

STUDIA ET TEXTUS

curante J. A. Comenii facultate theologica

STUDIE A TEXTY

Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

(7)

ZÁKON A PROROCI

STUDIE A TEXTY KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ
BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

Sv. VII - Zákon a proroci

Připravili Jan Heller a Milan Mrázek

Vydal Kalich, Jungmannova 9, 11121 Praha 1,

v Ústředním církevním nakladatelství, 1984

První vydání - Jazyková redakce Jan Keřkovský

Odpovědný redaktor vydavatelství Luděk Brož

Vytiskly Tiskařské závody, n. p., provoz 52, Praha 1

VA 9,31

Cena brož. výtisku Kčs 31,-

KALICH • 1984

STUDIA ET TEXTUS

CURANTE J. A. COMENII FACULTATE THEOLOGICA

* * *

STUDIE A TEXTY

KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

(7)

ZÁKON A PROROCI

Připravili Jan Heller a Milan Mrázek

Kalich - Praha 1984

ÚVOD

Sedmé číslo Studií a textů je věnováno biblické tematice, tentokrát starozákonní. Název ZÁKON A PROROCI připomíná starší podobu starozákonního kánonu bez jeho třetího dílu - SPISŮ, připojených až později. Takový dvoudílný kánon zmiňuje ještě běžně i Nový zákon / Zákon a Proroci Mt 7,12; 11,13; 22,40; J 1,46; Sk 13,15 nebo Mojžíš a Proroci L 16,29. 31; 24,27; Sk 26,22 /. Zároveň titul Zákon a Proroci označuje, odkud pocházejí stati, jejichž výklad zde předkládáme.

Zákon, hebrejsky tóru, čili pět knih Mojžíšových, zde zastupuje výklad Desatera, tedy oddíl, který bývá považován za samo, jádro Zákona. Je jím opravdu a v jakém smyslu? Na to se pokouší odpovědět první exegetická stať z pera J. Hellera.

Proroci se v hebrejském kánonu dělí na Přední proroky, obsahující podstatnou část našich knih výpravných / Joz, Sd, 1 a 2S, 1 a 2Kr/, a na Zadní proroky, kde najdeme tři velké / Iz, Jr, Ez / a dvanáct malých. Přední proroky, tedy látky výpravné, kde zastupuje práce M. Mrázka, osvětlující nesnadný příběh v Sd 19.

Ze Zadních proroků, tedy z vlastně proročských textů, jsou zde tři stati, seřazené historicky. Nejstarší generaci proroků, od nichž se nám zachovaly texty / zhruba kolem roku 750 př. Kr. /, zde zastupuje podrobný výklad Micheáše 1,1-9 od J. Hellera. Z další proročské generace, která působila asi ko-

lem roku 630 př. Kr., je tu výklad Sofonjáše 1,1-18 také od J. Hellera. Z proroků exilu, tedy doby babylónského zajetí, asi kolem roku 640 př. Kr., bylo dáno slovo druhému Izajášovi 56,3-8, a to z pera M. Mrázka. Tak lze v předložených výkladech sledovat i to, jak se během dějin Izraele posunovaly teologické důrazy a jak zvěst Starého zákona zrála až na práh novozákonního svědectví o trpícím Služebníku a příchodu Království.

Výklad těchto oddílů, ovšem v podstatně stručnější podobě, má dnes český čtenář v " Překladech s výkladem " nového ekumenického biblického překladu. Nicméně snad nebude nezajímavé podívat se alespoň v ukázkách hlouběji do složitých problémů biblické exegeze.

Co však český čtenář dosud v ruce neměl, je Hellerův schematický náčrt průběhu tradičních proudů v předkrálovské a královské době a tím i náčrt vzniku Zákona a proroků. Vlastně jde o přetvoření a přehodnocení staré teorie " pramenů " / Jahvista, Elohista, Kněžský kodex a Deuterinimium /, kterou jeho předchůdci na Komenského fakultě, starozákonníci S. Daněk i M. Bič, oprávněně kritizovali, samozřejmě tu podobu teorie pramenů, jak se hlásala v jejich době. Nyní snad dozrál čas, abychom od kritiky postoupili k pokusu o nový, syntetický pohled na vznik bible.

Čtenáře možná zarazí, že citace bible nejsou jednotné. Někdy citujeme podle nového překladu, jindy podle Kralické a nejednou podle vlastního, většinou zcela doslovného překladu / např. v Desateru /, který samozřejmě není jazykově hladký,

ale zato poskytuje bezprostřední pohled na podobu původního hebrejského znění.

