Bůh ví: Sloveso *j-d-ʿa* v Gn 18,21 a Ex 2,25 a jeho uchopení v rabínské a patristické literatuře

Zora Nováková

God knows: The verb *y-d-ʿa* in Gen 18:21 and Exo 2:25 and its grasp in the Rabbinic and in the Patristic literature. This article deals with two main issues. First, it explores the verbal root *y-d-ʿa* (know, learn) in the Pentateuch on places where God or the Lord is a grammatical subject, and second, how this verb has been interpreted by the rabbinic and patristic literature. The first part focuses on general characteristics of the verb. The second part inquiries into brief exegesis of two particular cases of the appearance of the verb *y-d-ʿa* in the so called intransitive form which occurs in the Pentateuch only twice, in Gen 18:21 and Exo 2:25. These two incidences are interconnected not only by the use of the verb *y-d-ʿa* but also by the complexity of explication and a number of other motives, especially the term of groaning. Both of the cases represent a groaning cry of the suffering people which is followed by God's response. While in Gen 18:21, the groaning comes from Sodom, in Exo 2:25, there are the sons of Israel crying from Egypt. However, God's knowledge does not precede these situations; it is a response to the resounding crying. The third part is engaged how the two given contexts are interpreted by rabbinic and patristic literature which can be regarded as sisterly traditions of interpretation of the first centuries of the Christian era.
Keywords: verb *y-d-ʿa*, God, Pentateuch, Genesis, Exodus, Sodom, Egypt, groaning, interpretation, rabbinic literature, patristic literature

Úvod

Ve svědectvích Hebrejské bible čteme na mnoha místech o Bohu, který poznává člověka či lidskou situaci, ví o lidském trápení, zná se k lidu své smlouvy. Ve výpovědi „Bůh ví – Bůh poznává" se čtenář či čtenářka dostává k výpovědím o Bohu, který chce vstupovat do lidské situace, chce projevit svůj zúčastněný postoj v otázkách utrpení a nápravě nespravedlnosti. Nejde však o všeobecnou charakteristiku Boha v otázce jeho vševědoucnosti, nýbrž o výraz relačního a zkušenostního Božího jednání.

V následujícím textu se budeme zabývat nejprve sémantickým bohatstvím hebrejského slovesného kořene ידע (*j-d-ʿa*). Poté se zaměříme na dva jedinečné výskyty tohoto slovesa, kde Bůh je jeho větným subjek-

tem a kde není uveden předmět Božího „vědění“ či „poznání“. Nakonec krátce nahlédneme do vybraných příkladů, jak tyto dva výskyty interpretuje rabínská a patristická literatura.

Sloveso ידע

Slovesný kořen ידע (*j-d-ʿa*), který se ve své nejčastější podobě qalu překládá jako *poznat, poznávat, vědět*, je jeden ze sémanticky nejvýznamnějších sloves v celém Tanachu[1]. Celkově se tento slovesný kořen objevuje v Hebrejské bibli 944 krát, z toho je přes osm set výskytů jen ve tvaru *qalu*.[2] Vyskytuje se v klíčových příbězích, v kterých se zásadním způsobem popisuje vztah Boha k člověku, člověka k Bohu i vztah mezi lidmi navzájem (zejména intimní vztah mezi mužem a ženou).

Přestože se kořen ידע obecně překládá jako *vědět*, *znát*, *poznat* (ang. *know*), bohatství jeho sémantiky sahá do daleko větší šíře i hloubky.[3] V biblickém pojetí není *poznání* nutně či dokonce primárně spojováno s intelektuální a myšlenkovou činností.[4] *Vědět, poznat* tak v sobě zahrnuje i význam sloves *zakusit, prožít, splynout*.[5] Jde tedy spíše o rovinu určité osobní *zkušenosti*, takže podle kontextu může sloveso ידע v sobě zahrnovat takové významy jako *dotek, intimitu, zájem* či *starost, vztahovost* či *vzájemnost*.[6] U tohoto slovesa nejde zdaleka jen o poznání ve smyslu pouhé deskripce, nýbrž o požadavek učinit zkušenost spolu s požadavkem převzetí odpovědnosti.[7]

Přestože biblické látky užívají k popisu a charakteristice Božího jednání antropomorfních metafor a obrazů (aniž by tím bibličtí autoři chtěli nutně poukázat na vnější či vnitřní podobnost mezi jednáním Božím a lidským), nelze mezi významem slovesa ידע v lidském a Božím kontextu položit bezproblémové rovnítko. Když se píše, že Hospodin *vidí*, neznamená to totéž jako u člověka – tedy že smyslovými orgány (očima) přijatý vjem zpracovává lidský mozek do určitého předmětu, který již je lidskému vědomí znám. Přesto však není možné používat jiné výrazy, potažmo jiný jazyk

---

1 Pro starozákonní kánon užívám ve své práci raději termín *Tanach* (akronym názvů tří částí židovské Bible) nebo *Hebrejská bible*.

2 Bibleworks: *Theological Wordbook of the Old Testament*, edited by R. Laird Harris, Chicago: Moody Press, 1980.

3 Nahum J. Sarna, *The JPS Torah Commentary. Exodus*, Philadelphia – New York – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991, 5.

4 Tamtéž.

5 Milan Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Hermann a Syn, 1996, 87.

6 Sarna, The JPS Torah Commentary. Exodus, 5.

7 Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, 12.

k vyjádření činnosti specificky Boží, na rozdíl od činnosti specificky lidské. Je proto možné a vlastně nutné vzít na vědomí určitou vnitřní souvislost mezi tím, co lidé nazývají *viděním*, *slyšením*, *poznáním* či jinými činnostmi, a mezi tím, jak *vidí*, *slyší*, *poznává* Bůh. Jde o vyjádření určité činnosti, která nejvíce připomíná obdobnou činnost v lidském prostředí. Lidská poznávací činnost může být více méně pouze informativní (Gn 29,5: *„Znáte Lábana?“*), i když i u těchto příkladů se může předpokládat určitá vztahovost, ne jen neutrální skutečnost, že určitý muž jménem Lában existuje a já o něm *vím*. Specifického významu sloveso ידע nabývá ve smyslu sexuálního styku (Gn 4,1: *„Adam poznal Evu“* apod.), který vyjadřuje i blízkost, intimitu takového vztahu. Lotovy dcery, které *„muže nepoznaly“* (Gn 19,8), tak jsou charakterizovány jako panny; jde tedy i o určitý společenský status. O Božím poznání se naopak nemůže uvažovat v jakýchkoli sexuálních kontextech (jako např. v řeckých bájích), nicméně určitá *relační blízkost* až *intimita* a *sounáležitost* charakteristická pro intimní styk hraje i v popisu Božího poznávání vždy určitou roli. Není náhodou, že pro vztah Hospodina a jeho lidu je užívána metafora ženicha a nevěsty či případné nevěry jako modloslužby (např. Oz 2,22 aj.).

Níže se budeme věnovat výskytům slovesa ידע v samostatném postavení[8] (*Bůh poznává/Bůh ví*), které se v Pentateuchu (resp. v celém Tanachu) vyskytují pouze na dvou místech (Gn 18,21 a Ex 2,25) a jsou překladatelsky a interpretačně poměrně obtížné. Oba výskyty mají navíc několik společných jmenovatelů, podobnou terminologii a frazeologii. Tato místa je však třeba vnímat v kontextu alespoň nejbližších veršů; níže proto podávám výklad veršů Gn 18,21 a Ex 2,25 v jejich úzkém kontextu.

