

MARE

„Moře“ v Bibli – křížovatková šifra mýtu, historie, dějin

Milan Balabán

I.

Moře je ve Starém zákoně označením obrovské vodní plochy (Gn 1,9n; Ž 33,7 104,25 107,23; Zj 14,7 aj.). Moře je ovšem i šifrou entity *mýtu* (Jb 26,12; Ž 65,8 114,3; Za 9,4; Mar 5,13 aj.) či *symbolem zla* (za všechny citace Zj 21,1 „a moře již vůbec nebylo“).

Biblický (i mimobiblický) non-pojem (nadmetafora) MOŘE může, sledujeme-li jeho biblicko-literární situování, zvýznamňování i odvýznamňování, trochu objasnit vztah HISTORIE-MÝTUS-DĚJINY.

Mýtus je v optice biblické noetiky *náboženský zor*, který zatemňuje nebo rozsvětluje situaci lidského pobytu (konkrétně vztaheno k Izraeli-Judstvu-Židovstvu) světlem a tlakem spásného Apriori. *Historie*, ve striktním smyslu historizace, je v Bibli hrází proti zvrácení Božího činu (působení Pravdy) v cosi „věčného“, předvěkého a neměnného, a proto v principiální předzjednanosti (pseudo)normativního.

Dějiny jsou interferenčním polem, v němž mýtus a historie kontraktoričticky pracují na formování (a potom i na formulaci) *významu* (spíše než smyslu) lidského pobytu v tomto světě – pobytu odněkud někam, za horizonty možného k Nemožnému, tj. k Eschatu.

Starý zákon si stojí vůči mýtu *svobodně*. Mýtus je mu *revelatio* paganismu. Zapojuje člověka do celku *kosmu*. Zde biblické Podání ne snad navazuje, ale jde podobnou cestou.

Mýtus dále předpokládá, že to, co lidský i kosmický život ustavuje, bylo tu *především*, co (teď) existuje. Toto PŘED je v pojetí paganismu *Božské vyprávění* (spíše než vyprávění o bozích), je to *Řeč* předcházející každou řeč lidskou. Jazyk, jímž se lidé domlouvají, především jazyk kultu a ritu, je jen jeden, i když podstatný aspekt *Řeči*. Tomu starozákonní Podání neodporuje, ale určuje, *kde* je toto předdějinné Berešit (Gn 1,1). Tímto POČÁTKEM je AMAR čili Říkání Hospodinovo. Jedná se tu o ODRÍKÁVÁNÍ PRAVDY, odříkávání, jemuž se nesmí skákat do řeči.

Mýtus autoritativně předkládá takový *zor stvoření*, v němž stvoření člověka předchází „zrození bohů“ čili theogonii, a té předchází „zrození kosmu“ čili kosmogonie. Zrození kosmu je předpokladem zrození bohů – není-li ovšem kosmos chápán jako všeobsahující a všezahrnující korporativně-individuální božstvo. Ale na začátku je podle mytického zoru Temnost, Chaos, Non-ordo. Mýtus nezná (časový) začátek – to je mu skandalon non plus ultra. Není tedy začátek v mýtu, hrozí tu jakási nekonečná šedá skvrna budící hrůzu. Člověk je pouze *přirazen k bohům*, a zároveň je jim podřazen. V babylónském „stvořitelském mýtu“ *Enuma eliš*¹ je člověk podomkem, sluhou bohů, má tedy příruční charakter. V biblickém Podání je člověk postaven výsostněji: Mezi Elohim a Adamem není zprostředkujících božsko-kosmogonických článků. Není tu ani mytického triku emanace člověka z božstva (srv. zrození nižších bohů, a tím nepřímo i člověka, z Božské slzy v ptaňovské mytické naraci.² Theogonie či spíše deogonie³ se snaží pomocí jakéhosi božského automatismu či mýtoevolucionismu evokovat *genezi člověka*.

Bible tuto genezi nevysvětluje. Staví spíše hráz racionalizaci mystéria „vzniku“, biblického „stvoření“. Stvoření podniknuté Bohem, jak jej zná Starý zákon⁴ je *zá-zrak*, tj. to, co nelze „fotograficky“ evidovat, zvnějšíku verifikovat. Zde se smí toliko *věřit*, tj. radikálně důvěřovat, spolehnout se na ničím nezdůvodnitelné Rozhodnutí. Jde tu o Rozhodnutí, které nepodléhá žádnému kritériu, poněvadž ono samo je

¹ Viz např. *Grundrisse zum Alten Testament, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, vydal Walter Beyerlin, 1. svazek Göttingen 1975. Solidní starší práce: Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte*, Berlin und Leipzig 1926. Přehledný a spolehlivý je H. W. Haussig, *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, 1. svazek Stuttgart 1965, zvl. oddíl Mesopotamien. Velmi instruktivní je publikace největšího českého religionisty J. Hellera, *Starověká náboženství*, Praha 1978, zvl. část Mezopotámské náboženství, str. 101 nn. Principiálními otázkami babylónské mytologie jsem se zabýval sám: M. Balabán, *Víra – nebo osud?*, Praha 1933, úsek Fatum antického Babylónu – možnost výhybky?, str. 25 nn. Obecné principy s dosahem pro sociologicko-politickou sféru stručně charakterizoval z hlediska biblické normativity S. Daněk, *Křesťanství revoluce*, Praha 1932, zvl. str. 10 nn.

² Srv. údaje o Ptaňově činnosti v: F. Lexa, *Náboženská literatura staroegyptská, I + II*, Kladno 1921, zvl. str. 49, kde zmíněna problematika „stvořitelské slzné záležitosti“ Ptaňy. Podle Lexy jde o pozdější vložku. Viz též egyptologické práce Žáby, Cerného a dalších. Podle údajů Wolfganga Helckeho jde v případě Ptaňově o „relativně pozdě vytvořené božstvo“ fungující jako božstvo obecně stvořitelské (zváto z: H. W. Haussig, cit. d., str. 387 n.).

³ Termín „theogonie“ je theologicky velmi ošidný. Theos ve striktním pojetí je El chaj = Bůh živý (např. Ž 92,3), tj. Pravda vtiskující se do života a „vábící“ za sebou čas, dějiny, okamžik, a obracející naši pozornost k poslednímu (eschaton).

⁴ Tento Bůh Stvořitel nenese ve Starém zákoně jméno Hospodin (*yhwh*), nýbrž Elohim – vlastně Bohové (plural). Tím se patrně chce důrazně připomenout, že jde o *soustředěnou Božskou Moc*.

kritériem – ve smyslu soudu–*krisis* (hebr. *mišpat*). Tímto „soudem“, *mišpatem*, je konkrétní všeobecná *náprava* všeho a všech. Vzpomeňme zvláště Druhého a Třetího Izajáše, ale už i takového Jeremjáše, nebo i kérygmaticky neskladného Ámosa.

Prapovídání mýtu je odděleno od dějin, ty také nejsou apriorně chtěny, nejsou za-mýšleny. Prapovídání (o) smyslu se permanentně promítá (ne-li inkarnuje) v obřadech, ritech, kultu – při svátcích a slavnostech. Zde se počítá i s magií. Obřady a rity jsou jakési „benzínové pumpy“, kde je možno se *znovu* vrátit k Prapůvodnímu, k Minulosti, jež zahrnuje a určuje celý náš životaběh. Vzniká dvojí svět: svět *posvátného* a svět *profánního*.⁵ *Profánní, všední, jež se v životě běžně přihází, je tu kvůli* posvátnému, jímž a v němž mohu kulticky prožívat dějství či spíše (jen) dějstvování⁶ „znovunarození“, znovuvyhmátání výseče života vtisknuté mi zpřítomňující se Praminulostí. Rukování (spíše než ruce) mýtu ústí do zá-hrobí (*šeol, hádés, peklo*), kde je člověk vsunut do čehosi mezi smrtí a životem, do oblasti *stinu*, který není s to dovyšlehnout ke skutečnému životnímu světlu a teplu.

