

# ANTIFATÁLNÍ KÉRYGMATICKÁ MYŠLENKA EXODU VE STAROZÁKONNÍ I NOVOZÁKONNÍ BIBLI (Habilitační přednáška)

Milan Balabán

## I.

Chceme-li jít při zkoumání tradic, z nichž rostlo poselství Starého, ale i Nového zákona, tak rozmanitého svými nábožensko-dějinnými zřeteli, a přece až do slitosti jednotného v celkovém ústění, až *k pramenům* (ad fontes), dospějeme *k sakrálnímu podání* zvanému EXODUS. Půjde tu o stejnojmennou knihu Pentateuchu (hebrejsky zvanou V<sup>e</sup> ÉLLÉ = Toto jsou – sčl. jména).

Zakroužkujeme si tedy exodickou tradici o vyjití hebrejských skupin z Egypta totalitně zotročujícího každého cizince (zde Asiaty), který puzen hladem v oblasti mimo Úrodný a jakoby božný Nil, vzal námezdní práci, ať byla, jaká byla.

Hebrejské skupiny vytvořivší později sakrální svaz dvanácti kmenů (tzv. amfiktyonii) Jisráele, ustavený Hospodinem prostřednictvím Jóšuovým v Šekemu (Joz 24), jednoho dne *vyšly* z oblasti mocného Ptaha za vedení Mošeho a jeho bratra Aharona cestou pouště, až dorazily k hranicím baalovského, ale Hospodinem zaslíbeného Kenaanu. To byl onen EXODUS. Ve slově „exodus“ slyšíme ono provokující a noeticky mnoho napovídající EK. Řecké EK = z, ven, ad, pryč. Hebrejci přefali zvyk setrávání v Bet-abdím, Ubytovně otroků (srv. Ex 20,2). Vzepřeli se, vybízení Jahvovým emisarem Mošem, statu quo – čili *osudovosti*. Jakkoli se mohlo zdát, že osud asijských hebrejců je zapsán v játrech zvířat obětovaných božstvu (tzv. hepatoskopie, jež je v pozadí Ex 4,9),<sup>1</sup> jakkoli se mohlo mít za to, že věčnost Říše (reprezentované zvěčnělým

---

<sup>1</sup> Tak S. Daněk, *Vysvětlené zázraky, v: Starozákonní studie 1, Stopy po drobnopřevectví v Jisráeli*, Praha 1947, str. 24 nn.

faraonem, pohlí navěky pastýře z asijského ghetta v Gošenu (Gn 47,5), hebrejský lid vyrazil *ven* a odešel ze země svého osudového zmaru.

Druhou částí slova „exodus“ je řecký výraz HODOS = cesta, stezka, což odpovídá hebrejskému substantivu DEREK.

Ono EK neoznačuje tedy výron nábožensko-politické emocionality, která rychle kulminuje, a tím končí. Znamená *cestu* – putování k neznámé zemi, putování nevyzpytatelnou a záludnou pouští (viz Ex 15,22–18,27; Nu 1–27). Ostatně: Do cíle se protřpěla jen malá menšina. Také motiv a téma Cesty má kontrafatální koeficient. Poutník nezůstává stát na místě, necítí se být osudově poután situací toho či onoho místa a času. Přemáhaje vnější ohrožení i vnitřní pokušení, ubírá se k *elli*, a ten zezřetelní v jistotu teprve *budoucnost*. Archetypální koncept života a světa založený na předurčenosti a neodvratitelnosti vylučuje byť i jen tušení budoucnosti.

Pro noetické posouzení tradice Exodu není nezbytně důležité vědět, zda se vyjití hebrejců a jejich jinoetnických soupeřů historicky skutečně událo tak, jak to v legendární stylizaci vypisuje starozákonní kniha Exodus, či nikoli. Nemáme po ruce nezvratné historické důkazy, i když jsou tu výrazné indicie, které možnost historičnosti exodu ilustrují.<sup>2</sup> Jde tu spíše o „zhuštěnou zkušenost“ Jisráele, zahrnující všechny utlačovatele a okupanty sběrnou šifrou „Egypt“. Už fakt, že exodové podání prostupuje všechny vrstvy biblického (zvláště starozákonního) podání, naznačuje, že těžko půjde o událost toliko legendárně-zvěstně konstruovanou.

*Vyjítí* je tedy možno pokládat za *integrující pradamum* izraelských tradic a za východisko izraelského poselství. Toto pradamum figuruje v bibli jako *antifatální báze* izraelského myšlení a rozhodování. Exodické kérygma je tak rozhodující, ba rozhodné, že si podřizuje jiné slavné biblické tradice, tj. předně tradici praoteckou, vyjádřenou narativním podáním o Abrahámovi, Jicchákovi a Jaakobovi (Gn 12 nn.), ale i liturgickou prezentaci stvoření (Gn 1).

