# Literární analýza midraše Exodus Raba 1,34 – 3,17,5*

*Mikuláš Vymětal*

## Úvod

Následující studie se skládá ze dvou částí: první se věnuje obecnému přiblížení midraše, literárního žánru z doby rabínského židovství. Druhá část přibližuje práci s midrašem na příkladu – věnuje se srovnání textu Midraše Exodus raba s jeho prameny. Toto srovnání nám pomáhá odhalit „skrytý itinerář" midraše.

Než se však obrátíme k vlastní práci, je třeba reflektovat pozici, z níž k ní přistupujeme. Nad předloženým tématem se totiž vynořuje otázka po oprávněnosti práce. Je *vhodné,* aby se křesťanský teolog zabýval rabínskou literaturou? Tuto otázku lze nahlížet ze dvou stran. Z jedné strany jako otázku, kde jsou hranice duchovní krádeže a svévolného přivlastnění si myšlenek, vytvořených pro jiné společenství. Přivlastňováním cizích myšlenek vlastně rozšiřuji své hájemství, a tím původní společenství, jemuž myšlenky patřily, „vytěsňuji" z jeho domácího prostoru. Toto „vytěsňování" má jistou obdobu v křesťanském převzetí židovské Bible – „Starého zákona". V naší současnosti se setkáváme v křesťanských církvích se zájmem o judaismus, projevujícím se m.j. produkcí velkého množství popularizační literatury o židovství. Z druhé strany ovšem křesťanský teolog, zabývající se židovskými výklady, vyvolává podezření ze ztráty své vlastní křesťanské identity. Určitou formou této ztráty může být například vznik různých společenství, které ke křesťanské identitě chtějí přidat navíc ještě židovskou, či alespoň s ní smísit její prvky.

Odpověď na první otázku zůstává otevřena, navíc se naskýtá druhá otázka: „Je předložená práce *zařaditelná* pod obor Starého zákona na Evangelické teologické fakultě?" Na tuto otázku lze odpovědět následujícími argumenty:

---

* Tato studie shrnuje výsledky disertační práce „Zjevení v keři: Literární analýza výkladu Ex 2,23 – 4,17 v midraši Exodus Raba", obhájené na UK ETF v roce 2005.

SaT 9: Výklady a vykladači. Studie k biblické hermeneutice, Jihlava 2005, 33–71

SaT9.indb 33 5.12.2005 19:43:29

1. Starozákonní věda má mnoho podoborů a do jejích širokých hranic patří také dějiny výkladu textu Hebrejské bible. K těmto dějinám patří nepochybně také užití biblického textu v mimokřesťanských náboženstvích (judaismus, islám). Práci lze vnímat jako zkoumání otázky po hermeneutické aktualizaci textu a možných potencích výkladu.

2. Evangelická teologie usiluje ve svých různých oborech o pochopení světa pod zorným úhlem evangelia. K „celému světu" nepochybně patří i svět rabínské literatury. Judaismus se v křesťanské teologii stal do značné míry módním tématem, přičemž často jsou k podložení křesťanských teologických konstrukcí užívány výroky násilně vytržené z kontextu rabínské literatury, nepochopené či dokonce překroucené. Předložená práce se tedy snaží přispět ke kultivaci křesťanského teologického pohledu na rabínskou literaturu důkladným rozborem textů i s jejich zařazením do historického a literárního kontextu.

3. Jedním z kontextů, v nichž jsou rabínské texty zkoumány, je také text Písma v rozsahu křesťanské Bible (tedy včetně Nového zákona). Zpracování blízkých témat v obou typech textů – rabínské i biblické literatuře (při současné reflexi nezávislosti vzniku) – je vlastnější spíše současnému pojetí oboru křesťanské biblistiky než judaistiky.

## I. Midraš – dělení a svéráz

K lepšímu pochopení toho, „oč se jedná" v midraších, nám pomůže objasnění pojmu midraš, popis základního rozdělení midrašů a stanovení svérázu midraše jako literárního druhu.

*Pojem midraš*

Co znamená výraz *midraš* – מדרש? Tento pojem se vyskytuje dvakrát i v Hebrejské bibli (2Par 13,22 a 24,27). Český ekumenický překlad jej překládá slovem „výklad", kralický „kniha". Slovesa, odvozená z kořene דרש *(d-r-š)*, z něhož pochází i midraš, se do češtiny překládají výrazy dychtit, pátrat, vyšetřovat apod.

Hebrejský výkladový slovník Even-Šošan uvádí tři významy pojmu midraš: 1. bádání, studium, 2. kázání, výklad svatých písem pomocí podobenství a příběhů, 3. sbírka kázání. Všechny tři významy uváděné ve slovníku Even-Šošan objasňují pojem z různých úhlů pohledu. *Midraš* je jednak metoda hledání smyslu textu Písma, současně je to však označení způsobu výkladu právních částí biblických textů nebo výuky jeho



SaT9.indb 34 5.12.2005 19:43:30

příběhů, a za třetí výraz označuje typ literatury, obsahující sbírku těchto výkladů nebo kázání. Lze tedy říci, že midraš v sobě shrnuje hermeneutiku, exegezi textu i homiletiku.

Jüdisches Lexikon, který byl dokončen těsně před zánikem německého liberálního židovství, pod heslem „midraš" uvádí:

„Podstatou midraše je jen vnějšně výklad Bible, vnitřně však midraš dále rozvíjí biblické učení s užitím scholastických metod. Bibli vnímá jako Bohem inspirovaný, a proto pravdivý a navěky zavazující text. Když život a poznání přináší něco nového, věří midraš, že to stejně je již obsaženo v Bibli. Midraš svými příběhy vytváří zcela nové světy. (…) Metoda, jakou přemýšlí Midraš o Bibli, je charakteristická pro způsob myšlení prvního tisíciletí vůbec, a nejen v židovství: Najdeme ji všude, kde je Bible pokládána za svatou, v targumech, apokryfech a pseudoepigrafech, u Filóna a helenistů, v Novém zákoně i Koránu. Ve filosofii tří monoteistických náboženství na ni narazíme po celý středověk, v kázání a náboženském myšlení částečně dodnes."[1]

*Možná členění midrašů*

Máme dochovány zprávy o více než sto různých midraších z rabínské doby (tedy přibližně do 11.století našeho letopočtu). Midraše se obvykle dělí buď podle typu vykládaných textů (a stáří midraše), nebo podle literární formy, či podle místa vzniku.

*Dělení midrašů podle typu výkladu*

Podle druhu podávaného výkladu lze rozlišit halachický midraš הלכה מדרש *(midraš halacha)* a (h)agadický midraš מדרש הגדה *(midraš hagada)* či מדרש אגדה *(midraš agada).*

Výraz *halacha*[2] označuje soubor přikázání (zákonů). *Halachický midraš* pak je takový výklad hebrejské Bible, který z něj vytváří nebo podepírá existující halachu. Halachické midraše se snaží prokázat, že zdrojem halachy je Písmo, v jistém protikladu k Mišně, která vnímá *halachot* jako (do jisté míry) na Písmu nezávislá ustanovení. Halachický výklad Písma se věnuje biblickým textům zákonné povahy a klade si za úkol sladit rozpory mezi jednotlivými nařízeními a příkazy, uvést biblický text do souladu se stávající praxí, doplnit chybějící detaily, případně také z biblického textu podepřít ustanovení ve věcech, o nichž Bible mlčí.

---

1 Jüdisches Lexikon, IV. Band, 164

2 Výraz *halacha* je odvozen od slovesa הלך *(halach)*, „chodit", v plurálu *halachot:* „zákonná ustanovení".



SaT9.indb 35 5.12.2005 19:43:30

*Hagada*[3] (či v mišnaické hebrejštině *agada*[4]) znamená „vyprávění", „příběh", „legendu" či „pohádku". V rámci rabínské literatury je to pak především označení všeho, co není halachou. Agadický midraš zpracovává biblické texty tím způsobem, že z nich nevytváří halachu. Někdy se zabývá právě těmi texty, které neobsahují přikázání – tedy příběhy, proroctvími, poezií, mudroslovím a podobně, ale jindy je tomu právě naopak – tedy hagadické midraše zpracovávají právě „halachický" typ biblických textů a naopak, halacha se tvoří a dokládá i pomocí často neočekávaných biblických textů, jež bychom řadili spíše k hagadě.

V textech *syntetické povahy* (Babylónský Talmud) se halachické a hagadické pasáže střídají, snad z důvodu větší náročnosti halachické látky, která musí být odlehčena hagadou: lid se odvrací od halachistů k agadistům.[5]

Stručné orientační rozlišení nabízí ve svých (nepublikovaných) výkladech Petr Sláma: *agada* ukazuje „co jste" a *halacha* „co máte být".

Dělení midrašů na halachické a agadické je ovšem dáno souběžně dvěma kritérii – jednak se dělí podle typu biblických knih, které vykládají, a za druhé podle doby svého vzniku. Tradičně se k halachickým midrašům počítají midraše vykládající biblické knihy Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium, které obsahující mnoho textů zákonného charakteru. Tyto midraše jsou také nejstarší, pocházejí z doby tanaitů, tedy přibližně z doby 1.–3. století našeho letopočtu. Za agadické midraše se pak počítají všechny ostatní, které budou zmíněny dále. Toto dělení je však do značné míry idealizované, neboť agadické midraše obsahují i halachické pasáže (nezřídka obsáhlé) a naopak.

### *Dělení midrašů podle literární formy*

Podle formy se rozlišuje mezi *exegetickým* – výkladovým midrašem a *homiletickým* – kazatelským midrašem. Midraše výkladové se zabývají exegezí biblických knih – tedy postupným výkladem verš po verši (hebrejsky דרש *daraš* – „vykládat": *midraš daršani*), zatímco midraše homiletické představují soubor kázání, vycházejících obvykle z prvního či nejvýznam-

---

[3] Výraz je odvozen od slovesa הגיד *(higid)*, „vyprávět".

[4] Výraz *agada* אגדה se podle kontextu překládá do češtiny výrazy „přednáška", „vyprávění" či „pohádka". Encyklopedia Judaica upozorňuje na výklad, který odvozuje zkoumaný výraz od aramejského kořene נגד *(n-g-d)* „strhnout, zachvátit" (tedy formou i obsahem přednášky).

[5] Babylónský Talmud, Sota 40a.



SaT9.indb 36 5.12.2005 19:43:30

nějšího verše perikopy, která se čte v synagoze během sobotních bohoslužeb (hebrejsky פרשה *paraša* – oddíl Písma: *midraš paršani*). Kromě toho, že charakteristické rysy jednoho žánru se objevují občas i v midraších druhého typu, existují také midraše smíšené, které oba typy výkladu střídají.

*Dělení midrašů podle místa vzniku*

Podle místa, kde byly sepsány, se rozlišují *Izraelské* midraše a *Babylónský Talmud*. Mezi dochovanými texty rabínské literatury ze Země Izrael a z Babylónie je tak podstatný rozdíl, že podoba textu úzce souvisí i s místem vzniku.

Židé v *Zemi Izrael* vytvářeli náboženskou literaturu dvojího typu: 1. texty, zabývající se výkladem biblického textu, neboli midraše, 2. filosoficko-právně orientované texty: Mišnu, Toseftu (zjednodušeně řečeno: doplňky k Mišně) a Talmud, nazývaný dnes Jeruzalémský,[6] Palestinský či Talmud země Izrael. Tento jednodílný Talmud představuje komentář k Mišně z doby Amoraitů.

Díky příznivějším vnějším podmínkám postoupili učenci v *Babylónii* ve své práci dále, než v zemi Izrael a podařilo se jim vytvořit obsáhlou syntézu, zahrnující literaturu obojího typu: Babylónský Talmud.

*Vznik a účel midraše*

K pochopení toho, co je midraš, si však potřebujeme také ujasnit, za jakých okolností a při jaké příležitosti midraš vznikal a při jakých příležitostech se užíval. Midraše jsou uspořádané sbírky synagogálních kázání, projevů z učeben (ty se v hebrejštině ostatně jmenují právě *bejt midraš* či *midraša*) a výroků jednotlivých rabínských autorit ke konkrétním biblickým textům. Užíval se tedy především jako studijní materiál a k výuce.

*Vztah midraše k halaše*

Jaký je vztah mezi halachickou tvorbou Mišny a oběma naznačenými druhy midraše? V dále zkoumaných převážně hagadických textech jsou nejčastěji citováni Amoraité – tedy rabíni, kteří se svými komentáři Mišny zasloužili o vznik Talmudů a její často nepřehlednou podobu se snažili pomocí výkladů „učesat" do použitelné halachy. Halachický midraš lze chápat jako snahu ospravedlnit halachu Mišny z hlediska Písma, prokázat, že je halacha Písmem doložitelná. Hagadický midraš naopak postupuje

6 Vznikl ovšem v Tibérii.



SaT9.indb 37 5.12.2005 19:43:30

metodou, aktualizující Písmo v současnosti. Rabíni tedy zřejmě vnímali, že různé přístupy k Písmu je třeba komplementarizovat – a s pomocí halachy a hagady vytvářet celek, svým působením přesahující každý z naznačených přístupů.

*Metody a cíle výkladu agadického midraše*

Pod souhrný pojem midraš lze zahrnout velmi různé metody výkladu – jednak právnicky a filologicky přesné výklady halachy, vyjádřené např. sedmi pravidly rabiho Hilela či třinácti pravidly rabiho Jišmaele, a za druhé naopak volnější metody, užívané při výkladu agadických textů, které vtahují čtenáře a posluchače do idealizovaných biblicko-midrašických světů, v nichž platí také vlastní, specificky agadické zákony.[7] Pobyt v těchto světech je intelektuálním dobrodružstvím. Cíle obou těchto metod jsou však v podstatě shodné – ukázat čtenáři, že biblický text je relevantní, platný a zajímavý i v současné době. Midraš přitom ukazuje, jak aktualizovat Písmo a tradici, a jakým způsobem lze do něj vnášet současné otázky.

