

M I C H E Á Š

J a n H e l l e r

§ 1. K ů o j e M i c h e á š ?

Víme o něm málo, jediný přímý údaj je v 1,1: "Slovo Hospodinovo, které se stalo k Micheáši Morešetskému za dnů judských králů Jótama, Achaza a Chizkiáše; bylo to vidění o Samaří a o Jeruzalému". - Mnozí se pokoušeli rekonstruovat jeho povahu i život z domnělých narážek v textu, ale to je velmi nespolehlivá metoda. Biblické podání totiž nemá zájem na lidském profilu svědků, pokud není i tento profil včetně jména součástí jejich svědectví. Zvěst je napořád prvotní a profil proroka, pokud je vůbec zmíněn, bývá upraven podle zvěsti. Proto zůstaneme strážlivě u údajů textu samého. Co se tu dovídáme?

Je to předně jeho j m é n o . Hebrejsky zní Míká = "Kdo /je/ jako /Hospodin, Bůh/?" Nárazku na ně najdeme v textu prorocké knihy /7,18/: "Kdo je Bůh jako ty, který snímá nepravost?" To je ohlas vyznání Hospodinovy jedinečnosti, jak je zachyceno už v Mojžíšově písni Ex 15,11: "Kdo je mezi Bohy jako ty, Hospodine? Kdo je jako ty, tak velkolepý ve svatosti, hrozný v chvályhodných skutcích, konaající divy?" Odpověď na tuto /obsahově řečnickou/ otázku najdeme v Dt 33, 26: "Nikdo není jako Bůh..." /sr. 1Kr 8,23; Ž 35,10; 71,19; 89,

7.9; 113,5; Iz 40,18.25/. Prorok tedy nese jméno, které je zkratkou jeho zvěsti a výrazem jeho poslání. Zároveň je ovšem toto jméno zkratkou ústředního vyznání Izraele, které mluví o Hospodinově jedinečnosti - sr. Dt 6,4: "Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný" anebo "Hospodin, náš Bůh, je jediný" - ale vlastně jedinečný, protože numerické pojetí tohoto vyznání znemožňuje v hebrejštině slůvko Bůh, které je gramatickým plurálem.

N o s i t ě l ů tohoto jména je ve Starém zákoně víc. Kratší formu jména /míká/ nese kromě Micheáše Morešetského ještě šest dalších postav. Z nich je nejznámější Míka ze Sd 17,5 - 18,31 /19x/, všichni ostatní jsou ve výčtech jmen v 1. a 2. Pa. - Delší forma jména Mikaja či Mikejahu najdeme u dalších pěti mužů. Z nich je zase nejznámější prorok Micheáš syn Jimlův, o němž mluví 1Kr 22,8-28 a 2Pa 18. - Náš prorok, tedy Micheáš Morešetský, je mámo své proroctví zmíněn v bibli už jen jednou, a to v Jr 26,18, kde je citován jeho výrok z Mi 3,12.

K jeho jménu není připojeno jméno otce či rodu, takže z něho nelze bezpečně usuzovat ani na kmen, z něhož pocházel, ani na další okolnosti jeho života. Vyplývá z něho vlastně jen jedno, totiž že je zastánce a obhájce Hospodinovy jedinečnosti, že je tedy pravověrný. Jeho jméno tedy mluví, ba svědčí. Je to jeho původní jméno? Nevíme, není vyloučené, že to mohlo být i přízvisko, přijaté dodatečně, v souvislosti s jeho prorockou činností a svědeckým posláním. U jeho předchůdce, proroka Eliáše, jehož jméno znamená "Bohem je Hospo-

din" a je tedy také vyznavačské, uvažovali už staří rabíni, zda to bylo jméno původní či až "prorocké". Ale bezpečně nevíme nic. Jako by byl záměr, abychom se ani nemohli soustředit na člověka a museli věnovat všecku svou pozornost Micheášovu svědectví.

Jediné, co o něm kromě jména víme, je jeho r o d i š t ě - Morešet. Je zmíněno ještě v Mi 1,14: "Proto se rozejdete s Morešet-gatem". I toto místní jméno má význam. Je zřejmě odvozeno od slovesa járáš = vlastnit; ve tvaru jen maličko odchylném a ve významu "vlastnictví" je najdeme v Ex 6,8: "Dovedu vás do země, kterou jsem slíbil.. Vám ji dám do vlastnictví." Jde o dar zaslíbené země, sr. Dt 33,4; Ez 11,15; 25,4;10; 33,24; 36,2.5/. Toto jméno tedy už svým významem a souzvukem vybavuje základní Hospodinovo zaslíbení Izraeli.

Jeho l o k a l i z a c e však není jistá. Obvykle se hledá jihovýchodně od Jeruzaléma v místě, zvaném dnes tell-ed-Džeu či tell-ed-Džudede. Byla to zřejmě jen malá osada v judské pahorkatině, snad na území, které asyrský král Sancherib v r. 701 oddělil od Judy a přidělil Pelišťejcům, pod správu pelištejského města Gat. Proto prý Morešet "gatské". Zdali to vše Micheáš ještě zažil, nevíme. Ale údaj o rodišti mohli k prorocství připojit i jeho pozdější tradenti, zvláště jestliže chtěli připomínkou jeho osudů /když se dostalo pod cizí nadvládu/ naznačit zároveň, že se toto místo stalo jakoby v předjímce modelem toho, před čím proroci varovali: Byl na něm vykonán příklad božího soudu.

V pozadí mohou být ovšem i jiné či další souvislosti:

V Gat byl kdysi David /1S 27/, z Gat docházel Goliáš /1S 17, 4/. Má si čtenář tyto příběhy vybavit? Anebo tu souzní význam slůvka gat = lis /zvl. na olivy, sr. Getsemane = gat - šemani = lis oleje/? Lis a lisování je odedávna obrazem božího soudu, sr. P1 1,15; Zj 19,15.

Vše ostatní /např. datum narození a smrti, třeba jen přibližné, jeho sociální původ atd./ se sice různí vykladači pokoušeli odečíst z domnělých narážek v jeho knize, ze slovníku, jehož užívá, i ze způsobu vyjadřování, ale vše, k čemu došli, jsou jen domněnky. Co když právě takové "narážky" Micheáš citoval odjinud, nebo co když byly do jeho prorocství vloženy jeho žáky? Sotva máme jeho prorocství ve zcela původní podobě - tu však z něho nemůžeme spolehlivě vypreparovat. Proro je nejlépe spokojit se s textem, jak jej máme před sebou, a snažit se proniknout k jeho zvěsti.

§ 2. D o b a p ů s o b e n í

O té se mluví hned v prvním verši dosti podrobně a také to má nemalý význam. I jeho prorocství je jistě zaměřeno především do konkrétních okolností, v nichž tehdy Izrael žil. Podle 1,1 působil za králů Jotama /747-742/, Achaza /742-725/ a Ezachiáše čili Chizkiáše /725-697/, tedy zhruba asi v letech 740-700. Tak je přibližně současníkem proroka Amose a Izaiáše.

Jak tehdy vypadaly p o l i t i c k é p o m ě r y ?

Na Palestinu útočí Asyřané. Shrňme si hlavní události podle dat: Asyrský král Tiglatpileser /Tukulti-apil-Ešarra/ III, /745-727/ v roce 740 dobyl severní Sýrii, 738 oázu Chamat a donutil k tributů dva krále, damašského Rezina a samašského Menahema /sr. 2Kr 15,19n/. Na to 734 vytáhl do "země Pelištejců" a získal prý opěrný bod až u "Egyptského potoka", to jest na egyptských hranicích. 733 vypuklo povstání proti Asyřanům. Rezin Damašský a Pekach Izraelský udeřili na Achaza Judského. Ten volá Asyřany na pomoc a posílá jim část chrámového pokladu /2Kr 16,7n/. Tiglatpileser poráží Pekacha a bere mu severní část jeho říše. Ta se stává zřejmě asyrskou provincií - sr. 2Kr 15,29 - a deportace decimují obyvatel Galádu, Galileje a území kmene Neftalim. Na to 732 padl Damašek do rukou Asyřanů. V Izraeli se po Pekachovi stává králem Ozee /2Kr 17,1/. 727 Tiglatpileser umírá a nastupuje Salmanazar V. /726-722/. Brzo po jeho nástupu král Ozee v Samaři vypověděl Asyřanům tribut a poslušnost a spojil se s Egypťany /snad už 725/. 724 následuje trestná expedice Asyřanů proti Izraeli. Události líčí 2Kr 17,1-5: Samaři je dobýváno a obléháno tři roky. 722 sice Salmanazar V. umírá, ale jeho nástupce Sargon II. /722-705/ v obléhání Samaři pokračuje, až je dobývá. 721 je po všem následují deportace obyvatel severoizraelské říše do Asýrie /2Kr 17,6/. 720 se sice zvedají nové vzpoury proti Asýrii v Sýrii i Palestině, ale Asyřané tvrdě zakročují, ničí zbytek státu Chamat a vítězí.