Na rozdíl od toho znamená STVOŘENÍ (hebr. *bara*) ve starém Izraeli a zvláště v pozdějším judaismu TO, CO JDE DÁL, co hledá cestu *kupředu* a orientuje se k budoucímu, jež člověk naprosto nemůže a ani nemá znát, ale které *tuší*, ubíraje se cestou *víry* do abrahamovského Neznáma (Gn 12).⁷

V paganismu se tedy stře řada: Chaos-Nic-vyšší bozi-nižší bozi-člověk-sluzba bohům kultem-božská ochrana lidíček. Drastické *výkyvy* (nemoci, války) jsou chápány jako upadnutí (či upadání) do původního Nicu nebo jako aranžmá kvůli „větší slávě boží“. Tak kupříkladu: dobovačné války se zdůvodňují ideologicky: nejvyšší bůh, nebo významný městský bůh jako Marduk, musí rozšířit své ideové a mocenské teritorium, aby odpovídalo jeho nábožensko-mytickému významu.

V Bibli vede cesta od Berešit (Gn 1) přes archetypické postavy (Chanok, Noach atd.) k postavám zakladatelským, které jsou charakteru nearchetypálně archetypálního – výraz L. Hejdánka – (Moše, Jošua),

⁵ Srv. sborník statí věnovaných této problematice: O posvátnu, Praha (KA) 1993.

⁶ *Dějství* předpokládá *dějinnou* koncepci (rozvrh), dějstvování nahrazuje dějství rytmičovaním téhož a stejného.

⁷ Srv. rozbor pojmu – metafory VÍRA ve statích M. Balabána (Hebrejské pojetí víry, *Reflexe* 1990, č. 3); Antifátální kérygmatická myšlenka exodu ve starozákonní i novozákonní bibli, *Reflexe* 1992, č. 7-8; *Víra – nebo osud?*, Praha 1993; Hebrejské myšlení, Praha 1993 a L. Hejdánka (Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady, *Reflexe* 1990, č. 1; *Reflexe víry ve Starém zákoně, Reflexe* 1990, č. 2; *Filosofie a víra*, Praha 1990).

k praotcům (Abraham), přes řadu králů, z nichž někteří jsou historizujícími amalgámy postav nadhistorických a nadlidských (David, Šelomo)⁸ až po postavy reformátorské (Ezra, Nehemja), makkabejské „boží bojovníky“ (Juda a jeho bratři), učitele a zkoumatele Zákona (perišajové a jiní) a „mistry zbožnosti“ (chasidé, eseje a jiní). Tím se vynořují a vytvářejí *dějiny*. Některé mytické položky jsou historizovány (tzv. soudce Šimšon = historizace slunečního božstva, kenaanského Šemeše – srv. hebr. *šemeš* = slunce). Naopak je vágní historičnost, znemocnělá tak často inertním faktováním, mytizována, a tak pozvedána na úroveň smysluplného a všezahrnujícího. (Například Josef je vykreslen ve svém egyptském bytovaní jako vcházející slunce – Gn 41,45c9). Jakási nemytická mýtizace se děje i biblickým srovnáním velkých postav do jedné řady: Tak je tomu v Sírachovcově rozsáhlé „chvále otců“, začínající Henochem (Sir 44,16) a končící veleknězem Šimeónem (Sir 50). Český, dnes téměř famózní starozákoník S. C. Daněk má za to, že „rámeček podání má popřít autarkii a kontinuitu času, kterou předpokládá naše pojetí dějin“.⁹

Daněk mluví o ideové povaze a náboženském charakteru Starého zákona v konfrontaci s tzv. fakty tzv. izraelských dějin poznamenává: „Co však dnes podávají fakta Starého zákona, přirovnal bych k oněm obrazům, jež tu a tam ještě uvidíte po vlastech: pod lipou seskupení ... na vás hledí Havlíček, Palacký, buditelé, Komenský, boží bojovníci, Hus, Karel IV., některý ten Přemyslovec až snad i praotec Čech. Zmizely tři doby země České, všechn vztah i napjetí zpřetřhány...“¹⁰

Simultánní, achronické vidění starozákonních postav brání to, co má charakter nadčasový, ne-li mimočasový, před všesžirajícím historismem, páchnoucím imanentistickou rozkladností a synkretizací Božského a lidského. V tomto smyslu má jakoby mytická simultanzace biblického podání theologicky profylaktický charakter. Daňkovi šlo o obranu hodnot, na nichž si dějiny (v pojetí historiků či i theologů posedlých historismem natolik, že si troufají mluvit i o „dějinách zjevení“) musí vylámat zuby. Daněk však nepostřehl, jsa permanentně v zajetí jakéhosi „biblického platonismu“, že Bible srovnává velké svědecké postavy do časově nekonzistentní řady proto, aby si Izrael či judaický kahal troufl vstoupit umocněnou silou do současného dění (spíše než

⁸ Srv. S. C. Daněk, *Dobové pozadí Starého zákona*, Praha 1951.

⁹ Viz M. Balabán, *Vzešel jak slunce (Josef-farao-Re)*, v: *Kvete-li vinný kmen*, samizdat, Praha 1979.

¹⁰ S. C. Daněk, *Verbum a fakta Starého zákona*, v: *Ročenka Husovy fakulty*, Praha 1937, str. 18 n.

dějin) – právě proto, že mohl nahlédnout své staré dobré vůdce v jejich duchovní simultaneitě. Nemytická mýtizace takových řadení a časově historických nelogismů má tedy záměr nemytický, až protimytický.

Jak si stojí starozákonní Bible vůči mýtu a v konfrontaci s dějinami osvětlí (odvažuji se tu dosud pokud vím nepoužívané, nebo přinejmenším zanedbávané metody) literární začátek a (naprostý) konec hebrejské Bible.

Naprostý začátek hebrejské Bible je Gn 1,1:

Na počátku stvořil Bůh... Hebr.: *beresit bara' elohim...*

Naprostý konec hebrejské Bible je 2P 36,23:

Toto praví Kýros, král perský: „Hospodin, Bůh nebes, dal mi všechna království země. Pověřil mě, abych mu vybuodoval dům v Jeruzalémě... Kdokoli z nás... – Hospodin, jeho Bůh, *bud' s ním* – se může vydat *na cestu*.“

Prvním (dvoj)slovem Bible je *beresit bara* – tedy Počátek jako Stvoření, Stvoření jako Počátek.

Posledním čtyřslovím je *adonaj elohav immo vejaal* = Hospodin, jeho Bůh *bud' s ním* – se může vydat (na cestu).

Úplně posledním slovem je *vejaal* = se může VYDAT. Sloveso *ala* = dosl. stoupat *vzhůru*.

Prvním slovem je Počátek, posledním Vydání se na cestu, čili stoupaní vzhůru, k Jeruzalému, k hradišti Pokoje. Cesta vzhůru – k nové existenci judských navrátilců ze zajetí.

To je smysl stvoření: *počátek* nového života božího lidu ve *změněné dějinné* situaci. A co je nová existence Judejců, jimž Kýros umožnil cestu zpět – vlastně: dopředu? To je nové stvoření, *stvoření jako přítomný záchranný akt* vstupující do dějin.

Hospodinovo působení v dějinách je osvětlováno „stvořitelským mýtem“, poněvadž starozákonnímu kérygmatu záleží na tom, aby Hospodin nesplynul s tokem událostí. Aby bylo zřejmé, že každý Hospodinův vstup do individuálního lidského života i do života společnosti vůbec je *nové stvoření, zá-zrak*, něco svou překvapujcností až šokujícího.

A je tu ještě jedna mohutná diference.

Orientální mýtus je zaháčkovan do *mystéria Přírody*. Příroda je tu chápána jako Panna. Tato „panna“ však počíná, gravidizuje se. Tato gravidizace znamená profanizaci. Příroda dává život tvorům tím a tak, že nastoupí – a to vždy znovu a znovu – skandalózní cestu profanizace, jakési své radikální sebepohany, ne-li sebevydání – kvůli = na prospěch

živým tvorům vycházejícím nekonečně z jejího sebetvořivého a sebeobětovného Lůna. Je to geneze ad infinitum.

Člověk je porozená část (a součást!) vegetativních mohutností (dynamis) Veškerenstva. Odtud vychází a tam zase vchází. (Ohlasy této ideologie zaznívají trochu zpod biblického podání – srv. knihy Job a Kazatel aj.) Člověk nemá začátku (homo extra principium) a nebude mít de facto ani konce (homo infinitus). Vejda opět v lůno Panny-Matky znovu se (nějak) narodí. Povaha jeho dalších příštů, ať individuálních, či kolektivních, se nijak zásadně neřeší. („Řešení“ však nabízejí soustavy karmanické (re-inkarnace, nirvána), což je biblickému pohledu zcela cizí.)