Gn 18,16–21

Úsek spadá do širší, ucelené literární kompozice kapitoly osmnácté a devatenácté (Gn 18,1–19,29)[9]. Jde o kompozici řady dílčích vyprávění a scén, které obepínají ústřední otázku *Sodomy a Gomory.* Tato vyprávění a obrazy jsou seřazeny do příběhu jediného dne[10] a jsou uvozeny hned v prvním

[8] Jde o případy, kdy sloveso ידע za sebou nemá žádný předmět ani rozvíjející větu uvozenou částicí כי.

[9] Tak Martin Prudký, „Sodoma – Gomora!“ (Gn 19,1–29), in: Jan Heller / Martin Prudký (vyd.), *Obtížné oddíly Knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2006, 68; WBC zahrnuje do příběhového komplexu celou kap. 18 i 19 (18,1–19,38). Srv. Gordon J. Wenham, *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary, vol. 2), Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1994, 32–65.

[10] Prudký, „Sodoma – Gomora!“, 68.

verši osmnácté kapitoly tematickým nadpisem[11] (*I ukázal se Hospodin Abrahamovi při božišti Mamre*[12]…; …וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא). Kapitoly 18 a 19 jsou neoddělitelnou součástí abrahámovského cyklu, s kterým jej spojuje řada tematických i slovních ohlasů.[13] Kompozice motivů v Gn 18,1 – 19,29 navazuje na příběhovou linii kapitol 13–14.[14] Témata, kterým se zde dává prostor nově a mocně zaznít, byla představena právě v již zmíněných kapitolách třináct a čtrnáct.[15] Jde o témata spojená s Abrahamovým synovcem Lotem (Gn 13,10–12; 14,12.16), s okolím a špatným morálním charakterem Sodomy a Gomory či s jedním z klíčových motivů abrahámovského příběhu – se zaslíbením potomstva.

Za střed celé příběhové kompozice kapitol 18–19 je možné považovat *dialog* (zasazený do narativního rámce) *Hospodina s Abrahamem*, ve kterém se řeší osud měst Sodomy a Gomory (v. 23–33).[16] Tam se naplno rozehrává i tíživá otázka, zda spravedlivý má být zničen spolu s hříšníkem.[17] Úsek Gn 18,16–21, který bezprostředně předchází tomuto dialogu Hospodina s Mojžíšem, můžeme rozdělit na tři pododdíly: 1. narativní úvod – narativní zarámování (v. 16), 2. Hospodinův vnitřní monolog (v. 17–19), 3. vyhlášení soudu nad Sodomou (v. 20–21).

Narativní úvod (v. 16)

Verš 16 je narativním, kataforickým nadpisem k následnému Božímu monologu. Jde o narativní uvození časové a místní okolnosti této Boží promluvy, ve které se Hospodin obrací nejdřív sám k sobě (v. 17–19) a posléze i nahlas k Abrahamovi (v. 20–21) a kde se představují klíčová témata a problémy, které budou ústřední pro (téměř) celou devatenáctou kapitolu.

Tři muži (הָאֲנָשִׁים), poslové, kteří přišli k Abrahamovu stanu, kteří tam byli pohoštěni a kteří zvěstovali starým manželům brzké narození potomka (v. 18,1–15), nyní *vstali* (וַיָּקֻמוּ) a *pohlédli* (וַיַּשְׁקִפוּ) dolů směrem k Sodomě. Zde je to poprvé, kdy se čtenář dozvídá, že se muži/ poslové zajímají o Sodomu.[18] Abraham šel s nimi, aby je *vyprovodil* (לְשַׁלְּחָם).

---

[11] Tamtéž, 69.

[12] ČEP

[13] Wenham, *Genesis 16–50*, 44.

[14] Leander E. Keck et al. (eds.), *General Articles on the Bible: General Articles on the Old Testament; The Book of Genesis; The Book of Exodus; The Book of Leviticus* (The New Interpreter's Bible; vol. 1), Nashville: Abington Press, 1994, 467.

[15] Gerald Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12–50*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993, 57.

[16] Keck et al., *General Articles on the Bible*, 467.

[17] Tamtéž.

[18] Wenham, *Genesis 16–50*, 49.

Dějová linie se nyní zastavuje a otevírá se prostor pro scénu, která dává nahlédnout do Božího vnitřního rozjímání a rozhodování.

Hospodinův vnitřní monolog (v. 17–19)

Boží monolog se skládá ze tří veršů, které paralelně opisují tři myslitelné části. První část je vznesení (rétorické) otázky, druhá část je charakteristikou Abrahama a třetí je jakési další zdůvodnění, podpora Božího rozhodnutí vyjevit Abrahamovi svůj plán („vždyť to je Abraham – *znám ho*!"). Odehrává se „před oponou" – jen k vidění a slyšení divákům, posluchačům či čtenářům.

Ve svém monologu pak Hospodin sumarizuje celý abrahámovský cyklus[19] prostřednictvím dvou výpovědí osmnáctého verše: Abraham se stane velkým a mocným národem (Gn 12,2) a budou v něm požehnány všechny národy země („bude požehnáním") (Gn 22,18).

Ve verši 17 Hospodin zahajuje svoje vnitřní přemítání (*Zakryji snad já před Abrahamem, co učiním?*). Sloveso אָמַר lze vnímat jako neúplnou verzi užívané hebrejské fráze אָמַר בְּלִבּוֹ (*řekl si v srdci* – tj. *pomyslel si*; srv. Ž 10,6.11.13; 14,1; 53,2 atd.).[20] Abraham je zde svým způsobem přijat v Boží mysli jako pravý prorok, který má účast na Božích tajemstvích (srv. Am 3,7: *Ovšem, Panovník Hospodin nečiní nic, aniž by zjevil své tajemství prorokům, svým služebníkům.*).[21] Podstata otázky pak je to, zda Abraham využije své privilegium přístupu k Božím úvahám, které prorokové užívají.[22] Samotným vyslovením této otázky Hospodin však již vyjadřuje přání přizvat Abrahama k následující disputaci o osudu Sodomy a Gomory.

Následující verš 18 dává důvod pro takové privilegium, totiž možnost mít účast na Božích tajemstvích a úvahách – Abrahamovi dané zaslíbení.[23] Jde o podobnou formulaci jako v Gn 12,2n[24].

Verš je jakousi sumarizací toho, o co jde v celém abrahámovském cyklu. Sloveso היה (*být, stát se*) zde tvoří formu *figura etymologica*; to má umoc-

---

[19] Martin Kessler / Karel Deurloo, *A Commentary on Genesis: the Book of Beginnings*, New York: Paulist, 2004, 116. Srv. též: Wenham, *Genesis 16–50*, 50.

[20] Peter Dubovský (vyd.), *Genezis: Komentáre k Starému zákonu*, Trnava: Dobrá kniha, 2008, 431. Podobné výskyty takovéto zkrácené fráze je prý možné najít též v Gn 20,11; Ex 13,17 či 1S 20,26.

[21] Kessler / Deurloo, *A Commentary on Genesis*, 116.