Pro lepší pochopení toho, jakým způsobem zpracovává midraš či agada biblický text, si přiblížíme pohledy čtyř předních badatelů:

*A. A. Halevi*

Ve svém díle „Brány agady" *(Šaarej agada)* mluví Halevi o cílech rabínské agady. Rozeznává tři hlavní cíle agady:

*1. Estetický cíl.* Hebrejská bible se vyjadřuje stručně a směřuje k svému cíli, aniž by doplňovala příběhy o další očekávané informace. Estetickým úkolem je proto doplnit chybějící prvky a způsobit estetickou radost tím, že zaplním mezery v textu pomocí své fantazie, a tak doplním text k dokonalému obrazu. (Tedy vyprávím umělecky krásné příběhy.)

*2. Exegetický cíl.* Hebrejská bible vykládá často své příběhy tak stručně, že jsou až nesrozumitelné. Úlohou agady je vyložit nesrozumitelné části (jednotlivá slova, slovní spojení či celé věty) rozvedením příběhu.

---

[7] Hagada ráda po vzoru řeckých dramat svádí lidi z různých míst a dob dohromady (tak se setkává např. farao s Bilamem, Jób s Jitrem apod). Také obsahuje jednotu času, jakoby se všechny biblické příběhy staly během krátkého času. Nebere přitom ohled na časovou posloupnost. Hagada také ztotožňuje různé lidi, zvířata, věci, data, místa, která neznáme, se známými apod. „Příběhy znamenají moc – moc světy tvořit a ničit. Každá společnost ovládá inventář literárních modelů, s jehož pomocí ovládá skutečnost. Kdo vládne tomuto inventáři, vládne možností vytvářet dějiny." (J. Levinson, *Ha-olam hafuch raiti,* „Viděl jsem obrácený svět")



SaT9.indb 38 5.12.2005 19:43:30

*3. Didaktický či aktualizační cíl.* Agada usiluje o to, vyučovat lid životním otázkám, vyjádřit otázky lidu, zesmutnit i potěšit. Proto vnáší i praktické momenty, témata aktuální pro posluchače.

*I. Heinemann*

Heinemann ve spise „Cesty agady" *(Darchej ha-agada)* zmiňuje v souvislosti s agadou dva směry:

*1. Kreativní dějepravu,* doplňující biblické příběhy o různé detaily, identifikující osoby, anachronicky vykreslující okolnosti života biblických postav, jimž se připisuje znalost celé Bible, (případně i ústní Tóry) a budoucnosti. Kreativní dějeprava odstraňuje rozpory v textech, pomocí analogie spojuje navzájem detaily jednotlivých příběhů apod.

*2. Kreativní filologii,* jež pracuje s důkladným rozborem biblického textu – všímá si opakování slov a vět, redundantních obratů ve větách (v Hebrejské bibli častých), či naopak chybějících detailů, které bychom očekávali, i drobných stylistických odchylek mezi paralelními výroky, pravopisných chyb, defektivního (zkráceného) zápisu slova, užitého namísto obvyklého. Hledá také různé možnosti, jak číst daný text (Hebrejská bible byla původně nepunktovaná a měla tedy různé možnosti vyslovování zapsaného textu), jak jiným, než obvyklým způsobem dělit slova ve větě (zpočátku neexistovaly ani mezery mezi slovy). Jindy rozkládá slovo na části a vykládá je jako *notarikon*, počítá výskyt jednotlivých písmen v oddíle, sleduje postavení slova v určité souvislosti, převrací pořadí slov ve větě, vykládá význam vlastních jmen a podobně.

*Emil Ludwig Fackenheim*

Nedávno zesnulý židovský učitel filosofie, jeden z posledních představitelů myšlení meziválečného německého liberálního židovstva, viděl v midraších židovskou obdobu k řecké filosofii. Fackenheimův pohled vyjádříme kompilátem jeho citátů o vztahu (řecké) filosofie a midraše:

„Midraš přes prostou formu je důkladně sofistikovanou teologií."[8]

„Midraš představuje hlubinu židovského myšlení – podle mého názoru největší ze všech – ale není to filosofie."[9]

[8] Fackenheim, Encounters, 15.
[9] Fackenheim, Jewish Philosophers.



SaT9.indb 39 5.12.2005 19:43:30

*Mikuláš Vymětal*

„Midraše jsou charakterizovány následujícími (…) body:

- Midrašické myšlení reflektuje počáteční zkušenosti judaismu a není omezeno bezprostředním liturgickým využitím.
- Z tohoto důvodu midrašická, podobně jako filosofická reflexe, si je vědoma rozporů v základních zkušenostech judaismu.
- Avšak nepodobně filosofické reflexi, je především záchrana této zkušenosti, i když stojí stranou a reflektuje."[10]

Úkolem midraše dle Fackenheima je tedy kritickou reflexí zachránit náboženskou tradici.

*Jakob Neusner*

Americký judaista Jakob Neusner vystoupil s tezí, kterou dále široce rozvíjí, že systematickým židovským filosofickým dílem, vysvětlujícím svět, které je obdobou řecko-římské aristotelovské filosofie, je především Mišna a z ní vyrůstající halachická literatura. O něco později vzniklé midraše jsou pro něj literaturou náboženskou, a jejich studium tedy slouží k nabývání zásluh zabýváním se Tórou, a tím je i formou setkávání se s Bohem. Ve svých pozdějších dílech ovšem Neusner konkretizuje pojetí midraše: Jeho cílem je zodpovědět základní náboženské otázky, které se v něm vracejí opakovaně a jsou zodpovídány různým způsobem. Midraše tedy kromě přímého výkladu biblického textu obsahují také základní věroučná témata a otázky víry z doby vzniku midraše, na něž se odpovídá „jaksi mimoděk" při výkladu biblického textu.

## II. Midraš Exodus raba

*Jméno*

Nejčastější označení midraše v Šinanem uváděných rukopisech je ספר ואלה שמות רבה (nebo: מדרש), popř. ספר ואלה שמות. Označení רבה resp. רבא je zřejmě převzato z označení starších midrašů GnR a LvR, s nimiž společně midraš vytváří později zkompletovanou sbírku „Midraš Raba" (výklad Pentateuchu a Svátečních svitků).

*Formální podoba midraše*

Midraš *Exodus Raba I.* (dále ExR I.) je exegetický hagadický midraš (obsahující ovšem také menší množství halachické látky). Je vystaven podle

[10] Fackenheim, God's Presence, 20.



SaT9.indb 40 5.12.2005 19:43:30

tříletého cyklu čtení Tóry v Zemi Izrael a rozdělen do 14 *parašot*. Každá *paraša* začíná jednou či více *ptichami*, na nějž navazují výklady jednotlivých veršů, v některých místech zhuštěného významu také jednotlivých slov. Označení „exegetický midraš" se vztahuje k nedosažitelnému ideálu – že by tedy měl výklad zahrnout celý text. Také midraš ExR I. některé verše při výkladu přeskakuje.

*Ptichy* ovšem již nejsou halachické povahy, jako v Tanchumě, z níž midraš převážně čerpal. Přesto se ve zkoumané části midraše nachází drobné halachické části: pasení bravu v Zemi Izrael (ExR 2,3), nutnost být na místě Boží přítomnosti v chrámu bosý (ExR 2,6,4), zákaz vyslovování Božího jména „podle písmen" (ExR 3,7,2), poučení o tom, že otroka nestačí trestat jen napomenutím (ExR 3,14,2), zdůvodnění, že pomlouvač je fyzicky trestán (ExR [3,12,1] 3,13).

*Vznik midraše*

Midraš Exodus Raba je především kompozicí, sestavenou z dosavadních děl rabínské literatury. Midraš se skládá ze dvou, stylově velmi odlišných částí: *první část* (*paraša* 1–14, vykládající text Exodu, kap. 1–11) je exegetický midraš a *druhá* (*paraša* 15–52 vykládající Exodus od 13. kapitoly) je midraš homiletický.

Otázka, která část vznikla dříve, není uspokojivě rozřešena. Nelze vypátrat ani, kdy došlo ke spojení ExR I a II. Pravděpodobnější je ovšem, že první část je mladší, než druhá.

První část midraše ExR (exegetický midraš), vznikla nejspíše tak, že redaktoři přejali podstatné části výkladu midraše Tanchuma, které doplnili jednotlivými komentáři z dalších textů: Talmudů, dalších midrašů, které později vyšly společně s ExR ve sbírce Midraš Raba, vykládající Pentateuch a Sváteční svitky (CantR, GenR, NuR, ThR i druhá, zřejmě starší homiletická část ExR), Mechilty d-rabi Šimon ben Jochaj, v menší míře i z dalších textů – Pirkej d-rabi Eliezer (např. ExR 3,12,3 je převzato z Pirkej d-rabi Eliezer, 40,11-12), Psikty Rabati, Psikty de rav Kahana apod. V některých místech je to ovšem také naopak – text Talmudu je doplňován převážně z Tanchumy. Např. ExR 1, 9–20 jsou takřka doslovným citátem z traktátu Sota, gemary ze stran 11a–12a.

V midraši lze sledovat poměrně dlouhou tradici vývoje rabínské literatury, protože většina rabínů, které ExR cituje, jsou amoraité Země Izrael (cca r. 200–500 n. l.), a jak bude ještě podrobněji rozvedeno, jazyk je v době jeho redakce již archaizující mišnaická hebrejština.



SaT9.indb 41 5.12.2005 19:43:31

*Účel vzniku*

Jak uvádí Šinan, Midraš ExR I. vznikl možná jako doplněk k rozšířenému midraši Mechilta de rabi Jišmael, jehož jádro bylo napsáno zřejmě v tanaitské době. Mechilta totiž začíná svůj výklad právě dvanáctou kapitolou Exodu, zatímco ExR I. končí svůj výklad kapitolou jedenáctou. Úkolem midraše by pak bylo vyplnit mezeru mezi midrašem Genesis Raba a touto Mechiltou. Za vzor pro literární formu exegetického midraše mohl první části ExR sloužit zmiňovaný Midraš GenR.

*Doba vzniku*

Doba vzniku midraše je nejistá. Jeho vznik je datován poměrně pozdě, někdy v době mezi 9. a 12. stoletím n.l. a je umisťován do Francie či Španělska, tedy již do křesťanské Evropy. V ExR I však Šinan nenašel žádné místní jméno, které by mu midraš umožnilo přesně lokalizovat. Dochované rukopisy, zkoumané Šinanem, pocházejí převážně z 15.–16. století ze Španělska či okolí (severní Afrika?), Itálie a Konstantinopole. Poprvé je midraš citován Nachmanidem (= Rambanem, 1194–1270) v komentáři k Pentateuchu a Azrielem z Gerony (1. pol. 13. stol.). Šinan i např. Encyclopedia Judaica se kloní k 10. stol., Zunz, jenž ještě midraš nedělil na 1. a 2. část, datoval celé dílo do 11. nebo 12. století, což by mohla být právě doba závěrečné redakce a spojení ExR I. a II.

*Jazyk*

Jazyk, v němž je midraš ExR I napsán, dokládá i způsob jeho vzniku – je to hebrejština dílem ranně středověká, dílem mišnaická, obsahující grekismy, latinismy a aramejské obraty. Jazyk v sobě tedy zahrnuje stopy po dlouhé tradici midraše.

*Kritické vydání textu*

Avigdor Šinan, מדרש שמות־רבה – *Midraš Šemot-Raba*, kap. 1–14, s komentářem a úvodem.

Díky sedmileté práci karlovarského rodáka Avigdora Šinana je midraš Exodus Raba I. jedním z mála děl rabínské literatury, která se dočkala kritické edice. Toto kritické vydání se dočkalo již i překladu – do španělštiny. Šinan vycházel z osmi rukopisů midraše Exodus Raba z 15.–16. stol., pocházejícími ze Španělska, či tehdy pro Židy kulturně blízké Severní Afriky (6 rukopisů dvou typů), z Itálie (2 rukopisy z 16. stol.) a z prvního tisku z r. 1512 z Konstantinopole. Kniha obsahuje poměrně obsáhlý úvod (s. 9–33), vlastní text Jeruzalémského rukopisu, jenž sloužil jako základ vy-



SaT9.indb 42 5.12.2005 19:43:31

dání, textově-kritický aparát, který je přibližně v rozsahu poloviny textu midraše a didakticky zdařilý komentář, který je ve srovnání s textem přibližně dvojnásobný. Výklad objasňuje makrostrukturu textu (např. *ptichy*) i jednotlivé výrazy, vysvětluje text pomocí odkazů na jiné texty rabínské, ale i současné judaistické literatury, dobové pozadí vzniku midraše (např. vysvětlení latinismů a grecismů v midraši). Zvláště lze na výkladu ocenit, že Šinan nabízí různé možnosti výkladu textu, a dokáže i připustit, že text zůstává nesrozumitelný. Některé odkazy jsou ovšem těžko dohledatelné.

To, že je text zamýšlen zřetelně didakticky (Šinan donedávna vyučoval na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě), vytyčuje ovšem i hranice jeho vědeckého přínosu. Šinan biblické citáty v midraši rozšířil tak, aby se text stal srozumitelným i bez „domýšlení" druhé poloviny citátu – bez tohoto kroku by ovšem midraš ExR pro člověka, který nemá hluboké znalosti biblického textu, zůstal nesrozumitelný. Šinanův text však neobsahuje naznačení rozsahu biblických citátů v jednotlivých rukopisech. Díky tomu není možné rekonstruovat podobu jednotlivých textů.

*Témata midraše*

Důkladný rozpis jednotlivých témat midraše, který přesahuje rámec této studie, by doložil složitou, avšak rafinovanou strukturu textu: různě rozsáhlá *pticha* – či několik *ptich* – je následována podrobným výkladem biblického textu, jsou vykládány jednotlivé verše, někdy i jednotlivá slova. Některé verše a některá témata jsou ovšem (zřejmě záměrně) přeskočena. Převážná většina textu je hagadické povahy, ale občas se objeví i krátký halachický text.

Výklad má spirálovitou podobu – důležitá témata a otázky se vracejí stále znovu. Důležitými tématy zde jsou:

1. utrpení Izraele a spoluutrpení Hospodinovo,
2. otázka zásluhy, pro kterou může být Izrael vysvobozen,
3. otázka "pravého vykupitele" - Mojžíšova postava,
4. halachická témata a odkazy na ně,
5. význam zjevení v trnitém keři,
6. výklad jmen (hory, Božích).

