

VNITŘNÍ A VNĚJŠÍ DĚJINY STARÉHO ZÁKONA: NA PŘÍKLADU EXODU¹

Petr Sláma

INNER AND OUTER HISTORY OF THE OLD TESTAMENT: In this essay the deliberated historical nature of the Old Testament as recognized by Gerhard von Rad is discussed in the context of modern and post-modern Biblical scholarship. To distinguish between the way the Bible wants to be understood as history and the modern historical criticism, the category of emic (perceived from within believing community) and etic (approached as an object from, outside) is suggested for further dealing with the Bible and history.

Falešné dichotomie

Byl jsem v pokušení nadepsat tuto studii latinským *oratio de iusto discrimine veteris testamenti historiae internae et externae*, tedy „Proslov o správném rozlišení vnitřních a vnějších dějin Starého zákona.“ Od této nápodoby klasického vzoru² mě nakonec odradila úvaha, že dvanáct let poté, kdy jej Johann Philipp Gabler v roce 1787 přednesl jako svou inaugurační přednášku, byla fakulta ve franckém Altdorfu u Norimberka v rámci vysokoškolských reforem zrušena. V domácím prostředí není bez zajíma-

¹ K tisku upravená habilitační přednáška přednesená na UK ETF v Praze 15. 11. 2013. Příprava přednášky i psané verze jsou výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

² Tímto klasickým vzorem mám na mysli přednášku Johanna Philippa Gablера nazvanou „Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus“, tedy „Proslov o správném rozlišování biblické a dogmatické teologie a o náležitém stanovení cílů každé z těchto dvou“, vyšlo v Altdorfu ještě v roce 1787 a později v mnoha dalších vydáních. Synopsi latinského originálu a německého překladu s obsáhlým rozбором Gablerova díla připravil Karl-Wilhelm Niebuhr (vyd.), *Johann Philipp Gabler 1753–1862*, Leipzig: EVA, 2003.

vosti, že na vysokoškolské učiliště byla tato škola povýšená v roce 1581 z císařského dvora v Praze.

Název „vnitřní a vnější“ sugeruje rozlišení na jakési niterné, spirituální dějiny, které by byly metaforou duchovní cesty individuálního věřícího, fiktivní *lusthaus* srdce nepostižitelný zákonitostmi světa – oproti vnějším, materialistickým, o *external evidence* se opírajícím dějinám. Takto rozvěřený protiklad má jistě dlouhou a důstojnou tradici, není ale předmětem mého zájmu. „Vnitřní“ dějiny, o kterých zde bude řeč, nejsou dějinami konstruovanými bez ohledu na fakta. Distinkce, o kterou mi jde, je distinkcí v pravém a troufám si říci dobrém slova smyslu post-moderní nebo alespoň pozdně-moderní. Vnitřní dějiny v tomto pojetí nejsou protikladem historické kritiky 19. až 21. století, nikterak se nebrání revizi „biblického“ obrazu minulosti Izraele. Nebrání se mu, nepotlačují ho ani ho neignorují, ale také mu neponechávají statut výlučného arbitra pravdy. Jestliže moderní doba objevila v Bibli agendu jejího autora, kompilátora či redaktora, objevila postmoderna agendu moderního historika, bezvýhodně zapleteného do kulturních vzorců, pomocí nichž chápe skutečnost.³ „Kritičtější by mi ti kritici museli být,“ pronesl Barth na adresu proponentů historicko-kritické metody.⁴ Myslel tím absenci kritiky vlastních východisek, vlastní „agendy“ moderních historiků. Kritický soud nad „neobjektivní“ agendou biblického autora je od osmdesátých let minulého století efektivně neutralizován objevem agendy moderního historika.

Dějiny jako oblast smyslu

Ve své habilitační práci⁵ jsem se v detailu věnoval peripetiím vztahu starozákonního bádání k dějinám. Práce, myslím, jasně ukázala, že to, jak která teologie Starého zákona rozumí dějinám, má bezprostřední vztah k jejímu celkovému ustrojení. Obtíž ve sledování tohoto vztahu ovšem

³ Viz kapitola „Jazykový obrat: u kormidla Hayden White“ in: Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 81–86.