Biblické poselství *zná počátek* člověka. Člověk byl stvořen v čase, a to ve smyslu punktuální *singularity*: *nebyl – a je!* Pomlčka mezi „nebyl“ a „je“ znamená tu *div*, který znamená nálož pod každým předpokládaným nebo předpokládatelným apriori. Bible zná i *konečnost* člověka. Smrt je ve zvěstné zóně Starého i Nového zákona široce tematizována. Smrt není nikterak od-vysvětlována. Tváří v tvář smrti lze říci jediné to, co vkládá (s pravdivou vyostřeností) křížované-mu Ježíšovi do úst evangelista Lukáš: „Otče, v ruce tvé poroučím ducha svého“ (L 23,46). Co je nadto, je libofantazie (jakkoli nábožensky vyztužená). I zde platí „maximální minimum“ BÝT V KRISTU (einai en Christó – 2K 5,17).

Člověk ovšem je příroda, ale příroda pověřená pastýřským vedením druhé přírody (mimolidské), jíž nebyl vdechnut „dech života“ (*nišmat chajjim* – Gn 2,7b). To je ona *jinakost* člověka orientovaná k „obrazu Božímu“ (*becelem elohim* – Gn 1,27b). Člověk je *víc* než příroda, nikdy s ní nesmí splynout. To je smyslem tvrdého slova Genese „podmaňte ji“ – totiž Zemi (Gn 1,28b).

To je také smyslem prorockých polemik proti zbožštění přírodních elementů či sil. Tak to slyšíme z poselství Jeremjášova, Hóšeova a jiných svědků.

II.

Po tomto teoretickém náčrtu poskytujícímu souhrnný pohled na problematiku vyznačenou entitami mýtus – historie – dějiny přistoupím teď k biblické *singulární ilustraci*. Pokusím se osvětlit tuto problematiku na „položce“ – šíře – metafoře – znamení MOŘE (hebr. jam).

1. Moře jako životu nebezpečný živel

Ž 107 je žalmem *providenciálního* charakteru. Ukazuje, jak Hospodin (svým) lidem „v jejich těžkostech ku pomoci přispěti ráčil“, což je

rozvažujícímu věřícímu dokladem, ne-li důkazem „Božího otcovství“ (tak kraličtí). Žalm mluví *o moři* (hebr. jam) jako o svrchovaně nebezpečném živlu, protilidském, a vlastně protihospodinovském. A přece se NA MOŘE lidé odvažují a vydávají. Tváří v tvář rozbouřenému moři poznávají – nasadivše křik modlitby – Boží ochrannou přítomnost:

„Ti, kteří se vydávají na lodích na moře,
kdo konají dílo na nesmírných vodách,
spatřili Hospodinovy skutky,
jeho divy na hlubině.

.....

V závratí jako opilí se potáceli,
s celou svou moudrostí byli v koncích.
A když ve svém soužení úpěli k Hospodinu,

.....

utišil tu bouři... (Ž 107,23-29)

Pobyt na moři v hrůzném nebezpečí smrti byl fixní zkušeností orientálních lidí. Moře představovalo cosi radikálně ohrožujícího, přívádějícího, ba strhujícího člověka jakoby náhlým *rozmarem* ke žravému poznání *zániku*, NICu. Z tohoto chronického zážitku rozmarnosti a požírajícího mořského živlu, který s člověkem (= proti člověku) hraje „hru kočky s myší“, spočívající v onom „pustit-chytit-pustit“ a nakonec „chňamhamchytit“, vycházejí nejen antické i mladší mytologie, ale i *biblické* kérygma. Při mořských příhodách se člověk dovolával *bohů*. Připomeňme si scénu ze starozákonní novely *Jonáš*. Prorok prchá před Hospodinovým rozkazem na „druhý konec světa“. „I uvrhl Hospodin na moře veliký vítr“ (Jon 1,4a). Jaká byla reakce lodníků?

„Lodníci se báli
a úpěli každý ke svému bohu“ (1,5a)

Jonáš zůstává božansky netečný, nedovolává se žádné božské moci. Jedná vskutku jak a-teista. Jaká je nyní reakce lodníků?

„Co je s tebou...
vstaň a volej k svému bohu!
Snad si nás tvůj bůh povšimne
a nezhyne.“ (1,6)

Jen BOŽSKÉ bylo s to vysvobodit tak prudce destabilizovaného človíčka z děsivého DÉMONSKÉHO živlu. Člověk se tu dovolává moci proti moci – to je typické pro náboženství všech dob. To

NEZMĚRNÉ, nepřehlédnutelné a ve své pohlcujícímosti HROZNÉ. To je něco, co starověký člověk mohl vyjádřit toliko kategorií *mýtu*.

Jen *hebrejský* člověk byl s to nahlédnout i to nesmírné a jakoby bezuzdné jako VĚC – nedohlednou vodní plochu. *Věcnost* moře v očích Mimoizraelců neexistovala. Vidět moře jako věc – to bylo vpravdě *skandalon*, které se trestalo smrtí a co víc – svrchovaným náboženským opovržením. Pro autora Ž 107 zůstává i CHAOS MOŘE pod suverénní vládou *elohim*. Tak je to ostatně nahlášeno hned ve vstupní bráně do domu starozákonního Písma – v první kapitole knihy Genesis. Kněžský poexilní osvícenec sestavující se svými učenými a přitom ještě zbožnými kolegy „vstup do Tenaku“ připomíná, že Elohim pojmenoval i moře:

„I řekl Bůh: Nahromadte se vody pod nebem
na jedno místo
a ukaž se souš!
Souš nazval Bůh zemí (*erec*)
a nahromaděné vody (*miqve ha-majim*)
nazval moři (*jammim*)“ (Gn 1,10)

Dát někomu (něčemu) jméno znamenalo ve starověku ovládat ho (to) = mít pod svrchovanou a absolutně bezpečnou správou. Také démonské moře má hospodinovské „šem“ (jméno).

K nepřehlédnutí je exegetovi ovšem i to, že „moře“ ve jmenovaném místě Genese je uvedeno v plurálu: *jammim*, nikoli tedy v singuláru: *jam*. Plurální koncovka „im“ může znamenat mnohost a sílu (srv. označení božstva výrazem Elohim); spíš tu ovšem jde o jiný záměr: nepřiznat moři singularitu, jednotu; tam, kde je mnohost, může nastat i rozdělení a rozvrat.

Genesiský Elohim svým ŘÍKÁNÍM (*amar*) odděluje (b-d-l) a tím izoluje (zabraňuje spojení) vody (*majim*) nebeské od vod zemských, a to *klenbou* (*raqia*): vody se tedy nemohou slít dohromady, to by byla katastrofa. Proto Gn 1,21 neváhá mluvit dokonce i o *stvoření* (*bara*) „velikých netvorů“ (*ha-tanninim ha-gedolim*), jež paganismus považoval za mytické příšery.

Jahvismus nepopíral *nebezpečnost*, a v jistém smyslu nezkrotlost, živlu moře (což platí i bouři, blescích, záplavách etc.), ale také tento „praživel“ nedeifikoval; vyřadil jej z kartotéky mytických zloduchů. Raději nazval mořské smrtonosné řádění „Hospodinovými skutky“ (*maase jhvh*) či „divy“ (*niplao*) (Ž 107,24). To bylo samozřejmě nedovyrovnané se zavedenou ideou o Boží dobrotivosti (vždyť všechno, co Elohim stvořil, bylo „dobré“ /*tob*/), ale bylo to lepší, než riskovat pohodlný a nebezpečný dualismus a připustit, že MOŘE je Mocnost

stojící v jistém smyslu regulérně *vedle jhvh*, jako božstvo, jež je s to konkurovat „Bohu živému“ (*El chaj*), Hospodinu.

2. Moře jako mytologikum

V některých Žalmech, ale i u některých proroků vystupuje MOŘE-JAM jako *mytologikum*, poněvadž Poselství chce vykreslit mocnost, jejíž zvládnutí se *zcela vymyká* lidským možnostem, jakékoli náboženské či magické TECHNÉ.

Proto proti sobě stojí HOSPODIN (*jhvh*) a MOŘE (*jam*).

Hermeneutickou roli tu hraje theologická reminiscence na exodus Izraelců z Egypta (Ex 12nn). Názornou učebnicí je tu Ž 114:

„Když vyšel Izrael z Egypta,

.....
stal se Juda Boží svatyní,
Izrael Božím vladařstvím.
Moře to vidělo
a dalo se na útěk,
Jordán
se nazpět obrátil.