Jak to zatím vyhlíží na jihu, v judském království? Tam

vládne Jotam 747-742, po něm Achaz 742-725, od 733 dobrovolný vazal Asýrie. Po něm nastupuje Chizkija 725-712. I jeho doba je plná pohnutých událostí. 713-712 jsou protiasyrské nepokoje v jihopalestinském, pelištějském městě Ašdodu. 711 tam Sargon II. zasahuje a Juda zase platí tribut. 705 umírá Sargon II a nastupuje Sancherib /705-681/. Chizkija Judský se znovu vzpírá Asyřanům /2Kr 18,17 - 19,34/. Jeho spojenci jsou Pelištejci na jihu /zvláště města Aškalon, Ekron a další/, faraó Šabaka i Merodach Baladan babylónský /2Kr 20,12-19/. Nejdříve se situace protiasyrské koalice vyvíjí příznivě, ale r. 701 vpadl Sancherib do Palestiny /2Kr 18,13/ a vše se změnilo. Chizkija se podrobil a zaplatil tribut. Líčení ve 2Kr 19,17 někteří badatelé nepovažují za historicky spolehlivé, jde prý o pozdější vložku. Části Chizkijášovy říše Asyřané oddělili a dali vazalským králům pelištějským. Chizkijáš dokonce zase připustil či dokonce musil zavést v Jeruzalémě asyrský kult, což bylo základní povinností poraženého nebo podrobeného krále vůči vítězi. Po Chizkijášově smrti nastupuje král Manasse /697-652/, který si zřejmě vykoupil poměrně klidnou vládu tím, že věrně setrval v asyrském područí.

Pokusme se z těchto holých historických fakt vyčíst, jaké tehdy panovalo ovzduší. Lze říci, že kolem 745, tedy v době konce vlády Uziáše Judského a Jarobeáma II. Izraelského, končí klidné období a prudce vzrůstá tlak mocné Asýrie. Vojevský odpor se ukazuje jako marný. Tím vnitřně padá dřívější pojetí, že světové dějiny jsou jen rozšířením dějin

Izraele. Izrael však dotud čekal od Hospodina především ochranu a pomoc v dějinných zvratech. Je Hospodin vůči bohům Asýrie bezmocný? Nebo je to jen přechodná, krátkodobá zkouška, z níž Hospodin svůj lid zázračně zachrání /sr. Jr 28,1-4/?

Tu se v Izraeli pozvedá hlás, který přináší nový pohled: Události jsou soudem Hospodinovým! Právě tím, že Hospodin tento soud dopouští, ba sesílá, se prokazuje jako Bůh jedinečný a svrchovaný, jiný než všechny modly, jako vládce všeho dění a celého světa. Asýrie je nástroj v Hospodinově ruce /sr. Iz 10,5/, jako později Babel či Nebukádnesar /Jr 27,6/ či Kýros /Iz 45,1/.

Úděl Izraele je sice středem či těžištěm dějin, ale v jiném smyslu, než se Izraelci dotud domnívali: Izrael tu není k tomu, aby byl "vládcem národů", ale "příkladem"/modelem/ pro národy. Ty mají z údělu Izraele pochopit: Takový je Hospodin, tak trestá, tak tříbí, tak vede - totiž křížem k sobě.

Toto pojetí obnovuje vnitřně Izraele jako církev, která nemá privilegia, nýbrž poslání, totiž celým svým bytím dosvědčovat, jak se v boží síle dobrým, tedy pokorou a pokáním, přemáhá zlé /sr. Ř 8,28; 12,21/. A to je ovšem úděl božího lidu za všech časů.

§ 3. M i c h e á š o v o p o s e l s t v í

Micheášovo proroctví je "vidění o Samaří a Jeruzalému"

/1,1/. Je tedy určeno dvěma hlavním městům a s nimi dvěma státním i dvěma celkům společenským i náboženským, Hebrejská předložka 'al = nad, proti však naznačuje, že jde o vzkaz, který půjde Samařským i Jeruzalémským proti srsti; víc nám o tom poví 1,5.

Rázem je Micheášovo proroctví blízké Amosovi, alespoň na první pohled. Při bližším přihlédnutí vyvstanou do popředí obdoby s Izajášem. Na to upozorňuje G.v.Rad, Theologie II, 158-198. Fohrer má za to, že Izajáš prý byl starší a Micheáš ovlivnil. Tak ordál Mi 1,10-15 prý roste z Iz 10,27b-32 a Mi 2,1-3 z Iz 5,8-10. To je ovšem třeba si exegeticky teprve ověřit.

Celkem však lze říci, že micheášovský tón je ostrý a trpký, zvláště když se obrací proti náboženským profesionálům /kultovní proroci 3,11/, kteří přizpůsobují Hospodina lidským přáním. Tím se Micheáš staví i proti falešné jistotě, o kterou jeho současníci, a nejen oni, pilně usilovali. Však lze říci, že přirozené a tedy falešné náboženství je vlastně, z biblického hlediska, hledání jistoty v člověku a jeho díle, v sebezajištění proti všemu a nakonec i proti Bohu - tedy nejrafinovanější formou egoismu.

Je příznačné, co z Micheášova proroctví zůstalo v živé paměti: Ještě po stu letech je Mi 3,12 citován v Jr 26,18. A je to slovo soudu. Můžeme tedy říci, že Micheáš se zachoval v paměti dalších generací jako prorok soudu. Jistě k tomu nemálo přispěly i události tehdejší doby, zvláště pád Samaří, který právě proroci vykládali jako boží soud. Jenže

boží soud není samoučelný. Bůh si jím svůj lid očišťuje a skrze pokání jej navrácí na cestu spásy. To je refrén řady proroctví ve Starém zákoně.

§ 4. S t r u k t u r a k n i h y

Kniha Micheášova proroctví sestává zřejmě ze tří celků. Někteří badatelé se domnívají, že šlo původně o samostatné tři sbírky proročských výroků /Robinson/, ale pro výklad to není podstatné.

Prvý celek zahrnuje kapitoly 1 - 3. Jeho jádrem prý jsou vlastní výroky Micheášovy z 8. stol.; za glosy, tedy pozdější vsuvky se považují 1,9 a 2,12-13, první snad jeremiášovská, druhá prý poexilní.

Druhý celek tvoří kap. 4-5. Jeho eschatologická tematika vedla řadu vykladačů k názoru, že prý zde převládá poexilní materiál. To je těžko prokazatelné. Je však možné, že starší proročská látka byla definitivně upravena, reinterpretovala až v poexilní době.

Třetí celek, kap. 6 a 9, mluví o soudu. Badatelé se neshodují v názoru, co je zde přímo od Micheáše, co pozdější a co až poexilní. Robinson navrhuje kompromis: Za předexilní má 6,6-8 a 6,9-16, ostatní za nejisté, snad poexilní.

K těmto třem literárním celkům je připojen liturgický text žalmového rázu 7,8-20. Také o jeho původu se vede spor. Někteří jej připisují Micheášovi, jiní jej odvozují z krá-

lovského kultu /Bo Reicke/, ještě jiní v něm vidí ohlas motivů z třetího Izajáše /Fohrer/. - To vše ukazuje, do jak bezvýhodných otázek se zaplete literární kritika, když se namísto "k čemu?" začne příliš soustředěně ptát "odkud?". Ani pozdější vsuvka v proročském textu neznamena, že by na ni vykladač mohl nebo dokonce měl nebrat zřetel. Naším úkolem je vykládat text, jak jej máme před sebou a jak byl - z dobrého důvodu - kanonizován.

Problém datování biblických a zvláště proročských textů je nutno vidět teologicky. Co to znamená?