2 Např. sdělení z egyptských pramenů z 13. stol. př. Kr. (na papyru Anastasi VI) z času krále Merneptaha, cca 1229–1215. Jde o zprávu pohraničního úředníka, který dal svolení k pobytu beduinských kmenů na půdě Egypta, a to ve vymezeném okrsku (tj. v Pitomu – srv. Ex 1,11). Počítá se, že vyjití hebrejských kmenů se uskutečnilo za Ramsesa II. (cca 1295–1229). Jsou však i badatelé, kteří pokládají historičnost Vyjití za nepravděpodobnou nebo vyloučenou (Daněk, Gottwald, J. Dus aj.). Historickou problematikou exodu izraelců z Egypta se zabýval židovský badatel Elias Auerbach, *Wüste und Gelobtes Land*, Berlin 1936, str. 36 nn.

Antifatální rozměr biblického podání o Vyjití nese s sebou pečeť *dějinnosti*, neboť to, co je vpravdě dějinné (nejen historické nebo rádo-byhistorické), nespadá pod égidu osudovosti, zatímco orientace archeotypálního značení či konceptuál mytický a mysteriózní přinejmenším tíhnou k osudnému srázu Nezbytnosti a Nevyhnutelnosti. Proto nenabízí Starý zákon – vynikajícím způsobem to vystihuje D. Bonhöffer v jednom ze svých dopisů z vězení<sup>3</sup> – nějaké „Erlösungsreligion“ (jak je tomu v Egyptě a v Babylónu), nýbrž skutečné vytržení ze sociální, psychické i politické nouze, jež může člověka „odrovnat“ k smrti. Ve Starém zákoně se podle Bonhöffera vyhraněně doporučuje „geschichtliche Erlösung“, a to „diessseits der Todesgrenze“, nikoli tedy ve vágní postmortalitě. Na půdě Starého zákona nejde o koloběžně osudové „ewige Wiederkehr“ dobrého i zlého, křísícího i umrtvujícího, nebo o znovunastolení mytického pračasu, nýbrž o vysvoboditelské uvedení na půdu pravé dějinnosti, kde platí PRAVDA a rozlévá se MILOSRDENSTVÍ (Ž 85,11 aj.).

Událost VYJITÍ je ideově zakotvena v „hodu beránka“, pesachu, který umísťuje podání zrovna do Egypta (Ex 12), v rámeček osudné noci před opuštěním totalitní otrokárny. Starý nomádský ritus, který měl zajišťovat ochranu stád před řáděním démonického „zhoubce“ (srv. „zhoubný úder“ Ex 12,13), byl izraelskou tradicí přetvořen v obřad přípravy na odchod z oblasti smrti či souchotinně živořící nouze. Zárukou úspěšného vyjití nebyl obětovaný *beránek* a krev na veřejích příbytků (Ex 12,7), nýbrž *sám Hospodin*, jeho osvobozující akce: PESACH LJHVH = „nebo jítí je Hospodinovo“ (Kraličtí), podle moderního českého překladu (ČEP) „To bude Hospodinův hod beránka“ (Ex 12,11).<sup>4</sup>

Tradice Exodu se vtiskla nepřehlédnutelně a téměř jako otvírací heslo do celé struktury Starého zákona a přešla organicky a theologicky zorganizovaně do zákona Nového. Je východiskem židovských i křesťanských velikonoc a je s vítězným důrazem aplikována v paschalní liturgii.

3 D. Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1951; česky *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*, Praha 1991.

4 O pozadí izraelských velikonoc viz ČEP, SZ 2, výklad k Ex 12, Praha 1975, str. 74 n.; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Licht des Alten Orients*, 4. vyd., Leipzig 1930, str. 411 nn. (Die Pesah-Feier).

## II.

Chci nyní připomenout některá exodická témata či exodické motivy v sakrálně-profánní struktuře bible židovské (SZ) i křesťanské (NZ), zvláště však exodické souvislosti dosud málo reflektované.

## A. Exodus v právně etických normách Izraele

Významně nápadný je introit dekalogu (Ex 20), což je základní koncentrující článek izraelského právně theologického korpu: 'ANOCHÍ JHVH 'ĀLOHÉCHÁ 'aŠER HÓCÉ'TÍCHÁ MÉ'EREC MICRAJIM MIBBÉT 'aBÁDÍM = Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví (Ex 20,1). Zde mluví Bůh exodu k exodickému společenství. „Vyjítí“ umožňuje úměrnou a nosnou interpretaci „deseti slov“. Ve druhé, mladší, verzi dekalogu (Dt 5) je zdůvodněn příkaz přestat pracovat sedmého dne (JÓM HAŠŠABAT) otrockou zkušeností hebrejců v Egyptě a jejich vyvedením ze země, kde není (pracovního) odpočnutí, neboť je tu naprostá absence svobody (Dt 5,15). Argumentace Vyjítím se objevuje i v tzv. Kultickém dekalogu: „Neboť v měsíci ábfbu jsi vyšel z Egypta“ (Ex 34,18). V Knize smlouvy Ex 20,22–23,33 najdeme v seznamu „různých provinění“ (tak nadpisek ČEP) *zákaz utiskovat hosta* (= cizince, příšelce atp.), „neboť i vy jste byli hosty v egyptské zemi“ (22,20; podobně 23,9). Exodicky je v Knize smlouvy zdůvodněna i slavnost nekvašených chlebů (CHAG HAMMA-CÓT) – 23,15.