.....
Moře, co je ti, že utíkáš,
Jordáne, že se zpět obracíš?

.....
Chvěj se ZEMĚ před Pánem (adon),
před Bohem Jákobovým (eloah jaaqob).

Moře a Jordán zde vystupují jako mytologická synonyma. Jordán (hebr. Jarden) je „řeka smrti“ (j-r-d = sestupovat, sčl. do moře = do Nicu).

Podobnou scénu lze nalézt v orakulním proroctví *Nahumově*, kde se Mstítel Hospodin vypořádává s Mořem:

„*Oboří se na moře*
a vysuší je,
všechny řeky (neharot) nechá vyschnout“ (Nah 1,4)

Jhvh tu koncuje s Mořem. Oboří se (g^r = okřiknout, dát důtku) na ně, poněvadž je „Bůh žárlivý“ (*el qanno*) a nesnese, aby jeho DOBROST (*tob jhvh* – 1,7) byla ohrožována mytologickými chapadly zla. Jako mytologická synonyma Moře jsou zde uvedeny Řeky, které v hebrejské Bibli vystupují někdy jako protibožský, ano protihospodinovský živel (srv. např. Ž 74,15 93,3; Pis 8,7; Iz 43,2; Jon 2,4; Nah 3,8; Abk 3,8; Zj 12,15n aj.). V zákrytu za Mořem stojí v *Nahumově Hrozbě* též Bášan, Karmel, Libanón, hory, pahorky a skály. *Nahum* se nezaměřuje (pře-

devším) proti lidem, nýbrž proti ZLÝM MOCNOSTEM, jimž představitel pohanského světa (zde Asýrie, Ninive) propadli.

Scénu jako vystřiženou ze Starého zákona nebo z některých mytologických textů najdeme i v Novém zákoně. V synoptických evangeliích najdeme perikopu o „Ježíšově utišení moře“ (cituji z Marka):

„Tu se strhla *velká bouře s vichřicí*
a vlny se valily na loď“ (Mk 4,37)

Reakce učedníků? Urputně probudí Mistra:

„Mistře, tobě je jedno, že zahyneme?“ (4,38)

Nyní je čas, aby se vyjevila Ježíšova *moc* nad ďábelskými Příšernostmi:

„Tu vstal, *pohrozil větru* (řec. *anemos*)

a řekl moři (řec. *thalassa*):

Zmlkni, utiš se!“ (1,39)

Umlknutí moře znamená jeho absolutní zbezmočnění. Ježíš je tu vnějšně líčen jako veliký mág, který umí manipulovat s přírodními živly; trpělivěji = starozákonněji viděno tu jde o něco jiného = hlubšího, zcela základního: Ježíš chrání Svě (lidi) před ničícími mocnostmi chaosu a zla. Ale – a to je patrně pointa tohoto mirakulózního příběhu – ani učedníci, prostí lidé, nemusejí bitvu s chobotnicí zla prohrát. Je tu jen jedna podmínka:

„Proč jste tak ustrašení (řec. *deiloi*)?

Ještě nemáte víru?

(řec. *pós úk echete pistin*)

Víra (řec. *pistin*) přemáhá chaos, ne-řád, smrt, zlo, fatum, nezbytnost zahnout.

3. Moře jako symbol radikálního zla

„Moře“ figuruje v sakrálním písemnictví židovské i křesťanské tradice zhusta jako symbol krajního zla, které se snaží zabrzdit, ba likvidovat Eschaton. To dochází barvitého výrazu a nepřeslechnutelné hlasitosti zvláště v *apokalyptice*. Nejpráhlednější je obrátit se ke knize *Daniel*, a to k pásmu *vizí*, jež jsou nakresleny v její druhé části (tzv. Daniel B):

„Daniel řekl: Viděl jsem v nočním vidění,

hle, čtyři nebeské větry rozbouřily

Velké moře (*jamma rabba*).

A z moře (*min-jamma*) vystoupila

čtyři velká zvířata (*arba chevan*). (Da 7,2n)

Ty čtyři šelmy nepředstavují jen čtyři starověké říše, spíše *zlého ducha* těch neomalených mocností. Za železnými zuby šelem se skrývá zlospirituální odhodlání nastolit protibožskou světovládu, v níž by Bestie různých nacionálně-náboženských tradic nastoupily k moci dříve, než přijde *Syn člověka* (*bar enaš* – Da 7,13). Moře – to je v apokalyptice milieu Zla, nelidskosti, bestiality, je to bydlíště i „bezpečný přístav“ Šelem, jež mají tendenci inkarnovat se do světských vlád. Protikladem k Moři je v apokalyptickém Danielovi *nebe*, „nebeská oblaka“ (*anane šemajja* – Da 7,13a), kde Starý dnů (attiq jomajja) čili Věkovitý (tak ČEP, Buber: „der Hochbetagte“) veškerou vladařskou moc Synu člověka.

Na rozdíl od mýtu, kde probíhá ustavičný, poněvadž cykloidní zápas mezi silami Zmaru a potencemi Regenerace (například *ugaritské* bájesloví předpokládá věčný zápas Baala s božstvem Jamm čili Mořem¹¹), jde v apokalyptické části knihy *Daniel o jednostranné, jednorázové a nevratné* vítězství ne snad abstraktně kosmického Dobra (jak tomu bylo například v *zoroastrismu*),¹² nýbrž ČLOVĚKA vyslaného VĚČNÝM, tj. nepohltitelným vegetativně-kosmickou koloběžností nebo údajným kauzálním nexem dějin. Na rozdíl od mýtu je v Danielovské apokalyptice ZLO aplikováno na dějinné zlouďalosti a místo na mytologického „ČERNÉHO vzadu“ nebo na Satana, byť coby svrženého, proti Bohu se vzbouřivšího anděla, ukazuje se tu na Antiocha IV. Epifana, diktátora z masa a kostí, utvářejícího osudy okupací a nábožensko-kultickými zákazy porobených národů. A zní tu ponorná radost vyvěrající z Danielovských vaticinií ex eventu, že zlo nesoucí rysy božanské až božské a jakoby vyvřelé z nicového prachaosu, bylo zlomeno, a to zcela konkrétně aktivitou zbožných a udatných Makka-bejců.¹³

MOŘE nebylo ještě zcela vysušeno (srv. Nah 1,4 aj.), ale jeho Načalstvo o čtyřech zvířecích korporitách bylo Božím soudem a rozhodnutím zcela vyřízeno. Vyřízen byl i supernebezpečný a svou jakoby malostí víc než klamný „malý roh“ (Da 7,8), totiž zmíněný Antiochos (vládnoucí v údobí 175-164 př. Kr.).

¹¹ Viz např. F. Kotalík, *Ras Šamra-Ugarit*, Praha 1955, zvl. kap. věnovaná Baalovi. Srv. též H. W. Haussig, cit. d., (viz pozn. 1), zvl. heslo *jamm* str. 289 n.

¹² Viz např. poučnou sumarizující stať, v: M. Eliade – J. P. Culiuanu, *Slovník náboženství*, Praha 1993, str. 252 nn.

¹³ Viz např. theologicko-dějinné úvahy vztahující se ke knize *Daniel*, v: N. W. Porteus, *Das Danielbuch*, Göttingen 1962 (ATD), zvl. Einleitung, str. 7-14.

· MOŘE jako symbol zla figuruje významně i v poslední biblické knize (Zjevení), jež je skrznaskrz apokalypticky strukturovaná. Při četbě novozákonní Apokalypsy by nemělo ujít pozornosti, že MOŘE, ďábelská mocnost par excellence, nepodrží pro sebe ty, které si již získalo:

„Moře vydalo své mrtvé,
i smrt a její říše vydaly své mrtvé.“ (Zj 20,13)

Lidé vstřebaní mytickým vírem Moře budou postaveni před Boží a Kristův soud:

„a všichni byli souzeni podle svých činů“ (Zj 20,13b).

Podle Janovy apokalypsy bude v pravý eschatologický okamžik likvidováno samo Moře:

„A viděl jsem nové nebe a novou zemi...
a moře již vůbec nebylo.“ (Zj 21,1)

Tento *eschatologický úběžník* nemá v žádné mytologické koncepci analogii. Mýtus tkví v minulosti, a proto není s to překročit práh přítomnosti a vydat se k „absolutní budoucnosti“.