Předně: Celá kniha - a ani celá stať - nemusí pocházet z té doby, do níž je zasazena. Nemusela vzniknout najednou.. Může obsahovat materiál nejen mladší, nýbrž i starší, zvláště citace ze starých liturgií apod.

Dále: Její datování, uvedené u proroků nejčastěji v záhlaví spisu, např. odkazem na krále, za jejichž vlády prorok působil, není a nemusí být sice "historicky přesné", ale není ani svévolné a náhodné, není zbožnou lží, která by chtěla textu získat pochybnou autoritu věštbou z minulých událostí /vaticinatio ex eventu/, nýbrž je závažnou pomůckou pro čtenáře, do jakých dějinných, souvislostí, samozřejmě v biblickém smyslu slova, je třeba text zasadit, máme-li mu dobře rozumět. Text tedy nemusí pocházet z doby, udané v záhlaví, ale je svou zvěstí do ní zahracen, je jí určen.

A ovšem není určen jen této době, nýbrž každé takové době, v níž se projevují podobné okolnosti, v níž se vrací podobné situace atd. Třeba: Je to nyní mezi námi jako za Chiz-

kiáše? Nebo jako za Achaza? Jak to tenkrát bylo? Co do toho a k tomu prorok řekl?

Tak můžeme k datování Micheášovy knihy souhrnem říci: Jastliže ona sama zasazuje své svědectví do dějinného kontextu let 740-700, pak je třeba mít tento kontext na mysli jako její situační pozadí. Proto bude zvláště aktuální pro církve tehdy, bude-li procházet dobou a okolnostmi, obdobnými létům 740-700 v Izraeli.

A tak nežli dělení textu podle doby údajného vzniku je užitečnější rozdělení podle rázu textu. Rudolpř a podle něho i W. H. Schmidt dělí Micheášovo proroctví do přehledné tabulky:

	Zlověsti	Blahozvěsti
I. část kap. 1 - 2	1,2 - 2, 11	2,12 - 13
II. část kap. 3 - 5	3,1 - 12	4,1 - 5,14
III. část kap. 6 - 7	6,1 - 7,7	7,8 - 20

Český ekumenický překlad s výkladem /Praha, 1968/ dělí text na čtyři staťi: 1. Hrozby 1 - 3; 2. Zaslíbení 4 - 5; 3. Spor Hospodinův 6 - 7,7; 4. Kdo je jako Bůh 7,8 - 20. To je přehledné a zřetelné. Výklad je tam ovšem jen stručný, jak ani jinak nemůžeme v tak rozsáhlém komentářovém díle.

Narozdíl od něho chceme zde předložit ukázkou výkladu podobného, ovšem jen na krátkém oddíle Mi 1,1-9. Aby měl čtenář vzhled do souvislosti a struktury textu, uvádíme rozčlenění jeho první části; nazvané v překladu s výkladem "Hrozby"

a zahrnující kap. 1 - 3.

Příchod rozhněvaného Hospodina 1,1-9:

Napomenutí či výzva všem národům 1,2

Bůh přichází 1,3-5

pro hříchy lidu 1,5-6

zničí modlářství 1,7

a pohne proroka k nářku 1,8-9

Kvílení nad vyvrácením Judy 1,10-16

Běda svévolníkům 2,1-11

Běda ziskuchtivým 2,1-2

Trestu neuniknou 2,3

a přijdou o vše 2,4-5

Odpírají prorokům 2,6-7

Různý útlisk 2,8-9

bude trestán 2,10-11

Příslib pozůstalému lidu 2,12-13

Soud nad utikovateli 3,1-4

Soud nad lživými proroky 3,5-8

Soud nad Jeruzalémem 3,9-12

§ 5. V ý k l a d Mi 1,1-9

V.1: "Slovo Hospodina, co se stalo k Micheášovi tomu Morešet-skému ve dnech Jotama, Achaze, Jechizkijáše, králů Judy, co spatřil proti Samaří a Jeruzalému."

Doslovný překlad ukazuje zvláštnosti. Není jich mnoho, hlavní byly zmíněny už v úvodu, zvláště jméno proroka, jeho rodiště i doba působení. Úvodní vazba se shoduje ze za-

čátkem prorocství Oz, Jl a Sf, patří zřejmě do staré doby. O stávání slova Hospodinova psal nedávno L. Horák /Dvě studie k Jeremjášovi, SAT 4, 23-68/, o kořenu d-b-r pak J. Heller /Říkání a mluvení v SZ, SAT 4, 69-78/.

V.2: "Slyšte, lidé /'ammím/, celost jejich,

vnímej /hakšíbí/ země a plnost její,

i bude Pán /'a'dónaj/ Hospodin /jvhv/ na vás svědkem /l'e'éd/

Pán z paláce svatosti své."

Text je v hebrejštině jazykově jasný, bez dvojnásobnosti i bez významných variant v aparátu kritické edice. Také metrum zde nepůsobí potíže, jsou zde dvě hladká dvojverší 3+3.

Výzva ke slyšení je u proroků častá /Am 3,1.13; Iz 1,2 aj./.. Někteří vykladači, zvláště starší, považují tento verš za pozdější vsuvku, protože téhož obratu užívá i Míka ben Jimla /1Kr 22,28/; obrat prý sem byl vložen kvůli souzvuku jména. To je velmi nejisté, spíše jde o ustálenou prorockou vazbu. - Slyšení a výzva k němu samozřejmě souvisí se slovem ve v. 1. Vztah či přesněji oslovení z boží strany a lidského slyšení shrnul klasickou formulací Pavel v Ř 10, 17: "Víra ze slyšení, slyšení pak skrze slovo Boží".

Lidé je tu vlastně plurál slůvka "lid" /'am/, označující ve Starém zákoně nejčastěji boží lid, Izrael. Narozdíl od výrazu goj, který znamená původně smečku, hejno, roň, tedy společenství nestrukturované, označuje 'am společenství pevného řádu, sr. sloveso '-m-m = shodovat se a předložku 'im = při, u. Všecky lidi, všechna společenství mohou a mají

vidět na Izraeli příklad božího jednání: Jednak boží milost, když mu Bůh odpouští, i boží soud, když jej trestá. Vyvolení božího lidu /Staré i Nové smlouvy/ neznamená výhody a nadprávi, nýbrž je zaslíbením, že si na něm /přiněm/ bude Bůh střežit a zjevovat svou svrchovanost a svatost, že se na něm tedy bude projevovat boží jednání tak, že se stane viditelným pro všechny. Jiná společenství jsou jakoby diváky při soudním procesu, který tu prorok dále líčí. Sr. 1Kor 4,9: "stali jsme se podívanou světu".

V n í m e j, z e m ě ! Sloveso k-š-b znamená v základním významu činnost strážce, který dává pozor na signál. V dalším významovém odstínu je součástí uvozovacích formulí při učení; dokladů jsou především z egyptského mudrosloví, biblická obdoba v Př 2,1-6. Země je zde už sotva mýtická bytost, která by vnímala sama a přímo, spíše jde o zkratové vyjádření vazby "obyvatelé země". Ti všichni se mají učit z příběhů Izraele, ti všichni jsou voláni do boží školy. Celá vazba "slyš země a plnost její" je znovu v Iz 34,1. Jde o opis pro všechno stvoření, sr. Dt 33,16; Ž 24,1; 50,12; 89,12; 1Kor 10,26.28/. Iz 34 má podobnou tematiku jako Mi 1, obě stati stojí za srovnání zvláště při hamiletickém užití textu.

Hospodin je zde s vědkem, ale zároveň i žalobcem a soudcem. Ve starém vedení soudního procesu je žalobce zároveň hlavním svědkem, protože viděl či zakusil zločin nebo bezprávi, které se událo a o kterém soudcům podává zprávu. Proces má tedy vždy charakter civilní pře, neexistoval -

- alespoň ve starých dobách - veřejný žalobce, nynější prokurátor. V pozadí je obraz dvou smluvních partnerů. Jeden z nich smlouvu porušil, druhý přichází se žalobou a zároveň se svědectvím o vině. Hospodin je svědkem každé nřisahy a ručitel každé smlouvy, ve zvláštní míře pak smlouvy se svým lidem, sr. Gn 31,50: "Bůh je svědkem mezi mnou a tebou", sr. též Sd 11,10; 1S 12,5n; Jr 42,5; Ř 1,9 atd.