Všude tu dýcháme milieu *svobody*, osudovost je tu zatlačována na slepou kolej. Máš a můžeš dostát povinností a úkolům rázu kultického či etického, poněvadž ti Hospodin, živá, oslovující a vysvobozující Pravda, umožnil *vyjít ze země pohlcující fatality*, z „Domu Ptaхова“.<sup>5</sup>

## B. Exodus – spiritus agens tzv. praoteckých vyprávění

Motiv, ne-li motto, exodu iniciuje matečné stadium praoteckých vyprávění. Tak řekl JHVH Abramovi (Gn 12,1):

„Odejdi ze své země...“ -LEK-LEKA ME 'ARC'KA = vydej se tedy ze země... Tak vyšel jeden ze tří „otců“ víry ze svého (ideologického) rodiště v Úru a později z Cháránu, města lunárního kultu (Gn 12,4). Jako opustili hebrejci zemi, kde bylo uctíváno nepřemožitelné Slunce (Re a obdoby), opustili Abramovci oblasti, jimž vládla božská Luna. Abrahámův exodus je tedy obdobou hebrejského exodu z Egypta.

<sup>5</sup> Egypt – odvozeno od Het-Ko-Ptah = palác ducha Ptaхова.

Egyptský exodus je možno chápat jako jakýsi archetyp vycházení a vyjítí; přitom ovšem se tu uplatňuje „archetyp nearchotypický“, poněvadž nové exody nejsou kopií výchozího „egyptského“ archetypu, vždycky se jedná o aktuálně-dějinnou aplikaci, nikoli o archetypální (koloběžné) opakování. – Podobně Jaakob, vlastní „otec“ Izraele, který dosáhne svého dějinně duchovního ustavení až po opuštění svého nepravého domova v lunárním Cháránu (Gn 31).

## C. Exodus – soteriologické movens Žalmy

Zvěstná myšlenka exodu motivuje významně některé *Žalmy*, vyhlášené soteriologickou suverenitou Hospodinovu. Příkladem může sloužit Ž 78, žalm mudroslovné povahy, který vytyčuje (patrně pod vlivem Deuteronomia) význačné rozmezničky izraelských dějin. Paradigmaticky je tu vykreslena cesta z Egypta. Egypt je tu nábožensky nahlédnut jako Moře, které je rozpolceno (78,13) – jen tak může Izrael projít tímto démonickým živlem. Žalm však neklade důraz toliko na vyjítí samo, nýbrž i na následné jítí pouští k zemi Hospodinových slibů. „Ale svůj lid vedl jako ovce, jako stádo je převedl pouští“ (78,52). Během putování pouští neobstály především josefovské kmeny, které tvořily etnickou páteř Egyptem porobených hebrejců. Vyjítí bez Jití a Dojití není celý Exodus. Exodus předpokládá vyrazení na cestu, skrz naskrz nesnadné putování, ale i doputování a dosažení země svobody.

## D. Dějinná aplikace Exodu v poselství Druhého Izajáše

Exilní prorok Izajáš staví před oči vnější i vnitřně rozptýlených Judejců v babylónském zajetí *nový exodus*: „Připravte na poušti cestu Hospodinu“ (Iz 40,3). Je to analogie exodu s Egypta, ale vyjítí z Babylóna bude veselé, nepoznamenané traumatickými svízelnostmi: „V poušti dám vyrůst cedrům... na Pustině vysadím cypřiš“ (41,19). Bude to ale něco zcela *nového*, ne tedy pouhé zopakování vyvedení z Egypta: „Hle, učiním něco docela nového a už to raší...“ (43,19). Toto „radikálně nové“ (hebr. výraz CHDŠ) avizuje nové stvoření (hebr. výraz BR'). Návratem Judejců z Babylóna nastává nová epocha, nový svět, nový začátek. Judsko poexilního času je novou zemí zaslíbenou, novým Kenaanem. Garantující postavou nového (babylónského) exodu není Moše, nýbrž perský mocnár Kuruš (Kýros), neboť JHVH „ho chopil za pravici“ (45,1) a „jde před ním“ (45,2), rozrážeje „bronzová vrata“ (45,2b) všech osudových položek a sil, které stojí v cestě judskému vyjítí, jítí a dojití do vlasti sice ve vzpomínkách známé, a přece svým dějinně-duchovním určením zcela *nové*.