4. Moře jako historizace mýtu – artikulace dějinnosti

V mytologiích přístupných reflektujícímu kérygmatickému pohybu starozákonního podání objevovali bibliční pisatelé *archetypické situace*, kdy jakoby *svrchované* božstvo – výraz maximální archetypální *pozitivivity* – vystoupí proti „rovněbožstvu“ charakteru pragmatikálně negativního (člověka a kosmos radikálně poškozujícího, ne-li hubícího) – a *zvítězí* nad ním. I když je toto vítězství (uvedl jsem již existenciálně-kosmogonikální zápas ugaritských božstev Baala s Jammem) profilováno, ba definováno cykloidními limity, znamená to i pro zónu mytických eposů a jiných skladeb jistotu či parajistotu, že ZLÉ – tj. to, co plénivě škodí člověku i přírodě (jež ho ochranně „obaluje“) neznamená definitivu, nýbrž že je to to, co *je likvidováno*, nebo přesněji řečeno *co je k likvidaci* určeno. Otázky, zda tato likvidace ZLÉHO se má, musí a smí „konat“, se v zóně mýtu nekladou. Nicméně zde temně zní *přemožení* ZLÉHO jako nelikvidovatelný výraz mýtu jakožto archetypálního *apriori* lidského pobytu i trvání světa.

K ilustraci připomenu teď „mýtoperikopu“ z *babylónského* „stvořitelského“ mýtu *Enuma eliš* (= Když nahoře). Jde tu – přidržuji se tu textu v předání a překladu Beyerlinově¹⁴ – o *zápas* nedějinného (nejen nehistorického) charakteru, zápas, který byl archetypoidně *předzjednan*. Vražda jež se tu hymnicky proklamuje nemá nic společného s etickými

či sociálně-sociologickými normami. Jde tu o parametafyzikální předzjednanost Vítězství, jehož průchozí podmínkou je vražda božstva či božstev. Tato vražda, nejen zabití, je nejen konstantním, nýbrž rovnou inaugurativním prvkem *theogeneze* (recte: *deogeneze*). Je to prapodmínka a prapředpoklad božské metafabrikace člověka co otrockého poskoka bohů.¹⁵

V *Enuma eliš* jde o zápas *Marduka* (reprezentujícího Řád, stabilitu, etativnost) s *Tiamatou* (jež chápána co výraz Neřádu, chaotivnosti, nicovosti, smrti jakožto bezedného hynutí).¹⁶

Vyslechněme část textu tabulky I.:

„Když nahoře nebylo nebe (ještě) jmenováno,
když (ještě) pojmenován nebyl základ dole,

.....

(když) nepovstal žádný z bohů,

.....

tu byli v jejich (scl. *Apsu* a *Tiamat*) středu stvoření bohové.“

Následuje jmenování prvních, zvláště slovných božstev.

To světodějné, obratníkové, jakobypočátkové je vyličeno až v tabulce IV.:

„Pán (scl. *Marduk*) stoupl na nohy *Tiamatě*,
svým neslitovným kyjem jí rozdrtil lebku,
a když rozřízl žíly její krve,
odnesl to (scl. krev) severák do neznámého úpolí.

.....

Potom Pán odpočinul a (úkosem) se díval na její mrtvolu.

Rozpůlil ji jako sušenou rybu.

Posadil jednu polovinu tam a udělal z ní oblohu.“

¹⁴ Viz Beyerlin, cit. d., (viz pozn. 1), str. 108-110.

¹⁵ Tomu odpovídá v biblické naratice Kajinova vražda Hebela (Gn 4). Zde je theogonie „snesená“ do dějinnosti lidského života. Také v Bibli začíná „historie lidstva“ *vraždou* zdůvodňovanou touhou po přízni božstva (jež se momentálně neprojeví) a s postranním, leč vnucujícím se úmyslem přinést oběť Zemi, nikoli (toliko) Hospodinu. Zemí lze v magickém pojetí *manipulovat*, neboť Země čeká na *krev*, aby „se napila života“, a tím se re-generovala.

¹⁶ Mytický text označovaný prvními slovy (incipitem) *Enuma eliš* (= Když nahoře) sestává ze sedmi tabulek, na nichž je téměř 900 řádků. Tento posvátný text byl přinejmenším od r. 700 př. Kr., a snad již dříve, pravidelně čten 4. dne babylónské slavnosti v *Mardukově* chrámě *Esangila* v *Babylóně*. Epos vznikl cca. v 12.-11. stol. př. Kr.

V tabulce V. je zpráva o stvoření „nebeské rezidence pro velké bohy“, dává se zpráva o stvoření hvězd a jiných astrálních jevů, o ustavení střídání dne a noci, ustanovení rámcového kalendáře atd.

Poté teprve, v tabulce VI. přistupuje Bůh Stvořitel-Bohovrah k *fabricaci člověka*, a to opět z (vytékající až vyteklé krve) božského Kingu.

„Z jeho krve zformoval lidstvo.

Tomuto uložil službu pro bohy a tak je (scl. bohy) osvobodil.“

Zatímco Enuma eliš míří – či spíše se točí kolem – „počátku“, k liturgické akcentuaci *východiště lidského pobytu*, umožněného Mardukovou spásnou bohovraždou, je *ugaritský mýtus* nacílen k *udržování spásného Pořádku*, a to principiální střídou života a smrti v Objetí „věčného návratu“. ¹⁷ Ugaritský bůh, první po šéfovi ugaritského panteonu Elovi, *Baal* = Vlastník (scl. života) ¹⁸ zápasí s božstvem *Jammem* (srv. hebr. *jam* = moře), popřípadě *Mótem*, božstvem smrti (srv. hebr. *mavet* = smrt).

Podle mytického eposu o boji mezi Baalem a Jammem (vedené v učeném světě pod šifrou IIIAB-B,A = Gordon 137;68) ¹⁹ se Jamm rozhodne vyřídít definitivně (věčného) rivala Baala; pošle posly do shromáždění bohů, kteří „ve středu Ilovy hory“ právě hodují; posli hrozí, bozi věší hlavy; Baal volá zvučně proti malomyslnosti; sám El se dá zastrašit a říká:

„Ať je tvým otrokem, o Jamme, ať je tvým otrokem navždy Baal,
syn Daganův ať je tvým zajatcem navždy...“

Baal, mytické synonymum života, zůstává opuštěn i svým otcem Elem. Najde však podporu u božského řemeslníka a výzbrojce (tvůrce

¹⁷ Čti Mircea Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, (pův. franc.) Düsseldorf 1953; též: *Die Religionen und das Heilige* (pův. franc.), Salzburg 1954; nejnověji spolu s Culianu *Slovník náboženství* (viz pozn. 12).

¹⁸ Zde je třeba konstatovat základní rozdíl mezi Pánem jakožto Baalem a Pánem, jímž je Hospodin. Baal, druhé nejvýznamnější božstvo ugaritského panteonu je „baal“ = vlastník, majitel. Hospodin (*yhvh*) je Adonaj – adon = pán = autorita, jíž se člověk svobodně podrobuje. Baal lidský život „drží“, vlastní, ten, kdo má život (prostě: žije) je Baalovým otrokem. Pán Hospodin život člověku *dává*, lidský život je akt svobodného a dobrotivého Božího *rozhodnutí*. Proto je hebrejské verbum NTN ve Starém zákoně tak často v nejužším spojení s obecným označením Božstva EL. Srv. Natanael = NTN + EL = Bůh *dává*, správněji patrně „Je to Bůh, kdo *dává*“ – možná až ve smyslu „Jediné Bůh je *s to dát*“. Baal život nedává, on jím vlastně kupčí jako svým zbožím. Proto život (hebr. *chajjim*) je v baalovském pojetí na úrovni věci jakožto antipódu Hospodinovského *daru*.