Závěrem připomínáme, že výklady, které zde předkládáme, jsou míněny především jako ukázky podrobné exegetické práce a tím zároveň jako příprava na kázání, biblickou hodinu apod. Rozhodně není žádná stať určena k tomu, aby byla v jakémkoli církevním shromáždění předčítána přímo z tohoto textu. Jde nám skutečně o studie, které je třeba nejdříve studovat a pak odpovědně domýšlet do vlastní situace.

Jan Heller, Milan Mrázek

DESATERO

ÚVOD A VÝKLAD

JAN HELLER

Obsah:

1. Proč Desatero? / Co je to vlastně Desatero, Desatero a zákon/
2. Dějiny výkladu Desatera /od nejstarší doby do nynějška/
3. Novější pojetí Desatera /a jeho souvislost s kultem/
4. Dvojí znění a dělení Desatera / výčet neshod/
5. Úvod k Desateru /Vyvedení z Egypta/
6. První přikázání /jiný bůh/
7. Druhé přikázání /zpodobování Boha/
8. Třetí přikázání /zneužívání jména/
9. Exkurs k prvním třem přikázáním /a jejich vzájemná spojitost/
10. Čtvrté přikázání /den odpočinku/
11. Páté přikázání /úcta k rodičům/
12. Šesté přikázání /nebudeš vraždit/
13. Sedmé přikázání /nebudeš cizoložit/
14. Osmé přikázání /nebudeš krást/
15. Deváté přikázání /křivé svědectví/
16. Desáté přikázání /dychtění po cizím/
17. Závěr /srovnání různých pojetí Desatera/

1. Proč Desatero / proč ještě Desatero, proč zase Desatero/ ?.

Není návrat k Desateru a k jeho výkladu návratem k nudnému textu, který známe od confirmace názpaměť ? A není zdůrazňování Desatera návratem k zákonickému pojetí křesťanství, které je spoluvíníkem na odvratu širokých mas lidí od křesťanství ?

V našem pokusu o nic takového nejde. Jde o to, co to je vůbec Desatero. Víme, oč v něm jde? Anebo jsme si jeho dřívějšími výklady, s nimiž jsme se setkali nebo které jsme si sami do něho promítli, dali nasadit zkreslující brýle? Co když v něm jde o něco jiného, než se běžně domníváme? Co když jsou v něm překvapení, která daleko přesahují zákonické schéma, do něhož jsme si navykli Desatero odkládat?

Vyjděme ze základní otázky: Co je to vlastně Desatero? Je to zákon či jádro zákona? Je pozoruhodné a závažné, že se v bibli v souvislosti s Desaterem slůvka "Zákon" neužívá. Dt 5,1 mluví o "ustanoveních a o soudech", ale to jsou výrazy poměrně široké a obecné, významnější je výrok v Ex 34,27+28: I řekl Hospodin Mojžíšovi: "Napiš sobě slova tato; nebo podle slov těch učinil jsem smlouvu s tebou a s Izraelem. Byl pak tam s Hospodinem čtyřiceti dní a čtyřiceti nocí, chleba nejedl a vody nepil; a napsal na deskách slova té smlouvy, deset slov" Desatero jsou tedy "slova smlouvy". K tomu se ještě vrátíme v závěru celého výkladu a ukážeme si, že to je zjištění velmi závažné. Prozatím si pamatujme, že Desatero úzce souvisí se smlouvou.

Souvislost Desatera se zákonem je podstatně volnějši. Přes-
to si připomeňme, že Desatero je v bibli zapsáno dvakrát / Ex
20 a Dt 5/, a to vždy v pěti knihách Mojžíšových, které se
odedávna nazývaly Zákon /hebrejsky tóra/, jakožto první část
hebrejského kánonu; jeho dalšími částmi byli Proroci /přední=
Joz, Sd 1 a 2S, 1 a 2Kr - a zadní = Iz, Jr, Ez, 12 malých/
a Spisy /vše ostatní/. Se zákonem ztotožnila Desatero teprve
pozdější křesťanská vykladačská tradice, která v něm viděla
jádro zákona, či tzv. zákon mravní, který i po příchodu Kris-
ta platí, narozdíl od zákona obřadního, který byl příchodem
Kristovým naplněn a tím zrušen /obřizka, předpisy o obětech,
očišťování atd./. Toto rozlišení a celé toto pojetí je pozdní
a nebiblické. Souvisí s tím, že si křesťanská tradice dala
vlastně už od počátku určit své pojetí zákona pavlovskými e-
pištolami. Pavlovský 'zákon' /řecky nomos/ překryl starozákon-
ní pojetí zákona /hebrejsky tóra/, které je odlišné.