Jiná metoda, kterou v textu najdeme, je kumulace různých odpovědí na stále stejnou otázku – např. proč vedl Mojžíš ovce na poušť (ExR 2,4,2a. c–e), co znamená dvojí volání Mojžíše (Ex 3,4; ExR 2,6,2a–e), zachoval se Mojžíš správně, když si zakryl tvář (Ex 3,4; ExR 3,1,2b–d) a pod. Teprve v pluralitě těchto odpovědí se vynořuje šíře možného pochopení textu. Je zde zřejmé, že již rabíni si zde uvědomovali polysémii biblického textu



SaT9.indb 43 5.12.2005 19:43:31

a tato široká možnost výkladu byla důležitá i pro jejich pochopení.

Spirálovitá struktura textu má zřejmě pedagogický účel – zaujmout čtenáře, udržet jeho pozornost a přitom ho nerozptýlit nekonečným množstvím různých výkladů, ale přes naznačenou pluralitu se soustředit na podstatná témata.

Ve struktuře však lze najít také jistou nepravidelnost (např. různý počet úvodních *ptich*) a lze tedy předpokládat i jisté porušení textu.

*Zásluha*

Z ústředních témat se budeme věnovat podrobněji otázce zásluhy. Zásluha – זכות je jedním z ústředních pojmů rabínské teologie. Tvoří protiklad ke hříchu. V Hebrejské bibli je otázka zásluhy u vztahu otců a synů tematizována v podobě negativní – předávání viny (Ex 20,5) „Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí", což našlo svůj výraz i v přísloví „Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby" (Jer 31,29, Ez 18,2). Toto pojetí je ovšem i zpochybňováno, jak v širším kontextu citovaných přísloví, tak i v Dt 24,16: „Nebudou usmrcováni otcové za syny a synové nebudou usmrcováni za otce, každý bude usmrcen pro vlastní hřích."

Rabínská literatura ovšem konsekventně dovádí etickou myšlenku zásluhy dále a obrací ji v pozitivní výměr: potomkům se dostává zásluh za dobré skutky jejich předků. Specifickou a zřejmě dominantnější podobu získalo učení o zásluze především v myšlence zásluhy patriarchů. „Zásluhy patriarchů patří k nezničitelnému majetku židovského lidu, a otvírají jim naději na záchranu a vykoupení přes jejich nouzi a hřích."[11]

Myšlenku zásluhy otců dokládá rabínská literatura pomocí Ex 32,13:

„Rozpomeň se na Abrahama, na Izáka a na Izraele, své služebníky, kterým jsi sám při sobě přísahal a vyhlásil: Rozmnožím vaše potomstvo jako nebeské hvězdy a celou tuto zemi, jak jsem řekl, dám vašemu potomstvu, aby ji navěky mělo v dědictví." (v Babylónském Talmudu, Šabat 30a)

V modlitbách, odvolávajících se na zásluhu otců, je zásluha i konkretizována: Např. před následkem tří smrtelných hříchů chrání Abrahamova zkouška v ohnivé peci, ochota Izáka k sebeoběti u oltáře a zbožnost Jákobova v cizině.[12] ExR 1,34,4 – 1,36 je pátráním po tom, pro jakou zásluhu mohou být Izraelci vysvobozeni. Otázka hodnosti a zásluhy je důkladně

[11] Jüdisches Lexikon, 5, 313.
[12] Jüdisches Lexikon, 5, 314.



SaT9.indb 44 5.12.2005 19:43:31

tematizována i v dalších částech midraše (2,5[7],6; 6,4[2]). Po zásluhách pátrá sám Bůh (1,35,2 zač. a konec textu). Opakovaně se zdůrazňuje, že Izraelci nemohou být vysvobozeni pro své zásluhy či dobré skutky. Midraš proto navrhuje celou řadu odpovědí, z jakého důvodu by Izraelci měli být vysvobozeni, ač jsou toho nehodni.

Jako *důvody* pro vysvobození jsou uvedeny:
- nářek Izraelců v utrpení (1,34,4a, 2,5,7bc),
- Boží spoluutrpení s Izraelem (1,35a, 2,5,1bd, 2,5,7ad, 2,6,2a, 3,6c),
- naplnění lhůty spásy (1,35b, 1,36ag, 3,3,1-2, 3,8c, 3,10),
- Boží jméno (1,36b),
- zásluhy praotců či Abrahama (1,34,4b, 1,36ae, 2,4,2b, 2,5,7k, 3,13,4),
- (budoucí) vyznání Boha (1,36c1, 2,4,2f),
- (budoucí) přijetí Tóry (1,36c2, 1,36e1, 2,4,2f2, 3,4,1f).

Jsou ovšem uváděny také *argumenty proti:*
- pomlouvání (1,30, 3,13,1ab),
- absence dobrých skutků či zásluh (1,34,4b, 1,35b(2x)),
- (budoucí) vzpoura (1,36c1,3,2,2a),
- (budoucí) modloslužba zlatému teleti (1,36c2, 3,2,1a-c),
- (budoucí) pokání, které nebude dostatečné (1,36d),
- současná zdrženlivost (1,36f).

Myšlenka zásluhy praotců se vyskytuje i v Novém zákoně (Ř 11,28). Množství nápadně podobných textů mezi rabínskou literaturou a Novým zákonem je tak velké, že je zřejmé, že obojí literatura čerpá ze stejných pramenů (kromě Hebrejské bible zřejmě i z apokryfů a dalších tradic) a kromě toho vznikla v podobné – vnějšně nepříliš příznivé – situaci.

Srovnání textu ExR s Novým zákonem nám ukazuje jednak potenci textu Hebrejské bible k výkladu v podobných intencích, jak chápou někteří novozákonní autoři Ježíšův příběh: Bůh (či Syn, Slovo) je s lidmi v ponížení a slouží jim.

Za druhé nám ovšem tyto texty ukazují, že na toto pochopení nemají křesťané monopol, a že tedy vymezování se křesťanství vůči rabínskému židovství jako náboženství Boží lásky, soucitu a milosti oproti „zákonickému židovství" je věcně nesprávné.

*Srovnání s prameny midraše*

Srovnáním s prameny midraše – tím, co redaktor midraše převzal, i tím, co zřejmě záměrně opominul, pomáhá pochopit jeho specifikum, to, v čem je konkrétní text jedinečný, a z tohoto pochopení lze dále usuzovat na dobu, v němž midraš vznikal i na situaci, kterou zrcadlí.



SaT9.indb 45 5.12.2005 19:43:31

*Tanchuma*

- je nejvíce používaným zdrojem midraše. Midraš Tanchuma (תנחומא), zvaný také *Jelamdenu* (ילמדנו), je sbírkou agadických midrašů k celému Pentateuchu, konstruovanou podle tříletého programu čtení Tóry Země Izrael. Na dobu vzniku Tanchumy je mnoho velmi různých názorů, lze se však domnívat, že hlavní část textu vznikla přibližně ve stejné době, jako Jeruzalémský Talmud (cca. 400 n. l.). Midraš ExR byl srovnáván s oběma nejrozšířenějšími verzemi Tanchumy: (1) s variantou, vycházející z prvního tisku (Konstantinopol 1520–1522), označovanou podle dále přetiskovaného vydání Vilniuská (Vilnius-Grodno 1831). (2) S kritickým vydáním Salomona Bubera z roku 1885, vycházejícím kromě oxfordského rukopisu č. 154 Neubauerova katalogu a dalších oxfordských i z dalších rukopisů (Vatikán, Mnichov, Parma).

*Shodné a podobné motivy*

Ve zkoumaných textech byl midraš Tanchuma v podstatě přejat s mírnými úpravami (které ovšem jdou možná na vrub toho, že neznáme původní předlohy) a doplněn dalšími texty. Protože v midraši nalézáme stopy obou nám dostupných, ve zkoumaných textech velmi odlišných variant Tanchumy, lze předpokládat, že redaktor ExR měl jako předlohu buďto dva texty „pra-tanchumu" a „pra-jelamdenu", nebo naopak jeden text, obsáhlejší než jsou nám dochované rukopisy a tisky.

*Rozdílné motivy*

Jak je již výše zmíněno, většinu textu z Tanchumy midraš ExR přejal. Některá témata, která nalezneme v Tanchumách, však ve zkoumané části midraše chybí. Stanovení toho, co nebylo převzato, pomůže později k určení specifika midraše ExR. Toto zkoumání má samozřejmě své hranice, protože texty, o nichž předpokládáme, že jsou prameny midraše, v podobě, která je nám k dispozici, jsou o několik století mladší, než je doba vzniku Midraše ExR I (ostatně stejně, jako rukopisy a tisky tohoto midraše). Při vědomí těchto hranic však můžeme z toho, co ExR ze svých pramenů přijal (a nepřijal) určit, co je pro midraš a jeho čtenáře to vlastní a co ne. Srovnání nám pomůže pochopit teologii, obsaženou ve zkoumané části midraše, stejně jako způsob, kterým redaktoři i čtenáři viděli sebe ve světě, jejich pohled na bližního i na Boha.

Srovnáním ExR I a naší synopse Tanchum lze odhalit celkem tři témata, která redaktoři ExR I zřejmě vědomě nepřijali, protože nevyhovovala jejich teologické linii:



SaT9.indb 46 5.12.2005 19:43:31

### *Podobenství o lnáři (Tanchuma Salomon Buber 10c)*

Rabi Janaj řekl: „Když pěstitel lnu tluče len a vidí, že je dobrý, tluče ho mnoho, ale když vidí, že není dobrý, netluče ho, aby neztvrdnul. Proto (Ž 11,4b) ‚jeho oči hledí, jeho pohled zkoumá lidské syny'."

Podobenství rabi Janaje popisuje len z pohledu lnáře. Kvalitní len je třeba více tlouci, ale poskytne také podstatně kvalitnější přízi. Naproti tomu nekvalitní len by tlučení zničilo, a proto je zpracováván podstatně méně. Obsah tohoto podobenství – totiž že Bůh zkoumá a vychovává člověka zkouškami, lze dobře doložit i biblicky (např. Jb 5,17–18,[13] v Novém zákoně Žd 12,5–11). Celé podobenství však lze vidět také z druhé strany – rány, které na člověka přicházejí, jsou seslány Hospodinem a mají sloužit k jeho výchově. Na základě dalšího rozboru lze soudit, že toto podobenství nebylo do midraše ExR zařazeno proto, že pro redaktora a „cílové" čtenáře ExR byla zřejmě nepřijatelná představa, že by utrpení egyptského typu (které možná také prožívali) mohlo sloužit k výchově či zkoušce věřících.

### *Mojžíš obdařen zázračnými vlastnostmi (Tanchuma Salomon Buber 12c)*

(Ex 3,1c) A přišel k Boží hoře Chorébu. Rabi Šimon, syn Josiho, syn Lekonji řekl: „Mojžíš šel se svými ovcemi čtyřicet dnů, aniž by jedl, nebo něco ochutnal, právě tak, jako to učinil Eliáš, budiž připomenut k dobrému. (Neboť se praví [1Kr 19,8]: ‚Vstal, pojedl, napil se a šel v síle onoho pokrmu čtyřicet dní a čtyřicet nocí až k Boží hoře Chorébu.')"

Mojžíš ve výkladu rabi Šimona získává zřetelně Eliášovské rysy. Jednotícím prvkem je zde cesta k hoře Choréb, z níž Šimon vyvozuje, že vede-li na stejné místo, musela také u obou hrdinů proběhnout stejným způsobem. Zřejmě však právě tato zázračnost cesty bez jídla je důvodem, proč midraš ExR tento příběh z Tanchumy nepřebral. Druhým možným motivem tohoto nepřevzetí je polemika s křesťany, dokazujícími „pravdivost křesťanství" z rabínské literatury (citováním agadických midrašů bylo argumentováno např. v disputaci mezi Nachmanidem a Pablem Christianim v Barceloně 1263). Mojžíš by se v tomto pohledu mohl ocitnout v jedné „množině" s Eliášem a Ježíšem, postícím se na poušti 40 dnů, což by byl argument, nahrávající „protivníkovi".

---

[13] „Věru, blaze člověku, jehož Bůh trestá; kázeň Všemocného neodmítej. On působí bolest, ale též obváže rány, co rozdrtí, vyléčí svou rukou."



SaT9.indb 47 5.12.2005 19:43:31

*Přemožení lidské vůle (Tanchuma SB 14b)*

Jiný výklad (Jb 23,13a): „Rozhodne-li se k čemu, kdo ho odvrátí? (Udělá, co se mu zachce.)" protože je jediný ve svém světě, není nikdo, kdo by zvrátil jeho slova. Hleď, jak mnoho se Jonáš bránil, aby šel se svým posláním. A přece je řečeno (Jon 3,3): „Jonáš vstal a šel do Ninive podle slova Hospodinova atd." Jeremjáš řekl Svatému, budiž požehnán (Jr 1,6c): „Jsem chlapec". Svatý, budiž požehnán, mu odpověděl (Jr 1,7b): „Neříkej jsem chlapec, protože všude, kam tě pošlu, půjdeš atd." Nepohnul se, dokud nešel v poslání. Svatého, budiž požehnán. Hle (Jb 23,13b): „Udělá, co se mu zachce."

Tak také, když řekl Svatý, budiž požehnán Mojžíšovi (Ex 3,10b): „Jdi, posílám tě k faraónovi." Mojžíš odpověděl (Ex 4,13b): „Jen si pošli, koho chceš." Svatý, budiž požehnán, mu řekl: „Říkám ti (Ex 3,10b): ‚Jdi, posílám tě,' ale ty říkáš ‚Pošli si, koho chceš.' Podívejme, komu se chceš postavit?!" Nepohnul se, dokud nešel. Neboť je psáno (Ex 4,18): „Mojžíš šel a vrátil se k svému tchánu Jeterovi."

Anonymní *pticha* v Tanchumě kumuluje biblické příklady toho, kdy se povolaný zdráhá jít v Hospodinově poslání – Jeremjáš a Jonáš odmítají prorocký úkol a Job se obává toho, co má pro něj Hospodin připraveno, protože to vnímá jako temný osud (Jb 23,10–17). Midraš ExR I tuto *ptichu* nepřejal zřejmě z důvodů obsahových – Hospodin je v něm líčen jako ten, který mocí přemáhá lidské zdráhání, takže lidská svoboda volby je oslabena a člověk se Hospodinově rozhodnutí takřka nemůže vzepřít. Proti tomu zřejmě klade ExR důraz na svobodu lidské vůle, která může Hospodinovo poslání i odmítnout.