¹⁹ Vycházím z Bayerlina, cit. d., (viz pozn. 1).

magických zbraní) jménem Kušaru-Chasisu (podle jiného čtení Kotar). Ten Baala vyzývá:

„Pohleď na svého nepřítele, ó Baale,
svého nepřítele máš porazit,
hle, zničit máš svého protivníka!
Do vlastnictví máš vzít své věčné království,
Své povždy trvající panství.“

Dvojitou sekerou vypravenou magickým nápisem udeří potom Baal na Jamma vševládných choutek. Jamm končí s rozraženou lebkou, tím je boj rozhodnut. Náhle se vynořivší bohyně Ašart (ve Starém zákoně Astarte) blahopřeje Baalovi k vítězství a radí Baalovi, aby Jamma „rozpustil“ v mořský živel, který jako mořský bůh ztělesňoval. ²⁰ Nastává nový pořádek, řád života, propuštění Jammových vězňů, všude zní jakoby „velikonoční“ prokřikování:

„Jamm, tak tomu je, je mrtev,
Baal má být králem!“

Opět: věk života nastává po vraždě smrtonosného božstva, také zde je napočátku bohovražda. ²¹ Tak se stal *návrat jara mytologicky možný*. Ničivé záplavy a moře s lidskými utopenci dostaly mytický náhubek. Fungování řádu udržování života je možné.

Základní motiv zápasu člověku přejného Božstva s Mořem co výrazem *naprostého zla* se objevuje v Tenaku v různých pásmech izraelského a židovského podání: v knize Genesis, v Žalmech, u Proroků. Mimočasová dimenze Moře či Prachaosu je však kérygmaticky „znásilněna“, mohlo by se říci profanizována elementem *času, dějin*, konkrétní historické události.

Na skoropočátku hebrejské Bible stojí:

„Země byla pustá a prázdná (*tohu vabohu*)
a nad propastnou tůň (*pene tehom*)
byla tma (chošek).“ (Gn 1,2)

²⁰ Zde je patrně jeden z náznaků *sekularizace* mytických postav a elementů přímo uprostřed mýtů samotných.

²¹ Vysvětlovat zabítí-vraždu Jamma (a jeho mytologické období) jako *pouhou metaforu střídání ročních období* je velmi povrchní. Tady stojíme *před problémem*, dosud málo řešeným, který bych nazval: vražda činí počátek. Napočátku či počátkem je nějaká „problematická oběť“ (můj výraz – mb).

Negativní výrazy „tohúvábohú“, „tehom“, „chošek“ narážejí na světoznámé mytologické veličiny, TOHU na babylónskou bohyni Tiamatu, BOHU na mateřskou noční bohyni fénické mytologie Baau.²² Případám to jako *polemické mytologické citace*. Tyto citace jsou vsazeny do *zvěstně-dějinného* kontextu, jsou odobsaženy či (jak by řekl R. Nechuta) *přeobsaženy*. Učení, že svět vznikl z temnoty, chaosu, bezřádky, najdeme, jak ukazují Gunkel, Eißfeldt a jiní, u starověkých Babylónanů, Egypťanů, Indů, Féníčanů, Řeků, ale i u Číňanů. Starozákonní zvěst chce desubstantivovat svou demytizaci tzv. předvěký (a jaksi věčný) Chaos, utnout típec theogonii a „deflorovat“ kosmogonii. Nejde tedy v očích starozákonních pisatelů o Substanci samostatně hřadující před vznikem Země, tedy před stvořením. Hebrejcům, kteří se musili jevit pohanskému starověku jako voltairovští racionalisté, tedy neznabozi, sice běžel při výrazech jako TOHU mráz po zádech, přesto však byli v zoru své víry natolik hrdí, že se odvážili skoncovat s mytickým paradigmatem Chaosu jakožto počátku = předpokladu vzniku a to tím, že elohimské *bara* předřadili babylónskému *tohu* (Gn 1,1). K. Galling²³ má zřejmě pravdu, když se domnívá, že zablábením „tohuvábohu“ chtěl kněžský pisatel vyjádřit nicovost, neexistenci. V klasickém rabínském pojetí označuje „tohuvábohu“ pustotu, prázdnotu, a také zděšení, které musí člověk prožívat dívaje se na „tu hrůzu“.²⁴ Jde tedy spíše o *beztvarost*, bezpodobnost toho, co božím *amar* (viz dříve) darem dostalo *tvar*. V podstatě sem míří překlad Septuaginty: *tohuvábohu* = *aoratos kai akataskeuastos*. Představa fyzikální nicoty je ovšem značně pozdější, pochází z 2Mak 7,28:

„Prosím tě, dítě, pohlédni k nebi i na zemi,
na všechno, co je zde vidět,
a věz,
že to Bůh udělal ne z toho, co bylo,
a že i lidský rod takto povstal.“
Septuaginta: *úk ex ontón epoiésen auta ho theos*
Vulgata: *ex nihilo fecit illa deus*

²² Srv. H. Gunkel, *Genesis*, 7. vyd. Göttingen 1966, str. 101 nn. (Schöpfungsgeschichte bei P); Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis*, 4. vyd. Göttingen 1956, str. 37 n. (ATD). – K bohyni Baau viz H. W. Hausig, cit. d., str. 310 (Syrien), ale také: C. Westermann, *Genesis* (BK), kap. 1-11, 3. vyd. Neukirchen 1983, str. 141 nn.

²³ Cituje C. Westermann, cit. d., str. 143.

²⁴ Raschi's Kommentar zum Pentateuch, do němčiny přeložil rabín str. Bamberg, Hamburg 1928, str. 2.

Nicméně už v Genesi se koná příprava k představě naprostého začátku i k představě absolutního nebytování.²⁵ Kněžský autor chce vyslovit myšlenku *negativní možnosti*, možnost ne-existence, možnost absolutně „protizeleného“ (srv. Gn 1,11 „zazelenej se země zelení“). Potenciálně na všem leží stín pádu do nicoty; to, co je, může nebyť; to, co je, „vyvzdorováno na nicotě“, tj. nemytologicky řečeno: je to *dar*, je to *přízeň*, kterou se Pravda rozhodla mi poskytnout.

Velmi instruktivní model vztahu mýtus–dějiny nabízejí starozákonní *Žalmy*. Odtud je patrné, že východištěm existence Izraele není mytické Apriori spjaté pupeční šňůrou s vítězným zápasem (primárního) Božstva s ničivým božstvem (nebo božstvy), nýbrž dějinně pojaté *vyvedení Izraele z poroby Egypta*, tedy zvěstně-dějinná výpověď z knihy Exodus, zvl. Ex 7-15, nejcentrálněji v Ex 13, 17-14,31 a Ex 14,15-31 (přechod přes moře).

Mytické bojové padění položené mezi věčné před-časí a stejně věčné zá-časí je tu konkretizováno, a tím odsunuto, ne-li odmítnuto, ba popřeno zakládající dějinnou *událostí*. Z apriorního bezčasí je „zápas s Mořem (Chaosem atp.)“ přeložen do jedinečného času a jedinečného prostoru.

„Umíš zvládnout zpupné moře,
zkrotit jeho vzduté vlny.
Netvora jsi zdeptal, jako bys ho proklál,
mocnou paží jsi rozprášil svoje nepřátele.“ (Ž 89,10n)

Netvorem – hebrejsky *rahab* – se nepochybně míní *Egypt*.²⁶

Nikoli Mardukovo proklání Tiamaty, nikoli Baalovo přemožení Jamma, nýbrž *dějinný zásah Hospodinův* do historických osudů Egypta a některých hebrejských (později izraelských) kmenů.

Přesně to vystihuje holandský katolický theolog Edvard *Schillebeeckx*: „V knize Exodus je vidět..., jaký *profánní dějinný* proces tvoří základ *židovského* pojetí osudu (Dt 26,5-9).“ Nejdřív se vzepřel Mojžíš, zabil Egypťana, byl nucen utéci. „Po čase se vzepřely některé semitské kmeny, solidarizující se s Mojžíšem. *Osvobodily se z područí Egypta*. Odehrálo se ‚lidsky osvobozující dění‘, které se zprvu chápalo jako náboženské jen velmi nezřetelně. *Profánní* ... příběh začal být ...

²⁵ Blíže k tomu vynikající studie Dušana Mačovce: Geneze myšlenky stvoření světa „z ničeho“ v počátcích křesťanství, v: *Ústav pro klasická studia ČSAV*, Praha 1991, str. 119-143.