Co znamená tóra ? Je to podstatné jméno, odvozené ze slove-
sa járá = ukazovat /např. prstem cestu/, takže přesnější pře-
klad by byl asi ukazatel, rozcestník, směrovka. V nejstarší
době se výrazem tóra označuje konkrétní boží pokyn, prostředko-
vaný knězem nebo prorokem. Jde v něm především o to, co je před
Bohem čisté nebo nečisté, správné nebo nesprávné. Teprve poz-
ději ze sbírek takových pokynů vzniká právní soubor, předávaný
nejprve ústně, později i zapsaný. Tak se z živého konkrétního
božího oslovení stává sbírka zásadních příkazů a zákazů, tedy
z toho, čím Bůh ukazuje, se stává něco, čím už ji jednou
provždy ukázal a co je proto hotové, uzavřené, ba dokonalé

v sobě samém. V pozdější době, nedlouho před Kristem, se lite-
rární útvar, v němž byly staré zákoníky shromážděny / totiž
pět knih Mojžíšových čili "Zákon"- tóra v úzkém smyslu slova/
stává těžištěm a středem židovské zbožnosti. Člověk vždycky
toužil mít nějak Boha či bohy v ruce. A tomuto pokušení ne-
odolala ani židovská církev, odborně synagoga, a vyměnila,
zjednodušeně řečeno, Boha za Zákon, totiž živé boží oslovení,
kterému je třeba být vystaven v pokoře a nezajištěnosti, za
soubor pravidel, které sice Bůh vydal, ale které mají nyní
v rukou lidé, samozřejmě ti zbožní. A od tohoto Zákona či
přesněji od takto pojatého Zákona pak mnozí očekávali spásu.

S tímto stanoviskem zápasí apoštol Pavel. Aby zůstal srozu-
mitelný svým protivníkům, nevrací se ke staršímu a původněj-
šímu pojetí zákona jako ukazatele cesty, nýbrž vychází ze sou-
časného židovského pojetí, v podstatě z pojetí farizejského
/sr. Sk 22,6/. Ukazuje, že zákon - přesněji: to, čemu se v jeho
době mezi Židy říkalo zákon - k spáse nevede, nýbrž hříšnému
člověku, neschopnému splnit požadavky zákona, jen ukazuje jeho
hřích, jeho nemohoucnost a ztracenost. A tak vlastně zákon od-
haluje naši potřebu spasení z milosti a tím vede ke Kristu.

Alé vraťme se zpět k výchozímu obrazu ukazatele cesty.
Představte si člověka, putujícího po poušti jako Izrael z E-
gypta. Nedoví-li se, kde je voda, pramen, oáza, cíl cesty, za-
hyne v bezcestí. Takový ukazatel, taková směrovka má pro něho
životní význam. Na té, podle které šel Izrael a podle níž jde-
me i my, je napsáno "Země zaslíbená" nebo - chcete-li to novo-
zákoně - "Království boží". Pro toho, kdo jde ukázaným směrem,

je nápis na ukazateli především zaslíbením toho, kam dojde, co ho čeká. Teprve pro toho, kdo na něj nedbá, říká ukazatel, kam nedojde, a tím vlastně i svévolného poutníka soudí, že sešel z cesty. Ukazatel ukazoval, dobře ukazoval, a je to vina pou-tníka, že na něj nedbal. Teprve vlivem této nedbalosti se mu nápis na ukazateli stal varováním toho, kam ho jeho svévolně zvolená cesta nepřivede, tedy vyhlášením odsudku. To má na mysli apoštol Pavel v Ř 7,7.14-16. Jenže my, hříšní lidé, jsme se všichni spustili z božích cest a vydali po těch svých, a tak se nám, říká Pavel, zákon stal něčím, co nás především soudí, co odhaluje náš hřích.

Na to navázala reformace, zvláště Luther a jeho žáci, kteří vypracovali učení o tom, že vlastním účelem zákona je odhalovat hřích /*usus elencheticus legis*/. V tom se luteráni lišili od reformovaných, kteří trvali i na kladné, "ukazatelské" funkci zákona. A tím byli samozřejmě podstatně blíže původní náplni hebrejského výrazu *tóra*.