*Ostatní části sbírky Midraš Raba*

Dalším zdrojem byly některé starší knihy ze samotného Midraše Raba. Jedná se například o *Genesis Raba, Canticus Raba, Numeri Raba, Kohelet Raba a Threni Raba*. ExR I přebírá také myšlenky z ExR II, či se spirálovitě vrací k již uvedeným myšlenkám a cituje tedy sám sebe. Ze sbírky Midraš Raba stručně přiblížíme srovnání zkoumaného textu Exodu Raba a výkladu Písně Písní, Canticus Raba:

Midraš CantR je ze sbírky Midraš Raba ve zkoumaném textu přejímán či používán nejčastěji. Toto „protěžování" midraše, vykládajícího Píseň písní, je zřejmě dáno liturgickým užitím Písně v židovské bohoslužbě. Píseň se čte o sobotní bohoslužbě svátku Pesach, jehož tématem je právě exodus.[14] Text Písně je samozřejmě při tomto čtení chápán alegoricky.

[14] V sefardském ritu navíc celou dobu mezi Pesachem a Šavuot.



SaT9.indb 48 5.12.2005 19:43:31

Midraš CantR, vykládající Píseň typologicky jako text o vyvedení z Egypta, lze datovat přibližně do doby 6.–7. století našeho letopočtu.

*Srovnání motivů*

Na textech ExR a CantR lze zkoumat, jaká témata z alegorického výkladu Písně ExR přebírá. Jsou to především texty, v nichž jsou milostné vášně Písně vyloženy jako jemný cit a starostlivá Hospodinova láska k lidu i k Mojžíšovi a Áronovi: velmi taktní sdělení toho, že Mojžíš na poušti zahyne (CantR 1,3 ~ ExR 2,4e), vyjádření starostlivé péče o lid na poušti (CantR 1,43 ~ ExR 2,4,2e), seznam mnoha dobrých darů, které dostane lid na poušti (CantR 3,5 ~ ExR 2,4,2a) a výklad o tom, že Hospodin je bdícím srdcem spícího Izraele, které pro něj pracuje, i když Izrael zaspává své dobré skutky (CantR 5,1 ~ ExR 2,5,1a).

V některých místech přebírá ExR jen část motivu z CantR: oslavné přirovnání Mojžíše a Árona k ňadrům milované ženy, která jsou zdrojem krásy ženy i výživy jejího dítěte – Izraele (CantR 4,3 ~ ExR 1,35b) a použití tohoto obrazu pro vyjádření rovnosti Mojžíše a Árona přebírá ExR stručně jen v podobě citátu Pís 4,5. Oslavné tóny na Mojžíše a Árona jsou přitom přitlumeny, naopak myšlenka rovnosti obou se vrací na konci námi vybraného textu z ExR v podobě rozpaků Mojžíše nad tím, že by měl Árona přerůst.

*Mechilta de rabi Šimon ben Jochaj*

Mechilta de rabi Šimon ben Jochaj (dále M.d.r.Š.) je halachický, exegetický midraš z doby tanaitů (jeho základ byl tedy položen přibližně v době vzniku Mišny kolem r. 200 n. l.). Je to tedy nejstarší pramen midraše. Tento komentář k Ex 3,1n.7n, 6,2 12,1 – 24,10 měl dramatické osudy – byl ztracen, zapomenut (až do 16. stol. tradovaný v rukopisech), hypoteticky zrekonstruován na základě citátů, převážně z midraše *Midraš haGadol* D. Hoffmanem (1905), a částečně znovu nalezen v podobě mnoha zlomků z káhirské genizy (obsahujících přibližně polovinu zrekonstruovaného textu).

*Shodné a podobné motivy*

Motivy, které zřejmě ExR I z Mechilty přejal, či má s Mechiltou společné:

*Mojžíšovo nevstoupení do Země Izrael.* To, že Mojžíš nevstoupí do Země Izrael, se dozvídá již v okamžiku zjevení v keři – ExR 2,4,2e ~ M.d.r.Š. 6,10. V ExR je ovšem toto sdělení mnohem jemnější, pomocí poetického popisu z Pís 1,7–8:



SaT9.indb 49 5.12.2005 19:43:32

Jiný výklad: „Vedl ovce“ [až za poušť], aby mu ujasnil, že Izrael, zvaní ovce, zhynou v poušti. A tak se stalo v hodině, kdy se Mojžíš staral o potřeby Izraele, a řekl Svatému, budiž požehnán: (Pís 1,7): „Pověz mi ty, kterého miluje má duše atd. (kde budeš pást, kde necháš odpočívat stáda za poledne.) kolik šestinedělek je mezi nimi, kolik těhotných, kolik kojných, pečujících o děti, kolik vozů, připravených pro těhotné?“ Svatý, budiž požehnán, mu odpověděl (Pís 1,8): „Jestliže to sama nevíš, nejkrásnější z žen, vyjdi po šlépějích ovcí a [kůzlátka svá pas]“. Jestliže [neznáš svůj konec], vyjdi po šlépějích stád. Nyní paseš kůzlata. Ale pastýřem synů již nejsi, leč jen do příbytků pastýřů v zemi Síchon, odkud již nevstoupíš (do Země zaslíbené) a odejdeš.

*Společné soužení.* Hospodin je sužován soužením Izraele (Iz 63,9) ExR 2,5,1c ~ M.d.r.Š. 3,2 3,6:

*ExR 2,5,1c:* Jiný výklad: Co to znamená: „Jsem s ním v jeho soužení?“ Když mají soužení, nevolají jinam, než k Svatému, budiž požehnán. V Egyptě (Ex 2,23): „A vystoupilo k Bohu jejich volání“, u moře (Ex 14,10): „A volali synové Izraele k Hospodinu“, a takových (příkladů) je mnoho.

*Podobenství o dvou zbitých ExR 2,5,7d ~ M.d.r.Š. 3,4:* ExR 2,5,7d: Podobenství o tom, který zdvihl hůl a zbil s ní 2 lidi. Oběma naskákaly modřiny *harcú´* a poznali bolest *ca´ara*. Tak byla známa i zakoušena jejich bolest i zotročení Tomu, který řekl a vznikl svět. Neboť se praví (Ex 3,7c): „Znám jeho bolesti.“

*Utrpení v Egyptě přesáhlo všechnu míru.* Motiv topení synů Izraele a následné použití jejich těl do staveb ExR 2,5,7c ~ M.d.r.Š. 3,3.

*Doba přípravy Mojžíše.* Motiv sedmi dnů, šest dnů probíhala příprava a sedmý Mojžíš odmítl (ExR 3,14,2, M.d.r.Š. 3,11).

*Role Árona.* Áron bude Mojžíšovým tlumočníkem ExR 3,17,4 ~ M.d.r.Š. II,4,1.

*Pochvala chování, vedoucího k plození potomků.* V širším kontextu, poněkud přesahujícím vymezené texty, nalezneme ještě zajímavou, nikoliv formální, nýbrž obsahovou shodu. – Pochvalu jednání, které lze z hlediska obecné morálky hodnotit jako sporné, avšak které je chvályhodné proto, že směřuje k přežití Izraele v těžkých podmínkách díky fyzickému rozmnožení (ExR 1,12 – opití manželů za účelem zplození dětí, M.d.r.Š. 3,13 – zapuzení ženy a po čase její opětovné přijetí kvůli přežití potomků). Zřejmě je tedy oběma textům společná jistá frustrace předpokládaných čtenářů, která je vede k tomu, že v těžké době nechtějí mít potomstvo. Texty je k tomu příběhy rozvinutými nad Ex 1 povzbuzují.

Na základě této výrazné shody některých motivů lze předpokládat, že Mechilta de r. Šimon ben Jochaj také patřila k pramenům ExR. Proto soustředíme svou pozornost i na odlišnosti – tedy na témata, jež redaktor ExR nepřejal.



SaT9.indb 50 5.12.2005 19:43:32

*Rozdílné motivy*

*Kontinuita Boží přítomnosti.* Mech 3,6 líčí kontinuitu Boží přítomnosti s Izraelem včetně pobytu v Egyptě. Tato přítomnost není nijak problematizována, ani se nestává otázkou přemýšlení či sporu, jako v ptiše ExR 2,2,1a o přítomnosti v Chrámu po jeho zničení. Zřejmě tedy pro tanaitské (amoraitské?) čtenáře v Zemi Izrael nebyla otázka Boží přítomnosti či nepřítomnosti tak aktuální, jako pro čtenáře ExR. Naopak zkoumaná část ExR, ačkoliv často cituje zmiňovaný verš Gn 46,4, nezachycuje nikde tak optimisticky kontinuitu Boží přítomnosti jako M.d.r.Š.

*Sestoupení do keře i pro národy světa.* Mech 3,9 pojímá důvod sestoupení Svatého, budiž požehnán, do keře jako projev touhy po tom, aby „národy světa nečinily modloslužbu". M.d.r.Š. zde tedy vztahuje univerzální nárok na čistotu před Hospodinem i pro „národy světa" a sestoupení do keře má pozitivní dosah i pro ně. Podobně M.d.r.Š. 3,10a (2. část) vyjadřuje sestoupení do keře proto, aby „národy světa neříkaly", že „dělá své věci tak, že nejsou podle zákonů." „Podle zákonů" musí být tedy i zjevení. Snad se zde zrcadlí polemika s nežidy? ExR tento univerzalistický pozitivní rozměr ve vykládaných textech nemá, „národy světa" jsou spíše viděny jako ty, které jsou nepřátelské a zaslouží odsouzení (ExR 2,4,2f). Polemika, při níž mohli čtenáři midraše vztahovat nároky na své polemické partnery, již tedy zřejmě v ExR není tématem.

*Pohled na svět.* Srovnáme-li podobenství o královském služebníku v paláci (Mech 3,11) s podobenstvím o dělnících v královské zahradě (ExR 2,2,1b a par.), vyjdou najevo rozdíly v pohledu na svět. Zatímco M.d.r.Š. (a mnohá jiná místa rabínské literatury) líčí svět jako královský palác, v němž má král pro své lidi všechno dobré, ExR I vidí svět jako zahradu, v níž je třeba pracovat, přičemž královu přítomnost nelze postřehnout a odměna dělníkům je až budoucí (rajská zahrada či peklo). Z tohoto pohledu je tedy M.d.r.Š. mnohem optimističtější ve vztahu ke světu, kdežto pohled ExR I je nápadně zdrženlivý. Jak se zdá, svět pro redaktory či čtenáře midraše nebyl nijak přívětivým místem, v němž by bylo možno vidět královský palác i s přítomným králem.

*Boží chování k Mojžíšovi.* V M.d.r.Š. je výrazně jinak než v ExR I pojednán Hospodinův vztah k Mojžíšovi. Na jedné straně Hospodin dělá pro Mojžíše zázraky – oněmuje, ohlušuje a oslepuje lidi, kteří mají Mojžíše zatknout (M.d.r.Š. II,4,3). Na druhé straně ovšem podobenství o královském paláci (M.d.r.Š. 3,11) i obsáhlý rozhovor o tom, jak může Hospodin Izrael zachránit (M.d.r.Š. 3,14), co vše pro něj dosud udělal a jak je věrný



SaT9.indb 51 5.12.2005 19:43:32

(3,12 6,3–5 6,8–12), jsou neseny stále opakovanou výčitkou: „Ty mi říkáš: Jen si pošli." Tento pohled víry, kdy se vděčnost za dosud vykonané skutky pojí s výčitkou za malověrnost, ExR s M.d.r.Š. nesdílí. Zásadně odlišný je také důvod Hospodinova hněvu Ex 4,14. Z biblického textu není zcela jasné, co bylo jeho příčinou, midraše se proto domýšlejí. M.d.r.Š. vidí jako příčinu zřejmě urážku Boha, který vydal takové množství času, aby Mojžíše přemluvil (3,11), a on to přesto odmítl (3,12). Argumenty přemlouvání zaznívají v midraši 6,2–6.8–10. Podle r. Akivy 6,10–11 důvod hněvu následoval o něco později – výčitka, že situace Izraele se díky Hospodinu ještě zhoršila. Naproti tomu v ExR je důvodem Hospodinova hněvu Mojžíšovo pomlouvání ostatních Izraelců, po němž následuje trest, i to, že Mojžíš zavrhnul své kněžství a připravil tedy sám sebe o část své velikosti ExR 3,17,1. Dá se vyvodit, že hněv na Mojžíše zdůvodňuje M.d.r.Š. znevážením Boží cti, zatímco ExR znevážením cti Izraele.

*Shrnutí*

ExR I přebírá z Mechilty kromě drobných výkladů myšlenku nadměrného utrpení synů Izraele a společného soužení Hospodinova s nimi. Svět však vidí v temnějších barvách, než M.d.r.Š., takže kontinuitu Boží přítomnosti s Izraelem vnímá poněkud problematičtěji. To se na jedné straně projevuje exklusivismem pojetí víry a menším zdůrazňováním vykonaných i konaných Hospodinových skutků. Na druhé straně však k této víře patří také větší Hospodinova tolerance pro lidskou (Mojžíšovu) malověrnost.

*Pirkej de rabi Eliezer*

Midraš také cituje z agadického díla z 8. století Pirkej de rabi Eliezer. Pirkej de rabi Eliezer je psán v jiném žánru, než ostatní zkoumané texty – jedná se o mozaiku stovek jednotlivých exegezí, sestavených do harmonického celku v žánru „rewritten Bible", tedy o převyprávění biblického textu do „biblické dějepravy". Pro zachování plynulosti vyprávění jsou z textu odstraněna jména autorů jednotlivých výkladů.

G. Friedlander popisuje Pirkej de rabi Eliezer (nadále P) jako dílo sestavené ze tří okruhů témat, které se prolínají: jedním je deset Božích sestoupení na zemi – v zahradě Eden, při rozptýlení národů (Gn 11), v Sodomě, v trnovém keři, na Sinaji, dvě sestoupení ve skalní rozsedlině (Ex 33,22), dvě sestoupení ve stánku úmluvy a jedno v budoucnosti. Druhým okruhem témat je rabínská mystika, mystérium stvoření, Božího vozu *(maase merkava)*, kalendáře a tajemství vykoupení *(sod geula)*. Třetím okruhem je Modlitba osmnácti proseb *(Amida)*.