[22] Wenham, *Genesis 16–50*, 50.

[23] Tamtéž.

[24] ČEP: *Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnáním! [3] Požehnám těm, kdo žehnají tobě, prokleji ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země."*

וְאֶעֱשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה:
וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה:

ňovat dojem jistoty naplnění Božího zaslíbení. Hospodin si zde (ve svém srdci) *připomíná* (זכר), co Abrahamovi zaslíbil (Gn 12, 15, 17), snad se tu implicitně naráží i na uzavřenou smlouvu a změnu jmen (Gn 17). Přidáním adjektiva „mocný" (עָצוּם) a rozšířením dosahu požehnání na „všechny národy země" (גּוֹיֵי הָאָרֶץ) namísto „všech čeledí země" (כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה) se zdá být původní zaslíbení ještě posíleno.[25]

Ve verši 19 autor textu nechává dále rozehrávat podobnost Abrahama s proroky[26] – Hospodin Abrahama *poznal, zná ho* (יְדַעְתִּיו). Vstupuje s ním tímto do osobního vztahu.[27] Podobně (v přímé řeči) můžeme sloveso ידע vidět v povolávací formuli u proroka Jeremjáše (Jr 1,5 – יְדַעְתִּיךָ)[28] nebo v retrospektivním shrnutí u Mojžíše (Ex 33,12 – יְדַעְתִּיךָ)[29]. Tím, že Hospodin Abrahama *poznává*, jej svým způsobem *vyvoluje*[30], aby jeho synové a celé jeho potomstvo (doslova *jeho dům* – בֵּיתוֹ) dodržovali cestu Hospodinovu tím, že budou činit *spravedlnost a právo* (צְדָקָה וּמִשְׁפָּט); sloveso *činit* (לַעֲשׂוֹת) zde vysvětluje to, v čem spočívá zachovávání Hospodinovy cesty.[31] Jde o vytvoření bohabojné komunity.[32] Závazek vyučovat děti je pak v Zákoně neustále opakován (Ex 12,25–27; Dt 6,1–3; 6–7; 20–25). Tento zvláštní vztah k Abrahamovi vyjádřený Božím „poznáním" je pak přenášen i na jeho potomstvo (srv. Am 3,2).

Z výše uvedeného důvodu se mnoho překladů a komentářů přiklání k překladu slovesa ידע termínem *vyvolit* – upřednostňují tak jen jeden, dle mého názoru vedlejší významový aspekt slovesa ידע. Charakter Boží výpovědi, že někoho zná, má v sobě hloubku intimity, blízkého vztahu až na rovině určitého partnerství.

---

25 Wenham, *Genesis 16–50*, 50.

26 Kessler / Deurloo, *A Commentary on Genesis*, 116.

27 John Skinner, *Genesis* (The International Critical Commentary), Edinburgh: T.&T. Clark, 1930, 304.

28 ČEP: *„Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě, dal jsem tě pronárodům za proroka."*

29 ČEP: *Mojžíš řekl Hospodinu: „Hleď, ty mi říkáš: Vyveď tento lid. Ale nesdělil jsi mi, koho chceš se mnou poslat, ačkoli jsi řekl: »Já tě znám jménem, našel jsi u mne milost.«"*

30 Kessler / Deurloo, *A Commentary on Genesis*, 116. Tak i Wenham, *Genesis 16–50*, 50.

31 Wenham, *Genesis 16–50*, 37.

32 Tamtéž, 50.

Vyhlášení soudu nad Sodomou (v. 20–21)

A tu řekl Hospodin:	**20a**	וַיֹּאמֶר יְהוָה
„Úpění Sodomy a Gomory…	**b**	זַעֲקַת סְדֹם וַעֲמֹרָה
vždyť *je tak* veliké!		כִּי־רָבָּה
A jejich hřích…	**c**	וְחַטָּאתָם
vždyť *je tak* těžký/vážný velmi!		כִּי כָבְדָה מְאֹד:

Verš je uvozen slovesem אמר ve tvaru narrativu (וַיֹּאמֶר יְהוָה). To napovídá, že následující slova budou proslovena nahlas[33] – jde o začátek Hospodinovy proklamace – vyjevení závažného problému a nutnosti s tím něco dělat.

Hospodin se rozhodl prošetřit nářek plynoucí z velikého hříchu, který slyšel. Proto chce *sestoupit* a *vidět* (srv. Ex 3,7).[34] Teprve zde se čtenář dozvídá, proč přišli tři muži k Abrahamovi (Gn 18,1–15).[35] Na první pohled se zdá, jako by se u Abrahama stavili jen náhodou, když šli kolem, a jen tak mimochodem mu „zvěstovali" narození potomka. Pravým důvodem však bylo, že Hospodin chtěl poznat „na vlastní kůži", jak je to s hříchem sodomských. Zastávka u Abrahama však nemusela být náhodná – Hospodin, protože Abrahama *zná*, chce se s ním poradit. Zve Abrahama do skoro až pohoršlivě partnerského vztahu, chce, aby se Abraham vyjádřil k tomu, co hodlá udělat. Je zde jakési vakuum – tabu – Hospodin jakoby to udělat nechtěl. Vždyť vyhlazení (byť hříšných měst) je vážný čin. Hospodin jakoby se chtěl nechat pohnout k milosrdenství, jakoby si nechtěl připustit, že utrpení v Sodomě je tak velké, že potřebuje disciplinární trest.

Některé komentáře překládají formulaci זַעֲקַת סְדֹם וַעֲמֹרָה jako „křik *proti* Sodomě a Gomoře"; uvádí, že Sodoma a Gomora zde má pravděpodobně význam genitivu objektu.[36] My se v našem pracovním překladu přidržíme formulace „křik Sodomy a Gomory". Budeme vycházet z významu slova זְעָקָה. Termín זְעָקָה, stejně jako jeho synonymum צְעָקָה, se v Bibli vyskytuje při volání o pomoc v důsledku bezpráví a ponižování[37] (např. vdov a sirotků – Ex 22,21n; Izraelitů v Egyptě Ex 2,24, 3,7.9; lidu pod Pelištejci 1S 9,16; noční úpění žalmisty Ž 88,2; křik nuzných a utištěných Jb 34,28;

[33] Tamtéž.
[34] Kessler / Deurloo, *A Commentary on Genesis*, 116.
[35] Tamtéž.
[36] např. Dubovský, *Genezis*, 432.
[37] Tamtéž.

apod.). Podle uvedených výskytů a jejich kontextu nejde o křik obžaloby[38], nýbrž o zoufalý křik o pomoc; úpění vztahující se nikoli proti trapitelům, nýbrž mířící k uším Božím, podobně jako krev Ábela, která volala k Hospodinu ze země[39] (Gn 4,10)[40]. Úpění trpících v Sodomě, jakožto křik utlačovaných, volání o pomoc podporuje i řada komentářů a studií.[41]

Sestoupím *hned*	**21a**	אֵרְדָה־נָּא
a uvidím:	**b**	וְאֶרְאֶה
Jak to je s tím úpěním jejím,		הַכְּצַעֲקָתָהּ
přicházejícím ke mně.		הַבָּאָה אֵלַי
Činí (způsobují) *to*?	**c**	עָשׂוּ
Šmitec/konec/veta!		כָּלָה
A jestli ne -	**d**	וְאִם־לֹא
hodlám poznat!“		אֵדָעָה:

V tomto verši Hospodin Abrahamovi oznamuje svůj záměr: Boží vizitace ve městě je otázka spravedlnosti – proto Hospodin, jako garant spravedlnosti, nechce dát jen na to, co má z „doslechu“, a hodlá *sestoupit* a *vidět*, chce sám *poznat*, jak je tomu v Sodomě se spravedlností a právem.[42]

Slovesa sestoupit a vidět (אֵרְדָה־נָּא וְאֶרְאֶה) jsou ve tvaru kohortativu; příklonka ־נָּא dodává promluvě naléhavost.[43] Stejně jako v Ex 2,23–25 Hospodin musí odpovědět na úpění doléhající k jeho uším, musí zasáhnout.[44] Na konci druhé kapitoly Exodu, kterou budeme rozebírat následně, je Boží reakce na úpění (נְאָקָה) vyjádřena obdobně: Hospodin *slyšel* úpění, *rozpomněl* se na smlouvu, *viděl* Izraelity a *poznal*. O sestoupení je pak řeč ve v. 3,7. Zřejmě to přitom není tak, že by Hospodin potřeboval sestoupit do Sodomy, aby si potvrdil to, co ví, nýbrž že místo navštíví již s ohledem na rozsudek. Zní to jako předem jasný závěr, ale finální „a jestli ne“ dává

[38] Jedině Neh 5,1 se dá chápat jako „křik proti“ – slovo צְעָקָה je však spojeno s předložkou אֶל, ČEP: *Strhl se pak veliký **křik** lidu, zvláště žen, **proti** jejich bratřím Judejcům.*
וַתְּהִי צְעָקַת הָעָם וּנְשֵׁיהֶם גְּדוֹלָה אֶל־אַחֵיהֶם הַיְּהוּדִים:

[39] Wenham, *Genesis 16–50*, 50.

[40] ČEP: *Hospodin pravil: „Cos to učinil! Slyš, prolitá krev tvého bratra křičí* (דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי) *ke mně ze země.*

[41] Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia: The Westminster Press, 1972, 211; Prudký, „Sodoma – Gomora!“, 69; Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth*, 59; atd.

[42] Prudký, „Sodoma – Gomora!“, 69.

[43] Wenham, *Genesis 16–50*, 37.

[44] Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth*, 59. Podobnosti si mezi oběma výskyty slovesa ידע všímá i komentář E. A. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible), New York: Doubleday & Company, Inc., 1964, 134.

střípek naděje. A na této křehké naději zakládá Abraham svoje pole pro diskuzi. Je to přitom sám Bůh, kdo chce vytvořit místo pro přímluvu.[45] Toto Boží poznávání za soudním účelem záleží na výsledku prošetření.[46] Bůh uznává možnost milosti vyjádřenou podmínečným „a jestli ne". Otevírá se tak možnost pro Boží smilování, jestliže se najde dostatečný počet spravedlivých (deset – v judaismu reprezentuje celé město)[47].

Ex 2,23–25

Druhý úsek, jímž se budeme zabývat, se nachází na konci druhé kapitoly knihy Exodus. Oproti knize Genesis, která od 12. kapitoly má za hlavní téma příběhy otců, dochází v druhé knize kánonu k několika posunům. Jako hlavní postavy již nevystupují jednotlivci, nýbrž se objevuje kolektivní postava *lidu*, kterou před Bohem zastupuje Mojžíš.[48] Jednotlivá vyprávění jsou založená na jasně definované teologii – útisk Izraelců (kap. 1) je předpokladem pro zaslíbení záchrany (kap. 3).[49] Pomyslným mostem mezi popisem útlaku synů Izraele a zaslíbením Boží záchrany je pak právě trojverší[50] na konci 2. kapitoly, které je ve vyprávění určitým intermezzem a které umožňuje nahlédnout do procesu Božího vnímání celé situace. První dvě kapitoly by se daly shrnout jako prologové scény, které uvádějí do dějových okolností situace Hebrejců v Egyptě; od 24. verše 2. kapitoly pak ústy vypravěče vstupuje na scénu Bůh[51], který od 3. kapitoly již aktivně jedná.

Verše 24–25 ukazují čtenáři či čtenářce sousled čtyř argumentů, které postupně přivádí Boha k tomu, aby ve věci trpících synů Izraele začal jednat (od 3. kapitoly dále). Bůh nejprve *slyší jejich úpění* (וַיִּשְׁמַע נַאֲקָתָם) a díky tomu se *rozpomíná* na smlouvu s praotci (וַיִּזְכֹּר אֶת־בְּרִיתוֹ). Poté, jakoby to Boha přimělo shlédnout, Bůh *vidí* syny Izraele (וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) a *poznává* (וַיֵּדַע).

---

45 Wenham, *Genesis 16–50*, 50.

46 Keck et al., *General Articles on the Bible*, 468.

47 Kessler / Deurloo, *A Commentary on Genesis*, 116.

48 Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 2003, 184.

49 Tamtéž.

50 ČEP: *Po mnoha letech egyptský král zemřel, ale Izraelci vzdychali a úpěli v otročině dál. Jejich volání o pomoc vystupovalo z té otročiny k Bohu. 24 Bůh vyslyšel jejich sténání, Bůh se rozpomněl na svou smlouvu s Abrahamem, Izákem a Jákobem, 25 Bůh na syny Izraele pohleděl, Bůh se k nim přiznal.*

51 Carol Meyers, *Exodus* (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 46.

Některé komentáře řadí toto trojverší dohromady s prvními dvěma kapitolami[52], jiné jej vnímají naopak jako začátek třetí kapitoly[53]. Shoda mezi badateli panuje v názoru, že jde o důležitý kompoziční prvek, který tvoří most nejen mezi druhou a třetí kapitolou knihy Exodus (resp. mezi prvními dvěma kapitolami a příběhem o záchraně, který začíná třetí kapitolou)[54], nýbrž i mezi knihou Exodus a Genesis.[55] To je vyjádřeno především odkazem na smlouvu s Abrahamem, Izákem a Jákobem (v. 24).

Sloveso ידע je jedním z klíčových slov ve struktuře prvních dvou kapitol knihy Exodus. Příběhové jednotky, které se vztahují k Mojžíšovu narození, jsou rámovány na jedné straně „nevěděním" nového krále (1,8)[56] a na druhé straně, na konci 2. kapitoly, naopak Božím „věděním" (2,25).[57] Celkově úsek 1,8 – 2,25 vykazuje jasnou koncentrickou strukturu, ve které sloveso ידע hraje zásadní roli:[58]

A לֹא־יָדַע (1,8)
B מַדְּוּעַ (1,18)[59]
C לְדַעָה (2,4)[60]
C´ נוֹדַע (2,14)[61]
B´ מַדָּוּעַ (2,18)[62]
A´ וַיֵּדַע (2,25)

---

[52] např. Brevard S. Childs, *The Boook of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia: The Westminster Press, 1976, 27.

[53] např. Mark Smith, *Exodus* (New Colledgeville Bible Commentary), Collegeville: Liturgical Press, 2011, 24–29.

[54] Keck et al., *General Articles on the Bible*, 705; John Durham, *Exodus* (Word Biblical Commentary, vol. 3), Dallas: Word Books Publisher, 1998 (Logos Library System).