²⁶ Hebr. *rahab* označuje původně mytickou *nestvíru* (srv. Jb 9,13 26,12), podle Genesis-Buhla (slovník) jde o „Toben, Ungestüm“.

výslovně tematizován věřícími v Jahveho; je interpretován jako zvláštní „příběh spásy“; lidé, kteří věří v Boha, dospívají ke zkušenosti: *Bůh zachránil lid z Egypta*. V tom se ukazuje struktura dějin spásy a dějin zjevení. Ukazuje se, že mluvit jazykem víry o Božím jednání v dějinách se zakládá na zcela určitém, zkušenostně podmíněném *lidském jednání ve světě a dějinách*... Lidské vyjadřování o transcenci Boha nemá jinou základnu, než naši kontingenci – naše proměnlivé... *lidské dějiny*.²⁷

Podobným směrem se dívá mimořádně inspirující německý theolog Dietrich Bonhöffer, zvláště ve svých dopisech z vězení, v nichž se tento dodnes nedocenený nebo devalvačním způsobem interpretovaný křesťanský myslitel zamýšlí nad otázkou, je-li (biblické) křesťanství náboženstvím, především „náboženstvím spásy“. Zde ukazuje Bonhöffer k významu starozákonní zvěstné myšlenky *exodu*: „Auf den Einwand, daß auch im A.T. die Erlösung (aus Egypten und später aus Babylon...) eine entscheidende Bedeutung habe, ist zu erwidern, daß es sich hier um *geschichtliche* Erlösungen handelt, d.h. *diesseits* der Todesgrenze, während überall sonst die Erlösungsmythen gerade die Überwindung der Todesgrenze zum Ziel haben. Israel wird aus Ägypten erlöst, damit es als Volk Gottes auf Erden vor Gott leben kann...“²⁸

Dějinnost, tedy nemýtičnost starozákonního exodu Izraele z Egypta, suggestivně připomíná neomarxistický filosof Ernst Bloch. Ve své známé tlustoknize (Das Prinzip Hoffnung) odmítá pokusy některých orientalistů (i theologů), kteří se snažili vykládat osvobození z Egypta jako „Weltjahmythos Befreiung vom Winterdrachen“ (tak např. A. Jeremias).

Při exodu a jeho literárním zpracování ve Starém zákoně musíme mít stále na zřeteli, že se jednalo o „zotročený lid“, který se v existenciální nouzi učil modlit. Až se objevil Moše, jehož úsilí, ne-li poslání bylo in nuce vyjeveno tím, že – byv ještě v Egyptě – zabil egyptského dozorce, který ubíjel hebrejce-Izraelity (viz Ex 2,11). „So stehen hier *Leid* und *Empörung* am Anfang, sie machen von vornherein den Glauben zu einem Weg ins Freie. Der Sinaigott... wurde zum *Geist des Exodus*.“ Bloch proto nazývá Boha Starého zákona, *jvh*, *Bohem exodu* (Exodus-Gott). Starozákonní důraz na Vyjití Izraele zakládá Blochovi „utopii osvobození“ (Utopie der Befreiung), odtud vyrostlo i židovské očeká-

²⁷ Tak E. Schillebeeckx, Protože politika není vším, v: *Theologická revue církve československé husitské* 1991, č. 4, str. 54.

²⁸ D. Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung*, 11. vyd. München 1962, str. 225 n. (dopis z 27.6. 1944).

vání Mesiáše. „Die Frohbotschaft des Alten Testaments läuft gegen Pharao und schärft an diesem Gegensatz ihre beständige Utopie der Befreiung... Ohne Ägypten gäbe es weder Exodus noch solche Evidenz des Messianismus; bricht aber Ägypten im Meer ein, dann wird der Weg zur heiligen Wohnung frei...“²⁹

Jiný vzdělaný neomarxista Erich Fromm chápe biblické vyprávění o exodu jako *model revoluce*, tedy opět jako něco naprosto nemytického, ano protimytického.³⁰

Myšlenka Exodu má antifatální, a proto i „postmytický“ charakter. Na to jsem se snažil sám poukázat v některých svých statích.³¹

Poslyšme, co vykřikuje žalmista:

„Moře obrátil v poušť,
Řeku (hebr. *nahar*) přešli suchou nohou.“ (Ž 66,6)

Ještě v užším navázání na prastarý mýtus a ještě vítěznější (bezohlednější polemikou je jiné žalmické svědectví:

„On (tj. Hospodin) před jejich otci činil *divy*
v zemi *egyptské* na Sóanském poli.
Moře rozpoltil a převedl je.“ (Ž 78,12n)

V navázání na to jsou zvěstně skicovány události kreslicí putování Hebrejců pouští, neposlušnost vyvedeného lidu, Boží hněv i boží nekončící trpělivost (čti celý Žalm 78!).

Podobně – v jiné, a přesto ko-exodické situaci – se vyslovovali *pro-oci*, např. již citovaný *Nahum* (Nah 1,4).

Událost Vyjití a Překročení Rudého moře byla izraelským očím víry něčím *zcela jedinečným*, ustavujícím, ba ústavodárným. Tato *excepcionalita* mohla být dodatečně vybarvena myticky, možná, že jen tak (v tomto mytickém nálevu a rozlevu) mohla být v tehdejší světě dostatečně účinně verbalizována.

Záchranná jednání Adonajova s Izraelem neznamenalosí cosi menšího, než „byl“ takzvaně odvěký pa-čin Mardukův či vítězné podniknutí

²⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2. svazek, Frankfurt am Main 1959, str. 1451 nn. Vybráno z kapitolek: Stifter, der zur Frohbotschaft bereits selber gehört: Moses, sein Gott des Exodus + Moses oder das Bewußtsein der Utopie in der Religion, der Religion der Utopie.

³⁰ E. Fromm, *Budete jako bohové* (orig. You Shall Be As Gods), Praha 1993, zvl. kap. Pojem dějin, str. 67 nn. (passim).

³¹ Srv. Balabán, *Víra – nebo osud?*, zvl. kap. Víra proti osudu v biblickém (hebrejském) poselství, str. 70 nn. Viz též mou stať Antifatální kerygmatická myšlenka exodu, cit. čl. (viz pozn. 1).

Baalovo. Naopak: *teprve tady a tím, co se událo s Izraelem*, se děje (se stal) „ten pravý mýtus“, tedy to, k čemu se pohané hodlali protužit.

Je-li Egypt namořen barvou mýtu, chce se tím sdělit, že „Egypt“ znamená v bibli veličinu, jež přesahuje obrys pouhé politicko-náboženské moci. Za „Egyptem“ stojí *zlo*, v jehož sítích Egypt vězí. Tomuto „zlu za...“ nelze přiznat ontologický statut, ale nelze je ani uchopit politicko-sociologicko-náboženskou analýzou.

Podobně průchod Izraelců mořem si nemůžeme duchovně zpřístupnit, svedeme-li všechno do historie a možností, jež je možno v prostoru historie předpokládat, nebo dokonce očekávat. Průchod mořem má pečeť dějinnosti lhostejno téměř, zda se historicky uskutečnil, nebo ne,³² na druhé straně však nemůžeme „vyjití z Egypta“ vysvětlovat (pouze) šikovností oněch nomádů nebo revolučním inženýrem jejich vůdců (srv. Bloch, Fromm aj.), či spolehnutím na nomádská božstva či osvědčené idoly. Idolem netrpělivých a nábožensky vyčerpáných Izraelců bylo přece „zlaté tele“ (srv. Ex 32) – oči víry tu vidí *čin Hospodinův*, činění samotné *Pravdy*, kterou nelze postihnout ani historicky, ani mytologicky.

Konkrétní identifikaci Rahaba s Egyptem a Pramoře s cípem Rudého moře *odmytčtují* biblická svědectví mytická strašidla obcházející tehdejší Orient.

Tím vytvořila biblická paradosis přechod či most z oblasti mýtů či pouhé historičnosti do *roviny dějin*. Dějiny jsou *vic než* historie, historie je jejich nezbytným podkladem a pozadím, ale i *scénou*, na níž se děje setkávání lidí s Osudem a se všemi fiktivními předem-danostmi (viz pozn. 31). Historie není východištěm dějin. Východištěm dějin je Pravda (Hospodin). Pravdě musí sloužit mýtus i historie. Mýtus i historie se specifickým způsobem proti Pravdě bouří: historie se chce stát mýtem a mýtus historií, obě chtěvě tíhnou k jakémusi paralogickému automatismu, k něčemu, co lze evidovat – ve smyslu: „mít v ruce“.

Obě entity, historie a mýtus, spolu obsahově souvisejí. Někteří myslitelé jsou přesvědčeni, že přemrštěný důraz na historii otvírá (nezadržitelně) dveře mýtu a tam, kde je všechno prosyceno (a zvalcováno) mýtem (srv. nacistické Německo, bolševické Rusko aj.), tam se začíná mluvit o „tisícileté říši“ atp.

