) opírá se zrovna tak jako Kittel (D. At. Wiss. 201) o theologumenon Boží „Erziehungswisheit“ vůči lidu starozákonnímu.

³¹ Toť přece smysl a úmysl každé přípravné modlitby písmákovy, aby Duch otevřel oči jeho.

umožniti náboženskou orientaci jednak náležitým odstupem od jevové stránky oněch duchovních sil, působících tehdy jako dnes, jednak netržitým průkazem, jak souvisí náš náboženský obzor a svět organicky s minulostí starozákonní.

Tu má tedy vědecká theologie všech odstínů ještě mnoho co doháněti. Především, aby si už jednou uvědomila a počítala s tím vážně, že věda není a podle všeho nikdy nebude to vystaviti nám určitou podobu SZ jako jedinou a jednoznačnou náboženskou instanci či indikaci – aniž proto třeba vyházovati SZ z církve a hebrejštinu z theologie. Úkolem stz. vědy jest sledovati směr, jakým dohledně bralo se podání a pojetí SZ a tím kontrollovati a regulovati zbožnost, která v něm hledá ne ověření, nýbrž výraz svého přesvědčení, že Bůh, který „často a rozličnými způsoby mluvíval někdy“, jest též Bůh, který mluví ke mně dnes.

Minuly doby – byla kdy vůbec? Anebo jen takové doby? – kdy jednoduchým odkazem na slovo Písma dala se věc vyřídit. Zde vedle dobrého odkazu a podle dobrého příkladu předků, ať se jmenovali Luther či Kraličtí či kterak, paltí odvaha a schopnost víry, jež oživuje literu rovnou měrou z plnosti osobního proniknutí Duchem i v celku soudobého lidstva projevujícího se díla Božího. Pová-li nám stz. věda ještě také o tom něco, jak náboženský vývoj Jisraele zapadá do rámce dějin člověčenstva, bude to vděčně „divné před očima našima“. Jakože však jsou mezi našimi lidmi samorostlé náboženské individuality, kteří by strčili do kapsy celou stz. vědu, vystihnouše bez ní na puntík, kde mají ve SZ hledati „Slovo boží“ či slovo lidské, nebo slovo „církve“ – lépe ničeho o tom nevědět, než „opouštět to, co těžšího jest v Zákoně“.

JEŠTĚ DELITZSCH A STZÁK. VĚDA

Kalich. Rozhledy po životě náboženském 7/3 (1922), s. 131-136.