SaT9.indb 52 5.12.2005 19:43:32

*Shodné a podobné motivy*

*Farao je jako hůl.* ExR v 3,12,3 výslovně odkazuje na P 40,11–12, včetně toho, že text je tradován jménem rabiho Eliezera. Jedná se tedy vlastně o citát, byť v pozměněné podobě.

*Sestoupení do keře symbolizuje sebeponížení ExR 2,5,1d ~ P 40,2.* ExR se shoduje s P 40,2 jednak obsahově v myšlence, že Hospodinovo sestoupení do keře znamená sestoupení do utrpení Izraele, za druhé biblickým citátem Iz 63,9a a za třetí některými termíny (ostny, sestoupil). Možnou předlohou pro oba texty by ovšem mohla být Tanchuma SB 12,8.

*Halacha o obuvi ExR 2,6,4 ~ P 40,7.* ExR má s P společnou také poznámku k textu Ex 3,5b o Mojžíšově zutí obuvi. P uvádí, že z tohoto textu je odvozována halacha o nutnosti být na „svatém místě" bosý, ExR je spíše přímo halachou. Užití tohoto textu halachickým způsobem je v kontextu obou spisů poněkud netypické (oba halachou šetří), zřejmě nám ukazuje na to, za jak důležitý byl citát Ex 3,5 pokládán pro halachickou tvorbu ještě v pozdně rabínské době.

*Mojžíšovo pasení ovcí ExR 2,2,2b ~ P 40,4.* P i ExR se shodují v myšlence, že Mojžíš byl dobrým pastýřem. Oba texty také naznačují, že dobrá pastýřská služba je podmínkou pro pozdější Mojžíšovo vedení Izraele.

P ovšem vychází především z biblického textu o Jákobovi (Gn 31,38–40), přičemž zdvojnásobuje počet let Mojžíšovy služby ve srovnání se službou Jákobovou – zřejmě proto, aby vyjádřil, že Mojžíš byl ještě „dvakrát lepším pastýřem" než Jákob. Legitimita vztahu pastýř ovcí – pastýř lidí je dokládána citátem z Ez 36,38. I v širším kontextu užívá Ez obrazy a metafory ovcí a pastýřů.

Zde ovšem najdeme i podstatný rozdíl: Exodus Raba vidí kvalitu Mojžíšovy služby nikoliv v jeho „produktivním pastevectví," nýbrž spíše v jeho soucitu s ovcemi ExR 2,2,2b a v tom, že ovce vedl, „aby dodržovaly Tóru," tedy zabraňoval, aby kradly ExR 2,3.

*Rozdílný motiv: příběh Mojžíšovy hole*

Pirkej líčí Mojžíšovu hůl, s níž později činil zázraky, jako významný nástroj, který byl ke svému úkolu předurčen již během stvoření světa – byla stvořena v předvečer šabatu (tedy s věcmi, o nichž se říká, že byly „velmi dobré"), prošla spolu s Izraelem dějinami spásy a zřejmě na ní byly vypsány zázraky, které Mojžíš s její pomocí vykoná. Midraš ExR tuto „předurčenou" hůl zná: ExR 5,8 (výklad Ex 4,21): Ale co jsou všechny ty zázraky, které jsem dal do tvé ruky? To je hůl, na níž bylo napsáno dvanáct znamení v *notarikonu:*



SaT9.indb 53 5.12.2005 19:43:32

דצ"ך עד"ש באח"ב[15] Ten, budiž požehnán, mu řekl: „To jsou rány, které jsem dal do tvé ruky, učiň je před faraónem pomocí této hole."

Současně však ExR nijak zvlášť neakcentuje magické a příliš metafyzické texty, ba spíše se jim vyhýbá. Zřejmě proto pomíjí i vypsání dějin Mojžíšovy hole. Zázraky tedy pro zkoumaný text ExR nejsou podstatným tématem.

*Talmudy*

Pro vykládaný agadický text ExR je ovšem důležitá také halacha. Často se na ni odkazuje (ExR 2,6,4 3,7,2 3,8,1 3,13,1a–b). Proto zde uvedeme také několik příkladů užití textů, vykládaných v námi zkoumané části ExR, jak se vyskytují v Talmudech.

*Jeruzalémský talmud*

Jeruzalémský talmud[16] vznikl pravděpodobně v první třetině pátého století v Zemi Izrael. Představuje převážně komentář – gemaru[17] izraelských amoraitů k Mišně (jsou však citovány i názory babylónských amoraitů). Z šesti oddílů Mišny jsou ovšem komentovány pouze první čtyři, tedy 39 z 63 traktátů Mišny. V Talmudu je nápadné opakování textů, i určitá neuspořádanost, svědčící zřejmě o rychlosti, v němž muselo být dílo dokončeno. Naopak Jakob Neusner vidí v Jeruzalémském talmudu „jednolitý, úžasně působivý dokument (…) v celém rozsahu jeho diskursu."[18]

*Babylónský Talmud*

Babylónský Talmud představuje syntetické dílo, propojující hagadické a halachické části, které (jak věrohodně dokládá Neusner) je umnou rétorickou konstrukcí, směřující k tomu, aby si žák osvojil způsob „talmudického myšlení" a v souladu s ním byl schopen samostatně jednat.

Midraš z Babylónského Talmudu jednak přebírá různé texty, ale také se na něj odkazuje, např. par. 3, kap. 12: „jak je psáno ve skutcích rabiho Chaniny syna Dosy…" je zřejmě odkaz k příběhu o rabi Chaninovi v traktátu Berachot 33a:

---

15 Hebrejské zkratky deseti egyptských ran.

16 Nazývaný též palestinský, nebo prostě ve fonetickém přepisu *Jerušalmi*. Vznikl ovšem převážně v Tibérii.

17 Výraz je odvozen z aramejského slovesa גמר – „dokončit", „učit" (tradici – v protikladu k logickému odvozování nových učení).

18 Stemberger, Talmud, 214.



SaT9.indb 54 5.12.2005 19:43:32

Naši rabíni učí: Na jednom místě byla jedovatá ještěrka, která uštkávala lidi. Řekli o tom rabi Chaninovi synu Dosy. Řekl jim: „Ukažte mi její noru." Ukázali mu její noru, a on postavil svou patu na vchod do ní. Tu se přiblížila ještěrka, kousla ho a tato ještěrka zemřela. Ještěrku vzali za ocas a donesli do modlitebny. Řekl jim: „Pohleďte, děti moje, nezabíjí ještěrka, ale hřích." V tu hodinu řekli: „Běda člověku, který se potká s jedovatou ještěrkou a běda ještěrce, která se potká s rabi Chaninou, synem Dosy!"

*Boží Jméno*

Pro přiblížení podoby textů v Talmudech uvedeme stručné srovnání textů v Talmudech a ExR, týkajících se významu a užití Božího jména.

*Jeruzalémský Talmud, Chagiga 2, s. 77, odst. g.* Rabi Abahu řekl ve jménu rabi Jochanana: „Ve dvou písmenech byly stvořeny dva světy, tento svět a budoucí svět. Jeden v *he* (ה) a druhý v *jod* (י). Odkud se to odvozuje? (Iz 26,4b): „Neboť v *jh* (*jod he* – ביה), Hospodinu, je základ světů" (כי ביה יהוה צור עלמים).

Nevěděli bychom, který (svět) byl stvořen v *he* a který v *jod*, kdyby nebylo napsáno (Gn 2,4): „Toto jsou rodokmeny nebes a země, jak byly stvořeny" (אלה תולדות השמים והארץ בהבראם). *Behibbaram* – v *he* ה byly stvořeny (בה בראם *bhe baram*). – Hle, tento svět byl stvořen v *he* a budoucí svět v *jod*.

Proč je *he* ה dole otevřené? Je to důkaz pro všechny, kdo přijdou na svět, že sestoupí do podsvětí. Proč má *he* nahoře linii? Sestoupí, (a opět) vystoupí. Proč je *he* otevřené na všechny strany? Tak jsou pro všechny, kdo činí pokání, otevřené dveře.

Proč je *jod* י zakroucené? Tak se zkroutí všichni, kteří přicházejí na svět (Jer 30,6): „Jen se ptejte, podívejte se, zda rodí muž. Proč jsem viděl každého muže s rukama na bedrech jako rodičku, a zkroutily se všechny obličeje v bledosti."

*Babylónský talmud, Kidušin 71a.* Raba bar bar Chana řekl (ve jménu) rabi Jochanana: Čtyřpísmenné (Boží) Jméno předávali moudří svým žákům jednou týdně a (sami) ho vyslovovali dvakrát týdně. Rav Nachman bar Jicchak řekl: Názor těch, kteří ho vyslovují jednou týdně, je ulehčující, neboť se píše (Ex 3,15c): To je mé jméno navěky *ze šmi leolam* זה־שמי לעולם, což je však napsáno (defektivně) לעלם *lealem*. Raba se o tom rozhodl přednášet při výkladu, a nějaký stařec mu řekl: Je psáno „k utajení". Rabi Avina upozornil na rozpor: Je psáno (Ex 3,15c): „Toto je mé jméno (na věky)" a je psáno (Ex 3,15e) „to je má památka (po všechna pokolení)"?! Svatý, budiž požehnán, řekl: „Ne tak, jak se píši, budu vyslovován, píši se v *jod hej*, a budu vyslovován v *alef dalet*."[19]

*Exodus Raba 3,7,2.* (Ex 3,15c) To je mé jméno navěky, לעלם *(leolam)*. Písmeno ו *(waw)* zde chybí, proto, aby člověk nepoužíval Jméno podle jeho písmen. (Ex

[19] K tomu podrobněji: Sota 37b, Sota 38a, Qidušin 71a, Tamid 33b.



SaT9.indb 55 5.12.2005 19:43:32

3,15d) „Jím si mě budou připomínat od pokolení do pokolení", aby ho nevyslovovali jinak, než v jeho opisu.

Text Jeruzalémského talmudu, spekulující nad stvořením, ukazuje zásadní význam Božího Jména, které se zapisuje ve zkratce písmeny יה. Proto i tyto samotné hlásky mají v sobě moc Jména. Skrze ně bylo stvořeno vše – tento i budoucí (onen) svět.

Citát z Babylónského talmudu si všímá, že výraz „na věky" לעולם, zapsaný v defektivní podobě לעלם, jako je tomu v Ex 3,15, je možno chápat také jako עלם *(alem)* – „utajení". Jméno má být vyslovováno opisem[20] proto, že výrok Ex 3,15 platí v obou možných významech: Jméno je třeba navěky připomínat a současně je určeno k utajení – tedy k tomu, aby se vyslovovalo opisem. Nechemja bar Jicchak v paralelním textu Babylónského talmudu Sota 50a řeší tento rozpor odkazem na eschatologický výhled k budoucímu světu, v němž se jméno bude vyslovovat:

Rabi Nechemja bar Jicchak řekl: „Budoucí svět není jako tento svět. V tomto světě se píše *jod hej* a čte se *alef dalet*, ale v budoucím světě bude vše jednotné – bude se číst *jod hej* a psát *jod hej*."

Exodus Raba naproti tomu vykládá chybějící písmeno ו jinak: má připomínat, že Boží Jméno se má vyslovovat opisem.

*Magické užití Jména*

V Talmudu ovšem najdeme i příklady magického užívání Jména:

*Babylónský Talmud, Baba Batra 73a.* Raba řekl: Námořníci mi vyprávěli následující: Vlna, která potopí loď, vypadá, jako by měla na špici bílý oheň. Udeříme ji koulí s nápisem (Ex 3,16): „Budu který budu, Jah Hospodin zástupů, amen amen sela" a uklidní se.

Popsaný magický předmět (koule nebo tyč) má za cíl zkrotit moře Hospodinovým Jménem. Tento text ovšem na „pravověrné" vykladače působí příliš magicky, a tak v něm vidí „alegorii, zrcadlící zmatky doby" (Soncino). Přežití v bouři času pak má zřejmě umožnit právě Jméno.

*Babylónský Talmud, Šabat 67a.* Rabi Jochanan řekl: Pro ohnivou (zánětlivou) horečku je třeba vzít celoželezný nůž, jít k živému plotu z planých růží a přivázat ho k němu bílou nití. První den do něj musí trošku říznout a říci: (Ex 3,2a) „Tu se mu ukázal Hospodinův anděl" atd. Nazítří do něj musí opět trošku říznout a říci: (Ex 3,3) „Mojžíš řekl: Odbočím a podívám se." Nazítří do něj musí opět trošku říznout

[20] Tedy *alef dalet* – „Adonaj", na rozdíl od *jod hej* – שם המפורש *šem hameforaš*, což je výslovnost neopisným vyslovením tetragramu.



SaT9.indb 56 5.12.2005 19:43:33

a říci: (Ex 3,2) „Hospodin uviděl, že odbočuje, aby se podíval" atd. Rabi Acha, syn Raby, řekl rabi Ašimu: (Je třeba také) říci: „Nepřibližuj se sem!" atd? Spíše má první den říci: „Tu se mu ukázal Hospodinův anděl" atd. (v.2) … (až po) „a řekl: Mojžíši" atd. (v.4) a nazítří říci: „A řekl (Hospodin): Nepřibližuj se sem!" Když se to skončí, tak se má (keř) ohnout a uříznout a říci následující: „Trnitý keři, trnitý keři, ne proto, že jsi vyšší než ostatní (ovocné) stromy, na tobě nechal Svatý, budiž požehnán, spočinout svou přítomnost, nýbrž protože jsi nižší, než všechny ostatní (ovocné) stromy, na tobě nechal spočinout svou přítomnost. A jako oheň viděl Chananjáše, Míšaela a Azarjáše[21] a uprchl před nimi, tak ať oheň (ohnivá horečka) pohledí na xy *ploni*,[22] syna yx *plonit*[23] a uprchne před ním.