P a l á c s v a t o s t i se obvykle vykládá na Jeruzalémský chrám, sr. Ž 5,8; 138,2, zvl. pak liturgický obrat "Hospodin v chrámu svatosti své" Ž 11,4; Abk 2,20, jiná vazba Ž 79,1. Z toho lze usoudit, že vazba "Chrám svatosti" má původ v jeruzalémské liturgii. Snad se jím označoval okamžik, kdy se měli všichni ztišit, asi jako zvonění při mši. Chrám svatosti je tedy místo, kam ve vrcholném okamžiku liturgie přichází Panovník a kde zaznívá jeho nosvěcující a zmocňující slovo. Sotva má pravdu Weiser, který chce v tomto obratu vidět "nebeskou svatyni" /236/. Ovšem, chrám byl ve starém Orientě chápán jako částka nebe, jako prolepení nebes na zemi. Víme, že nejvyšší poschodí chrámových věží /zikkurrat/ se nazývalo "nebe" /sr. Gn 11,4 výklad!/. Skoro lze říci, že jádrem a těžištěm kultu je ve staré době boží přícházení, sestupování, epifanie. A do ní patří slovo o "paláci svatosti". Tím se dostáváme ke staré otázce po vztahu proroků ke kultu. Říkávalo se, že proroci prv jsou proti kultu a pro etiku. To je přinejmenším nepřesné a matoucí. Proroci kritizují zmagizovaný kult, kterým se náboženský člověk sám ospravedlňuje a brání svrchovanému Bohu, nebo se ho do-

konce pokouší vázat a donucovat. Dokladem toho je, jak často proroci alespoň formálně navazují na kult, kultické formule, úkony atd. I zde Micheáš. Hrot /pointa/ výpovědi je patrně v tom, že z místa, odkud se očekávalo Hospodinovo požehnání, tj. z "chrámu svatosti", přijde Hospodin k soudu. To platí stále: Lidé, kteří čekají od Boha laciné štěstí a požehnání podle svých představ, se s Bohem setkají v soudu. Ti však, kdo očekávají soud, protože vědí o svém hříchu, a kdo se tomuto soudu podrobují jako soudu spravedlivému, se setkají s Bohem milostivým, ospravedlňujícím a odpuštějícím. To vyjádřil skvěle už Luther zvláště v komentáři k Římenům.

V.3: "Neboť hle Hospodin /jest/ vycházející z místa svého a sestoupí a bude šlapat po výsostech země".

Text je opět zřetelný. Jen řecké a latinské znění /O'+V/ vynesčávají "bude šlapat". Metrum je 2 + 2, 2 + 2. Rudolph ze změny metra soudí, že je v.3 třeba oddělit od v.2. Ale takové změny metra nejsou vzácné, takže stylistické oddělení není nutné.

Prvé slůvko verše, spojka n e b o ť /protože, že/ zdůvodňuje a vysvětluje předchozí výrok. Citoslovce či spona h l e je často signálem něčeho nečekaného a neočekávaného, odborně: šifra diskontinuity a zde pak i epifanie nečekané, či epifanie jiného druhu, než byla očekávána. Čekali Hospodina žehnajícího, zjevil se Hospodin trestající.

Vazba "v y c h á z e j í c í z m í s t a s v ě h o" je v celém Starém zákoně doložena jen dvakrát,

zdeav Iz 26,21. Je tam stejný nejen celý začátek verše, nýbrž i smysl stati - jde také o soud. Českého čtenáře možná zarazí tvar /hebrejské participium Kalu jócé / "vycházející". Tento tvar, který lze poměrně přesně přeložit českým přídavným jménem slovesným, obvykle označuje trvání nějakého slovesného děje či stavu. Proč tu prorok vidí Hospodina jako "vycházejícího", proč tu dělá z vycházení téměř stálou boží vlastnost? Mohlo by se vykládat jako ohlas staroorientální a zvláště kenaanské koncepce, podle níž se bohové vždy znovu v rámci cyklického mytu vracejí /sr. M. Eliade, Mýtos věčného návratu/. V tomto pojetí není epifanie historicky punktuální, nýbrž vrací se cyklicky v rámci kultu. Příkladem je tu výroční slavnost oživování Baale. Je dobře možné, že si nepravověrní lidé v Izraeli představovali vracení Hospodina podobně. Ale prorok to tak jistě nemyslí. Říká-li, že Hospodin je "přicházející", že se stává přítomným, je to zřejmě ohlas takové boží přítomnosti, jakou vyjadřuje výklad jména Hospodin v Ex 3,14: "Jsem ten, který je s tebou, který je přítomný, působící..". Tak lze shrnout: V prorockém svědectví stará formule o Bohu přicházejícím dostává nový obsah: z laciné útěchy, že Bůh přijde podle lidské potřeby a vše dá do pořádku, se stává hrozba: Soudce už je přicházející, už stojí ve dveřích. Ale kdo obstojí? Přicházení a zasahování, souzení a omloušťování je těžiště boží aktivity. Kdežto jiní bozi mají nohy a nechodí /Ž 115, 7/. Tak je boží přicházení dokladem boží živoucnosti a

pravosti /Jr 10,10/.

Bůh s e s t o u p í hebr. v^ejárad, gramaticky spojkový affixal čili konsekutivní perfektum, které lze nejlépe překládat dokonavým futurem. Sloveso j-r-d je technický termín teofanie, sr. Gn 11,5; Ex 3,8; 19,11.18.20; Nu 11, 17.25; 2S 22,10; Iz 31,4; 63,19; Ž 18,10; 144,5; Neh 9,13. To souhlasí i s tím, že m í s t o /hebr. mákóm/ je často označením svatyně /Oz 5,15; Jr 7,12; zvl. zajímavé je Jr 26,21 = Mi 1,3/. Vazba "toto místo" označuje především Jeruzalém, možná přímo chrám 1Kr 8,30; 2Kr 22,16; Jr 7,3; 19,3. Snad je obdobou vazby "místo svatyně" /sr. palác svatosti či svatyně v Mi 1,2!/, zmíněné v Ž 23,3 a Ezd 9, 8 či "místo jména Hospodinova" Iz 18,7. V rabínské literatuře je termín "místo" čili mákóm přímo opisem božího jména: zdá se, že už v Est 4,14.

Hospodin p o š l a p e či bude šlapat. Sloveso d-r-k, související s běžným slovem derek = cesta, znamená nejen šlapat po cestě, nýbrž také šlapáním si přivlastnit, viz. např. Dt 11,24n: Každé místo, na něž vaše noha šlápne, bude vaše...", podobně Joz 1,3; 14,9. Vazba, které se zde užívá, "šlapat na/d/" - /d-r-k 'al/ je častá, všude pak označuje vítězné pošlapání protivníka přemožitelem, sr. Dt 33,29; Am 4,13; Ž 91,13; Job 9,8. Zmíněná místa mluví o pošlapání výsosti, tedy o přemožení pohanských božišť, jimiž se Hospodin prokáže jako vítěz nad bohy. Šlapání však vyvolává ještě i jiné představy a souvislosti. Znamená totiž také šlapání hroznů ve vinném lisu. Obdoba je zřetelná:

Jako se drtí zrnka vína v lisu, tak jsou drceni nepřátelé. Výsostí, pohanská božiště, většinou vybavená jen oltářem, někdy posvátným kamenem, stromem, leckdy i umělým, či pramenem, jsou běžným zjevením ve staré Palestině. Výslovně se mluví o výsosti moabského boha Kemoše 1Kr 11,7 a hlavního kenaanského boha Baale Jr 19,5; 32,35. Z rozboru výrazu ve v.3 tedy vyplývá, že nejde jen o jakýsi přírodní obraz, jak si Hospodin v podobě obra chodí nebo i poskakuje po horách, nýbrž i líčení toho, jak přicházející Hospodin v soudu nad vším pohanstvím a modlářstvím rozšlape to, več lidé doufali a co si vyráběli jako výrazy své náboženské potřeby.

V.4: "a rozpustí se hory pod ním a údolí se rozpltní jako vosk od tváře ohně, jako vody, valící se po srážu."

Text je opět hladký, odchylky v aparátu žádné, metrum snad 3 + 2; 2 + 3. Ale nejistota v metru není dostatečným důvodem pro úpravu textu, který je výrazný, zřetelný a symetrický.