Po uzávěrci minulé hlídky došly dvě zajímavosti. – Říjnový dvoješeit *Zietschrift für d. Alttestamentliche Wissenschaft*, Töpelmann, Gieszen XXXIX ('21), jímž dovršuje tato odborná revue první stovku sešitů, přináší Marti-ho redakční referát o sjezdu stzák. badatelů 29. září 1921. den před I. německým kongresem orientalistů v Lipsku. Poněvadž umožniti účast starozákonnímu ze „sousedních zemí“ nemohlo býti jeho důvodem, bylo snad toto zvláštní zasedání „šťastnou myšlenkou“ (Marti), ale dost nešťastným protestem proti „tu a tam vynořující se myšlence považovati stzák. vědu jen za přívěsek orientalistiky“, kdyžto jinak stzák. skupina kongresu pracovala docela v jeho rámci a přes to, že clou sjezdu – Kittelův pohled do „Budoucnosti stzák. vědy“ otištěn (tamtéž 84-99) jako přednáška kongresová. Taktika těžko srozumitelná. Situace arci velmi zapletená. Neboť moves primum jest zase Delitzsch, třebas odbyt „nemotorným nevědomcem (tappishcer Unwissender) v oboru vědy o náboženství, jehož útoky „prozrazují stanovisko špatně ponaučeného konfirmanda“. Bolest je ovšem ta, že nikdo menší, než Harnack zrovna tak „špatně nám rozuměl“ (uns miszverstanden) a s lehkým srdcem vzdal nárok SZ i na pouhou NZ-u analogickou hodnotu. Vyhoví-li však vyučovací správa appellu sjezdové resoluce proti omezení hebrejského a stzák. studia na theologických fakultách, bude to jistě z jiných důvodů, než z chlebu na prohlášení, že (Harnackův) návrh nahraditi hebrejské znění řeckým „spočívá na úplném zneuznání pravé povahy tohoto překladu“. Možno totiž sdíleti radost redakce ZATW z jednomyslnosti, s níž diskusse přijala Kittel-ovu theologicko-náboženskou směrnicí stz. vědy, ale při tom pochybovati, že vše nedorozumění plyne jen z liknavosti, s jakou byl dosud činěn nárok na uznání svéráznosti a hodnotnosti stzák. náboženství. Nejméně smí býti do budoucna ideálem stzák. vědy, aby byla ušetřena „nutností zodpovídati a všimati si takových útoků“ – místo, aby to prostě dovedla. Či bylo by jinak třeba vybízeti „ukažme napořád a bez obcházení, jak vysoko (Kittel) ční stzák. náboženství nad každým náboženstvím starověku“, kdyby nebylo rozpaků, kdo a jak to má ukázati, proč a v jakém