### E. Stvoření jako explikace Exodu

Poněvadž kérygmatem číslo jedna je Starému zákonu *zvěst (o) exodu*, je i myšlenka stvoření aplikací a explikací myšlenky (o) *vyjítí*. I stvoření možno chápat v rámci „exodické logiky“. Stvoření (Gn 1) je totiž *exodus z nicoty* (TOHÚ VÁBOHÚ). Nebytí není totiž v hebrejském pojetí něco neutrálního, je to radikální *negativum*. Být uveden = vyveden v existenci – to je exodus z Egypta Nicoty, Chaosu, Smrti. – Podle Gn 2,7 je člověk (‘ADAM) vytvořen (vb. JCR = vymodelovat na hrnčířském kruhu) z prachu (‘AFAR). Prach tu nechce označit materiál (hmotu), je to šifra nicoty, nebytí (srv. Jb 17,16 – tady narazíme na paralelu: podsvětí, hebr. ŠE’OL – prach, hebr. ‘AFAR; v Iz 26,19 stojí prach v paralele se smrtí, hebr. MVT). Opakem prachu je „dech života“ (NIŠMAT CHAJJIM); to je působení „ducha Hospodinova“ (RÚACH JHVH), „Boha živého“ (‘EL CHAJ – Ž 42,3 aj.).<sup>6</sup> Stvořením (BR’) vyvádí (JC’) Bůh člověka z Egypta nebytí. Motiv vyvádění ze zajatecké sklíčenosti se ozývá v druhém Izajášovi, jak jsem naznačil. Tento „prorok návratu“ zvěstně kloubí motivy povolání (QR’), odplaty nepříteli (G’L) a vyjítí či vyvádění (JC’) – a to vše chápe jako nové stvoření (BR’). Návrat do Judska je *exodická událost nového stvoření* Hospodinova. Spasení (JŠ’) judské zajatecké hrstky je cesta, již Bůh Tvůrce (dosl. TVOŘÍCÍ – hebr. BORE’ – Iz 40,28) jedná jako Spasitel (hebr. MÓŠI ‘A – Iz. 45,21), který povolává své „ebedy“ – nové to „mojžíše“ výzvou: „Vyveď ten lid...“ (HÓCÍ’ ‘AM – Iz 43,8) – rozumí se: do nového jeruzalémského Kenaanu.

Také novozákonní svědkové, zvl. apoštol Pavel, nazývají člověka vyvedeného Bohem – Zachráncem z hříchu a smrti „novým stvořením“ (NEA KTISIS – 2K 5,17; Ga 6,15). Stvoření je tedy interpretováno soteriologicky, to znamená exodicky.

### F. Jobův Exodus z Boha zbožných spekulací

Exodus se artikuluje v bibli i na rovině výsostně spirituální. Egyptem, z něhož je třeba vyjít, nemusí být toliko (historický) Egypt nebo Babylon. Ztročujícím, ve fátu bytující Egyptem může být i „Jeruzalém“, tj. náboženské přesvědčení živé starými věroučnými představami, statem quo „staré víry“, kterou neradno „brát“. Tak se Job, známý jako trpětel i z koránu, odvažuje opustit staré, jakoby veskrze osvědčené představy o Bohu, i minulé zkušenosti s ním (jakkoli pozoruhodné)

<sup>6</sup> Toto pojetí výrazu ‘AFAR (prach = nic, nebytí, smrt) zastává M. Bič v: *Geheimnis und Wunder der Schöpfung*, Neukirchen 1959, str. 39–42.