Hory bývaly často místem, na nichž se nacházely výsosti /viz výklad Ž 121,1 a časté zmínky o hoře Siónu/. Proto je rozpouštění hor původním znakem božího zjevení, teofánie, sr. Sd 5,4-5. Teofanie je zároveň soudem nad bohy hor i výsosti, jak už jsme se zmínili ve výkladu předchozího verše, sr. Ž 97,5 a v kontextu v.7 téhož žalmu! Podobné obrazy jsou u proroků časté, viz např. Iz 64,1-3; Abk 3,3-10, obě místa jsou ohlasem situace vedení ze zajetí.

Rozpolcená /b-k-'/ země pohltila kdysi Korachovce Nu 16,31n. Podle Za 14,4 bude při posledním soudu rozpolcena hora Oliv. V pozadí těchto výroků je užití kořene b-k-'v Ex 14,21: "Vody byly rozpolceny". To je průlom do říše smrti a zmaru, jak o něm v Novém zákoně svědčí zvěst o Kristově vzkříšení.

Vosk /hebrejsky dónág/ je obrazem nepevnosti, měklosti, podléhání. Podle Ž 68,2 se hříšní rozplynou jako vosk před boží tváří, boží přítomnost pak vyznačuje nejednou oheň - sr. Dt 4,24; Žd 12,29.

Obraz vod, valících se po srážu, má zřejmě v pozadí situaci v době dešťů, kdy se po holých úbočích řítí voda, vše strhuje a ničí a nic jí neodolá ani ji nic nezastaví. Podobně neodolá nic božím příchodu k soudu. Ale nejde jen o vnitřní vizi proorka, navazující na přírodní jev, nýbrž o to, že Hospodin prokazuje přívalem vod svou moc stvořitelenskou a přívalem nepřátel svou moc nad dějinami. Samozřejmě by bylo možno toto místo vykládat i jinak, totiž tak, že vody je tu třeba chápat jako sílu kladnou, pozitivně. Vzpomeňme, že vody jsou nejednou obrazem vláhy Ducha svatého. Ale to by zde bylo zřejmě až druhotné přeznačení textu, který prvotně mluví o božím soudu a ničivých silách, které Bůh dopouští na nevěrný lid.

V.5: "Pro přestoupení Jákoba /se děje/ toto vše a pro hříchy domu Izraele.

Kdo/zavinil/ přestoupení Jákoba, ne-li Samaří?

A kdo výsosti Judy, ne-li Jeruzalém?"

Text v.5 vykazuje podstatně více odchylek než všechny předchozí. Místo "hříchy" v plurále má O'a Targum singular, stejně jako punktace Masory. Místo "dům Izraele" doporučují někteří vykladači číst Juda, aby tak zharmonovali prvou a druhou půli verše. Ale ve starých rukopisech pro to není nikde žádná opora, takže zůstaneme u hebrejského znění beze změn. Místo "kdo" čte O'co", řečtí překladatelé asi chtěli hladší větu, ale oslabili tak její význam. Místo "výsosti" má O'a některé další verze "hřích". To lze vysvětlit tak, že mimo Palestinu neznali nebo u čtenářů nepředpokládali znalost náboženského významu "výsosti", a tak raději místa hříchu nahradili slovem, které mluvilo o hříchu přímo. Metrum 3 + 2, 2 + 2, 2 + 2.

Komentáře zde oplývají návrhy na úpravu hebrejského znění. Weiser /237/ má za to, že původní je zde jen Samaří, kdežto Juda a Jeruzalém prý byly přidány až později, po pádu Jeruzaléma, tedy v exilu, a to vlivem 3,12. A výsosti prý nebyly před Jóšijášovou reformou, tedy v době Micheášově, považovány za nic zlého. - To není tak docela pravda. Reforma roku 622 jen dovršila předchozí vývoj, protože výsosti s kultem centrálně neregulovaným a nekontrolovaným byly vždy svodem k nepravověří, k heterodoxii - pokud nešlo o výsosti, kde byli uctíváni cizí bozi přímo. Tak byly výsosti pravověrnému proudu trnem v oku dávno dřív, než je Jóšijáš výslovně zrušil. Jak se věci měly, ukazuje zápas Eliášův a Elišův /Elizeův/ už dvě stě let

před Jóšijášem.

Ale vraťme se k rozboru výraziva. Co je to p ř e s t o u p e n í ? Je to totéž, co dnes nazýváme "přestupek" ? Sotva. Obsah tohoto termínu ukáže nejlépe jeho srovnání s ostatními výrazy pro hřích /sr. podrobněji R. Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im AT, 1965/:
h-t-² = chybit, pochybit, minout cíl, zmylit se
p-š-^c = odpadnout /od Bpha/, dezertovat, zrušit věrnost
/to je zde v Mi/
^c-v-n = překroutit, zfalšovat
r-š-^c = vzepřít se /záměrně/, být svévolný a zpupný
/vzpoura proti Bohu/

Výrazy jsou tu seřazeny od nejslabšího k nejsilnějšímu. V přestoupení /p-š-^c/ jde tedy o přestoupení božího zákona, o nevěrnost Hospodinu, o dezerci z božího stáda.

Ptáme-li se, kdo přestoupil, kdo je vinen, ukazují první tři výpovědi /stichy/ na severní království, poslední na jižní. Smyslem celého verše je: Neštěstí si severní říše na sebe přivolala svými vinami tak, že Samaří, ložisko infekce hříchu, nakazilo další. Podobně je tomu i na jihu. Tam proniká zlé z Jeruzaléma do Judy. A to proto, že se Jeruzalém chová tak, jako by byl pohanou výsostí. Hospodina si ctí po svém. A tak hlavní náboženská střediska země, která měla vést k Bohu a tím přinášet všem požehnání, jsou místy, odkud se šíří bezbožnost.

Že by závěr verše mohl být přidán pod vlivem událostí z roku 597 /pád Jeruzaléma/, nelze z textu ani dokázat

ani vyvrátit. Ale nejde o datum, o čas vzniku nynějšího tvaru textu, nýbrž o jeho zvěst, o napomenutí pro další generace až po dnešek. Jde o podstatu a povahu přestoupení. Hebrejské slůvko peša^c je výraz, o nějž vedli vykladači velký spor. Někteří tvrdí, že je to u proroků nejsilnější výraz pro hřích, označující odpadnutí od Hospodina, od jeho smlouvy, od poslušnosti, od všeho vůbec. Odkud vzešel a jak se rozmohl? To říkají odpovědi v druhé půli verše.

K d o v záhlaví otázky naznačuje osobní ráz viny. Nejde jen o to, co se stalo, nýbrž o to, kdo to způsobil a kdo tedy i ponese trest. Města byla ve starověku považována za "osoby", sr. "dcerku Jeruzalémskou" /Za 9,9 aj./ Modlářskou povahu Samaří osvětluje zpráva o jeho založení 1Kr 16,23-24. 30-32 a vybavení Baalovým chrámem. Později líčí prorok /Jr 23,13-15/ samařské "proroky", podobné Sodomě, tj. znásilňující boží slovo /sr. též Jr 28,1n/. Tak vychází, že Samaří je středisko pocty Baalovy a Jeruzalém středisko pocty znetvořeného a zhanobeného Hospodina, který zřejmě k Baalovi nemá daleko. Situaci Jeruzaléma v Micheášově době popisuje zvláště výrazně 2 Pa 28,1-6. Celý vykládaný verš v Mi 1,5 nabude plastičnosti, jestliže v něm přeložíme i vlastní jména. Pak by - ovšem přibližně - zněl:

Pro zločin Oklamavače /-Jákoba/ se to vše děje,
pro hříchy domu božího bojovníka /Izraele/
Kdo zavinil zločin Oklamavače?

Zdali ne Strážnice /Samaří = místo, kde se měla držet stráž!/?

A kdo výsosti Vyznavače /Judy/?

Zdali ne Město pokoje /Jeruzalém/?

V.6:" A položím Samaří za zbořeniště toho pole
za setbu vinice,
a svalím do údolí jeho kameny /kamení/
i základy jeho odhalím"

Některé vazby hebrejského znění nebyly už starým překladatelům dosti průhledné, takže O místo "za zbořeniště" čte "za budku k hlídání ovoce" /eis opórogylakion/. Metrum je 3 + 3, 3 + 2.