K léčbě ohnivé horečky, zřejmě doprovázené vysokými teplotami, se užívá textu o tom, jak keř v ohni hořel, leč neshořel. Keř z Ex 3 je zde ztotožněn s růží a „ohnivá horečka" k němu má být imaginativním způsobem přinesena, protože keř nejen snáší, aniž by ho stravovala, ale samotná horečka před ním prchá. Oheň horečky je zde ztotožněn ještě s ohněm v peci, v níž měli být upáleni tři mládenci – oba jsou to ohně záhubné. Tento oheň v pojetí Talmudu prchá před andělským, či přímo Božím ohněm (Babylónský Talmud, Joma 21b). Výklad ovšem obsahuje také myšlenku, že keř byl vybrán k tomu, aby byl prostředkem zjevení právě pro svou poníženost.

*Srovnání motivů*

Výklad, vycházející z defektivního psaní לעלם, vychází zřejmě z traktátu Kidušin 71a, který stejně zdůvodňuje zákaz vyslovování Jména. V ExR předchází výkladu rozbor dalších Božích jmen, jež jsou vykládána Božím chováním 3,6a, stejně jako výklad „časový" 3,6b.

Výklady ExR ovšem celou řadu tradicí nepřebírají: chybí „eschatologický" odkaz na výslovnost Jména v budoucím světě (Sota 50a), spekulace o tom, jak se Jméno podílelo na stvoření (Jeruzalémský Talmud, Chagiga 2, 77, odst. 3), odměna těm, kdo jméno řádně střeží (Kidušin 71a), trest těm, kdo ho vyslovují hláskováním (Sanhedrin 90a) i různé magii se podobající návody k využití síly Božího Jména (Šabat 67a, Baba Batra 73a). Záměr redaktora ExR I je tedy zřejmý – uvést z halachy jen to nejdůležitější, vyhnout se její tvorbě, metafyzickým spekulacím i sporným babylónským(?) návodům k užití božské moci Jména. Pro pisatele midraše je důležité, že halacha je platná, i to, že se odvozuje z Písma, že tedy nevzni-

[21] Naráží se zde na Da 1,19 a příběh o ohnivé peci ve 3. kapitole.
[22] Anonymní označení, které má být nahrazeno osobním jménem.
[23] Pravděpodobně zde má být jmenována matka nemocného.



SaT9.indb 57 5.12.2005 19:43:33

ká na něm nezávisle. Samotná diskuze nad halachou je ovšem již mimo žánr midraše.

*Další příklady halachické diskuze z Babylónského talmudu zmiňované v ExR*
*Shromáždění starších ExR 3,8,1 ~ Joma 28b.* Oba texty užívají Ex 3,16 jako doklad *(asmachta)* v diskusi o regulérnosti čerpání halachy z biblických textů, předcházejících vydání Tóry: bylo to proto, že již praotcové sedávali ve shromáždění starších – ješivě.

*Áronovo nošení náprsníku ExR 3,12,1a-b ~ Šabat 139a.* Oba texty používají stejný argument: protože se Áron radoval ze svého bratra v srdci, bude na svém srdci nosit náprsník rozhodnutí. Oba texty jsou také propojeny s Ex 28. ExR přímo citátem Ex 28,30, Šabat 138b výrazem „náprsník rozhodnutí". Důležitá je ovšem obsahová spojnice: na náprsníku jsou napsaná jména izraelských pokolení, protože Áron na jejich místě předstupuje před Hospodina, a tudíž mu „leží na srdci" Ex 28,29. Výklad tedy říká, že pro lásku, kterou Áron projevil k Mojžíšovi, ji bude moci chovat k celému Izraeli. Rozdíl je ovšem v tom, komu jsou výroky připisovány: V ExR r. Šimonovi, synu r. Josiho, v traktátu Šabat rabi Malajovi.

*Zákaz pomluv ExR 3,12-13 ~ Šabat 97a.* ExR jednotlivé prvky výkladu přebírá celkem na třech místech. Reš Lakišův výrok připisuje r. Jehošuovi ze Sichninu ExR 3,13,1b, slova o věřících Izraelcích uvádí jako zdůvodnění, že Mojžíš bude trestán ze své vlastní ruky ExR 3,12,1a malomocenstvím a podobně jako Šabat 97a končí celý příběh katarzí s očištěním malomocné ruky již za ňadry, protože „dobrá míra přichází rychle, ale odplata se zpožďuje" ExR 3,13,3b. Podstatnou shodou je soustředění na dobrý konec.

Závažné jsou ovšem i *odchylky:* Midraš v tomto kontextu neuvádí budoucí Mojžíšovo a Áronovo nevejití do země, které Talmud vidí jako důsledek jejich budoucí nevěry. Midraš tento „absolutně spravedlivý" pohled na budoucí hříchy spíše odmítá,[24] protože trest nastává vždycky až poté, co člověk zhřeší ExR 3,2,1b. V ExR I uváděné Hospodinovo utrpení, způsobené tím, že Hospodin o hříchu předem ví, a přece ho netrestá, zde Talmud nereflektuje. Midraš vůči Mojžíšovi projevuje více optimismu – o trestech za budoucí hříchy se nemluví.

ExR navíc zdůvodňuje, proč je Mojžíš potrestán právě malomocenstvím. Zachoval se totiž stejně jako had v rajské zahradě, který také pomlouval Stvořitele ExR 3,12,1b, a proto se mu dostane stejného trestu.

[24] S výjimkou nejtěžšího hříšníka – hada ExR 2,4,1.



SaT9.indb 58 5.12.2005 19:43:33

Poměrně složité zdůvodnění, proč byl had potrestán právě malomocenstvím, přesahuje rámec tohoto článku. Hospodin navíc Mojžíšovi budoucí trest zjevuje právě znamením, kdy se hůl mění v hada. Trest podle ExR přichází tedy také proto, aby Mojžíš pochopil závažnost hříchu pomluvy – je tedy pedagogičtější, než v Talmudu.

*Midraš o Mojžíšovu příběhu, obsažený v Talmudu Zebachim 102a.* Uvedený text je zřetelně midrašické povahy, snaží se objasnit některé nejasné části Mojžíšova příběhu. Výklad řeší celou řadu otázek, z nichž většina se vyskytuje i v námi zkoumané části midraše: proč vzplanul hněv proti Mojžíšovi (ExR 3,17,1)? Byl Mojžíš knězem (ExR 2,6,3)? Jak se choval ke králi? (Tato otázka je mimo rozsah námi zkoumaného biblického textu.) Byl Mojžíš králem (ExR 2,6,3)? Označuje výraz הלום *halom* dynastičnost? Výklady kromě použití konkordanční metody sebou nesou také morální aspekt. Od midraše ExR I se tento výklad liší určitou těkavostí – „skáče" od tématu k tématu a tudíž je obtížné se v něm orientovat. ExR I je tedy formálně soustavnější výklad.

*Rozdílný motiv: úrodnost země Izrael*

Pro srovnání uvádíme také užití textu Exodu k popisu plodnosti a krásy Země Izrael, který midraš ExR nepřebírá.

*Ketubot 111b.* Rami, syn Jechezkelův, viděl v Bnej Barak, jak se kozy pasou mezi fíkovníky. Z fíků kapal med, z koz okapávalo mléko a navzájem se mísily. Řekl (Ex 3,8): „Oplývající mlékem a medem."

Rabi Jaakov ben Dostai řekl: „Od Lodu do Onu jsou tři míle. Jednou jsem vstal za rozbřesku a brodil se až po kotníky v medu z fíků."

Rabi Lakiš řekl: „Já sám jsem viděl, jak ‚oplývá mlékem a medem' (Ex 3,8) až po Seforis – a bylo to na ploše šestnáct mil na šestnáct mil."

Raba, vnuk Chanův, řekl: „Já sám jsem viděl, jak ‚oplývá mlékem a medem' (Ex 3,8) v celé zemi Izrael, a bylo to tak daleko, jako je od Be-Mikse až po hrad Tulbanki, dvacet dva *parsů*[25] délky a šest *parsů* šíře."

Text si všímá toho, že sloveso „oplývat, přetékat" (זוב) má významové konotáty jednak „plynout", jednak až nadbytečně „přetékat". Proto rabíni připomínají příklady toho, kdy plodin přebývá do té míry, že až přichází vniveč – med z fíků i mléko okape. ExR I tyto motivy nepřebírá zřejmě proto, že aktuální situace úrodnosti země Izrael je mu zcela cizí.

[25] *Pars* – babylónská míle, odpovídající 5,5 km.



SaT9.indb 59 5.12.2005 19:43:33

*Shrnutí*

Ze srovnání textů Talmudu s midrašem je zřetelně vidět, že midraš přejímá výsledky halachické diskuse – ale nikoliv samotnou diskusi, která je často příliš složitá a náročná a rozbila by strukturu midraše, střídajícího nedlouhé agadické celky s velmi krátkými výklady jednou větou. Díky vracejícím se halachickým tématům je však vidět, že pro midraš je propojení agadické literatury s halachickou důležité. Midraš ExR tedy ukazuje, že není vytržený z širokého pole rabínské literatury, nýbrž je reflektovanou částí širokého celku různých forem a obsahů. Pohled midraše je tedy jen jedním z více potřebných pohledů víry. Dalším pohledem, kromě agadické a halachické literatury, do níž jsme zde udělali pouze sondu, je také literatura liturgická, určená k modlitbě a bohoslužebné praxi – modlitební knihy *(sidurim)*, pesachové hagady, další svitky k různým svátkům apod. Srovnání s těmito texty by ovšem přesáhlo rámec této práce a zasloužilo by si samostatnou studii.

*Závěr: Situace a teologie, kterou midraš zrcadlí*

Zatímco v předchozích částech jsme se věnovali jednotlivým tématům zkoumaného midraše, pochopení jeho hermeneutických metod (jak midraš chápe biblický text a jak s ním pracuje), i tomu, co přebírá a co nepřebírá ze svých zdrojů (co je pro midraš aktuální), nyní se pokusíme udělat další krok k pochopení ExR: Na základě předchozích rozborů a výkladů stanovit, která z mnoha možných témat biblického textu midraš ExR I vybírá a akcentuje – a jaké je pro redaktora a cílového čtenáře poselství textu Exodu do jeho současnosti, co je pro něj to důležité. Z toho budeme moci usuzovat na situaci redaktora a čtenářů, jež se zrcadlí v midraši, a také rozpoznat, co midraš přináší nového – rady, jak v této situaci žít, myslet a věřit, postoje etické, antropologické a teologické. Od toho, jak se midraš dívá na Bibli či na své prameny, tedy přesuneme pozornost k tomu, jak nahlíží svou současnost.

*Téma midraše – utrpení nad míru*

Jaká doba a situace redaktora a „cílového čtenáře" se zrcadlí ve zkoumaném textu ExR? Výrazným tématem vykládaných textů je masové utrpení, nahlížené z pohledu trpících. Toto utrpení je tak velké, že přesahuje snesitelnou míru. Izrael v něm vzdychá jako umírající (ExR 1,34,4a), farao se koupe v krvi židovských dětí (ExR 1,34,3a) a divem se stává, když se farao uzdraví. Izrael je přitom nejponíženější ze všech národů (ExR 2,5,7a), i jeho děti jsou mučeny hned dvojím způsobem – za života a po smrti (ExR



SaT9.indb 60 5.12.2005 19:43:33

2,5,7c). Místo, kam má Mojžíš jít, je místo loupežníků a „vrahů duší" (ExR 3,4,1c). Izrael je přirovnáván k dvojčeti, jehož bolí hlava (ExR 2,5,1b), a ke zbitému holí (ExR 2,5,7d).

Častý je také výrok o budoucím utrpení: potomci Hagar budou v budoucnu mořit děti Izraele žízní (ExR 3,2,1b), Izrael má dost soužení v tuto hodinu, ale stejně ho i v budoucnu čeká ještě další otroctví (ExR 3,6c), „stojí v blátě a cihlách a jde do bláta a cihel" (ExR 3,6d).

Zřejmě v souvislosti s výše popisovaným utrpením se pro čtenáře stává důležitou otázka po Boží přítomnosti. Midraš se táže: kde je Boží přítomnost? Stáhla se do nebes? Vidí to Bůh? (ExR 2,2,1a a 2,2,1b).

ExR I zrcadlí také mezináboženskou polemiku, která může mít různou podobu: od poměrně přátelské, snad i s jistými misijními ambicemi (ExR 2,5,5), přes spor, kdy jsou hranice již jasně dané (ExR 3,12,2a) a nastolení otázky, podle čeho se pozná pravý vykupitel (ExR 3,8,2e), až po nepřátelské napětí, očekávající vymýcení modlářů a modloslužebníků (ExR 2,4,2f), výklad jmen hor Choreb a Sinaj[26] (ExR 3,6a), výklad Božích jmen Sebaoth a El Šadaj.[27]

Z polemických textů zde uvedeme alespoň jeden příklad:

*ExR 3,12,2a (Ex 4,3b):* „Mojžíš před ním utekl." Matróna řekla rabi Josimu: Můj bůh je větší, než tvůj Bůh. Zeptal se jí: Proč? Řekla mu: V okamžiku, kdy se zjevil váš Bůh Mojžíšovi v trnitém keři, zakryl si Mojžíš obličej, ale v okamžiku, když uviděl hada, který je mým bohem, hned Mojžíš před ním utekl. Odpověděl jí: Vydechni se. Ve chvíli, kdy se mu zjevil náš Bůh v trnitém keři, neměl kam utéci. Kam by měl utéci – do nebes, do moře, nebo na souš? Co se říká o našem Bohu? (Jer 23,24b) „Nenaplňuji snad nebe i zemi? je výrok Hospodinův. Ale když člověk utíká před hadem, který je tvým bohem, stačí dva nebo 3 kroky, aby se před ním zachránil. Proto je psáno: „Mojžíš před ním utekl."

---

[26] *Choreb* חרב – odtud získal sanhedrin právo trestat mečem (*becherev* בחרב). Rabi Šimon bar Nachman řekl, že z tohoto jména obdrželi modláři své odsouzení. Neboť je řečeno (Iz 60,12b): „Takové národy budou zcela vymýceny (*charov jecharavu* חרב יחרבו)." Z Chorebu budou zničeny *mechorev jecheravu* מחרב יחרבו. Hora Sinaj – protože z ní sestoupí nenávist *sin'a* שנאה na modloslužebníky (*ovdej kochavim* עבדי כוכבים; doslova „služebníky hvězd").