a vydává se na cestu do náboženského Jinam. Egypt starých představ, zastávaných Jobovými mudroslovnými přáteli, kteří božského svědka marně, tj. falešně utěšují, Jobovi v krizi, jež na něj dolehla, nedostačuje. Job už nepřijímá statickou, v sebevnořenou „spravedlnost Všemocného“ (Jb 8,1–7). Moudrost otců mu noeticky zpráchnivěla (Jb 8, 8–12). Job vstupuje v nepřítelství (Job = Nepřítel) vůči takzvaně všemohoucímu Eloahovi: „K čemu je ti dobré, že mě týráš?“ (Jb 10,3a). Job je přesvědčen, že argumentace jeho přátel je rafinovaně lživá (Jb 13,1–12). Job „se necítí vinen“, jak se domnívají jeho spolufilosofové. Má-li Bohu důvěřovat, tož kvůli Bohu samému a jen kvůli němu: „I kdyby mě zabil..., přece bych chtěl před ním obhájit své cesty“ (Jb 13,15). Od Boha starých představ a zkušeností se odvolává ke svému „svědku na nebesích“ (BAŠŠÁMAJIM ‘ÉDÍ – 16,19), ke svému „přímlovci“ (ŠÁHAD), kterého jeho přátelé neznají, a kterého on sám nově a bolestně poznává ve své somatické i psychicko-náboženské krizi. Job se odvolává ke svému Vykupiteli (GO’EL). Výraz GO’EL je označení spíše sociologické, znamená zastánce, přímlovce, „mstitele“, advokáta. Říká se: „VA’ANÍ JÁDA ‘TÍ GO’ALÍ CHÁJ“ = Poznal jsem, že můj Obhájece žije (Jb 19,25). Job opustil staré náboženské poznání založené na přímé úměře viny a trestu. To je ono „Wissen der Hoffnung“ (E. Bloch), kterou nepřekonala ani dialektika Hegelova, spoluurčovaná „fantomem Anamnesis“.<sup>7</sup> To, co podniká Job, podle Blocha „hebrejský Prometheus“, je *radikální exodus*, „Exodus aus Jahwe selbst“ – „in das unbekannte Kanaan...“<sup>8</sup> Blochovy formulace jsou pro teologa těžko stravitelné. Přesto i on uzná, že tomuto osvícenému neomarxistovi leží na srdci *radikální předěl* mezi někdejšími a jinými (novými) poznáním svrchované autority lidského duchovního života. Jde mu o „rebellische Hoffnung“ tam, kde se nevystačí se starými, kolektivně sdílenými představami. Já sám bych „Jobovu cestu“ nazval „odchodem z Boha“, z božstva obecně religiozního nebo vágně metafyzického charakteru – s odkazem na nenáboženskou interpretaci D. Bonhöffera<sup>9</sup> a „ateistickou víru v Boha“ v podání D. Sölle.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> „Auch Hegel’s Dialektik in ihrem letzhinnigen ‚Kreis aus Kreisen‘, ist derart vom Phantom Anamnesis gehemmt und ins Antiquarium gebannt.“ (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, sv. I–V, Frankfurt am Main 1959, S.7.)

<sup>8</sup> E. Bloch, cit. d., str. 1456.

<sup>9</sup> D. Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung*, Christian Kaiser Verlag 1951, český *Na cestě k svobodě*, Vyšehrad 1991.

<sup>10</sup> D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1968.

### G. Exodický charakter pokání u proroků

Na exodické rovině se pohybují prorocké výzvy k pokání, vlastně: k *obrácení* (ŠVB). Proroci nevyžadují pohyb zpět, nýbrž zvěstně provokují člověka zabředlého do nepravostí, aby opustil to zlé, v němž se mu zalíbilo, a *přichýlil se k budoucnosti*. Proroci mají na mysli vyjít z přítomné porušenosti a niterné zkorumpovanosti k *budoucímu* respektování milosrdenství a práva. Za všechny proroky uvedu Jeremjáš: „Vrať se ke mně, je výrok Hospodinův“ (V<sup>e</sup>ŠUB 'ELAJ N<sup>e</sup>UM JHVH – Jr 3,1). „Navrať se, izraelská odpadlice“ (Jr 3,12). „Ať se každý odvrátí od své zlé cesty a od svých zlých skutků a budete přebývat v zemi, kterou Hospodin dal vám a vašim otcům...“ (Jr 25,3). Tím novým Kenaanem není předně stará dobrá vlast pod náboženskou égidou jeruzalémského chrámu, nýbrž sám Hospodin, milosrdná a spravedlivá Pravda: „Obrátíš-li se, Izraeli,... obrať se ke mně“ ('IM-TAŠUB... 'ELAJ TAŠUB – Jr 4,1).

### H. Exodická orientace novozákonní zvěsti

Zvěst (o) Exodu se výrazně zakreslila i do poselství *Nového zákona*. Překladatelé ČEP na to upozorňují výraznou zkratkou ve stručném úvodu ke knize Exodus. Uvádějí například Lk 9,31 v perikopě o „proměnění na Hoře“ (Lk 9,28–36). Mojžíš a Eliáš rozmlouvají tu o Ježíšově *cestě*, kterou měl dokončit v Jeruzalémě (... TÉN EXODON AUTÚ – Lk 9,31), což je jasná narážka na vyjítí a jítí Izraelců z Egypta. Lukášova teologie chápe Ježíšovu životní cestu jako *exodus* ze světa hříchu, vin a násilí – do *Jeruzaléma* co symbolu *nového věku* touženého osvobození a vítězné *svobody*. Ekumeničtí překladatelé a vykladači připomínají též motiv *beránka*. Ježíš slavil se svými učedníky svátek beránka, paschální večeři připomínající a zpřítomňující *vyvedení* Izraelců z Egypta (Lk 22,14–20).