Hebrejské sloveso p o k l á d a t /šjm/ znamená také změnit něčí úděl; Samaří se tedy božím zásahem stane zbořeništěm /'í/. Takovým z b o ř e n i š t ě m se podle Mi 3,12 stane i Jeruzalém. Jde zřejmě o ruiny, které zůstanou po dobytí, vyplenění a vypálení města, jak se stalo Samaří 722 a Jeruzalému 587. Situaci líčí Ž 79,1: "Vtrhli pohané do dědictví tvého, poskvrnili chrám svatosti tvé, obrátili Jeruzalém v hromady /- ve zbořeniště/", sr. též 1Kr 19,25; Iz 25,2.12; Jr 9,11; 51,37; Oz 13,16.

Zmínka o p o l i je v hebrejském znění dvojznačná. Nynější punktace, tj. spojování a rozdělování slov do vazeb pomocí přízvuků, chápe pole jako genitiv ke zbořeništi. Tak jsme také přeložili. Ale kdybychom nehleděli na nynější punktaci, mohli bychom také přeložit "A položím Samaří za zbořeniště, pole za setbu vinice." Pak by bylo

samozřejmě nutno chápat pole jako obdělané okolí města, které bude tak zpustošeno, že bude musit být znovu osázeno.^{X/} Nynější tvar věty, kdy je pole v genitivu, je ovšem třeba vykládat jinak: Pole za podstatným jménem častěji nahražujeme adjektivum "polní", sr. např. "zvířata pole" /hajjat ha-šade/= polní, tj. divoká, podobně jako řecké agrios. Pak by šlo o označení

X/ Anebo by tu výraz "pole" byl označením posvátné lokality, jakéhosi "svatého pole", které bude zpustošením znesvěceno tak, že se na něm bez ohledu na jeho výjimečnou minulost budou zakládat vinice. Není vyloučeno, že nynější syntakticky nesymetrické rozčlenění věty mělo zastřít toto starobylé pojetí. Doložit to lze ovšem sotva.

takových zbořenin, které jsou na otevřeném, nechráněném místě a jsou tedy protikladem opevněného města. Prorok tím říká: Samaří přijde o hradby, bude nejen rozběženo, nýbrž i bez vši další ochrany, vydáno každému všanc.

S e t b a je tu překladem dosti vzácného hebrejského výrazu mattá'é, odvozeného ze slovesa n-t-^c= sázet, viz Ez 17,7; 31,4; 34,39. Významný je obrat "setba Hospodina" v Iz 61,3.

V i n i c e /hebr. kerem/ je běžný výraz. Ve Starém zákoně má obvykle kladný ráz, často je obrazem církve /Iz 5/. Zde se zdá být uvažena v negativním smyslu. Snad jde o to, že okolí Samaří se stane "zemědělskou půdou",

a to v protikladu k opevnění, o němž se mluví v druhé půli verše. Zemědělská půda, vinice i pole, je místo, kde se projevuje Boží požehnání, kde klíčí a roste život, kdežto opevňovací zařízení jsou místa lidského sebeopevňování nejen proti jiným lidem, nýbrž často i proti Bohu /sr. souvislost mezi misrajim = Egypt a másor = pevnost, z toho Egypt jako model sebeopevňování proti Bohu- sr. str 20/.

S v a l í m d o ú d o l í - zničím jeho opevnění. Hebr. slovesný tvar v^ehiggartí je Hi slovesa n-g-r, doloženého jen v Ni, Hi a Ho. V Ni znamená být rozlity, v Hi rozlít, svalit, zřítit /něco/. V pozadí je především obraz vody, řítící se při náhlém přívalu v době deště ze srázu, sr. Mi 1,4 "vody, valící se po srázu". Podobný obraz je v Iz 25,2n: "Nebo jsi obrátil města v hromadu, město hrazené ve zřícenině, paláce cizozemců, aby nebyly městem a na věky aby nebyli stavěni.." - Po úspěšném útoku nepřátel na Samaří se tedy zřítí do údolí kolem města jeho kamenné hradby. Tím budou obnaženy jejich základy či jeho základy, totiž města.

Zajímavou odchylku tu má řecké znění /O/. Místo "údolí" čte doslova chaos. Svalení hradeb do chaosu znamená, že město už není chráněno proti chaosu, který do něho může zvenku pronikat. Albrecht Alt kdysi ukázal, že městské hradby jsou obdobou oblohy, která jako pevná klenba chrání zemi před tím, aby se do ní nevlomily mocnosti chaosu. Tato myšlenka je zřejmě i v pozadí Józ 6 - zřícení hradeb Jericha. Je to obrazný popis zřícení stvo-

řitelského řádu, pád do situace před uspořádáním, jsoucna zřízením oblohy a oddělením moře a země. Tak tu řecké znění, i když je samozřejmě pozdější interpretací, podnětně ukazuje, že pro obyvatele hlavního města, zde Samaří a později Jeruzaléma, měl jeho pád až kosmický dosah. Teprve nové důrazy proroků stavějí hráz bezbřehému zoufalství lidu, když otvírají výhled k novým božím skutkům, k dílu obnovy.

K a m e n y jsou jistě především součástí hradeb, základní stavebnina. Ale ze Starého zákona zároveň víme, že kameny bývaly i uctívány a posvátné kameny i zazdívány do hradeb, aby jim propůjčily posvátnost a sílu, takže vlastně měly funkci model. I ty klesají a padají do údolí. Ať tak, či onak, jde o to, že bude zničeno právě to, v čem spočívala pevnost města a naděje obyvatel, tedy to, čím se člověk zajišťoval a zajišťuje proti všemu nezdaru a tím i proti tomu, čím jej Bůh tříbí a zkouší.

I výraz z á k l a d y je podobně dvojnásobný jako kameny. Zase jde zároveň o základy stavitelské, které zřízení hradeb obnažuje /sr. Ž 137,7; P1 4,11/, ale zároveň i základy v přeneseném smyslu, tedy o to, na čem se město zakládá a na čem si zakládá /sr. Př 10,25/.

Sloveso o d h a l í m , hebrejsky g-l-h, je velmi důležitý termín specifického obsahu. Znamená odkrýt, obnažit, odhalit, a to jak šaty /jako eufemismus pro styk v Lv 18,6-18/, tak viny, hříchy atd, sr. Iz 47,1-3: "Dce-ro Babylónská.. odkryta bude hanba tvá, ukáže se mrzkost

tvá, mstíti budou...". Zároveň však také toto sloveso označuje odvězení do zajetí, takže předem, asociativně naznačuje další úděl přemožených. Město s odhalenými základy se podobá hříšné ženě, obnažené k posměchu všem na pranýři a určené k tomu, aby byla odvedena do zajetí či do otroctví.

V.7: "A všecky vytesaniny její budou rozbity a všecky dary její budou spáleny ohněm a všecky modly její položím /za/ spoušť protože /je/ z darů nevěstky shrcmáždila až se zase vrátí v dar nevěstky."

Odchytky ve znění jiných verzí jsou nepatrné a nemění smysl. Kolem metra sice mají někteří vykladači rozpaky, ale pro znění textu nejsou důležité.

V y t e s a n i n y , hebr. pesílím, je výraz, odvozený ze slovesa p-s-l = tesat, otesávat, zvláště kamení Ex 34,1.4; Dt 10,1.3; 1Kr 5,32; Abk 2,18 /všecky výskyty/. Jméno pesel či pesíl značí modlu, vytesanou z kamene, vymodelovanou z hlíny, vyřezanou ze dřeva či ulitou z kovu. Je doloženo asi 60x. Wieser zde myslí na známé býčky /1Kr 12,28/, které král Jerobeam dal postavit v Betel a v Dan. Jistě nebyly tehdy jedinými modlami v severní říši; důležité byly spíše proto, že je zřídil sám král a že tedy stály pod jeho ochranou.

Tyto modly budou r o z b í t y , hebrejsky k-t-t Ho. Toto sloveso znamená roztříštit, rozbít něco na kousky, sr. Iz 24,12; Jb 4,20; Jr 46,5. Způsob zničení dopl-

ňuje další sloveso : s p á l e n y o h n ě m .