[55] Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, 189.

[56] ČEP: *V Egyptě však nastoupil nový král, který o Josefovi nevěděl.*
BKR: *V tom povstal král nový v Egyptě, kterýž neznal Jozefa.*
וַיָּקָם מֶלֶךְ־חָדָשׁ עַל־מִצְרָיִם אֲשֶׁר לֹא־יָדַע אֶת־יוֹסֵף׃

[57] Jopie Siebert-Hommes, *Let the Daughters Live! The Literarry Architecture of Exodus 1–2 as a Key for Interpretation*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1998, 55.

[58] Tamtéž.

[59] BKR: *Povolav tedy bab král Egyptský, mluvil jim: Proč jste to učinily, že jste živé zachovaly pacholíky?*
וַיִּקְרָא מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לַמְיַלְּדֹת וַיֹּאמֶר לָהֶן מַדּוּעַ עֲשִׂיתֶן הַדָּבָר הַזֶּה וַתְּחַיֶּין אֶת־הַיְלָדִים׃

[60] ČEP: *Jeho sestra se postavila opodál, aby zvěděla, co se s ním stane.*
וַתֵּתַצַּב אֲחֹתוֹ מֵרָחֹק לְדַעָה מַה־יֵּעָשֶׂה לוֹ׃

[61] ČEP: *Ohradil se: „Kdo tě ustanovil nad námi za velitele a soudce? Máš v úmyslu mě zavraždit, jako jsi zavraždil toho Egypťana?" Mojžíš se ulekl a řekl si: „Jistě se o věci už ví!"*
וַיֹּאמֶר מִי שָׂמְךָ לְאִישׁ שַׂר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ הַלְהָרְגֵנִי אַתָּה אֹמֵר כַּאֲשֶׁר הָרַגְתָּ אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמַר אָכֵן נוֹדַע הַדָּבָר׃

[62] ČEP: *Když přišly ke svému otci Reúelovi, zeptal se: „Jak to, že jste dnes přišly tak brzo?"*
וַתָּבֹאנָה אֶל־רְעוּאֵל אֲבִיהֶן וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ מִהַרְתֶּן בֹּא הַיּוֹם׃

Nynější podoba těchto kapitol tak vykazuje velmi promyšlenou teologickou redakční práci.[63] Po vylíčení útisku v první kapitole se na konci druhé kapitoly naznačuje zřejmý obrat – Bůh *poznává* jakoby „všemi smysly" situaci Izraele v Egyptě, *ví*, co je třeba udělat.

Styl veršů 23–25 odkazuje také k liturgickému společnému bědování, které je typické např. pro knihu Jób nebo pro žalozpěvy lidu.[64] V nich žalmista žádá po Bohu, aby vyslyšel jejich modlitby a pamatoval na svou smlouvu (např. Ž 74,20).[65] Pro ty, kdo úpěnlivě volají k Bohu za použití termínů jako v našem oddílu, se musí Bůh zdát nepřítomný nebo skrytý.[66] Tyto termíny tvoří charakteristický slovník těch, kdo křičí v zoufalém hněvu, protestu, avšak v očekávání, že se neúnosná situace brzy změní.[67] Sloveso ידע je zde typickým znakem *jazyka smlouvy*, který vyjadřuje, že Bůh Izraele je nyní připravený jednat ve prospěch svých smluvních vazalů – Izraelitů.[68] Smlouva s otci je zde prezentována jako základní kámen pro vztah Boha k lidu Izraele.[69]

Verš 23 by se dal rozdělit na tři části – *obecný úvod* (zemřel král Egypta), *situace synů Izraele* v Egyptě (vzdychali a úpěli) a *výstup jejich volání* k Božím uším. Prvním řečníkem je zde Izrael, který pozvedl svůj hlas ve chvíli smrti starého krále a nástupu nového.[70] S tímto veršem také přichází termín „synové Izraele" namísto předešlých „Hebrejců" (Ex 1,13).

Útlak synů Izraele v Egyptě se dá vnímat dvojím způsobem. Zaprvé je možné se domnívat, že útlak a úpění Izraele se ani po smrti jednoho krále nezměnil, tedy že Izraelité úpěli po několik generací (přestože se sloveso pro vyjádření volání o pomoc vyskytuje až zde). Tomu napovídá i nejběžnější český překlad (ČEP: „…Izraelci úpěli v otročině *dál*"). Některé výklady si naopak všímají toho, že sloveso *úpět* se poprvé vyskytuje až zde. Z toho lze usuzovat, že synové Izraele zaúpěli až ve chvíli smrti egyptského krále. To má významnou výpovědní hodnotu, neboť by to znamenalo, že Bůh uslyšel jejich hlas a takřka ihned podnikl kroky k nápravě. Zatímco z prvního možného čtení vyplývá, že děti Izraele volaly k Bohu po mnoho generací bez zjevného Božího zásahu, podle druhého možného čtení jen jednou vykřikli a Bůh se k nim sklonil. Bůh je tak chápán více jako přítomný, slyšící a vyslýchající každou modlitbu a nářek, na rozdíl od Boha

[63] Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, 185.
[64] Gerald Janzen, *Exodus*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, 26.
[65] Smith, *Exodus*, 25.
[66] Janzen, *Exodus*, 26.
[67] Keck et al., *General Articles on the Bible*, 706.
[68] Smith, *Exodus*, 25.
[69] Janzen, *Exodus*, 27.
[70] Keck et al., *General Articles on the Bible*, 706.

temného, skrytého a vzdáleného, ke kterému dolehlo úpění až po desítkách let utrpení.

Ve verši 24 se Bůh vrací po dlouhé odmlce na hlavní scénu děje. V podstatě je to poprvé od začátku knihy Exodus, co se čtenář dozvídá o Bohu určitou zásadní informaci – *Bůh slyšel*. První kapitola se o Bohu zmiňuje jen mimochodem (Bůh žehnal porodním bábám za jejich bohabojnost), ve druhé kapitole až do verše 23 se termín Bůh nevyskytuje vůbec.[71] Úpění synů Izraele nebylo explicitně adresováno Bohu, nicméně to, že Bůh nářek uslyšel, zapříčinilo rozpomenutí na smlouvu s otci.[72] Jde o jakési propojení předešlé smlouvy z knihy Genesis s přítomným utrpením otroků v Egyptě.

Tento verš je ústřední v našem trojverší a má také ústřední výpovědní hodnotu – veškerý další vývoj Božího jednání stojí na této základní výpovědi: Bůh slyšel a Bůh se rozpomněl.[73]

A tu viděl Bůh	**25a**	**nar.**	וַיַּרְא אֱלֹהִים
syny Izraele.			אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
A tu poznal/věděl Bůh.	**b**	**nar.**	וַיֵּדַע אֱלֹהִים: ס

V tomto verši se praví, že Bůh uviděl syny Izraele. Tuto výpověď lze chápat nejen tak, že Bůh po počátečním slyšení i shlédl na syny Izraele, ale i tak, že uviděl syny Izraele v novém, či pozapomenutém úhlu pohledu, totiž jako dědice Abrahama, Izáka a Jákoba a jejich zaslíbení stvrzených smlouvou.