[27] Svatý, budiž požehnán, pravil Mojžíšovi: Přeješ si znát mé jméno? Jmenuji se podle svých skutků. Někdy se jmenuji Mocný Bůh אל שדי *El Šaddaj*, Zástupů צבאות *Sebaoth*, Bůh אלהים *Elohim*, Hospodin יי *Adonaj*. Když soudím stvoření, jmenuji se Bůh, když válčím proti hříšníkům, jmenuji se Zástupů, když věším za lidské hříchy, jmenuji se Mocný Bůh, a když se slitovávám nad svým světem, jmenuji se Hospodin.



SaT9.indb 61 5.12.2005 19:43:33

Není zcela jasné, proti komu je polemický příběh o matróně a rabi Josim zaměřen. Při polemikách v rabínské literatuře se nejčastěji jedná o útoky do vlastních řad (proti „nevzdělancům"). V Mišně v traktátu *Avoda zara* najdeme polemiku s pohanstvím. Teprve v pozdější rabínské literatuře najdeme i stopy polemiky s křesťanstvím. Had byl uctívaným erbovním zvířetem gnostické sekty orfitů, s níž polemizovali i křesťané (např. martyr Eirénaios z Lyonu v polemickém díle *Adversus haereses*). V příběhu jde ovšem o otázku, „který bůh je pravý". Příběh vykládá text o hadovi, a naopak „matróna", římská šlechtična, symbolizuje někdy v rabínské literatuře vzdělanou křesťanku. S ohledem na J 3,14–15 by pak „hadem" mohl být míněn i Ježíš. Stopy po další možné polemice – totiž s islámem – podle Šinana v midraši Exodus raba nenalézáme.[28] Texty o Hagar a jejích potomcích (ExR 3,2,1b, ExR 3,16,3) ovšem lze dle mého názoru jako jistou reflexi islámu chápat.

*Témata, která se ve výkladu nevyskytují, nebo jsou okrajová*

Pro pochopení doby a situace je také vhodné si ujasnit některá témata, která midraš ExR ze svých pramenů nepřebírá, zřejmě proto, že by čtenáři v jeho situaci byla cizí, nebo těžko přijatelná:

- Popisy zázraků, mystické a magické texty jsou v midraši ve srovnání s jeho prameny spíše minimalizovány. Midraš nepřebírá z Tanchumy SB 12c popis „eliášovského" Mojžíše, který vydržel čtyřicet dnů bez potravy. Převzata není z Babylónského Talmudu ani magizující halacha o využívání jména (koule proti potopení lodi – Baba Batra 73a, léčba ohnivé horečky Šabat 67a). Chybí také mystická historka o tradování hole, určené ke konání zázraků, obsažená v Pirkej de r. Eliezer 40,3.

- Midraš zcela pomíjí výklad textu „země oplývající mlékem a medem" (Ex 3,8), který traktát Babylónského Talmudu Ketubot 111b–112a vykládá pomocí chvalořeči na Zemi Izrael. Zřejmě tedy obsah výkladu – úrodnost Země Izrael – není pro redaktora aktuálním tématem.

- Midraš nepřebírá „neproblematickou" kontinuitu Boží přítomnosti Mechilty d.r. Šimon ben Jochaj 3,6.

- ExR I postrádá také podobenství o lnáři z Tanchumy SB 10c, vyjadřující, že rány, které přicházejí, jsou od Hospodina a mají sloužit k výchově toho, kdo je zažívá.

Na základě těchto nepřevzatých témat můžeme tedy souhrnně konstatovat, že pro redaktora a čtenáře midraše zřejmě nebyl důležitý aktuální

[28] Šinan, 23, kde cituje Leviho.



SaT9.indb 62 5.12.2005 19:43:33

stav Země Izrael (tedy chybí s ní kontakt), příliš se neočekávají zázraky. Kontinuitu Boží přítomnosti v utrpení také není snadné vidět. Zřejmě nejvíce vypovídá nepřevzetí podobenství o lnáři, které „životní rány" vykládá jako Boží výchovný prostředek. Pocit, že aktuálně zažívané utrpení by bylo zkouškou od Boha, byl pro redaktora a cílového čtenáře pravděpodobně nepřijatelný.

Souhrn nepřevzatých témat nám tedy zřetelně doplňuje obraz masivního utrpení, popsaný v midraši.

K hodnocení toho, jak midraš nahlíží na svou dobu, je ovšem třeba brát také v potaz možné protiargumenty pro předchozí zobecnění, především to, že zkoumaná část midraše vykládá text Exodu 2–4, což je právě text o utrpení, ale i skutečnost, že reflexe utrpení je v židovské literatuře obecně velmi častým tématem.

Pokud však na midraš nahlížíme z pohledu redaktora či předpokládaného „cílového čtenáře", nápadně nám v midraši vystupuje téma nelogického, nadměrného a ničícího utrpení, které nelze brát jako něco, co by bylo seslané Hospodinem jako zkouška, utrpení, jež působí pochyby nad Boží přítomností či nad tím, zda vůbec Bůh dějiny sleduje a má je v rukou. Nejspíše tedy redaktor a jeho cílový čtenář mohli mít s utrpením, blízkým svou masivností tomu v Bibli vykládanému, osobní či blízce zprostředkovanou zkušenost.

*Možné přiřazení hlavního tématu midraše k dějinným událostem*

Již jsme zmínili výše, že doba a místo vzniku midraše ExR I jsou značně nejisté (9.–12. stol., zřejmě na Iberijském poloostrově nebo ve Francii). Proto můžeme pouze navrhnout úseky dějin židovského života, jimž by mohl odpovídat předcházející popis:

- Období po katolizaci Španělska, které nastalo přestupem krále Recareda od ariánské ke katolické církvi (586 n. l.). Katolické Španělsko brzy zavedlo přísné protižidovské zákony, např. r. 682 byl vydán úplný zákaz praktikování judaismu. Tyto zákony byly zrušené až Ferdinandem I. († 1065). Během rekonkvisty ovšem nastalo v křesťanském Španělsku pro Židy uvolnění, vrcholící v době kastilského a leonského krále Alfonsa X. Moudrého, donátora věd a m. j. zakladatele židovské překladatelské školy v Toledu.

- První křížová výprava do Palestiny (1096–1099) byla provázená masivními pogromy, vedoucími až ke zničení značné části porýnských židovských obcí. Midraš může reflektovat také tyto dějinné události. Španělska se tyto pogromy ovšem nedotkly, avšak reflexe nemusí být nutně



SaT9.indb 63 5.12.2005 19:43:33

jen projevem osobního prožitku, nýbrž může být také identifikací s těmi, kdo něco takového prožili a s jejich situací.

- Situace utrpení ovšem nemusela být nutně způsobená křesťany – jako jedno z časových období se také nabízí doba po dobytí Cordoby fanatickými Almohady ze Severní Afriky (1148), před jejichž tlakem na konverzi Židů k islámu uprchlo mnoho Židů právě na křesťanský sever země.

- Misijní tlak spojený s polemikou se v křesťanském Španělsku výrazně projevil ve 2. polovině 13. století. Z tohoto období je nejznámější polemika mezi konvertitou Pablem Christianim a Nachmanidem (Ramban = Moše ben Nachman 1194–1270), která proběhla před králem a v jejímž důsledku musel Nachmanides uprchnout ze země. Zde se však pravděpodobně již jedná o dobu po dokončení midraše.

Naznačená historická období útlaku ve vztahu k midraši jsou ovšem záležitostí do značné míry spekulativní. Podstatnější je, co midraš do své doby radí a jaké nabízí postoje k přijetí naznačené krize, k vyrovnání se s ní nebo k jejímu překonání. Jinými slovy, jakou midraš jakožto náboženský text poskytuje odpověď na otázku: Co dělat v situaci „egyptského" utrpení? Od reflexe situace tedy přecházíme k řešení. Zde se dostáváme k „teologii" midraše ExR I, k tomu, jaký obraz Boha, člověka, lidského chování i dějin midraš v dané situaci nabízí.

*Řešení midraše*

Vnitřní situací čtenářů, pro něž byl midraš napsán, byl zřejmě prožitek masivního, nesmyslného a zřejmě z pozice trpících i neřešitelného utrpení, a z něj vyplývající pocit Boží nepřítomnosti (ExR 2,2,1a–b).

Jakou odpověď na tuto situaci a na otázku po Boží přítomnosti midraš nabízí? Rozborem textů jsme nalezli několik současně platných odpovědí. Pracovně si tyto odpovědi můžeme rozdělit do tří množin, tvořených určitými obrazy hlavních hrdinů. Pojmenujme si je vždy podle hlavní postavy: Obraz Svatého, budiž požehnán, Obraz praotců a Obraz Mojžíše (a obecně člověka či lidu).

Podobenství o dělnících v královské zahradě ExR 2,2,1b může být vhodným uvedením k těmto třem obrazům:

Podobenství o králi, který měl ovocnou zahradu a postavil v ní vysokou věž. Tento král nařídil, aby v ní byli dělníci, kteří se tam budou zaobírat svou prací. Král řekl: „Každý, kdo bude řádně konat svou práci, bude [propuštěn na svobodu.] Král je Král králů[29] a ovocná zahrada je (tento) svět, do něhož dal Svatý, budiž požehnán,

[29] *Melech malkej hamlachim* מלך מלכי המלכים je do češtiny nepřeložitelný su-



SaT9.indb 64 5.12.2005 19:43:34

Izraele, aby střežil jeho Tóru a uzavřel s ním smlouvu, a řekl: „Před tím, kdo střeží Tóru, je Rajská zahrada a před tím, kdo ne, peklo." Tak je to také se Svatým, budiž požehnán. Přestože se zdá, jakoby se jeho přítomnost vzdálila z chrámu, (Ž 11,4) „jeho oči hledí a jeho pohled zkoumá lidské syny".

Nevyslovená otázka z podobenství: „Kde je Bůh (král)?", je v něm zodpovězena: Král není v zahradě, jíž je tento svět, nepřítomný. Ve skutečnosti se v ní nachází, ač není vidět, a pozoruje, zda se jeho dělníci v ní řádně věnují své práci. Má pro ně již připravenu odměnu, kterou jim předá po ukončení práce. Tuto odpověď lze podle dalšího textu midraše rozvíjet hned třemi směry. „Krále" tak můžeme vidět hned ve třech úhlech pohledu:

1. Král, který soucítí se „svými zaměstnanci" (Obraz svatého, budiž požehnán).
2. Král, který poskytne na závěr odměnu a tedy určuje běh času a naplnění lhůty (Obraz praotců).
3. Král, který je na dělnících závislý, protože oni jsou ti, kdo vykonávají práci (Obraz Mojžíše).

Etickou otázkou podobenství, na níž odpovídá především 3. obraz, pak je, jakou podobu má mít práce pilných dělníků.

*Obraz Svatého, budiž požehnán*

Bůh je v midraši zobrazen jako ten, kdo je Izraeli tak blízko, že trpí spolu s ním. Boží spolutrpení, *sympatheia*, je dle toho, jak často je zmiňována, zřejmě spolu s tématem utrpení, tím nejdůležitějším tématem vykládaného textu ExR I. V různých obrazech totiž midraš opakuje stále znovu: Hospodin tvoří s Izraelem jednu bytost – jako srdce a zbytek organismu (ExR 2,5,1a), a proto trpí utrpením Izraele tak jako jedno dvojče (siamské?), když druhé bolí hlava (ExR 2,5,1b). Hospodin je sužován každým soužením Izraele (ExR 2,5,1c), proto přebývá uprostřed ostnů (ExR 2,5,1d). V keři se zjevuje právě pro jeho poníženost (ExR 2,5,7a) a je s Izraelem jako dva společně zbití (ExR 2,5,7c). Hospodin je zatížen bolestí Izraele tak, že ji nemůže sám unést (ExR 2,6,2a). Boží blízkost v soužení se pozná i z jeho jména אהיה *(ehje):*

*ExR 3,6c:* Jiný výklad: „Budu, který budu" rabi Jákov, syn rabiho Abiny, řekl ve jménu rabiho Huny ze Seforis: „Svatý, budiž požehnán, řekl Mojžíšovi: Řekni jim: Budu s nimi v tomto otroctví. I v tom otroctví, které přijde, budu s nimi."

---

perlativ: „Král kralující králům králů". Clemens Thoma překládá „Král je králem velekrálů".



SaT9.indb 65 5.12.2005 19:43:34

Jak Hospodin jedná s Mojžíšem? Neobyčejně jemně: Bůh ho oslovuje hlasem jeho otce, aby se nezalekl (ExR 3,1,1). Přemlouvá ho celý týden (ExR 3,14) a Mojžíš se může stále Hospodinu z různých důvodů zdráhat (ExR 3,4a-c, ExR 3,14,1.3, ExR 3,16,1.2.4).

Také v níže popisovaném obrazu Mojžíše a Izraelců se vyskytuje jistá forma utrpení Hospodinova, odlišná od výše naznačeného spolusoužení Hospodina s trpícím Izraelem. Boží utrpení zde totiž znamená, že Bůh je trápen Mojžíšovým odmítáním. Stejně tak budou později Izraelci trápit Hospodina vzdorováním na poušti (ExR 3,2,2a).

K obrazu „Svatého, budiž požehnán", patří vedle Mojžíše a Izraele i „ti ostatní", tedy cizí a nepřátelské postavy. Vztah k nim je závislý zřejmě na jejich okamžitém chování. Platí pro ně stejná shovívavost, jako pro syny Izraele – jsou souzeni podle chování v přítomné hodině (ExR 3,13,3b odplata za špatné skutky se opožďuje, ale dobrá míra přichází rychle). I oni se dočkávají od Hospodina dobrých věcí – Egyptské Hagar je posláno pět andělů (ExR 3,16,3) a když střílí slovy proti nebi, vystupuje (pro jejího syna) studna (ExR 3,2,1b); také farao je uzdraven ze svého malomocenství (ExR 1,34,4b).

První odpovědí midraše tedy je, že Bůh se v životě trpícího nachází jako ten, kdo trpí s ním. Jemným způsobem k němu mluví. Přijímá dokonce i výčitky za to, že neplní své sliby. Ovšem právě díky tomuto Božímu soucitu nelze v dohledné době příliš počítat s trestem nepřátelům, působícím utrpení.