/š-r-p ba'éš/. Takto páleny bývaly především modly dřevěné, ponejvíce posvátné kúly bohyně plodnosti Ašery, zvané také ašery. To byla pramatka celého kenaanského panteonu a družka hlavního boha Ela - zpodobňovala plodivou, mateřskou sílu přírody /Dt 12,3/. O spálení model - pesilím - se ve Starém zákoně mluví výslovně v Dt 7, 5.25. Pro pálení model je tu též výraz /sloveso š-r-p/ jako pro upalování nevěstky /Gn 28,24; Lv 21,9/. Po dobytí Baalperazim /1Pa 14,12/ dal David spálit v něm pelištejské bohy /^alohéhem/, které tam Pelištejci zanechali.

Výraz d a r či odměna, hebrejsky ^etnan, je odvozen od běžného slovesa n-t-n = dáti, darovati. Ve Starém zákoně je doložen osmkrát, z toho pětkrát zřetelně ve významu odměna, kterou dostává nevěstka /Dt 23,19; Iz 23, 17; Ez 16,31.34; Oz 9,1/. Jednou je uveden jako vlastní jméno v 1Pa 4,7. V pozadí nevěstčí 'mzdy' je sakrální prostituce, bezpečně doložená ve starém Předním Orientě. Ve vegetativních kultech tehdejší doby se vycházelo z předpokladu, že plodnost božstva, které dodává plodnost celé přírodě, musí být na počátku vegetačního období probuzena a posílena orgiastickými rity. Tak byly nakonec všechny součásti kenaanského ritu nazývány mezi Izraelci tím, co na něm bylo nejnápadnější a nejpohoršlivější - smilství. Dcerka Izraelská, nevěrná Hospodinu, který si ji zavázal svou smlouvou, se podobá nevěrné ženě. - Z Mezopotamie víme, že chrámové nevěstky, hieroduly, odevzdá-

valy získancu odměnu bohu, či bohyni, které tímto způsobem uctívaly, tedy prakticky chrámu, který byl z takových odměn obnovován a zdoben. Proto zřejmě výstraha v Dt 23, 19. Smyslem v 7b je tedy, že to, co bylo pořízeno proti boží vůli, jako z nevěstčích odměn, nebo vůbec jakékoli dary modlám, bude zpustošeno a spáleno. A 7c, kde je též výraz, dodává, že nepřátelé, dobyvatelé, užijí získané kořisti zase k těmúž účelu - zaplatí jí jiným nevěstkám.

M o d l y , hebrejsky ^asábá, jsou doslova výtvořiny, ale také pa-tvary, po-tvořiny, s-tvůry, zpitvořeniny. Je to podstatné jméno, odvozené ze slovesa ^c-s-b = Pi svázat, splést, vytvořit; Hi napodobit, zpitvořit. Modly tohoto typu zmiňuje Starý zákon často: bábelské Iz 46,1; Jr 50, 2; samařské Mi 1,7; jeruzalémské Iz 10,11; efrajimské Oz 4,17; 8,4; 13,2; 14,9; izraelské Ž 106,36; judské Za 13,2; 2Pa 24,18; národů Ž 115,4 /!!!/; 135,15; kenaanské Ž 106, 38 /v singuláru sr. též Jr 22,18 Iz 48,5/.

S p o š ť , hebrejsky šemáná, je podstatné jméno, odvozené z kořene š-m-m = strnouti, zpustnouti. Je to oblíbený výraz proroků, Iz, Jr, Ez a u Mi 7,13. Jde o oblast bez lidí a života, vzbuzující hrůzu. Další výrazy jsou jazykově průhledné, takže se můžeme zamyslit nad celkovou výpovědí verše.

Má jakoby dvojí polohu, doslovnou a přenesenou, metaforickou. Doslovná říká: Chrámy, vybavené z odměn hierodul, budou zničeny. To se také ve válečných bouřích stalo. A tím není dosah textu vyčerpán. V přeneseném významu

totiž říká: Odpadnutí od Hospodina nazývají proroci obecně 'smláctví'. Dcerka Izraelská je totiž každou modlářskou akcí nevěrná svému Manželi - Hospodinu, s nímž je svázána smlouvou, obdobnou smlouvě manželské. Proto je každé zřizování svatyní cizích bohů a kult v nich vlastně činností, obdobnou jednání nevěstky. A tak je zničení těchto 'smláctví' svatyní a jejich vybavy ironicky zároveň 'nevěstčí odměna', to, co si nevěrná dcerka Izraelská vysloužila. Prorok tedy říká: Samaří je jako nevěstka samo vino svým neštěstím - zpusťšením, které bylo především zpusťšením samařské svatyně či Samaří jako střediska pohan-ského nebo alespoň zpchanilého kultu. Hřích Samaří je jeho modlářství, trest pak jeho zničení.

Toto prosté schéma je trvale aktuální. I náš hřích spočívá především v tom, že věříme, doufáme, spoléháme na něho jiného nebo na někoho jiného než na Hospodina, a náš trest v tom, že nám všechny takové víry, naděje a spoléhání budou rozbořeny a vzaty. Ale právě proto je trest zároveň očistou a vysvobozením z pout modlářství. Slovo boží až dodnes tříští modly v nás i kolem nás, sr. Dt 7,5. Proto obrazoborectví svědků Hospodinových od Mojžíše až po proroky není projevem záliby v ničení, barbarstvím či vandalismem, nýbrž naopak úsilím o svobodu od toho, co brání pravému a čistému vztahu k Bohu a tím i pravému životu. Kde však začne boží lid modly pěstovat, tam jim upadne do moci /sr. Sd 2/. Pak jakoby boží ironií dělají na samém božím lidu jeho nepřátelé to, co bylo

kdysi úkolem lidu samého: bořit oltáře, klamné naděje a lživé představy.

v.8: "Nad tím /musím/ naříkat a bédovat,
chodit bosý a nahý
Učiním nářek jako 'šakalové'
a kvílení jako 'dcery pštrosů'."

Verše 8 a 9 jsou úvodem k dalšímu žalozpěvu a jsou už psány v jeho rytmu /hebrejsky kína, 3 + 2 ikty/. Vykladači se přou o to, zdali jde o pravý žalozpěv nad událostí, která již nastala a zdali je proto nutno datovat do doby po pádu Samaří, nebo zdali jde o prorocký způsob předjímky budoucího dění. Místa, zmíněná v Mi 1,9-16 leží vesměs severně od Jeruzaléma. Z toho někteří vyvozují, že dobovým podnětem prý bylo tažení asyrského krále Sancheriba v roce 701, který tuto oblast zpusťšil. Jeruzalém však podle 2Kr 18,14nn zůstal ušetřen. - Takový konkrétní historický podnět v soudobých událostech je sice možný, ale pohnutka prorocství jej přesahuje: Prorok naříká spíše nad hříchem Izraele a božím trestem vůbec, tedy nad tím, co se sice samozřejmě do dějin promítá, ale co se v nich také i vrací a tak přesahuje určitý historický okamžik, v nejvlastnějším smyslu jde tedy o situaci lidu, která v některých okamžicích jeho dějin, jako např. roku 722 /pád Samaří/ či 701 /tažení Sancheribovo/ vyšla obzvláště zřetelně najevo.

Ve verších 2-7 tlumočil prorok boží slovo, vyřizoval uložený vzkaz. Od v.8 se to mění: prorok hovoří sám. Jeho

slovo je jakoby zároveň jeho vnitřní odpovědí na to, co před tím vyřizoval. Ukazuje, jak se ho osudy božího lidu hluboce dotýkají. Podobně jako Izajáš /sr. Iz 20,1-4/, jeho současník a duchovní spřízněnec, prožívá i Micheáš vše bytostně se svým lidem. Nevyděluje se zněho - v protikladu k pokryteckým svatouškům Iz 65,5. Boží soudy nad lidem nejen spolunese, nýbrž i předjímá, a to nejen tím, že předpovídá porážku, nýbrž i tím, že názorně předvádí, ba předem prožívá, jak to dopadne: Chodí bosý a nahý jako zajatci - sr. Iz 20,2.4: "I učinil /Izajáš/ tak a chodil bosý a nahý. I řekl Hospodin: Jako chodí služebník můj Izajáš bosý a nahý, tak povede král Asyrský.. zajaté".