Mohli bychom shrnout: Pavlovský 'zákon' /*nomos*/ vlastně vyjadřuje a zdůrazňuje až druhotnou, zápornou stránku zákona, jeho rub. Tím ovšem vzniká otázka, co je jeho lícem: To vysvětluje obsáhle např. Gerhard von Rad /*Theologie des AT*, 1957, I, 192n/ a stručně J. J. Stamm /*Dekalog*, 1958, 53 nn/, který píše: "Jde o ukazatele cesty ke svobodě, jejímž počátkem je boží čin /*vysvobození z Egypta* a pak i dar Desatera na Sinaji/ a pak i opakované zvěstování o vysvobození /*kult*, jímž byl boží čin připomínán/, do něhož Desatero od počátku patřilo. Desatero nebylo nazýváno "zákon", šlo v něm spíše o dokument

svobody, o zvěst o nedotknutelné svobodě boží i o nedotknutelné svobodě bližního, jehož život, manželství, majetek, čest i vše, co má, má být respektováno".

Rozumíme-li Desateru takto a chápeme-li i celý zákon především jako boží pomoc na cestě pouští života, není divu, že je Izraeli důvodem k radosti a díkům /Ž 119,92/: "Byť zákon tvůj nebyl mé potěšení, dávno bych byl zahynul ve svém trápení".

Z tohoto vidíme, že Desatero je zvláště vhodný oddíl k tomu, abychom si na něm ukázali jemný a složitý vztah soudu a odpuštění, lidské viny a boží milosti, který dodnes a stále zůstává ústředním problémem protestantské teologie.

2. Dějiny výkladu Desatera

Pochází Desatero od Mojžíše nebo vzniklo až později a bylo do příběhů o vyvedení z Egypta vloženo až dodatečně? Názory na to se během doby různě měnily.

Bohoslovci staré doby /zhruba až do počátku či prvé půle minulého století/ zcela samozřejmě spojovali Desatero s Mojžíšem. Rozdíl byl jen v tom, že věřící lidé zdůrazňovali, že je Mojžíšovi dal či zjevil Bůh, kdežto skeptici a nevěřící říkali, že si to Mojžíš vymyslel, když jako vůdce Izraele na poušti chtěl nějak shrnout stručně základní mravní principy pro potřeby svého lidu.

Teprve minulé století přineslo tzv. "historickou kritiku" bible, to jest poznatek, že bible a její zprávy nejsou prostým záznamem minulosti, že se v dějinách asi leccos událo jinak, než se nám o tom v bibli vypráví. Mnozí badatelé byli

tímto novým poznatkem oslnění do té míry, že se ve svých výkladech a hypotézách snažili co nejvíc rozšířit vzdálenost mezi biblickou zprávou a historickým průběhem událostí. Mezi ně patřil i nejvlivnější starozákoník druhé půle minulého století, Julius Wellhausen /1844-1918/. Přišel s pojetím, které převládlo přibližně v letech 1880-1910. Tvrdil, že Desatero je pozdní a že se v něm zrcadlí mravní požadavky velkých proroků, kteří žili až v 7. a 6. století př. Kr. Jeho mínění přijali i jeho přátelé, kolegové a vrstevníci, např. Bernhard Stade 1848-1906/, Rudolf Smend /1851-1913/ a Karl Marti /1855-1925/. Jen výrazně konzervativní badatelé jako August Dillmann/1823-1894/, Eduard König /1846-1936/ a Rudolf Kittel /1853-1929/ zastávali názor, že Desatero je starší nebo že pochází z Mojžíšovy doby.

Mezi rokem 1910 - 1930 zůstává sice většina starozákoníků na Wellhausenově stanovisku, ale dřívější názorová jednota se rozpadá. Průlom způsobil Hugo Gressmann /1877-1927/, vedle Herrmanna Gunkela /1862-1932/ asi nejvýznamnější německý starozákoník počátku našeho století. V roce 1913 vydal knihu o Mojžíšovi, v níž napadl základní tvrzení svých předchůdců, že mravnost prý musí být pozdější než kult, a že proto i Desatero musí být pozdní. Uvedl řadu přesvědčivých důvodů pro to, že spojování Desatera s mravními požadavky proroků je mylné. Nej důležitější z nich byl poukaz na druhé přikázání, které se právě hodí do Mojžíšovy doby. Gressmann považoval Desatero za "katechismus Hebrejců z mojžíšské doby". Věděl ovšem, že naše vědomosti o Mojžíšově době jsou historicky velmi nejisté, a pro-

to připomínal opatrně, že zjistit Mojžíšův osobní podíl při vzniku Desatera se vymyká našim možnostem.