⁴ Karl Barth, *Römerbrief* (původně 1922, citováno podle), Zürich: TZV, 1967, s. Xii.

⁵ *Funkce dějin ve starozákonních teologiích Starého zákona*, habilitační práce předložená a obhájená na UK ETF v roce 2014, po drobných úpravách vyšlo jako *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013.

spočívá v dosti proměnlivém charakteru obou jeho účastníků. Pokud jde o definici dějin, nabízí práce široké spektrum definic, počínajíc ontologicky chápanou sumou stanovivšího se a skončíc skupinovou nebo individuální konstrukcí k dosažení nějakého cíle. Dlužným jsem v práci zůstal vlastní definici. *Nuže, dějinám rozumím jako sekvenci minulých událostí, které pro zaujatého pozorovatele vytvářejí svébytnou oblast smyslu, jež je určující pro jeho (pozorovatelovo) hodnocení minulosti i jeho orientaci v přítomnosti.*

Dějiny tedy nejsou zcela nepostižitelnou sumou všeho, co se v minulosti událo. Neexistují nezávisle na těch, kdo se jimi zabývají. Na druhou stranu však nejsou ani pouze výsledkem tvůrčího vzmachu autora. Zaujatému pozorovateli s jeho koncepty mohou dějiny klást odpor a nutit jej k revizi těchto konceptů. V tomto ohledu se dějiny podobají jazyku: stejně jako jazyk neexistuje nezávisle na svých mluvčích, také dějiny neexistují nezávisle na svých pozorovateli, badatelích, interpretech a vědomých dědicích. Na druhou stranu však stejně jako jazyk ani v těch v nejroztodivnějších promluvách svých mluvčích není zcela poddán jejich vůli, ale umožňuje rozpoznat jazykovou chybu či rovnou nesmysl, tak jsou také dějiny strukturou, která umožňuje kvalifikovat některé výroky o minulosti jako nesmysl.

Dějiny páteří Bible

Od novozákonních dob představovaly dějiny, samozřejmě ještě většinou teoreticky nereflektovány, páteř křesťanského vyznání. Krédo je – alespoň ve své prostřední a ústřední části – dějinné, je to řada výpovědí o událostech, které se staly – a vyznač je rekapituluje, skládá za sebe, uvádí do vztahu a rozeznává v nich nějaký význam. Základních vzorců napojení evangelia Ježíše Krista na helénizovanou Židovskou bibli, pozdější Starý zákon, bylo více. Řeckou i hebrejskou židovskou Bibli doprovází na přelomu letopočtu oblak interpretačních technik, které pomáhaly zpřijatelnit a přijmout její často syrové příběhy. Problém s těmito příběhy neměla jen raná církev, ale také helénisticky civilizovaný Filón. Apoštol Pavel používá podobných výkladových technik jako tanajští a amorajští učenci rabínské literatury. Svéráznou figurou napojení evangelia na dosavadní korpus je figura naplnění času, tedy uplynutí ustanovené lhůty, po níž má následovat rozhodující

Boží čin, soud a spása. Tato figura na sebe vzala podobu dějin spásy a ty se od dob Nového zákona přes období patristiky a scholastiky staly základní „oblastí smyslu“, rámcem porozumění Bibli.

Paralelně s tím se ale od počátku křesťanství uplatňoval tropologický, především alegorický výklad. Jeho cílem je podepřít (a vpsledku nahradit) spásně-dějinnou linii Bible tím, že se její základní paradigma spásy objeví již v záblescích jednotlivých biblických epizod, a to za nevysloveného předpokladu, že mají-li tyto příběhy sloužit jako stavební kameny *velkých* dějin spásy, musejí v sobě jako *malé* stavební kameny nést zakódovánu strukturu spásy. Tak se ovšem někdy pro stromy ztratil les. Dozajista tomu tak bylo podle Martina Luthera, který zatroubil k návratu k historickému smyslu Písma. Právě kvůli flexibilitě a univerzalitě alegorického výkladu odmítl *sensus spiritualis sive mysticus* (který se podle teorie, propracovávané na počátku středověku, dále dělí na alegorický, analogický a tropologický)⁶ a obrátil se k prostému, historickému smyslu Písma (*sensus litteralis*).⁷ Prostý, literární či právě historický smysl Písma v jeho svébytnosti, a tedy odlišnosti, *externalitě*, vůči nám měl být hrází proti svévoli, měl zajistit Bibli její žádoucí svrchovanost nade všemi klíčkami teologickými.