Pro náře k užívá prorok tři výrazů: s-p-d je technický termín pro nárek nad mrtvým, ve vyšších kmenech označuje zároveň bití v prsa, odvyklé gesto, doprovázející bédování. Z kořene je odvozen i výraz pro smuteční slavnost, tryznu. Další sloveso ³-b-1 znamená původně být neutěšený, smutný, pak i truchlit a zachovávat smuteční zvyky či konat smuteční obřady. Třetí výraz, přeložený zde k v í l e n í , hebrejsky j-1-1, znamená skučet, skuhrat sr. Dr 32,10; Iz 15,8; Jr 25,36; Sf 1,10; Za 11, 3. Všecka tři slovesa mají společnou základnu ve smutečních obřadech, zvláště zvycích pohřebních, které však v pohanském kultu nastupovaly i při svátku, v němž se připomínala smrt božstva vegetace, např. Baale. Zde je tomu naopak: prorok kvílí nad lidem, jeho hříchem i nadcházejícím trestem. Hebrejščina tu má zvláštní slovesnou for-

mu /voluntativ, kohortativ čili praeafixal spory/, který se překládá buď jako výzva /ať, nechť/ nebo jako výraz nutnosti. Proto bylo v našem překladu v závorce doplněno slůvko musím, kterým lze tuto slovesnou formu opsat.

Š a k a l o v é ' a . ' d c e r y p š t r o s ů ' nejsou nadarmo v háčcích /uvozvkách/. Oba výrazy se si- ce vykládají jako označení přírodopisného druhu, ale mnohem zřetelnější než to, o jaké zvíře přesně přírodopisně jde, je jejich náboženský charakter: Jsou to obyvatelé smrtících pustin a tak spíše strašidla ze hřbitovů než zvířátka ze zoo. - Šakalové, hebrejsky tanním, jednotné číslo tan, jsou dosti běžným slovem ve Starém zákoně /Iz 13,22; 34,13; 35,7; 43,20; Jr 9,10; 10,22; 14,6; 49,33; 51,37; Mi 1,8; Ž 44,20; Jb 30,29; P1 4,3/. Pro zmínku u Micheáše je zvláště závažné místo z Jb 30,29: "Bratrem učiněn jsem draků a tovarvšem mladých pštrosů". Tam je místo tanním výraz tannín = drak nebo had, obyvatel mořských hlubi /Gn 1,21 velryb, často symbol Egypta Ex 7,9.12; Dt 32,33; Ž 91,13/. V pozadí je zřejmě šakal - Anupev, průvodce mrtvých a strážce hrobů, patron mumifikace, bůh se šakalí hlavou. Oba výrazy, "šakal" i "drak" mají stejný kořen t-n-n, který však v hebrejštině není doložen jako sloveso. - Se "pštrosy", zde doslova "dcerami pštrosa" či "dcerami pouště" je to podobné: Hebrejské bat /=dcera/ či banot /= dcery/ ja^aná je podle Lv 11,16 a Dt 14,15 jeden z nečistých ptáků, jinak je zmíněn u Iz 13,21; 34,13; 43,20; Jr 50,39; Mi 1,8; Jb 30,29.

Etymologie je sporná; druhá část jména se někdy vykládá jako kamenitá poušť, pak by "dcera kamenité pouště" byl název tohoto ptáka. Zase jde o notorického obyvatele smrticích pustin, kde už lidé nemohou žít nebo hynou. Tam přebývá s "draky" a "sirénami", jak překládala Septuaginta. Možná že později byly tyto bytosti spojovány se slovesem *‘-n-h* = odpovídati. Pak by šlo o "dcery odpovídačky" /sr. výraz *bat kol* = dosl. dcera hlasu, pak ozvěna/, tedy ty, kdo svou odpovědí děsí pocestné, jakési "hejkalky" našeho slovanského bájesloví. Ale zde je důležité připomenout, že zasažení do takovéto náboženské souvislosti neznamená ve starověku žádné zneskutečnění: Jsou to konkrétní šakalové a konkrétní pštroosi, ale ve své náboženské roli, asi jako když Ježíš nazve krále Heroda "liškou" a tak ho nejen demaskuje jako pravzor lstivosti a úskočnosti, nýbrž přímo jako spojence podsvětí; liška a šakal je v řečtině totéž. L 13,32: "Povězte lišce té: Aj, vymítám ďáblы!"

Ale co znamená, že prorok kvílí jako tato divná zvířata? Zřejmě se svým nářkem připojuje k těm, kteří byli průvodci mrtvých, strážci pustin a tak svým nářkem znázorňovali nastupující oblast zhouby a smrti.

V.9: "Neboť nevléčitelné /jsou/ rány jeho

vždyť došlo až na Judu.

zasáhl až do brány mého lidu,

až do Jeruzaléma".

Slůvko *n e b o ť* zdůvodňuje neobvyklý nářek proro-

ka, zmíněný v předchozím verši. Prorok ví, že rána je *n e v y l é č i t e l n á*, hebrejsky *‘a* níšá. Je to v hebrejštině cizí slovo, výpůjčka z akkadštiny, kde eněšu znamená být slabý. Jako adjektivum je ve Starém zákoně řídké /asi 10x, sr. zvl. Jr 15,18; 30,12-15/. Věcná obdoba je v Iz 1,4-7; tam prorok podobně běduje nad tím, že ani tvrdé boží tresty a rány nevedou Izraele k pokání. V době Micheášově je touto ranou zřejmě především útok Asyřanů /sr. 2Kr 18,9-13; Iz 8,7-8; 2 Pa 32,1; Iz 10,28-32; 37,22-36/. Historickou situací a její náhlé zvraty jsme ostatně popsali už v úvodu.

R á n a, hebrejsky *makká*, je původně rána mečem či podobnou zbraní. Zde říká prorok obrazně, že zpusťování země je jako otevřená nevléčitelná rána. Jeruzalém je *z a s a ž e n*, dotčen /*n-g-‘*/ až *k b r a n á m* /*k* zasažení sr. Iz 16,8; Jr 4,10/, to znamená, že předpolí, vnější opevnění, parkán, už je dobyt. Komentáře zde myslí na rok 701, kdy Sancherib dobyl 46 měst v Judsku a přitáhl k Jeruzalému. Ale jde zřejmě o víc než jen o vyličení strategické situace. Brány jsou ve Starém zákoně běžně místem, kde se konal soud. A nyní už stojí nepřítel téměř v branách, zřejmě proto, aby v nich jakoby zasedl k soudu nad nevěrným lidem. Právě ta místa, kde se lid opevňoval proti nepříteli, proti božím zkouškám a tak nakonec vlastně i proti božím soudu, se stane místem, kde bude sám souzen. Tak zbývá se zeptat: Kolik z naší zbožnosti, z naší církevní praxe i teologie je vlast-

ně opevňováním proti Bohu, útekem před tím, abychom se mu nemusili vydat bez podmínek a výhrad? A kolik z těch míst, která se měla otevřít vstříc přicházejícímu Hospodinu /sr. Ž 24,7; 118,19-20/, se stane místem jeho soudu nad námi?

S O F O N J Á Š

J a n H e l l e r

I. P r o r o k S o f o n j á š

1. Jméno proroka:

a/ výskyt jména

Jméno Sofonjáš čili hebrejsky Sefanja není ojedinělé. Vedle jednoho ze dvanácti malých proroků najdeme ve Starém zákoně alespoň další tři nositele tohoto jména. První je kněz, současník Jeremjášův /Jr 21,1/, syn Maasejášův, jeden z rádců krále Sedechiáše čili Sidkijáše /sr. Jr 29,25.29; 52,24; 1Kr 25,18; Jr 37,3/. Ze zmínek o něm lze jen těžko vysoudit, jaký byl jeho profil a zdali byl jeho vztah k Jeremjášovi kladný či nikoli. - Druhý Sofonjáš je otec dvou současníků Zacharjášových, sr. Za 6,10.14. - Třetí je muž, zmíněný v rodokmenu 1 Pa 6,21 /jinde, třeba 6,9; 15,5.11 Uriel/.

Z výskytu jména lze usuzovat, že v době, kdy prorok Sofonjáš působil, tedy krátce před babylónským zajetím, to bylo jméno dosti běžné. Snad to souzní s jeho významem.

b/ význam jména:

Význam jména je zřetelný a neproblematický. Jde o krátké vyznání "Ukryl Hospodin". Prvá část jména, hebrejsky sefan,