Poslední věta verše i celé druhé kapitoly se zdá být neúplná – čeština, stejně jako hebrejština či další jazyky, má tendenci určit, *co* Bůh poznal, *co* věděl. Čtenář je ponechán v širokém prostoru významů slovesa *j-d-ʿa* . Některé komentáře nabízejí možné interpretace: Bůh poznal, že otročící Izraelité jsou potomci praotců a jsou s nimi i s Bohem smluvně spojeni[74]; Bůh poznal, že zaslíbení je nutné dodržet; Bůh poznal, že musí jednat.[75] Jiný výklad se přiklání k tomu, že konec verše je naschvál nedokončený – otevřený. Tím vytváří jakési nadějné očekávání toho, co bude následovat, totiž záchrana.[76]

Vyjdeme-li ze dvou základních charakteristik slovesa *j-d-ʿa* jako Boží poznávací činnosti, totiž že Bůh poznává v takřka osobní *zkušenosti* a ve

[71] Tamtéž.
[72] Tamtéž.
[73] Siebert-Hommes, *Let the Daughters Live!*, 78.
[74] Keck et al., *General Articles on the Bible*, 706.
[75] Tamtéž, 706n.
[76] Siebert-Hommes, *Let the Daughters Live!*, 78.

vztahu, vyplyne nám další rozměr, jak uvedený verš chápat. Výpovědí „a poznal Bůh" se vyjadřuje, že Bůh zakusil situaci synů Izraele, pochopil skutečnost, vnitřně se jí zúčastnil[77], identifikoval se s jejich utrpením. *Vidět* a *poznat* – znamená i vnitřně se přesvědčit, nechat se usvědčit[78] – např. z toho, že smlouva s otci upadla částečně v zapomnění. Bůh tímto poznáním tedy vstupuje se syny Izraele do vztahu; bere je tak za platné dědice smlouvy a zaslíbení dané otcům a vystupuje z pozadí do aktivního postoje toho, kdo je garantem dodržení smlouvy.

Mezi oběma místy (Gn 18,21 a Ex 2,25) jsou četné paralely v terminologii i motivech. Jedním ze společných jmenovatelů v obou případech je termín *úpění* (synonymní slovesné kořeny נעק/זעק/צעק). V Gn 18 vychází úpěnlivý křik o pomoc ze Sodomy, který přiměje Hospodina, aby zjednal spravedlnost. V Ex 2 zase úpěli synové Izraele k Bohu z tvrdé práce, kterou je sužovali egyptští drábové. I v tomto případě přimělo lidské úpění Boha k tomu, aby začal jednat. V obou úsecích také lidské úpění vede k tomu, že Bůh *poznává*, vnitřně se identifikuje s lidskou zoufalou situací a vlastním rozhodnutím se tak stává lidem bližší.

Dalším společným motivem je užití sloves z podobného sémantického okruhu. V obou výše zmíněných úsecích hrají významnou roli slovesa smyslového vnímání *vidět*, *slyšet* a *poznat*. Explicitně je přitom v obou případech použito jen sloveso vidět a poznat. Sloveso slyšet je užito jen v Ex 2, v Gn 18 se však s ním implicitně počítá. S oběma místy dále souvisí sloveso rozpomenout se (זכר), vždy v souvislosti se smlouvou s otci či s Abrahamem. Podobně to je i s Božím sestupem (ירד), který je explicitně zmíněný v Gn 18,21, v Ex je však uvedený až ve verši 3,7.

Podobnou úlohu v obou příbězích hraje i *místo*, odkud se úpění ozývá. Sodoma i Egypt jsou v biblických konotacích typizovaná místa utrpení a místa, která jsou charakteristická svým protibožským chováním.[79]

Je zajímavé, že i Boží reakce[80] na slyšení křiku pokořovaných v Sodomě i synů Izraele v Egyptě vykazují podobné rysy. Jsou to zaprvé *soud* (vyvrácení Sodomy – potrestání Egypta), zadruhé *záchrana* (vyvedení Lotovy rodiny ze Sodomy/synů Izraele z Egypta).

Paralelitu vykazují i hlavní postavy Abrahama a Mojžíše. Oba dva mají velmi úzký, až intimní vztah k Hospodinu; oba dva se dají považovat za archetypy proroka. Abrahamovi i Mojžíšovi se Bůh *zjevuje* (epifanie

[77] Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, 12.
[78] Tamtéž, 82.
[79] Prudký, „Sodoma – Gomora!", 58.
[80] Tamtéž, 81.

v Gn 17,1 – אֲנִי־אֵל שַׁדָּי; zjevení Jména v keři – Ex 3,14); Abraham i Mojžíš mají významnou roli *přímluvce* (Gn 18,22–33 přímluvy za *národy země*; Ex 32 přímluva za *lid*) a oběma dvěma se dostává od Hospodina zaslíbení potomstva (Mojžíš však tuto nabídku odmítá a drží tak zaslíbení dané praotcům; srv. Ex 32,10–14).

Nakonec právě i sloveso ידע propojuje oba úseky. V obou případech výpovědí o Božím poznání Bůh *poznává* (nebo se chystá *poznat*) danou skutečnost – míru hříchu a z něho plynoucí utrpení trpících v Sodomě či bídu a porobu Izraelových potomků v Egyptě. Na obou místech pak toto poznání, které je možné chápat v kontextu nejbližších veršů jako poznání na základě takřka osobní zkušenosti, vede k jasnému a rozhodnému činu – ke zničení sodomského okrsku a záchraně Lota na jedné straně a k záchraně Izraelitů a vyplenění Egypta na straně druhé.

Ohlasy v rabínské a patristické literatuře

Rabínskou a patristickou literaturu je možné považovat za sesterské vykladačské tradice vztahující se ve větší či menší míře k základnímu dokumentu – ke knihám židovské Bible a křesťanského Starého zákona.[81] Jak rabínská tak patristická literatura se však nevztahuje výhradně jen k textům Tanachu, nicméně tyto texty jsou pro obě tradice společné a jsou pro ně nezpochybnitelnou autoritou[82]. Tyto vykladačské tradice vedle sebe postupně rostly a vyvíjely se, tak jako se vedle sebe vyvíjely po pádu druhého Jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. tradice rabínského židovství a raného křesťanství. Stejná století tak jsou formativní pro utváření křesťanství i rabínského judaismu.[83]

Rabínskou literaturou tzv. formativního období míním soubor děl židovských myslitelů 2.–7. století n. l. počínaje Mišnou, přes halachické a agadické midrašické sbírky, které se výslovně vztahují k jednotlivým biblickým knihám, až po Jeruzalémský a Babylónský Talmud. Zatímco Mišna je srovnatelná co do obsáhlosti, datace i významu s křesťanským Novým zákonem, patristická literatura může být považována za soubor děl paralelní k Babylónskému Talmudu taktéž co do rozsahu a doby sepsání.[84]

---

[81] Christoph Dohmen / Günter Stemberger, *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Praha: Vyšehrad, 2007, 26.

[82] Petr Sláma, *Tanu rabanan. Antologie rabínské literatury*, Praha: Vyšehrad, 2010, 16.

[83] Jacob Neusner, *Rabbinic Literature*, New York: Doubleday, 1994, Introduction XXII–XXIIInn.

[84] Sláma, *Tanu rabanan*, 16–17.