³² Problematiku „historie versus zvěst“ (atp.) řešila theologie vycházející z biblických premis odedávna. Z novějších solidních pokusů možno registrovat např. Werner H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen – Vluyn 1968, zvl. § 4. Der Auszug aus Ägypten. Nebo: S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Berlin – München 1973, zvl.: Semitische Elemente in Ägypten und die Überlieferung vom „Auszug“.

„Nedivte se“, říká S. Daněk,³³ „že lidé vždycky měli brzy a mají zase dost už dějinného zjevení. Či to není nápadné, že zrovna v říši, kde filosofie zhistorisovala metafysiku a theologie zhistorisovala zjevení, přišel k slovu mythos dvacátého století?“

Hospodin není Pán dějin v tom smyslu, jak se toho obával Daněk, tedy za předpokladu imanentizace Boží providenciality, identifikálního propojení Božského prozřetelného vedení s tzv. zákonitostmi dějin.³⁴ Starozákonní Hospodin je Pán dějin coby Pravda, která prosazuje své záměry v aréně lidských dějin, děj se, co děj, nebo i neděj se, co neděj, i když třeba jakoby oklikami a jen na některých (svobodně zvolených) místech či postech. Hospodin je Pán dějin jako *Pravda* nevázaná na nikoho a na nic, ani na svůj *kahal*, ani na svou *ekklésii*.³⁵ Tato svrchovanost a absolutní nevázanost a nevázatelnost Boží však přináší či spíše daruje člověku in actu modlitby nebo prosby mimo liturgicko-církevní půdorys intervenci naprosté solidarity. Tak, jak je to demonstrováno v novozákonní perikopě o Ježíšově utišení moře (Mk 4,35-41):

„Tu vstal a poručil větru (*tó anemó*)

a řekl moři (*té thalassé*):

„*Zmlkni (siópa)* a utiš se.“ (Mk 4,39)

Nastalé VELIKÉ TICHŮ (*galéné megalé*) zmíněné v mořské perikopě signalizuje *eschaton* – *čas za časy*, kairos vyhodnocující chronos, kdy „Moře již nebude“ (Zj. 21,1).

Tak se MOŘE stává velkolepou *metaforickou svodkou* digitalizující *vztah* mezi třemi entitami, jež spolu souvisejí pozitivně i negativně, kongruentně či divergentně svou *existencialitou* i dějinnou *eschatologičností*:

mýtus

historie

dějiny

Sumou.

³³ S. Daněk, *Verbum a fakta Starého zákona* (viz pozn. 10), str. 27.

³⁴ Tamt., str. 28: Když Pán, tedy *Pán můj a Bůh můj* – žádný Pán dějin. „Když Bůh, pak *ten spravedlivý soudce* – bez historie.“

³⁵ Srv. perfektní analýzu kategorie Boží svrchovanosti na pozadí různých pohanských pojetí Božstva, a to i pojetí „nejvyspělejších“, ve studii S. Daňka, *Kristus – revoluce*, cit. čl. (viz pozn. 1), str. 11 nn. („Z pouhého jmenovatele kolektivu ... stává se Bůh neomezeným určovatelem existence a hodnoty i každé společnosti veličiny. Odevždy a nejrozmanitějším způsobem osobuje si náboženská společnost připoutávati k sobě božstvo nebo je vůbec nějak vázati...“)

Modlíme-li se jako Ježíšovi učedníci k Bohu OTCI a prosíme-li s nadějí: *Zbav nás zlého*, prosíme také vždy o to,

abychom nepropadli samotažné chapadlovité tendenci mýtu,

abychom unikli k smrti zlhostejňující oddějovanosti historie i zlo-
možnosti eternizovat dějiny a ideově do nich vháčkovávat

Pravdu – a tak činit z boha živého a vysvobozujícího sluhu pro
všechny a pro všechno.

Neboť jen PRAVDA VÍTĚZÍ nad mocí mýtu a nemocemi historie –
stávajíc se *transcendentním impulsem dějin* hodných jména *člověk*.

Zusammenfassung

Der Mythos im Alten Testament befindet sich in statu liquidationis, meint S. Daněk, der berühmte tschechische Alttestamentler. Das ist, so meine ich, zu *statisch* formuliert. Auf allen Wortebenen des at. Kerygmas (also in der narrativen, prophetischen etc.) spürt man ein intensives Bestreben, das Mythische zu neutralisieren oder sogar zu liquidieren. *Aber* die mythischen Elemente, Vorstellungen, Konzeptionen *dienen*(!) den biblischen Schriftstellern dazu, Folgendes zu erzielen: 1. die starke Akzentuierung des *Außerordentlichen* (z. B. der unerwarteten Hilfe Jahwes), 2. die frappante *Historisierung* eines Mythos-„Ereignisses“. Ad 1. Wenn z. B. die Grundbedeutung des israelitischen Exodus aus Ägypten zum allgemein verständlichen Ausdruck gebracht werden sollte, so pflegte man Ägypten mit dem mythologischen Rahab zu identifizieren (besonders in den Psalmen). Ad 2. Wenn die Bibelauf Autoren zeigen wollten, daß die mythologischen Entitäten keine außergeschichtliche Realität repräsentieren, suspendierten sie verschiedene mythologische „Erzählungen“ vom ihren archetypischen „Amtieren“, und lokalisierten diese im Spielraum der *Geschichte*. Damit ging es nicht mehr um einen ägyptischen oder babylonischen „Schöpfungsmythos“ (in dem das gegenständlich verstandene Chaos von dem Hauptgott überwunden wurde), sondern um das konkrete geschichtliche Ereignis, vor allem um den Auszug der hebräischen Stämme, die das sklavenhändlerische Ägypten (das Haus des großen Ptahs) verlassen haben.

Diesen *Umgang mit dem Mythischen* kann man u.a. an den Schilderungen darlegen, in denen das MEER (hebr. *JAM*) eine höchst strategische Rolle spielt. (Vgl. auch das neutestamentliche Thema „Jesus und das Meer“.)

Es scheint klar zu sein, daß sowohl die Israeliten als auch die Heiden (hebr. *GOJIM*) mit einem *Apriori* gerechnet haben, das jedem

Menschen wie auch seiner kosmischen Umwelt „vorgegeben“ war. Die Nichtisraeliten projizierten diese „Vorgegebenheit“ in die mythische Narratio, der zufolge die Menschen von Göttern erzeugt waren; die Israeliten dagegen mußten sich dessen bewußt werden, daß sie „zum Gottesbild“ (Gn 1) erschaffen sind. Für die Gojim wurde die erwähnte „Vorgegebenheit“ mit einem mythisch-kausalen Nexus gleichgesetzt. Die Israeliten verstanden (und interpretierten) die (ursprüngliche) „Gottesebenbildlichkeit“ als die nicht zu erwartende *Gnade*, die den „ungehorsamen *ADAM*“ auch außerhalb der Paradiesheimat begleitete.

Es gibt natürlich mehrere Gemeinsamkeiten, die die israelitische religiöse Konfession mit den mythischen Historien der Heiden formal ähnlich machen. Überall knüpften die biblischen Geschichten an das mythologische Gut an, das den Hintergrund der biblischen Botschaft bildet. Das israelitische Auge sieht in den mythologischen Stoffen eine *Frage* nach dem Sinn der menschlichen Existenz. Die Israeliten respektierten das *Suchen* der „Anderen“. Hand in Hand mit diesem „Willen zum Zuhören“ erscheint auf dem Podium der biblischen Botschaft die scharfe (*prophetische*) *Polemik*: Es handelt sich in der Tat nicht um die Götter, sondern um die Menschen. Es geht nicht um eine grenzenlose Ewigkeit, sondern um gewisse konkrete *Zeit* (hebr. *ET*), die *konkrete Entscheidungen* provozieren will. Nicht das Zyklische (die „ewige Wiederkehr“), sondern das *Lineare* (= dem *Eschatischen konvergierende*) ist imstande, die „graue *Historie*“ zur „grünen *Geschichte*“ zu machen. *Allein der Gott des Glaubens kann die Geschichte so providentialisieren*, daß sie nicht im Käfig der sogenannten „facta bruta“ stecken bleibt, sondern zum „Ziel der *Geschichte*“ eilt.