Ještě dále než Gressmann šel Hans Schmidt v článku o Mojžíšovi a Desateru z roku 1923, kde neváhal přičítat původ Desatera přímo Mojžíšovi, podobně jako badatelé z první půle 19. století. Zdrženlivější byl významný švýcarský starozákoník Ludwig Köhler, který uveřejnil v roce 1929 soubornou zprávu o dějinách Desatera v teologickém bádání. Upozornil na to, že rozbořením a srovnáním textů z Ex 20 a Dt 5 lze prý rekonstruovat starší pravděpodobnou podobu Desatera, v němž není nic, co by odporovalo tvrzení, že pochází z Mojžíšovy doby. Každý zákon je však neosobní, a tak Mojžíšův podíl nelze zjistit. V tom se shodoval nejen s Gressmannem, nýbrž s většinou novějších badatelů.

Po roce 1930 se zastánci pozdního vzniku Desatera ocitají v menšině. Přední odborníci této doby - od židovských myslitelů, jako byli Martin Euber a André Neher, až po reformovaného Holanďana G. Ch. Aalderse - se shodují v tom, že Desatero je velmi staré. Jen menšina je však odvozuje přímo od Mojžíše; především starozákoníci Paul Volz, Herold H. Rowley a Walter Eichrodt měli zato, že Desatero zrcadlí mravní program Mojžíšův. Podstatně zdrženlivější byl vynikající lipský starozákoník Albrecht Alt /1883-1956/ a jeho neméně významný žák Martin Noth, kteří shodně zastávali názor, že Desatero je sice staré, ale není nejstarší památkou izraelského práva, nýbrž výsledkem dalšího právního vývoje. Podobně viděl vznik Desatera i první starozákoník naší fakulty Slavomil Daněk /1885-1946/, který v "Dobovém pozadí Starého zákona" /vydáno v Praze 1951,

ale psáno 1935-37/ o Desateru říká: "Ale Desatero má vůbec jen postavení zvláštní součásti jednoho kontextu /Ex 20,23-23,19/ mezi jinými zákoníky mošejskými. Vedle citované Knihy smlouvy /Ex 24,7/ shledává literární kritika v Pentateuchu ještě tak řečený zákon imigrační /Ex 34,10 až 27/, dále dekalog /= Dvanáctero/ šekemský /Dt 27,15-26/, zákon svatosti /Lv 17-26/ a vlastní detonomium /Dt 12,26/... Sounáležitost zákonů roztroušených po knihách Pentateuchu je sice na snadě, ale není posledním slovem literární vědy: v někdejší Knize smlouvy snad pokračovalo Ex 22,15n /16n Kral./ stejným tónem Dt 22,23-27 /Jirku/, ale už 28n nepokračuje, nýbrž věcně obměňuje ustanovení Ex 22,15. Neméně starobylé předpisy mají také ostatní zákoníky Pentateuchu.." Z toho všeho Daněk uzavírá: "spojitosti materiální vedle rozmanitosti formální deklarují Zákon jako svod kodexů odlehklých podle všeho místně, ale nikoli vesměs dobově.. Jestliže každá význačná svatyně syropalestinská měla své řády až do vlastního písma, lze takové kodexy předpokládati též u stanic jisraelské anabase aspoň u nepochybných svatyní mezi nimi" /str.60-62/. Pak by Desatero bylo sbírkou z doby putování.

3. N o v ě j š í p o j e t í D e s a t e r a

Zeptejme se ještě znovu, jaké byly hlavní důvody odvratu od Wellhausenova pojetí. Základ nového pohledu přineslo nepochybně rozpoznání, že víra Izraele nevyrostla povlovným vývojem z primitivního polydemonismu /t.j. uctívání místních bůžků/, nýbrž byla od počátku spojena se zápasem proti všem podobám

náboženství, které si vytvářelo boha či bohy k obrazu člověka. A takový postoj a takový zápas nemohl vzniknout z ničeho nic, jen jako výsledek vývoje, nýbrž je naopak jeho přerušením, a tedy důsledkem mocného nového podnětu, který sice lidé vyjadřovali a předávali, ale sami nevynalezli.