Srovnání výkladů obou tradic, které tematizují stejný verš Bible, umožňuje nahlédnout do myšlenkových vykladačských trendů židovství a raného křesťanství a často i do jejich historických kontextů. Způsob, jakým obě tradice vykládají stejná nebo obdobná místa Tanachu, a výsledky, k jakým docházejí, je zajímavé sledovat. V lecčem se tradice výkladu mohou podobat, v lecčem se naopak mohou lišit. Otázkou také je, zda obě tradice tematizují ta samá obtížně vyložitelná místa. V některých případech se také mohly křesťanské a rabínské biblické výklady vzájemně ovlivňovat, ať už tím, že se vůči sobě vymezovaly, anebo tím, že se programně zajímaly o výklady druhé strany. Tak to zřejmě bylo přinejmenším u Órigena, který konzultoval své výklady s židovskými rabíny a jeho práce může být považována za paralelní k Talmudu a tanajské literatuře.[85]

Níže jsou uvedeny vybrané příklady, jak rabínská a patristická literatura interpretuje Gn 18,21 a Ex 2,25.

Gn 18,21 v rabínské literatuře

Berešit raba je homileticko-exegetický amorajský midraš[86] ke knize Genesis (hebrejským názvem *Berešit – Na počátku*), jehož konečná redakce se datuje do první poloviny pátého století n. l.[87]

> ***Sestoupím už a uvidím!*** Učil rabi Šimon ben Jochaj, řka: „To je jedno z deseti sestoupení řečených v Tóře." Řekl rabi Aba bar Kahana: „To (nás) učí, že otevřel jim – *Svatý budiž požehnán* – dveře k pokání."
> (Jak je psáno:) ***Sestoupím už a uvidím – zda podle toho úpění přicházejícího ke mně činí – šmitec*** – smeteni oni musejí být, ***a jestli ne – poznám!*** Dám jim poznat pravidlo soudu (podle kterého soudím) ve světě.[88]

Rabi Šimon ben (bar) Jochaj byl žák rabiho Akivy a patří mezi tanajce[89] čtvrté generace.[90] Rabi Aba bar Kahana patří mezi izraelské amorajce[91]

---

85 Rowan A. Grer, *Origen. An Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles: Book IV, Prologue to the Commentary on the Song of Songs, Homily XXVII on Numbers*, New Jersey: Paulist Press, 1979, 31.

86 Sláma, *Tanu rabanan*, 297.

87 Günter Stemberger, *Talmud a midraš*, Praha: Vyšehrad, 2011, 337.

88 Berešit raba, paraša Vajjera, parašia 49. Jde o vlastní překlad z hebrejského textu kritického vydání midrašické kompozice Berešit raba Ch. Albecka a J. Theodora z let 1903 až 1929.

89 *Tanajci* (někdy též *tanaité*) je pozdější název pro pět generací rabínů, kteří se se svými komentáři a výklady objevují na stránkách Mišny a jsou pro pozdější rabínské generace (amorajce, savorajce, gaonce) již nespornou autoritou. Období tanajců se datuje přibližně od pádu Jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. a končí závěrečnou edicí Mišny na přelomu 2. a 3. století n. l. Srv. Sláma, *Tanu rabanan*, 60–62, 504. Nebo: Stemberger, *Talmud a midraš*, 25n.

90 Sláma, *Tanu rabanan*, 61, 529.

91 *Amorajci* (či *amoraité*) je opět pozdější označení pro talmudické rabínské období, které následuje po mišnaickém období tanajců. Začíná s edicí Mišny (začátek 3. století) a končí

třetí generace; tradoval učení velkých rabínů izraelské i babylonské tradice a byl významný agadista.[92] Náš úryvek tedy začíná komentářem starší rabínské autority a pokračuje výkladem amorajce země Izraele, který zdůvodňuje, proč Hospodin (הקב"ה – *ha-kodeš baruch hu – Svatý budiž požehnán*) sestupuje: Hospodin chce sestoupit a uvidět, protože chce *otevřít dveře* (cestu/možnost) *pokání* a tudíž záchrany. Z toho vyplývá, že Hospodin nechce a priori trestat a ničit, nýbrž odpouštět a zvát k obrácení, zvát na „cestu Hospodinovu" (v. 19).

Výše řečené je doloženo z Bible. Otevření „dveří pokání" je vyjádřeno položením podmínečné otázky (jestliže tak činí). Jestli však nářek odpovídá činům, musejí být sodomští smeteni z povrchu zemského. Ale jestli ne – Hospodin pozná. Tuto těžko vyložitelnou větu interpretuje BR svérázným rozvedením. „Dám jim poznat *pravidlo soudu* (*midat ha-din* מידת הדין) ve světě". *Pravidlo soudu* či *trestu* označuje jednu ze dvou základních strategií Božího konání.[93] Pravidlo soudu se uplatňuje tam, kde již není možné obrácení; naproti tomu *pravidlo milosti* či *dobroty* (*midat ha-rachamim* מידת הרחמים) by zřejmě převážilo, kdyby se v Sodomě našlo alespoň deset spravedlivých.

Sloveso ידע ve tvaru kohortativu qalu je tu volně interpretováno a přetvořeno do tvaru kauzativu – *dám jim poznat, dám jim vědět*, příp. *chci jim dát poznat* pravidlo soudu. Interpretace se tak vztahuje spíše k tomu, jak to se sodomským okrskem dopadlo, než k možnosti, že se tam najde deset kajících se lidí.

Další variantou, jak číst tento rabínský text, je trochu upravit interpunkci:

> (Jak je psáno:) ***Sestoupím už a uvidím – zda podle toho úpění přicházejícího ke mně činí – šmitec –*** smeteni oni musejí být, ***a jestli nepoznám*** [dost spravedlivých/že činí pokání], dám jim poznat pravidlo soudu (podle kterého soudím) ve světě.

Tato varianta čtení doplňuje myslitelný konec věty po kohortativu אדעה. Jestliže Hospodin nepozná dostatečný počet spravedlivých či kajících se lidí, dá jim naopak poznat, co znamená pravidlo soudu: Hospodin jako garant spravedlnosti musí neprávo, nespravedlnost a způsobené utrpení náležitě potrestat.

---

edicí Babylonského Talmudu (začátek 6. století). Srv. Sláma, *Tanu rabanan*, 63n, 455. Nebo: Stemberger, *Talmud a midraš*, 25n.

[92] Sláma, *Tanu rabanan*, 62n, 513.

[93] Tamtéž, 491.

Gn 18,21 v patristické literatuře

Podle **Órigena** (185–254; Homilie na knihu Genesis[94]) Bůh nezná všechny lidi stejným způsobem. Sodomští obyvatelé, u kterých se ukázalo, že se míra jejich hříchu naplnila, překročila všechny meze, nejsou hodni Božího poznání. Bůh však přesto sestupuje, aby viděl – aby našel alespoň několik lidí, kteří by činili *pokání* a byli by tudíž hodni jeho poznání. Bůh nepotřebuje poznat, co Sodomští činí. Órigenés zde nepočítá s představou, že by Bůh něco nevěděl. Důvod Božího sestupu je však ten, že *chce poznat* všechny, kteří činí pokání a vstoupit s nimi do vztahu. Charakter Božího poznání tu je podle Órigena na jedné straně všeobjímající (Bůh dobře ví, co se děje v Sodomě), na druhou stranu však Órigenés klade důraz na jednoznačně vztahovostní rovinu Božího poznání (Bůh chce poznat všechny, kdo činí pokání).