Od historického smyslu k historické kritice

Jean Zumstein, curyšský novozákoník, popsal pregnantně, jak se z Luthe-rova zájmu o historický smysl textu v osvícenském 18. století v protes-tantských církvích, otevřených společnosti a univerzitě, postupně vyklubala historická kritika: „Právě proto, že se křesťanství odvolává na historii, v níž byla zjevena poslední pravda, je třeba prozkoumat historická fakta s největší přesností a odříznout legendární ozdoby a případné falzifikace. Za pomocí rozumu a ověřených metod je třeba vypátrat, co se na počátku křesťanské éry doopravdy stalo. Ať to má důsledky, jaké chce.“⁸ Výsledkem tohoto pátrání, které se tedy od osvícenského století rozběhlo a brzy metodologicky ovládlo

⁶ Pravidlo shrnuje ve 13. století Augustin Dánský čtyřverším *Littera gesta docet / quid credas allegoria / moralis quid agas / quid tendas anagogia*.

⁷ WA 7, s. 647 a 650.

⁸ Jean Zumstein, *Protestantismus a první křesťané: Ježíš, Pavel, tradice a víra*, Jihlava: Mlýn 2008, s. 67.

většinu teologického kurikula, byl mj. právě žánr teologie Starého zákona. Tváří v tvář znejistění způsobenému osvícenským průzkumem vydávají bibliční teologové počet z toho, oč tedy ve Starém, resp. Novém zákoně *vlastně nakonec* jde. Nejčastějším modelem, který přiznaně a vědomě, nebo také podvědomě, určoval v této době jejich odpověď, byl model postupného vývoje: od nižších, primitivnějších, zemitějších, pohanštějších forem k formám vyšším a složitějším, duchovnějším – a monoteističtějším. Tento model pak teologii Starého zákona zatlačil do povážlivé blízkosti religionisticky koncipovaného pojednání o vzniku židovsko-křesťanské víry.

Martin Prudký pak v domácím prostředí⁹ a mnozí jiní¹⁰ v němčině a angličtině popsali pohyb kyvadla, který od těch dob základní osnova starozákonních teologií prodělala. Tento pohyb začal u nábožensko-dějinného (Georg Lorenz Bauer¹¹) nebo filosoficko-dějinného (Wilhelm Vatke¹²) uchopení Starého zákona. Reakcí na něj byly meziválečné pokusy o synchronní, systematické, normativní uspořádání (Kittelovou lipskou přednáškou¹³ inspirované teologie Starého zákona Köhlerovy¹⁴, Eichrodtovy¹⁵, u nás celkový přístup Slavomila Daňka¹⁶) až k von Radovu objevu dějinnosti

⁹ Martin Prudký, Starozákonní teologie v éře moderny retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada, in: *Teologická reflexe* (2001/2), s. 101–124.

¹⁰ Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956; Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung I. a II.*, München: C. H. Beck, 1990 a 2001; John H. Hays a Frederick C. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development*, Atlanta: John Knox Press, 1985.

¹¹ Geor Lorenz Bauer, *Theologie des alten Testaments oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer. Von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1796.

¹² Wilhelm Vatke, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt: Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt*, Berlin: G. Bethge, 1835.

¹³ Rudolf Kittel, *Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft*, Gießen: Töpelmann, 1921; vyšlo také v ZAW 39/1921, s. 84–99.

¹⁴ Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1936.

¹⁵ Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I–III*, Leipzig: Hinrichs, 1933.

¹⁶ Slavomil C. Daněk, Gedalja: Ilustrace k teorii exegeze, in: *Sborník Husovy fakulty*, Praha: Husova československá fakulta bohoslovecká, 1930.