Výrazem tohoto zápasu s pohanstvím jsou především první tři přikázání Desatera, v nichž je uložena základní zvláštnost Izraele, jeho odlišnost od všech ostatních náboženských společností starověkého Orientu. Významní soudobí badatelé /např. Werner H. Schmidt v knize Das erste Gebot, Theol. Existenz heute 165, 1970/ hledají klíč ke svérázu Izraele právě v prvním přikázání.

Dalším významným příspěvkem k novému a hlubšímu pochopení Desatera byla kniha norského starozákoníka Sigismunda Mowinckela /1884-1965/, vydaná nejprve francouzsky /Le Décalogue, 1927/. Ukázal v ní, že poslední podoba Desatera je sice poměrně pozdní, asi z konce doby královské, ale jeho jádro je staré. Pochází zřejmě z doby ústní tradice, a to z oblasti kultu. V tom se Mowinckel shodoval s naším S. Dankem, který v Dobo-
vém pozadí /s.60/ rozebírá nejistotu podání Desatera, nepochopitelnou v zákoně tak stručném a základním, a rozborem různých zdánlivých nesrovnalostí a problémů dochází k závěru, že i příkazy druhé desky, stejně jako první, měly původně náboženský, ne-li přímo kultický dosah.

Mowinckel myslí věc ovšem ještě trochu jinak: Nejde mu jen o jednotlivé příkazy, nýbrž o to, že celek Desatera má svůj původ v kultu. Jde tu o text, který byl odedávna recitován při

výročních slavnostech, nejspíše při slavnosti obnovy smlouvy, ať už se slavila každoročně v rámci svátku stánků a novoročí, nebo každého sedmého léta /sr. Dt 31,9-13/.

Mowinckelův názor potvrdily nálezy smluv, které uzavírali Chetitě se svými vazaly. Takové smlouvy měly pevný vzor. Nejprve se vazalům připomínala dobrodíní, která pro ně jejich pán vykonal. Pak následovaly příkazy, jimiž se měli řídit. V závěru smlouvy bylo ustanovení o tom, kde bude smlouva uložena. Obvykle to bylo v nějaké svatyni, hlavně v chrámě pánova božstva, které bylo zároveň ručitelem smlouvy, to jest mělo trestat její přestupníky. Tam měli vazalové pravidelně při výroční slavnosti přinášet daň. Při té příležitosti se jim smlouva předčítala a vůbec připomínala.

Dá se předpokládat, že podobnými vazalskými smlouvami byla spoutána i značná část pástaveckých obyvatelů staré Palestiny, kteří se dostali do područí městských států a které jejich pánové vydatně vykořisťovali a utlačovali. Ale neměli "jméno", program, který by je sjednotil. Až teprve když sem přišla /asi z jihu někdy kolem r. 1250 př.Kr./ skupina ctitelů Hospodinových, tu se k ní mnozí z utlačovaných připojili, odvrhli cizí bohy, ručitele smluv a představitelů útlaku. Vytvořili velký kmenový svaz a dali se do boje se svými dřívějšími utlačovateli. O tom vypráví kniha Jozue.

Toto nové společenství nezůstalo bez právního řádu. Jenže namísto zrušených smluv vstoupili do nové smlouvy s Hospodinem. A jádrem ustanovení této smlouvy bylo zřejmě Desatero, koncipované po formální stránce podobně jako dřívější, nyní

už neplatné smlouvy. Ale bylo naplněno zcela novým obsahem: svědectvím o Hospodinově jedinečnosti a svrchovanosti a výzvou k ryzímu vztahu k bližnímu.

Je ovšem dobře možné, ba pravděpodobné, že základnou Desatera byly některé důrazy a příkazy, jakési "pra-Desatero", které si skupina Hospodinových vyznavačů přinesla do Palestiny jako stručný souhrn své "věrouky a mravouky", možná i v navázání na to, s čím se setkali na své dřívější pouti, jak se domníval S. Daněk. Ovšem to základní byla nepochybně vzpomínka na vysvo-
bození, kterou připomíná úvod k Desateru.

Staletí ústní tradice, která leží mezi ustavením velkého kmenového svazu asi kolem roku 1250 a mezi písemným záznamem většiny starozákoních látek /mezi rokem 700 až 400 př. Kr./ nám dnes nedovoluje, abychom toto předpokládané "pra-Desatero" spolehlivě rekonstruovali.