Velikonoční drama starého Izraele christologicky aplikuje Jan (J 19,36; srv. Ex 12,46), Pavel – v aplikaci na Krista – 1K 10,1n – i Apokalypsa (Zj 5,6 i 15,3: sedm ran = obdoba „ran egyptských“). Exodus tu všude reprezentuje antipozici temného Fáta (hříchu, smrti i vnější poroby).

Exodus – nebo osud.

Ježíš je nový Mojžíš, ale i nový Jošua, je však i nový Jeremjáš, vyzývající k obrácení srdce k živému Bohu. Moses redivivus obrací duchovní zrak lidí k zaslíbené zemi Božího království (BASILEIA TÚ THEÚ): „Naplnil se čas (KAIROS) a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání (METANOEITE) a věřte evangeliu“ (Mk 1,15).

Někde je exodický motiv jakoby zasut a musí jej objevit „mikroskopická“ exegese. Tak např. v janovském prologu: „A Slovo se stalo tělem a *prebývalo* mezi námi“ (KAI HO LOGOS SARX EGENETO KAI ESKENÓSEN EN HÉMIN, hebr.: V<sup>e</sup>HADDÁBAR NIHJÁ BÁŠÁR VAJIŠKON B<sup>e</sup>TÓKÉNU– J 1,1).<sup>11</sup> Řecké verbum SKENÚN (hebr. ŠKN) vybavuje substantivum SKÉNÉ = *stan* (hebr. 'OHEL, event. MIŠKÁN). Jan takto naznačuje *interimnost* naší lidské existence s typologickou narážkou na „stanový“ pobyt Izraele v poušti. Proto kraličtí ve svých Poznámkách komentují výraz „prebývalo“: „vlastně slovo řecké zní: stánek mělo“.

Bohatě a tvůrčím způsobem užívá motivu, ba tématu exodu novozákonní *List Židům* (řec.: PROS HEBRAIÚS). Ostatně už titul či adresát listu evokuje, či aspoň připomíná, lid *poutníků*, hebrejců vedených pokyny Hospodinovými do rajskeho Kenaanu. Hebrejské HA 'IBRÍM je derivát kořene 'BR = mj. přejít, přecházet, překročit, ubírat se přes něco. Hebrejci překročili Rákosové moře (Ex 14,16 – zde užito verba BV'); 14, 29 – zde sloveso HLK = jít; Ex 15,16 – užito výrazu 'BR = procházet, přecházet), poušť (Dt 1,19 – HLK) i Jordán (Dt 27,3. 4 – 'BR).

V závěru Listu Poutníkům (hebrejcům) vyzývá pisatel-pastýř: „Vyjděme tedy s ním (scl.: s Ježíšem – mb) za hradby, nesouce jeho potupu“ (TOINYN EXERCHÓMETHA PROS AUTON EXÓ... – Žd 13,13). Schillebecks, jehož pojetí se tu přidržuji,<sup>12</sup> nabízí toto pojetí: v textu epištoly se nejedná o vyjítí mimo brány Jeruzaléma, jak se běžně chápe, není nutné slyšet tu narážku na popravnu Golgotu<sup>13</sup>. Podle Schillebeckse měl autor traktátu adresovaného křesťanským „hebrejcům“ na mysli *stan*, který podle starozákonního podání rozbil Mojžíš „mimo tábor“: „Mojžíš vzal *stan* ('OHEL) a postavil si (jej) venku (MINCHÚC) za táborem opodál tábora a nazval jej stanem setkávání ('OHEL MÓ 'ÉD)“ – Ex 33,7. Každý, kdo se chtěl Mojžíše něco zeptat, musil jít *ven*, mimo tábor (Ex 33,8). U vchodu do Stanu stál

11 Jde o můj „umělý“ překlad řeckého textu do hebrejštiny.

12 Edward Schillebecks, *Christus und die Christen (Geschichte einer neuen Lebenspraxis)*, 2. vyd., Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1977. Čerpám z odd. IV: Christliche Spiritualität – Exodusgemeinde. Viz též E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk (Eine Untersuchung zum Hebräer Brief)*, 2. vyd., Göttingen, passim.

13 Pozn. pod čarou v Jeruzalémské bibli (něm. verze 1968): „Was dieser Ritus, im voraus bezeichnete, hat Jesus, das Sühneopfer, erfüllt, als er ausserhalb der Mauern von Jerusalem gekreuzigt wurde...“ (str. 1739).