smyslu je tomu tak? Je tu pro nejbližší budoucnost počítati s existencí tří směrů rozdílných principů a Metod, pravil Kittel. Nepochybně však jen šetrnost k vlastnímu podílíctví na historické-kritické škole wellhausenově uchránila ji konsekvence z úsudku, že tu byla „budova bez základu“, k níž „staviteli chybělo měřítko“. Spokojí-li se nábožensko-dějinná škola označením „esteticko-folkloristická“, než si vyslouží ostruhy na širším poli mimonáboženského a mimoliterárního, individuálního i sociálního života stzák., sotva bude potěšením na její straně, má-li svou budoucnost zatížití získáním vždy čtenějších styčných bodů a cílů s třetí skupinou, „jež usiluje zachovati a prohloubiti, co jest cenného na dědictví staršího, v synagoze a církvi tradovaného pojetí“; není přece tak samozřejmé, že Metoda všeobecné vědy náboženské může býti mostem nebo aspoň volným polem pro běžné theologické protiklady směrové, jak míní Kittel, a jest známo, jak bylo se Gunkelovi aj. ohraditi proti výkladu jejich výsledků na prospěch konservativních názorů – leda, že „tempera mutantu“. Počítá-li Kittel – dle bezejmennosti a sporé charakteristiky její – k oné třetí skupině, pak to nebyl on, který vyřkl spasné slovo na tomto sjezdu, nýbrž Budde, který vedle Sellina dostal se před tím k řeči o redakci Dvanácti (malých) proroků, která prý s obětováním nejedné staré historické zprávy o prorocích omezila se pouze na zaznamenání božích slov. Setrvačnost terminologických návyků (redakce) nezastře tu opuštění literárně-kritické Fragestellung; jen takovým uvolněním rukou dostane se stzák. věda ze slepé uličky vůbec a v případech a la Delitzsch zvláště. Upozorňuji znovu, že Delitzsch vychází od textu SZ a spolu s jinými může býti usvědčen jedině tím, že se mu ukáže, kterak jest nepřipustno přímo z tohoto textu činiti ať literární či historické, obzvláště pak nábožensky hodnotící úsudky, poněvadž mezi tímto textem a stzák. minulostí leží celé horstvo takových naprosto neliterárních (slova boží a ještě lépe Slovo boží) redakcí tj. theologicky či vůbec pragmaticky ucílených revisí. Přišel-li Budde se svým hlediskem mimo očekávání (Marti) jest mi to novým dokladem, že stzák. Věda není si vědoma, jak s Delitzschem společná chyba ji činí bezmocnou. Zvláště, když s hlediska Budde-ova tím patrnější jest pochybnost Kittelovy orientace, která pracovní program o stzák. textu vyrazuje do závěrečných zmínek na jednom stupni s (auszenseiter-ovskou v posledu) extravagancí metriky a s dokona už modním artiklem nábožensky- sociálních stránek kulturních dějin. Jest sice vítati, že Kittel začal a doporučuje průkop horou tradice s druhé strany, vstříc úsilí proniknouti od bližšího, textového úpatí, poněvadž tak činí na solidním (v minulé hlídce sondovaném) podkladě plného života stzák. lidu v přímém styku s jeho soudobými průkazy; ač právě jen u skutečného tunelu byl by myslitelný mechanism prostředků, jímž dobírá se Kittel po vyprávěcích, bardech, sudích a jejich soukromých příručkách právnických a zákonných dokonce i otců moudrosti příslovné (Spruchweisheit), totiž „zkušených, života znalých mužů, u nichž brána rada v pochybných případech; oni možná shromažďovali kolem sebe mladé lidi, aby jim vpravili životní moudrost, slušné způsoby a všelikou znalost světa“ a mohli by snad nésti také zodpovědnost za – jobovské problémy. Velmi chvalitebné jest dále, že Kittel žádá, aby věda o stzák. náboženství pokročila od historického a psychologického popisu „k systematickému tzn. Nábožensko-filosofickému nebo (?) nábožensko-dogmatickému doložení podstaty a jádra náboženství a jeho pravdy“, aby v posledu dopátrala se „tajemství božských sil“ jeho chci – snad lokálně – rozuměti: kde začíná toto tajemství. Ale opakuji: bez řečeného protiprůkopu dějinami tradice zůstanou všecka možná konstatování ryзости, etičnosti, universálnosti stzák. myšlenek náboženských jen právě „uns allen (Alttestamentlern) geläufige Gedankenreihen“. A to by měla přenechati protestantská theologie jiným. – Delitzschův žák in orientibus, profesor bisk. Semináře trevírského, Jh. Theis reaguje spisem Friedrich Delitzsch und seine Grosze Täuschung oder Jaho und Jahwe (Trier 1921) proti útoku na St. Zákon – což arci není celá fronta Delitzschova – a resumuje: „wir kehren dem Berlinek Wieterbildner der Religion den Rücken und halten uns mit dem heiligen Petrus fest an den Lehrer von Nazareth (Job 6, 69)“. Dovoleno tedy říci, že Theis užil práva římskokatolické theologie klepnouti trochu přes