Srovnání s formulářem chetitských smluv /samozřejmě po formální stránce/ nás však vede k závěru, že Desatero bylo od počátku součástí výroční liturgie kmenového svazu, tedy součástí kultu, že v kultu vzniklo, v kultu bylo předáváno a v něm se ustaloval i jeho tvar až do písemného zápisu. Pokud jde o obsah, je velmi pravděpodobné, že toto staré Desatero bylo jen málo odchýlné od znění, které dnes máme v hebrejském textu Starého zákona před očima.

4. D v o j í z n ě n í a d ě l e n í D e s a t e r a

Zmínili jsme se již, že Desatero je ve Starém zákoně zapsáno dvakrát, v Ex 20 a Dt. 5. Je zajímavé, že papyrus Nash, naleze-

ný v Egyptě 1902 a pocházející asi z roku 100 př. Kr., má znění /samozřejmě bez samohlásek/, které je kombinací Ex. a Dt. Proto se o ně lze sotva opírat při srovnávání obou znění a při dalším kritickém rozboru. Také kumránské nálezy nepřinášejí pro Desatero žádné závažné nové poznatky.

Srovnání obou znění ukazuje dvacet rozdílů. Z toho třináct jsou přídatky v Dt proti kratšímu Ex. Sedmkrát jde však jen o spojku "a" /hebrejsky ו/. Z přídatků v Dt jsou nejdůležitější:

1. Svěcení dne odpočinku a ctění rodičů je zdůrazněno dodatkem "jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh".

2. Při vypočítávání toho, kdo má odpočívat, přidává Dt "tvůj vůl a tvůj osel": k "dobytku" přidává "všechn tvůj dobytek."
3. Výčet u čtvrtého přikázání uzavírá Dt navíc slovy: "aby odpočinul tvůj služebník a tvá služka jako i ty."
4. K pátému přikázání dodává Dt: "aby tobě dobře bylo."

Všecko ostatní /pomineme-li tři maličkosti ve druhém přikázání/ nejsou přídatky, nýbrž změny. Některé z nich jsou závažné:

a/ Ve čtvrtém přikázání: Ex má "pamatuj", Dt "ostříhej".

b/ Nejzávažnější rozdíl je nepochybně zdůvodnění dne odpočinku: v Ex odpočinutím Hospodina při stvoření, v Dt vyvedením z Egypta.

c/ V devátém přikázání: Ex křivý svědek, Dt marný svědek

d/ V desátém přikázání: Ex nejprve dům, pak žena, Dt to má naopak. Kromě toho má Ex u obou sloveso dychtit /chamad/, kdežto Dt má poprvé /u ženy/ dychtit /chamad/, kdežto u domu a ostatního "toužit" /hebr. avá = mít chuť, zálsuk/.

K těmto rozdílům se vrátíme při výkladu jednotlivých při-

kázání.

Pokusíme-li se ze srovnání vyvodit nějaké závěry, lze říci s J. J. Stammem, že celkově vzato se znění Ex jeví jako starší, ale ne ve všem; výjimkou je možná zdůvodnění dne odpočinku v Dt, které je patrně velmi staré. Jsem přesvědčen, že rozdíly vznikly ještě v ústní tradici, a to tak, že znění Ex bylo tradováno v jeruzalémském chrámu, kde se od Šalomounových dob uvažovalo o vzniku světa a lidstva /viz Gn 1-11/, kdežto znění Dt má svůj původ v prorockých školách severu, kde bylo zvláště živé vyprávění o vysobození Egypta. Obě tradice, jižní jeruzalémská a severní prorocká byly asi spojeny po pádu severního království, tedy po roce 722, kdy mnozí utekli na jih.

Pokus o rekonstrukci co možno nejstarší podoby Desatera vychází z rozpoznání, že znění Dt je převážně rozšířeno napomínajícími /parenetickými/ vložkami. Z toho lze usuzovat, že i znění Ex bylo ve staré době /ještě v rámci ústního podání a v kultu/ asi rozšiřováno podobným způsobem. Za zcela původní lze považovat ta přikázání, která jsou vyjádřena jedním slovem /Nezabiješ, nesesmilníš, nepokradeš/. V Ex 34,28 se říká, že Mojžíš zapsal na deskách slova té smlouvy, deset slov. Jde tu opravdu jen o slova či o vazby nebo o celé věty, výroky? To je nejisté.