Starého zákona.¹⁷ Právě v tomto kontextu pak – po zhoupnutí kyvadla z krajnosti nábožensko-dějinné ke krajnosti systematicko synchronní – zazněla okřídlená věta Walthera Zimmerliho, již v 50. letech proslavil právě Gerhard von Rad, o tom, že „Starý zákon je knihou dějin“.¹⁸ Věta, sama o sobě vlastně triviální, dává smysl právě a pouze v kontextu nastíněné polemiky. Základní tezí Gerharda von Rada je, že předmětem starozákonní teologie nemá být religionisticky popsáný vývoj jednotlivých konceptů, ani jejich systematické utřídění, ale proces růstu kolektivního dějinného příběhu o tom, jak si Hospodin vyvolil, vysvobodil, vedl, trestal a znovu zachraňoval Izrael.¹⁹ Von Rad už ve svých raných pracích ukázal, že ke zvláštním rysům náboženství starověkého Izraele patřilo *dějinné* vyznání.²⁰ Této tendence si ostatně před ním povšiml již Julius Wellhausen. Od něj pochází, nakolik vím, použití termínu *Vergeschichtlichung* pro toto přetavení mytických motivů i lokálně vázaných lidových ság do souvislého dějinného narativu.²¹ Gerhard von Rad přitom vyšel z hypotézy Martina Notha o kulticko-federativním (*anfiktyonickém*) uspořádání starověkého Izraele.²² Přidal k němu svůj objev učiněný nástroji analýzy tradičního procesu (dnes většinou opuštěný jako nepodložený), totiž že krystalizačními jádry Starého zákona jsou tzv. malá dějinná kréda (Dt 26 a Joz 24). Jako příklad zde uvádím prvně jmenované:

¹⁷ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser, 1957.

¹⁸ Proneseno v kázání roku 1952, podle Erhard Blum: *Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung*, in: Erhard Blum, William Johnstone a Christoph Marksches (eds.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg 18.–21. Oktober 2001*, Münster: LIT Verlag, 2005, s. 65–86.

¹⁹ Gerhard von Rad, *Der Gegenstand einer Theologie des Alten Testaments*, in: *TAT-I*, s. 117–142.

²⁰ Gerhard von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart: Kohlhammer, 1930.

²¹ Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Georg Reimer, 1878, s. 90.

²² Martin Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart: Kohlhammer, 1930.

Můj otec byl Aramejec bloudící bez domova, sestoupil do Egypta a s hrstkou lidí tam pobýval jako host. Tam se stal velikým, zdatným a početným národem. Ale Egypťané s námi zle nakládali, trýznili nás a tvrdě nás zotročovali. Tu jsme úpěli k Hospodinu, Bohu našich otců, a Hospodin nás vyslyšel, shlédl na naše pokoření, plahočení a útlak. Hospodin nás vyvedl z Egypta pevnou rukou a vztaženou paží, za veliké hrůzy, se znameními a zázraky, a přivedl nás na toto místo a dal nám tuto zemi, zemi oplývající mlékem a medem. (Dt 26,5–9)

Už v nejstarších předliterárních dobách bylo podle von Rada pro Izrael typické, že pro utvrzení své nadkmenové sounáležitosti vyprávěl příběh o mocných skutcích Božích. Boží panování se neprojevuje především v přírodě, v jejím cyklickém uspořádání, ani na zvláštních svatých místech, nýbrž projevuje se v čase. Bůh je tím, kdo ne snad, že by řídil dějiny, ale vysvoboditelsky v nich jedná, takže se stávají plátnem či obrazovkou, na nichž se jeho činy dají spatřit. Společným vyprávěním sdílená vzpomínka na události spíše než společně udržované kultické centrum nebo poutní místo, to bylo podle Gerharda von Rada původním izraelským způsobem, jak upevnit skupinovou identitu. V případě dějinného kréda z Dt 26 šlo o vzpomínku na praotce (být se zde všichni tři musejí vejít do poněkud vágně načrtnutého, zvukomalebného „bludného Aramejce“, ארמי אבר אבי). Krédo v Joz 24 jmenuje výslovně všechny tři praotce. Takto narativně založená identita určuje „rukopis“ dalšího kanonického růstu a – pro nás důležitě – předurčuje, jak má vypadat souhrnné uchopení Starého zákona, jakým je *teologie Starého zákona*.