oblakový sloup – náznačná podoba Hospodinova –, a tam rozmlouval Mojžíš s Hospodinem. Tak v pojetí Listu Židům vychází křesťanský sbor, vpravdě sbor *exodický*, poněvadž orientovaný *Bohem exodu*, ven – ze stanů interimní existence na této zemi a ubírá se od prozatímního stanu k věčnému *městu budoucnosti*. Církev zde na zemi *exoduje* k městu za mystickým oblakem, kde už bytuje Ježíš u svého a našeho Otce. Křesťan má opustit tento aion (věk) a odebrat se k táboru, kam nás předešel Ježíš, aby bydlil ve slávě Otcově, má tedy mířit k budoucímu věku totální záchraně. Jako cizinci v tomto světě *putujeme ke světu budoucímu*. Toto zacílení křesťanů prvních generací způsobovalo, že antičtí (zvl. římské) intelektuálové křesťany pohrdali jako společenským plným zlých, ano perverzních pověr a považovali je za odium generis humani (Plinius, podobně Suetonius). Ve skutečnosti se tu odehrávala *vzpouora proti osudovému zde – setrvávání*, vždyť „toto zde“ nevyčerpává *cíl naší cesty*; vidím tu však nábožensky artikulovaný vzdor proti osudovému míjení naší existence, kterou odkrokuje čas, a dost.

Horizont *exodu* posouvá tak velkého parentika homilie určené křesťanským nomádům za hranici historicky měřitelného času a sómaticky vymežovaného prostoru.

Stejným směrem, i když jiným noetickým terénem, se ubírá argumentace Pavla z Tarsu v jeho druhém listu do *Korintu*. V 2K 5 se mluví o našem „pozemském životě“ jako o *stanu* (řec. SKÉNOS). Toto metaforické označení našeho života může ovšem vyjadřovat přechodnost, zatímnost v širokém, až obecném smyslu (tak např. v Iz 38,12: DÓRÍ... Ke' OHEL RÓ 'Í). Je však theologicky výhodné pomyslet na „stánkování“ hebrejců na cestě pouští. „Věčným domem v nebesích“ (OIKIA EN TOIS ÚRANOIS) by pak byl definitivní Kanaan, kde už veškeré putování jednou pro vždy končí. Exodus ve starozákonním pojetí je cesta Z a Ke. Toto spojení (kontrastních předložek) je důležité, neboť jen tak je možné postavit účinnou hráz vágně apokalyptickému, hellénisticko-dualistickému, gnostickému, či mandejskému scestí. (Toto vše bylo za dob Pavlových v Korintě „ve hře“, proto snaha Pavlova formulovat problém dualistně, ale ne dualisticky.)<sup>14</sup>

Stan naší (pozemské) existence je traumatickou záležitostí, bojíme se nahoty, asómatického vakua. Mandejci takovou asómaticku předpokládali: materiální tělo znamenalo jim leda jakousi vadnou stavbu. Gnostici měli svou „nebeskou cestu“. Země byla jim „domem bezpečnosti“, vždyť svět je kořistí démonů, a duše nemá s touto zónou co dělat.<sup>15</sup> Na

rozdíl od gnostických koncepcí neplatí pro křesťana, že SÓMA = SÉMA (tělo – hrob). Lidské SÓMA nelze charakterizovat „sématicností“. Je však před-znamenáno *smrtelností*. Proto hledíme k času, kdy nám bude darováno *nové SÓMA*, nesmrtelné, neprozatímní, SÓMA *trvalé*. Avšak jako poutník, který užíval dlouho a vydatně stanu (a všeho, co se stanem a putováním souvisí), nepohrdá způsobem kočovného přebývání, když se mu dostane pevného domu, tak nepohrdá křesťan svou interimně-sómatickou existencí, ocitá-li se tváří v tvář věčnosti. Právem připomíná novozákonník Friedrich Lang, že „věčným domem v nebi“ nemínil Pavel Boží království, nýbrž *dokonalé* tělo darované stvořitelkou mocí Ducha, „tělo pneumatické“, jak říká Pavel v 1K 15,44 (SÓMA PNEUMATIKON). Nejde tu tedy o protiklad jako v gnózi nebo v platónském dualismu, nýbrž o *postup*, *exodus*. Také „přirozené tělo“ – SÓMA PSYCHIKON (1K 15,44) je dobrým Božím *darem* (srv. Gn 1 aj.); není to ale dar konečný, nese v sobě jakousi traumatickou, nikoli však tragickou tíhu (srv. BARÚMENOI 2K 5,4). Nebeské SÓMA se nemusí bát zlých kusadel zmaru, vakuálního znicování, neboť všechno smrtelné bude „pohlaceno životem“ (HINA KATAPOTHÉ TO THNÉTON HYPO TÉS ZÓÉS – 2K 5,4).

I když křesťan žije *vírou*, *není* – pokud je poplacen schématu interimního sómatu – *plně doma*. Plně DOMA je až v nově stvořeném *nebeském sómatu* – tehdy je plně „u Pána“ (PROS TON KYRION – 2K 5,8).

Tato aplikace čelí dualismu, v jehož optice je zdejší existence člověka čímsi negativním, *osudově daným*, či spíše vnuceným, zrovna tak, jako je osudově koncipována a strukturována i netělesná existence „na druhé straně“.