prsty ony věrné katolíky, kteří Delitzschovi věnovali řádky souhlasu a postavili hráz náboženskému virvaru z možných nerozvážlivostí svádných vlastenců (Vaterlandsfreund) – jimž ostatně dostává se hned z kraje (16) patřičného sousta větičkou o říši pravdy, jež se nedá okrájeti jako německá říše „durch Machtsprüche“. Jest konečně v pořádku, nevšímá-li si Theis nové smířlivé a uznalé toniny Delitzschovy o římském kultu Madonny a svatých, nýbrž předkládá mu dalších několik starších účtů za zfalšování římského pojmu o neomylnosti papežské nebo inspiraci Písem. Nehledě k tomu, že by jinak byla unikla příležitost využitkovati kampaně Delitzsch k oslabení posic a tomu inkriminovaného spisu, jakož i nábožensko-dějinné metodě jeho, obrací se totiž hlavní článek (15-48) proti „základním omylům“ Velkého Klamu a popravuje Delitzsche v Automatickém důsledku neudržitelnosti Wellhausenovy teorie o Pentateuchu (s příslušným schématem literárně-kritickým, nábožensko- a kulticko-dějinným). „Jest rovnou prohlášením bankrotu (Theis), vrhne-li se vědecké bádání do náruče takové nestvůrné a neuvěřitelné hypotézy“ o faktických podvodech od Moše až po Ezra. Tedy resultát, shodný s Königovým, tak jako osnovné založení spisku; jenže Theis jest ve výhodě potud, že si může ocitovati jak Sellin, tak Niebergalla k hledisku verbální inspirace Delitzschovi připisovanému, a těžiti z obou táborů proti oběma – smím snad spoléhati, že These nenapadá ztotožňovati jejich ponětí o inspiraci – s římskými? Když už se svými kaventy nepostřehl, že je to jen ze zoufalství nápad vytýkati filologu, že hledí k slovnímu znění; projev uznání a žakovské vděčnosti nesvědčí v tomto případě o tom, že si Thies odnesl to hlavní, čemu se mohl u Delitzsche naučiti, aby dovedl aspoň rozpoznati a konstatovati, v čem jest síla jeho útoku. Mínil-li Theis (33), že polytheism byl Jisraeli tak cizí, že vedle Jahve neobjevuje se ženské božstvo, ano že hebrejščina nemá výrazu pro bohyni, jest to zrovna tak naivní jako u Königa (Geschichte d. At. Religion 254 2. Aufl. 15. Bertelsmann, Gütersloh); dodává-li však „ač by to bývalo tak snadné a na snadě utvořiti k 'el bůh: 'ela bohyně“, pak jest to provokace vedle faktu, že výraz ela doložen nejméně čtrnáctkrát, dnes ovšem ve slušné masce a v nezávadných kulisách. Naprostá apatie ke skutečnostem daného textu, neřku-li k možnostem jeho, k problémům dějin textu, činí hotovou mukou četbu zbývajících pěti paragrafů, jež vedle thematu Jahve a Jahve (49-55) věnovány paběrkům na generálních bodech Delitzschova útoku (65-95). Tak násadu „nezáleží na slovním výrazu, nýbrž na smyslu“, závislém na literární povaze písemnosti (66) obrací Theis ve shovívavost vůči „tak zvaným dějinným knihám stzák.“, jež – správně – nejsou mu výtvorem „der eigentlichen Geschichtsschreibung“, ale po sedmi stránkách mění se v „prameny“, ač před tím na rozdíl od nich označuje tak jen „říšské anály judské a israelské“, k nimž stzák. pisatelé odkazují. Ale to se přichází napořád i v lepší rodině theologie protestantské. Dědičnou chybou římskokatolické theologie o „dvojím smyslu Písma sv., dějinném smyslu slovním a předobrazeném smyslu věčném“ (73) samozřejmě staví se Theis mimo vědeckou diskusi historickou. Ve zdůraznění, že honosná nezaumatost vědy (Voraussetzunglosigkeit) jest nemožností, vidím zdravou lekcí protestantské theologii, jež se neměla za cenu „zajištěných výsledků“ vzdáti skutečné a pravé chlouby theologie, totiž vědomí o vyslovené i nevyslovené předpokladovosti své práce, jež na rozdíl od „exaktních“ věd mohla si udržeti snáze, dík irrationalitě svého vědeckého objektu. Přes to zapomíná Theis velmi často i na to, nač přece jen pamatovala aspoň tu a tam theologie protestantská, že s řečenou výhradou jsou dovoleny historické tj. vědecké, nikoli však dogmatické předpoklady. Což vidí Thies Toliko na negaci např. divů v dějinách, která mu není „historickým bádáním, nýbrž filosofií“ (85), ale nevidí toho při svém kladu, zde i v čem jiném takovém.³² Toť přece