Svou Teologii Starého zákona von Rad předložil ve dvou dílech. V prvním představil starozákonní *dějinné tradice*,²³ ve druhém pak *tradice prorocké*.²⁴ *Co bylo*, mohli bychom shrnout vůdčí otázku prvního dílu, a *co* na základě toho *bude*. Na von Rada se po vydání jeho teologie sesypala vlna kritiky vyčítající mu návrat k předkritickému biblismu, zradu na vědecké akripii univerzitního učence, nebo naopak teologicky neobhajitelné rozdvo-

²³ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser, 1957.

²⁴ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser, 1960.

jení dějin na skutečné dějiny a imaginární a nevědecké dějiny v hlavách věřících.²⁵ Walther Eichrodt v pozdějších vydáních své teologie Starého zákona (v nichž již reaguje na von Radovu teologii) zase namítá, že nikoli samo vyprávění minulých příběhů, ale oslovení Bohem a vztah s ním (tedy *smlouva*) je tím, co kvalifikuje, resp. teprve umožňuje jakýkoli teologicky relevantní dějinný narativ. Bádání o Pentateuchu²⁶ později prokázalo, že malá dějinná kréda zdaleka nejsou jeho nejstaršími částmi, čímž padla jejich funkce „krytalizačních jader“. Ve svém pojetí Starého zákona nenalezl Gerhard von Rad žádného přímého pokračovatele, snad s výjimkou svého žáka a později heidelberského nástupce Rolfa Rendtorffa, který po počátečním flirtu s teologií dějin²⁷ z von Radova dědictví vyzdvihl program ahistorického „převyprávění (*Nacherzählen*) jako nejlegitimnější formy teologického mluvení o Bohu“.²⁸ Gerhard von Rad se zřejmě také zalekl toho, že za Atlantikem se jej hlasitě dovolával G. Ernest Wright, jeden z představitelů tzv. *hnutí biblické teologie* – a von Rad toto spojení považoval za kompromitující. Wrightova kniha *God who acts*²⁹ skutečně s americkou přímočarostí, v jádru však velmi podobně jako von Rad, zdůrazňuje dějinnou povahu biblického svědectví. Rozkročen mezi biblistikou a archeologií,

²⁵ Franz Hesse, *Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe*, in: *Kerygma und Dogma* (1958), s. 1–19; Martin Honecker, *Zum Verständnis der Geschichte in Gerhard von Rad's Theologie des Alten Testaments*, in: *Evangelische Theologie XXIII* (1963), s. 143–168

²⁶ Např. Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984. Aktuální bilanci hypotéz o vzniku Pentateuchu se zmínkou o zcela antikované von Radově hypotéze podává Thomas Römer, *Die Entstehung des Pentateuchs: Forschungsgeschichte*, in: Thomas Römer et al., *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, Zürich: TZV, 2013, s. 120–137, a v tomtéž svazku také ve studii napsané spolu s Christophem Nihanem: *Die Entstehung des Pentateuchs: Die aktuelle Debatte*, s. 138–164.

²⁷ Viz jeho studii *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, in: Wolfhart Pannenberg (vyd.), *Offenbarung als Geschichte (KuD Beiheft 1)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

²⁸ Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf I*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, s. 2.

²⁹ G. Ernest Wright, *God who acts*, London: SCM, 1952.

utíkal se ovšem Wright u svých teologických tezí o pomoc k archeologii způsobem, který byl pro kontinentální teologii nepřijatelný.

A přece se dějí

Přesto mám za to, že zmíněná Zimmerliho věta, adoptovaná později von Radem, podle níž „je Starý zákon knihou dějin“, rozhodně nepatří do starého železa. Myslím si to proto, že a) soudobé starozákonní bádání sice možná opustilo některá von Radova východiska, namísto toho ale přichází s jinými, která jsou pro tezi neméně zajímavá, a protože b) v celkové stavbě křesťanské teologie má dějinný způsob přemýšlení o Bohu silný potenciál.