Ve svém komentáři ke knize Genesis **Efrém Syrský** (306–373) tvrdí, že nešlo o to, že by Bůh nevěděl, co se v Sodomě děje. Hospodin však sám chtěl jít lidem příkladem. Tak jako on nesoudí předem, tak by se ani lidé nedopouštěli „předsudků" – aby nesoudili před řádným prošetřením toho kterého případu. (Commentary on Genesis 16.1)[95] Podobně interpretuje Boží sestup a poznání i **Jan Zlatoústý** (345–407) ve svých Kázáních na knihu Genesis[96] (Homilies on Genesis 43.12)[97].

Ex 2,25 v rabínské literatuře

Mechilta de rabi Jišmael je tanajský halachický midraš ke zhruba jedné čtvrtině knihy Exodus[98] (kap. 12–23; částečně též 31 a 35), jehož konečná redakce se datuje do druhé poloviny 3. století, i když některé pasáže jsou zřejmě starší než např. Tosefta.[99] Tím se řadí mezi nejstarší midraše.[100]

---

[94] Fragment tohoto kázání se dochoval jen v latině; srv. J.-P. Migne, *Patrologiae Graecae*, file:///M:/Migne-js.html (20. 5. 2016): Origenis, *Opera Omnia. Homiliae in Genesium*. Homilia 4,6. S. 187.

[95] Mark Sheridan / Thomas C. Oden (eds.), *Genesis 12–50* (Ancient Christian Commentary on Scripture), Downers Grove: InterVarsity Press, 2002, 69. FC 91:160.

[96] Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genese*, Paris: Cerf, 1998, 82 (424–425).

[97] Sheridan / Oden (eds.), *Genesis 12–50*, 69. FC 82:424–25.

[98] Sláma, *Tanu rabanan*, 267.

[99] Stemberger, *Talmud a midraš*, 310.

[100] William Yarchin, *History of Biblical Interpretation: A Reader*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004, 123.

Náš úsek[101] je dělený na dvě části, které se obě vztahují k verši v Ex 2,25. První část je komentář rabiho Jehudy ben Lakíše, druhá část rabiho Eliezera bar Josiho, který mluví jménem Aby Josiho ben Durmaskita.

> Rabi Jehuda ben Lakíš říká: Vždyť On říká (Ex 2,25): ***A uviděl Bůh syny Izraele.*** Viděl do nich, že učinili pokání. Ale oni (to) neviděli u sebe navzájem. ***A poznal Bůh.*** Poznal v nich, že učinili pokání. Ale oni (to) nepoznali u sebe navzájem.
> Rabi Eliezer bar Josi říká jménem Aby Josefa ben Durmaskita: Vždyť (On) říká (Ex 2,25): ***A uviděl Bůh syny Izraele,*** že oni (ho) v budoucnu rozhněvají.***A poznal Bůh,*** že oni se budou rouhat. A to všechno (učinil Bůh) proč? Z moci/síly pokání - v tom je váha/moc.

Komentář rabiho Jehudy ben Lakíše je symetricky vystavěný. Po první části verše (*a uviděl Bůh syny Izraele*) následuje výklad, co přesně Bůh spatřil – viděl *do nich* (v jejich nitru/do jejich nitra), že učinili pokání. Stejně tak po druhé části verše (*a poznal Bůh*) následuje výklad – poznal *v nich* (v jejich nitru), že učinili pokání. Už není nijak překvapivé, že tu opět nacházíme blízkou souvislost s *pokáním*, u Božího vidění i poznání.

Druhá část naší ukázky je vystavěná podobně – po obou částech verše následuje krátký výklad formou jedné věty, ukončen je však otázkou a shrnujícím závěrem. Výklad má tentokrát prorocký charakter. *Bůh uviděl syny Izraele*, že (jak) ho v budoucnu rozhněvají, *a poznal*, že se budou rouhat. Z toho vyplývá logická otázka – proč by měl Bůh Izraelity zachraňovat, když ví, že to je „lid tvrdé šíje"? Když ví, co všechno a kolikrát provedou? Uvedená odpověď má velmi významnou výpovědní hodnotu. Důvodem je síla lidského pokání, které má moc obměkčit Boží srdce a pohnout jej k milosrdenství, a to i přes všechno zlé, co člověk učinil – a dokonce i učiní.

Ex 2,23–25 v patristické literatuře

Autoři patristického období si tohoto verše ani jeho varianty v ich-formě v Ex 3,7 – kde se praví, že *Bůh zná bolesti* svého lidu[102], příliš nevšímají. Jejich zájem se jednoznačně koncentruje na výklad Božího jména a Boží podstaty.[103] Jen témata lidského *úpění* (צַעֲקָתָם /κραυγῆς/ clamor) a Božího *(vy)slyšení* (וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים / καὶ εἰσήκουσεν ὁ θεὸς), která s Božím poznáním

[101] Mechilta de rabi Jišmael, Jitro – Traktát de-be-chodeš paraša alef. Jde o vlastní překlad z hebrejštiny z databáze rabínské literatury: Judaic Library Bar Ilan University. Judaic Responsa 17. CD-ROM

[102] *Hospodin dále řekl: „Dobře jsem **viděl** ujařmení svého lidu, který je v Egyptě. **Slyšel** jsem jeho úpění pro bezohlednost jeho poháněčů. **Znám** jeho bolesti.* וַיֹּאמֶר יְהוָה רָאֹה רָאִיתִי אֶת־עֳנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם וְאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נֹגְשָׂיו כִּי יָדַעְתִּי אֶת־מַכְאֹבָיו׃

[103] Joseph T. Lienhard / Thomas C. Oden (eds.), *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Ancient Christian Commentary on Scripture. OT III.), Downers Grove: InterVarsity Press, 2001, 8–24.

v Ex 2,25 souvisí, krátce zmiňují Órigenés (Homilies on Numbers 27.2)[104] a Augustin[105].

Závěr

Ve výpovědi „Bůh ví, zná, poznává" jde v konotacích první části Hebrejské bible o svědectví o Bohu, který chce vstupovat do osobního vztahu s určitým člověkem či s kolektivem lidí. Bůh tedy ví, poznává nikoli všeobecně, nýbrž *v osobním vztahu* k člověku či lidem a v nepředjímané *zkušenosti*, která vyjadřuje Boží zúčastněný postoj k věcem lidským. Obě vykladačské tradice, rabínská i patristická, vkládá do souvislosti s Božím poznáním motiv *pokání*. Termín pokání se však v textech, ke kterým se výklady vztahují, ani v jejich okolí nevyskytuje. Naproti tomu rozdíl mezi oběma tradicemi je v tom, zda a jak tematizují otázku Boží vševědoucnosti. Zatímco pro rabínskou literaturu tato otázka není tématem, autoři patristiky naopak měli potřebu zdůrazňovat svrchovanost Boží i v jeho atributu vševědoucnosti. Rabínská literatura naopak spojuje hojně sloveso ידע v Gn 18 i Ex 2 s otázkou soudu a milosti. Jestliže Bůh poznává, poznává milosrdně a shovívavě, zejména hraje-li tam roli lidské pokání.

[104] Tamtéž, 3.
[105] Tamtéž, 19.