*Obraz praotců*

Ve zkoumané části midraše se velmi často opakuje odkaz na praotce, pro jejichž zásluhu budou Izraelci zachráněni (ExR 1,34,4b, ExR 1,36a, ExR 2,5,7k, ExR 3,3,1-2, ExR 3,7,1a, ExR 3,8,2d, [ExR 3,10-11], ExR 3,13,4).

Dalším častým tématem, úzce s předchozím tématem souvisejícím, je naplnění lhůty spásy (ExR 1,35c, ExR 1,36g, ExR 3,3,1–2, ExR 3,8,2d). Spása je v midraši dána propojením minulosti, současnosti i budoucnosti (ExR 3,6b, ExR 3,8,2b).

Častý odkaz na praotce – hlavně v kontextu opakované otázky po zásluze – vnáší do příběhu rozměr dějinnosti. Spása se tedy odehrává v modelu zaslíbení–naplnění.[30] Příběh utrpení Izraele je zařazen do dějin spásy, k praotcům přibývá také Mojžíš a Áron (ExR 2,5,7k).

Odpověď na otázku po utrpení, kterou midraš nabízí obrazem praotců, má povahu dějinné naděje, jež je až eschatologická. I současné utrpení

[30] Tento model myšlení je ústřední pro Nový zákon, obsahují ho však také i různé vrstvy Hebrejské bible i rabínská literatura.



SaT9.indb 66 5.12.2005 19:43:34

patří do dějin spásy. My do těchto dějin můžeme svou poslušností a vírou vstoupit a tímto krokem být přiřazeni k praotcům – stejně jako Mojžíš a Áron. Dějiny spásy mají svůj vlastní čas, a naplní se tedy i naše záchrana. Ke vstupu do těchto dějin spásy však patří i náš osobní postoj, který rozebereme v následujícím obraze Mojžíše.

*Obraz Mojžíše*

Další naznačená odpověď jakoby obracela předchozí otázku: Neodpovídá s odkazem na přítomnost Boží, nýbrž lidskou: Bůh zde je, ale je v pozici toho, kdo k záchraně Izraele žádá a potřebuje člověka. Tímto požadovaným člověkem je Mojžíš. Text však zřejmě umožňuje, aby se s postavou Mojžíše čtenář identifikoval. Obraz Mojžíše se nabízí jako vzor a odpověď na otázku: Jak se chovat v době utrpení?

Mojžíš je vylíčen jako velikán, který je pro záchranu Izraele nezbytný. Je s Hospodinem v celoživotní komunikaci (ExR 2,6,2b). Jedině on může vykoupit (ExR 3,3,3). Učí Tóru v tomto i budoucím světě (ExR 2,6,2d).

Mojžíšova velikost je ovšem zřejmě dána právě jeho chováním. Midraš odpovídá na otázku, pro jakou zásluhu byl Mojžíš vybrán k vykoupení. Odpovědi lze rozdělit na dvě skupiny, které spolu ovšem nerozlučně souvisejí:

*1 . Vztah k Bohu.* Úcta, kterou Mojžíš projevoval k Hospodinu – odvrátil obličej (ExR 2,6,1b), popř. zakryl si tvář (ExR 3,1,2c-d).[31]

- Mojžíšovo dodržování halachy. Mojžíš stejně jako David dodržoval ustanovení Mišny nechovat ovce v obydlené zemi (ExR 2,3). ExR se na halachu vícekrát odkazuje. Je tedy pro čtenáře důležitá. Mojžíš, dodržující halachu, navazuje ve svém vztahu k Bohu na tradici vytvářenou ostatními. Navíc halacha vytváří další pojetí času v midraši. Vyučováním Tóře v obou světech a dodržováním halachy totiž Mojžíš doplňuje eschatologický čas vykoupení svým dějinným časem, který ho spojuje s praotci, s rabínskými tvůrci ústní Tóry i se současnými čtenáři midraše. V midraši a v životě jeho čtenářů se tedy propojují dva časy – božský a lidský. Tyto časy teprve společně poskytují odpověď na otázku, jak přestát čas soužení. Je třeba čekat vykoupení – a naplňovat jeho lhůtu vytvářením vlastních zásluh, vlastní věrností. Toto Mojžíšovo dodržování halachy ovšem propojuje vztah k Bohu (zutí bot na svatém místě [ExR 2,6,4], nevyslovování jména [ExR 3,7,2]) se vztahem k bližnímu (šetření jeho polí nepasením ovcí v kulturní krajině [ExR 2,2,3], vyhýbání se pomluvám [ExR 3,13]).

[31] I když r. Jehošua ze Sichninu vidí toto zakrytí negativně: ExR 3,1,2b.



SaT9.indb 67 5.12.2005 19:43:34

- Předchozími dvěma body je zřejmě podmíněn i třetí projev Mojžíšova vztahu k Bohu. Je jím pravdivost, která může ústit jak do odmítání úkolu, na který se Mojžíš necítí (ExR 3,1a–c, 3,14,1–3, 3,16,4), tak dokonce i do výčitky, že Hospodin neplní své sliby (ExR 3,4,1a).[32]

*2. Vztah k bližnímu.* Mojžíšova schopnost soucitu, projevující se jemností chování, ohledem na druhé i projevem úcty k nim (způsobem, který do jisté míry kopíruje výše naznačené spoluutrpení Hospodinovo): Mojžíš se velmi jemně chová k ovcím (ExR 2,2,2b), podrobně myslí na to, jak je třeba starat se o ty nejslabší mezi Izraelci na poušti (ExR 2,5,1a, ExR 3,4,1b), zdráhá se přijmout poslání z ohledu na svého staršího bratra (ExR 3,16,4). Vztah sourozenců je ostatně popsán obapolně – k Mojžíšovi se zde řadí také Áron, který je odměněn za to, že se raduje z velikosti svého bratra (ExR 3,17,3).

- Mojžíšovo spravedlivé chování, s nímž zabraňoval ovcím, aby kradly (ExR 2,3).

- Ve vykládaném textu však najdeme i etické výrazně negativní vymezení – totiž odsouzení pomluv (ExR 3,13,1a-b). Nejdelší z nemnoha halachických textů ve zkoumaném textu ExR zdůrazňuje, že trestem za pomluvu je malomocenství. Mojžíš měl malomocnou ruku právě jako trest za to, že pomlouval Izraelce, když nevěřil, že si zaslouží být vykoupeni. Tak ostré vymezování vůči pomluvám zrcadlí zřejmě etiku nutnou pro udržení dobrých vztahů v malém společenství.

Potřetí je tedy otázka, na níž midraš odpovídá, postavena trochu jinak: Jak má vypadat víra? Jak zvládnout utrpení svou vírou a životní praxí? Pokud si navíc otázku položíme již pod vlivem předchozích dvou odpovědí, zní: „Jaká je přiměřená reakce na poznání, že s člověkem je v jeho utrpení Hospodin a že Hospodin vstupuje do dějin svého lidu i tam, ba právě tam, kde je pokořován a huben?“ Odpovědí na tuto otázku je podoba víry, která se projevuje směrem k Hospodinu vztahem úcty a poslušností aktuálnímu oslovení i halaše, tedy aktivním vytvářením dějin na základě vlastní náboženské tradice, a směrem k bližnímu vlastně kopírováním Hospodinova přístupu – soucitným chováním, úctě k druhým, usilováním o spravedlnost a vyhýbání se pomluvám. Kromě toho k této víře patří radost z bratra (tak jako se raduje Áron ze setkání s Mojžíšem), a také – přes prožité utrpení – radost ze života, projevující se také chutí předávat život i v nesnadných podmínkách dál (ExR 1,12).

---

[32] Což je např. v protikladu s pojetím midraše Tanchuma, v němž tím vyčítajícím je Hospodin, který opakovaně vytýká Mojžíšovi odmítnutí jeho poslání.



SaT9.indb 68 5.12.2005 19:43:34

## Shrnutí

Co tedy midraš nabízí svému čtenáři? Možnost pochopit z biblického textu řešení vlastních základních otázek. Cesta k tomuto sebenalezení jde přes důkladné studium midraše, kdy ze zdánlivě nepřehledné změti výkladů, vystoupí rafinovaná struktura, nabízející ve formě intelektuálního dobrodružství odpovědi na tyto otázky. Z midraše Exodus Raba jsme zaslechli otázky po Boží blízkosti v utrpení, po hodnotě člověka, mezilidském chování a zasazení víry do dějin, které si zdánlivě jdou svou vlastní cestou. Odpovědi midraše na tyto otázky, věrně biblické, které velmi podobně zaznívají i v Novém zákoně, se mi jeví být stejně aktuálními, jako v době vzniku midraše.

Pokud se na závěr vrátíme k počáteční otázce po oprávněnosti studia midraše v kontextu křesťanské teologie, zřejmě právě v metodách midraše se nachází něco, čím se může křesťanský teolog inspirovat: schopnost midraše nalézt zásadní otázky, které jsou společné biblickému textu i současnosti posluchačů a čtenářů, a stále znovu je zajímavě zodpovídat v těsné návaznosti na biblický text a jeho různé možnosti čtení, takže čtenáři v textu Bible nacházejí odpovědi na otázky svých vlastních životů.

## Literatura

*1. Prameny*

שנאן אביגדור מדרש שמות רבה דביר ירושלים 1984

מדרש רבה עם המפרשים חוג של בעם ירושלים (cca 1995) nedatováno

מדרש רבה המבואר שמות רבה עיהק ירושלים 1990

כשר מ מ תורה שלמה

Kasher Menachem Mendl, *Torah Shlemah*, Jeruzalém, New York, 1926–2000

Epstein, Jakov Nachum Halevi (ed.), *Mekhilta d'Rabbi Šim'on b. Jochai, Fragmenta in Geniza Cairensi reperta digessit apparatu critico, notis, praefatione instruxit, defuncti editoris opus absolvit et edendum curavit* Melamed Ezra Zion, Jerzalém: Mekize Nirdamim, 1955

*2. Kritická vydání a překlady primárních pramenů*

Becker, Hans Jürgen, Der Jerusalemer Talmud, Stuttgart: Reclam, 1995



SaT9.indb 69 5.12.2005 19:43:34

Cohen, D. Gerson, A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition *(Sefer Ha-Qabbalah)* by Abraham ibn Daud, London: Routledge & Kegan, 1969

גולדשמידת דניאל הגדה של פסח ותולדותיה מהדורת הארץ מוסר ביאליק ירושלים 1960

Goldschmidt, Lazarus, Der Babylonische Talmud, mit Einschluss der vollstaendigen Mišnah, erster Band: Berakhot, Mišnah Zeraim, Šabbath, Berlin, Wien: Benjamin Harz Verlag, 1925

Mayer, Reinhold, Der Talmud, München: Goldmann Verlag, 1980

Wünsche, August, Der Midrasch Schemot Rabba, Leipzig: Otto Schulze, 1882

*3. Sekundární literatura*

Baer, Yizhak, A History of the Jews in Christian Spain, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961

Clemens, Thoma, Hanspeter, Ernst, Die Gleichnisse der Rabbinen. Dritter Teil, Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63–100, ShemR 1–22, Bern: Peter Lang, 1996

Fackenheim, Emil L., Encounters Between Judaism and Modern Philosophy, New York: Schocken Books, 1973

týž, God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections, New York: Harper Torchbooks, 1972

týž, Jewish Philosophers and Jewish Philosophy, Bloomington, Indianopolis: Indiana University Press, 1996

Halevi A. A., *Šaarej ha agada* – א א הלוי שערי האגדה

Heinemann, Icchak, *Darchej ha-agada,* Jeruzalém 1970 – היינמן יצחק דרכי האגדה

Hoffmann, D., Einleitung in die Mechilta de-Rabbi Simon ben Jochai, Frankfurt a. M.: J. Kaufmann, 1906

Kuhn, Peter, Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch), Leiden: Brill, 1978

týž, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München: Kösel-Verlag, 1968

Neusner, Jacob, Emergence of Judaismus, Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2004

týž, Handbook of Rabbinic Theology, Boston-Leiden: Brill, 2002

týž, Midrash im Context. Exegesis in Formative Judaism, Philadelphia: Fortress Press, 1983

Sláma, Petr, Obraz rabi J[e]hóšuy ben Léviho v talmudech a midraších.



SaT9.indb 70 5.12.2005 19:43:35

Příspěvek k literární analýze rabínské literatury, nepublikovaná disertační práce na UK ETF, Praha, 2000

Stemberger, Günter, Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung, München: C. H. Beck, 1977

týž, Talmud a midraš, Praha: Vyšehrad, 1999

Wünsche, August, Bibliotheca rabinnica. Midraš Raba, Pesikta d-rav Kahana a drobné dodatky, Leiden: Olms, 1881, fotomechanický přetisk Hildesheim, 1967

Zunz, Leopold, Die gottesdienstliche Vortrage der Juden. Historisch entwickelt, Berlin: A. Asher, 1832

*5. Encyklopedie, slovníky, konkordance*

Ashkenazi, Shmuel And Jaren, Dov, Ozar Rashe Tevot (slovník zkratek), Rubin Mass. Jerusalem, 1966

Dahlman, H. Gustaf, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum. Talmud und Midrasch, Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 1901

Encyklopedia Judaica, Jerusalem, Jerusalem: Keter, 1971

Even-shosan Abraham, A New Concordance of the Bible, Jerusalem: „Kiryat Sepher" Publishing House Ltd., 1980

אבן שושן אברהם המילון החדש בשישה כרכים קריאת ספר בעם ירושלים 1992

Jüdisches Lexikon, Berlin: Jüdischer Verlag, 1930

שכטר יוסף אוצר התלמוד דביר תל אביב 3–1962

Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg: Herder

Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1954

*6. Elektronické dokumenty nebo jejich části*

Judaic Archives (CD-ROM) – הארכיאון התורני Torah Education Software, New York 1997

Judaic Classic Library (Soncino; CD-ROM), Davka Classic 1996

The Responsa Project Cd 11 (CD-ROM) פרוייקט השות, Bar-Ilan University, 2003



SaT9.indb 71 5.12.2005 19:43:35