Křesťané vědí, že vzdychání na cestě našeho tuzemského pobytu je ozářeno nadějí = jistotou neiluzorní eufórie, že v Kristově přícházejícím věku budeme žít v absolutně osvobozené tělesnosti.

## ZÁVĚREM

Ukázal jsem, doufám, dosti názorně, že antiosudová myšlenka *exodu*, kořenící v exodické tradici starozákonního vyprávění o vyjití, jítí a dojití hebrejských kmenů z Egypta do Hospodinem slíbeného Kanaanu, je *kérygmaticky* ústřední a noeticky nejzávažnější ze všech dílčích starozákonních tradic.

14 Viz Friedrich Lang, Die Briefe an die Korinter, NTD, sv. VII, Göttingen 1936.

15 Srv. též P. Pokorný, *Píseň o perle*, Vyšehrad 1986, str. 157.

Antiosudové motivy, momenty, přístupy a orientace Exodu se vkreslily do právních útvarů starého Izraele s akutním dopadem pro Židy i křesťany, do liturgicko-zvěstné osnovy Žalmů, do prorockých výzev k obrácení i do problematiky Boží spravedlnosti a lidského utrpení. Myšlenkou Exodu je prostoupen i celý Nový zákon, evangelia, listy i Apokalypsa Janova. V Listě Židům putují křesťané k věčnému městu v nebi a ve druhém listu Pavlově do Korintu je chápána naše pozemská, tělesná existence jako *pobyt na cestě*, jako „existence stanu“, *cíl našeho putování* je však v oblasti mimo běžně chápaný prostor a čas, v oblasti, kdy i naše tělo bude *zcela proměněno* (SÓMA PNEUMATIKON). Exodus je osou celé biblické zvěsti a jako antifatalikum číslo jedna je jedním ze zdrojů myšlení a citění, které se nevzdává pasivně tzv. „poměrům“, nýbrž prodírá terénem tlaků a vazeb skrze *víru* ke *svobodě*, korunující cestu z Egypta do slíbeného Kanaanu – a to ve smyslu doslovném i přeneseném, politickém, sociálním, kulturním i duchovním.

Exodus je život v pravdě a pravda v životě.

Víra stojí, Osud se kymácí.

Vyjít, jít a dojít je antiosudová možnost „vyčnít“ nad status quo a být vnějšně i vnitřně účasten Budoucnosti.

### Zusammenfassung

In der vorliegenden Studie wird versucht zu zeigen (beweisen und illustrieren), dass der (hebräische) Glauben und das Schicksal prinzipiell nicht zu versöhnen sind. Im Gegenteil: Es geht hier um zwei entgegengesetzte Zutritte, die von total (völlig) verschiedenen noetischen Quellen entspringen. Der Beitrag skizziert einige Merkmale der Fatalität in antiken Religionssystemen (Aegypten, Babylonien, Griechenland u. a.). Man muß aber feststellen: Wenn auch die Hauptgötter der betrachteten Religion dem Schicksal als einer alles und alle beherrschender Obergottheit unterordnet waren, gab es hier gewisse Motive, Elemente, ja sogar „Dogmen“, die die „partitur des Glaubens“ respektieren und die „Mächte“ des Fatums mindestens partiell neutralisierten, wenn nicht verhinderten (MAAT, AŠA/RTA u. a.). In der biblischen Sicht wird der *Glauben* (hebr. AMAN, griech. PISTIS) als das „Festsein“ oder „Festbleiben“ verstanden. Der „Glaubende“ soll sich also auf JHVH (Wahrheit, Eschaton)völlig verlassen. So provoziert der Glaube jene echte geschichtliche Existenz des Menschen, die vom todbringenden SCHICKSALSTENDENZEN wesentlich nicht bedroht

werden kann. Das FATUM bezeichnet das Notwendige, Unumgängliche (ANANKÉ, TYCHÉ), eben das, was archetypisch vor-gegeben und vor-entschieden ist. (Vergleiche z. B. die antike Astrologie und die prophetische Polemik dagegen.) – In der biblischen Botschaft des Alten Testaments wird (das Fatale) Magie, Astrologie, Hoffnungslosigkeit etc.) frontal attackiert. Besonders wichtige Rolle spielt im alttestamentlichen Kerygma „der antifatalistische Gedanke des Exodus“. Aber auch die narrativen Stücke des A. T. bringen das antifatalistische Glaubensdenken zum plastischen und demonstrativen Ausdruck (z. B. Abrahams „Kampfsgespräch“ mit Jahwe). – Zum Schluss der Studie wurde die Glaube-Schicksal-Problematik auch hinter der Erzählebene des Märchenhaften aufgespürt. – Es gibt ein Wort im kerygmatischen Vokabular der Bibel, das aufs konzentrierte die antifatalistische Grundtendenz des Glaubens zum klarsten Vorschein zu bringen weiss: die LIEBE.