Pokud jde o nové argumenty pro dějinný charakter Starého zákona, mám na mysli debatu o formě a předávání, pramenech, kompozici a redakci velkých celků uvnitř Starého zákona, ať již za ně považujeme Tetra-, Penta-, Hexa- či Eneateuch, diskusi, kterou od konce 80. let vedou v navázání na klasiky konce 19. stol. především němečtí a švýcarští starozákonníci, z nichž zmiňme Franka Crüsemanna, Alberta de Pury, Erharda Bluma, Thomase Römera nebo Konrada Schmida. V roce 1990 předložil Erhard Blum plnohodnotnou alternativu k dosavadnímu modelu pramenů Hexateuchu,³⁰ totiž Jahvisty a Elohisty, Deuteronomia a Kněžského spisu, jak jej kanonizoval Julius Wellhausen. Namísto pramenů vychází Blum z modelu Pentateuchu složeného ze dvou velkých kompozic, deuteronomistické a kněžské. Deuteronomistická kompozice byla podle něj spojením několika velkých tematických bloků dílčích tradic, *praoteckého bloku* (Gn 12–50) a *mojíšovsko-exodického bloku* (Ex + části Nu), spojených na počátku doby perské (6/5. stol. př. n. l.) do tzv. *deuteronomistické kompozice* (K^D). Tato kompozice byla podle Bluma napojena „kloubem“ knihy Deuteronomia, původně jakéhosi teoretického úvodu k již existující *deuteronomistické dějepravě* (DtrG), epopěji vzestupu a pádu jeruzalémské monarchie, jak ji předsta-

³⁰ Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuchs*, Berlin: De Gruyter, 1990.

vil Martin Noth.³¹ O něco později byla *deuteronomistická kompozice* K^D doplněná zčásti paralelní *kněžskou kompozicí* (K^P).

Jinak řečeno: na počátku starozákonní literatury byl příběh davidovského království uspořádaný podle teorie formulované v Deuteronomiu (resp. v čemsi, co dnešnímu tvaru předcházelo). Později byl tomuto příběhu předsazený příběh počátků, zmíněná deuteronomistická kompozice, zahrnující staré ústní tradice o praotcích a tradice o Mojžíšovi. Podobně jako Gerhard von Rad, rozeznává také Erhard Blum ve způsobu, jak jsou stavební kameny K^D spojeny, úsilí podat souvislý příběh počátků Izraele, který ale současně poskytuje nástroje ke zvládnutí budoucích krizí, včetně, resp. v první řadě krize exilu. Na rozdíl od von Rada i Wellhausena ale Blum hodnotí jednoznačně kladně Tóru, tedy Deuteronomium, a to právě z kompozičně-dějinných důvodů. Deuteronomium se v jeho pojetí stává kloubem spojujícím dva velké narativní celky, příběh Pentateuchu a příběh vzestupu a pádu monarchie: „Naše kompozice nabízí příběh počátku, sama ale není v první řadě dějepravou, ale Tórou“!³² Blum se zde výslovně hlásí k rabínské komplementaritě halachy a agady, zákona a evangelia, které dohromady tvoří Tóru, Hospodinovo učení. Vzhledem k řečené komplementaritě ale Blum velmi oceňuje kompoziční výkon redaktorů Pentateuchu, kteří právě i Tóru rozestřeli podle osnovy příběhu.

O necelých deset let později rozlomil Blumovu Deuteronomistickou kompozici (K^D) v půli curyšský starozákonník Konrad Schmid. V knize *Praotcové a exodus*³³ (1998) sice v mnoha ohledech z Bluma vychází, zároveň ho ale modifikuje v tom smyslu, že příběh praotců na jedné straně a příběhy knihy Exodus na druhé straně považuje za dva alternativní, ano konkurenční obrazy minulosti Izraele, spojené teprve v poexilní době spolu s kněžskými

³¹ „... rozsáhlá kompozice, která většinu vyprávění předkněžských praoteckých příběhů, příběhů o exodu, Sinaji a putování po poušti v našem Pentateuchu přepracovává, spojuje, doplňuje, transformuje a prostřednictvím kompozičního kloubu (v Dt) spojuje s již existující deuteronomistickou dějepravou“ (citováno podle Blum, *Studien zur Komposition*, s. 101).

³² Blum, *Pentateuch*, s. 197.