³² Místy oslňuje Theis vůbec větami dobře myšlenými. „než mnohé a valné (schwere) záškodníky, jak obzvláště revoluce je vyplavila na povrch, nesmí nikdo klásti k tíži ani dnešnímu židovskému náboženství, jež se opírá o Tóru a Talmud, nerci-li pak starozákonnímu náboženství Tóry; zrovna tak, jako nesmí nakládati křesťanskému náboženství ohavnosti válečné a revoluční. Vždyť přece ani žid ani křesťan není zločincem von Religion webem, nýbrž může jím býti jen proti (Theis) svému náboženství“ (76). – Ale čtenář, který jest zvyklý věty domysliti, ptá se, dokáže-li tedy římsko-katolická theologie také, že „světské rameno“ v Kostnici jednoho „proti svému

otázkou logiky nikoli „věcí světového názoru“. Ale především jest litovati, že římsko-katolická theologie nechává ladem ležeti pole, na němž nad jiné má příznivé podmínky – principiální i materiální – dějinného zpracování tradice. Zatím však Theis má za vhodné dovolávat se důkazu stžák. Enleitungswissenschaft, že poruchy textové „nedotýkají se podstatného (věro)učného obsahu knih (stžák.), nýbrž jen přesnosti textové formy; dogmatická neporušenost jest uchráněna“ (18) – typicky římsko-katolická formulace, jak dokládá např. stereotypnost její vůči starověkým překladům biblickým v Kaulen-Hobergově Einleitung in d. Heilige Schrift. 5. Aufl. 1911, Herder, Freiburg i. Br. V detailech pak dopadá věc tak, že i výkladu Dn 4, 19 akceptuje Theis šmahem pojetí Vulgaty – přes to, že její „in mnisterium“ jen přes ášar a tedy velmi nebezpečně sousedí s kultickým terminus Technics ábad – a tím naznačuje s dostatek zřetelně, že jeho škole záleží především na sledování jediné tradiční linie i v historii, což arci vychází jen s relativním rozdílem vůči „bolševické exegesi“ Delitzschově. – Tu obhlédněme bojiště ještě jednou a – rád bych – naposled, přes příznaky, věštící záplavu „Täuschungs“-literatury, jak už bývá při každém hnutí berlínského Poseidona. Shledáváme, že obě fronty sestaveny bez vyhlídky ne rozhodnutí na tomtéž vadném terénu přímých dedukcí z daného textu stžák., z něhož jeden vyčte kladnou, druhý zápornou hodnotu, takže zbývá jen rekurs k dalším instancím. V tom směru jest postavení protestantské vědy stžák., podle případu Buddeova soudě, nadějnější potud, že – jakkoli scestným, ale přec historickým – ponětím o redakcích jest do jisté míry připraveno, aby se akomodovalo náležité perspektivě vůči stžák. písemnictví započtením po-literární či lépe nadliterární funkce tradiční. Kdežto kommitonka římsko-katolická nivellisuje zásadně minulost SZ setrvačností a výlučností hlediska dogmatického. Než také meritum sporu jest na obou stranách stejnoměrně problematické jako Metoda literární. Klad obou theologických táborů není totiž naprostý: Kittel (98) žádá jen zjištění, „jak blízko stojí (stžák. náboženství) svými vrcholy absolutnímu náboženství přese všecko, co má do sebe podkřesťanského (ref.)“; Theis (37) konstatuje, že „starší a nižší formy náboženství u Jisraele ... jsou ... z části špatně vyložené texty, z části známkou vlivu mimohebrejských národů pohanských (ref.)“. Sem patří svrchu nadhozené otázky, proč a v jakém smyslu lze takto usuzovati, což zajisté může stžák. věda zodpověděti po m. m. jen průkazem, jak tradice zprostředkovala nám ve SZ správnou synthesesu starověkého náboženství, a jak v tom jest její svrchovaná cena. Avšak hodnotící měřítko příslušných dějinných jevů náboženských nutno si opatřiti jinde. Tím spíše, že jsme pozorovali, kterak filologický (a kde jiný zase) odpůrce klade proti absolutnímu odmítnutí zákona hodnost nesemitského, sumerského náboženství, jakožto křesťanství aspoň analogickou. Také tím ocitáme se mimo spor vyvolaný „případem“ Delitzschovým, takže o dotyčných problémech bude záhodno pojednati zvláště.

náboženství“ a taktěž Ferdinand II. kdysi v červnu, anebo aspoň , uzná-li cos takového jako Theis o štvanicích protičarodějských, že to byly „děsné a nikdy dost politovatelné výstřelky víry (referent) ve zjevené pravdy, že jsou zlí duchové a že z dopuštění božího mohou působit na lidi a přírodu“ (13).