³³ Konrad Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.

ustanoveními kněžským redaktorem. Praotecký příběh vyjadřuje teologii inkluzivní nehierarchické „lidové církve“ (עם הארץ), jejíž budoucnost zajišťuje bezpodmínečné vyvolení. Naproti tomu příběh exodu, který pokračuje až k obsazení země v knize Jozue (odpovídá tedy Hexateuchu) a podle některých badatelů byl původně jediným zakládajícím příběhem Izraele, kreslí obraz exkluzivistického a agresivního Boha a jeho – jemu podobného – vyvoleného lidu, vedeného člověkem egyptského jména Mojžíš. Schmid si všímá nápadné podoby líčení faraónova útlu Izraelců a líčení Šalomounovy, resp. Rechabeáovy stavební činnosti, při níž byly znevolněny kmeny Izraele a nakonec podnikají exodus ze svazku s Judskem (1Kr 9, 11, 12 a 15).³⁴ Příběh Exodu je tedy doma na severu. V kruzích, které ho pěstovaly, se zrodilo pozdější Deuteronomium. Schmid si dále všímá podoby mezi příběhem Mojžíšova narození v Ex 2 a pověstí o narození Sargona Akkadského (23. stol. př. n. l.), jehož jeho matka, velebněžka, tajně porodila a poslala ho po Eufratu v proutěném košíku vymazaném smolou, až ho našel Aki, „vytahač vody“.³⁵ Navzdory této akkadské a mnohem později manethonovské³⁶ inspiraci jednotlivých částí Mojžíšova příběhu v Exodu a navzdory Mojžíšovu jednoznačnému zapojení do deuteronomistické i kněžské agendy zůstávají, jak shrnuje Erhard Blum,³⁷ pod kompozičním nánosem některé skutečnosti, které – podle pravidla *lectio difficilior probabiliter* – brání tomu, abychom v Mojžíšovi viděli pouhý výsledek kompozičních strategií. Nelze proto říci, že by si autoři Mojžíšův příběh docela – slovy von Radovými – „vycucali z prstu“. Hlavního hrdinu vysvobození z Egypta by romanopisec těžko nazval egyptským jménem (jež prosvítá za lidovým, etymologicky zřetelně chybným vysvět-

³⁴ Schmid tu navazuje na monografii Pekky Särkiöho, který líčení Exodu považuje za skrytou kritiku mocenských excesů davidovské dynastie, viz Pekka Särkiö, *Exodus und Salomo Erwägungen zur Verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1–2; 5; 14 und 32*, Helsinki / Göttingen: Finische exegetische Gesellschaft / Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

³⁵ Viz „The Legend of Sargon“, in: *ANET I*, s. 119.

³⁶ Vyprávění Manethona, egyptského historika ze 3. stol. př. n. l. je známo pouze z polemiky, kterou s ním vedl Josephus Flavius, viz jeho *Contra Apionem I*, s. 81–90, česky v překladu Růženy Dostálové jako *O starobylosti Židů Odpověď Apiónovi*, Praha: Odeon, 1998.

³⁷ Erhard Blum, *Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels*, in: *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 2012, s. 37–63.

lením v Ex 2,10). Tato tradice je doma na severu, jak prosvítá z líčení odpadnutí severu (1Kr 12,28), a to i přesto, že jako poslední měl příběh v ruce pro-jeruzalémský editor. Také skutečnost, že za známost Hospodina zákona Mojžíš do značné míry vděčí svým midjánským příbuzným, není právě podle představ poexilní jeruzalémocentrické tvorby. Jestliže do ní všechny zmíněné motivy přesto našly cestu, pak musely být pevně zakotvené v předexilní tradici.

Ale jaké dějiny?

Výše uvedené hypotézy mají, navzdory polemice, v níž se zrodily, jeden společný rys. Ukazují, jak poexilní redaktoři Starého zákona i jejich předchůdci, komponisté dílčích (hypotetických) pramenů, použili dějiny k tomu, aby s jejich pomocí našli smysl své přítomnosti. Přeprocováním a chronologickým pospojováním paralelních i konkurenčních verzí minulosti formulují dějinné vyznání víry. Tento dějinný charakter biblického svědectví Gerhard von Rad objevil právě nástroji klasické poosvícenské historické kritiky. *Vergeschichtlichung*, historizaci některých původně mytických motivů, pojmenoval právě Julius Wellhausen, syntezátor literárně-kritické analýzy Hexateuchu. Na rozdíl od Slavomila Daňka ji hodnotil jednoznačně kladně. Názornou ukázkou historizovaného mýtu, resp. rituálu, je svátek Pesach, komplex původně pasteveckého a zemědělského svátku, zapojený do vzpomínky na klíčovou událost izraelských dějin spásy. Od dob osvícenství zde máme díky životnímu dílu Leopolda von Ranka a mnoha dalších etablovanou historicko-kritickou metodu, zjišťující nástroji kritické analýzy, „jak to bylo doopravdy“. Touto metodou se nám za více než dvě staletí působení podařilo shromáždit bohatý nález, který pomohl jasněji ukázat prominentní roli dějinného svědectví Bible samotné. Tento dějinný zájem Bible je ale něco jiného než je dějinný zájem Leopolda von Ranke a proponentů historické kritiky. To mě vedlo k potřebě odlišit obě pojetí dějin. I sáhl jsem k distinkci původně lingvistické,³⁸ později sociologické a antropologické,

³⁸ Distinkce *emický* a *etický* vychází z rozdílu slov *fonetický* (objektivní popis zvuků na základě jejich vnějších parametrů, např. frekvence) a *fonemický* (popis zvuků z hlediska celku, jehož jsou součástí). V sociální antropologii se z odlišných koncovek těchto dvou příbuzných

k rozlišení na *emicky*, tedy zevnitř a vzhledem k vlastním normám popisovaného předmětu, a na *eticky*, tedy zvenčí a vzhledem k pozorovatelským normám pojaté dějiny. Nástroji historické kritiky, tedy *eticky*, objevili badatelé, u jejichž díla jsme se zastavili, emické pojetí dějin, tedy dějin, které – vyprávěny, věřeny a napodobovány – mají dosvědčovat mocné Boží skutky. Takto *emicky* pojaté dějiny jsou ale něčím docela jiným než dějiny, které zůstávají na dně hrubého síta historické kritiky. Zumsteinem v úvodu popsaná cesta protestantů od Lutherova zaujetí pro historický smysl Písma, tedy důrazu na spolehnutí, že dosvědčené události mají pro můj život spásný význam, k historické kritice a rankovskému zaujetí otázkou, jak to bylo doopravdy (s implicitním předpokladem, že jinak, než se mi předkládá k věření), je jistě pochopitelná. Se zavedením kategorie *emických* a *etic- kých*, tedy vnitřních a vnějších dějin, lze ale ukázat, že tato cesta obnáší vážné problémy a není vůbec jisté, že vedla správným směrem.

Na závěr se chci zastavit u významu *emicky* dějinného charakteru Bible pro teologii jakožto reflexi víry. Jestliže jsme právě i nástroji historické kritiky viděli, jak si bibličtí autoři dávají záležet na tom, aby svou přítomnost osmyslili dějinným vyznáním, jestliže jsme je „chytili při činu“, jak zaujatě a vyznavačsky interpretují události o sobě němě a bezvýznamné, jestliže jsme rozpoznali jejich výkon víry v tom, jak konstruují dějiny spásy, pak mám za to, že tento rys biblické víry, tedy jistá míra dějinného, totiž spásně- dějinného konstruktivismu, tedy odvaha vidět a pojmenovávat situace okolo sebe jazykem Božího království, by měl patřit k víře nás dnešních. Vždyť přece *es wird regi-ert*.³⁹

slov vytvořily kategorie *emický* (anglicky *emic*), vyjadřující představy účastníků nějakého procesu *zevnitř*, a *etický* (anglicky *etic*), vyjadřující hledisko *vnějšího* pozorovatele. Tuto aplikaci původně lingvistické kategorie vídeňského člena pražského lingvistického kroužku Nikolaje S. Trubeckého do antropologie provedl koncem šedesátých let minulého století americký antropolog Marvin Harris.

³⁹ „Es wird regi-ert, nur ja die Ohren nicht hängen lassen“, „Někdo tu vládne (myšleno Boží království), tak jen abychom nevěšeli uši“, jedna z posledních vět Karla Bartha v telefonátu Eduardu Thurneysenovi.