Na základě toho, co jsme si řekli o postupném rozšiřování textu, můžeme považovat za nejvěrohodnější rekonstrukci, kterou předložil R. Kittel /Geschichte des Volkes Israel I⁶, 1932, 383/:

1. "Já jsem Hospodin, tvůj Bůh. Nebudeš mít jiné bohy přede

mnou."

2. "Neučiniš si rytiny." 3. "Nevezmeš jméno Hospodinovo nadarmo". 4. "Pomni na den odpočinku, abys jej světil."

5. "Cti svého otce a svou matku." 6. 7. 8. 9. zůstávají. 10. "Nepožádáš domu bližního svého."

Mám výhrady ke Kittelově rekonstrukci prvního přikázání. Rozbor nejstarších vyznání Izraele ukazuje, že byla vždy spojena s připomínkou Hospodinova vysvoboditelského skutku; lze proto předpokládat, že i v úvodu Desatera bylo vysvobození z Egypta zmíněno už v nejstarší podobě.

Při Kittelově rekonstrukci bijí do očí ta přikázání, která jsou vyjádřena kladně. Byly tu kdysi místo nich záporné věty? Někteří odborníci /Ernst Sellin, Albrecht Alt/ to tvrdili a navrhovali takovouto úpravu: Čtvrté přikázání prý původně znělo: "Nebudeš dělati žádného díla v sobotu." A páté: "Nebuseš proklínat svého otce a svou matku." Zde se zastánci tohoto pojetí opírali o Ex 21,17 a Dt 27,16. Ale tyto úpravy jsou velmi nejisté. Mám naopak za to, že tato formální nesrovnalost, totiž kladné příkazy vedle záporných zákazů, svědčí o jejich starobylosti. Kladné výjimky jistě byly do očí už dřív. To, že nebyly proměněny na záporné formulace, svědčí naopak pro jejich stáří.

Exegeze jednotlivých přikázání nám ukáže, že otázku rekonstrukce staršího tvaru Desatera asi nelze řešit obecně. Lze jen s větší či menší pravděpodobností uvnitř jednotlivých přikázání rozlišovat základ a vysvětlivky; o to se pak pokusíme při samotném výkladu.

Také dělení Desatera není jednotné. Dělení, užitá v této práci a obvyklé u nás v evangelické církvi, vychází z reformované tradice. Katolická a po ní i luterská tradice spojují první a druhé přikázání do jednoho a rozdělují naše desáté na dvě - na zákaz žádosti domu a zákaz žádosti ženy. Ještě jiné dělení najdeme v tradici židovské, která považuje náš úvod k Desateru za první přikázání a druhé přikázání pak tvoří spojení našeho prvního a druhého, tedy zákaz cizích bohů a zákaz zobrazování Boha. Tato nejednota ukazuje, že číslo deset bylo už ve staré době příznačné pro podobné řady přikázání, asi jako byla dvanáctka příznačná pro celek Izraele, i když se jí také docilovalo různým způsobem - jednou vynecháním kmene Lévi, když byl počítán Efrajim a Manase, jindy započtením Lévi, když byl místo Efrajima a Manase jmenován jen Josef. Zdá se, že desítka byla posvátným číslem v oblasti právní a hospodářské /počítání na prstech!/, kdežto dvanáctka /počet měsíců v roce/ a sedmička /počet dnů v jedné měsíční fázi/ byly odporovány ze vztahů slunce a měsíce a proto měly význam hlavně v oblasti náboženské.

Ale nejen dělení na jednotlivá přikázání, nýbrž i na dvě desky není jednotné. Někdy se na každou desku kladlo pět přikázání, jindy na první jen čtyři a na druhou šest. Ale těmito různými tradicemi se zde nebudeme podrobněji zabývat. Zavedly by nás příliš do složitých problémů literárně historických a odvedly od toho hlavního, jaký je totiž základní smysl jednotlivých přikázání.

5. Úvod k Desateru

V doslovném překladu z hebrejštiny zní: "Já /jsem/ Hospodin, tvůj Bůh, co jsem tě vyvedl ze země Pevností, z domu /= chrámu/ otroků."

Úvodní vazba "Já jsem Hospodin" se nazývá odborně formule sebezjevení. Má obdoby i mimobiblické, ve Starém zákoně je častá zvláště v Lv /11,44; 18,2.4.30; 19,3.4.10.25.31.34; 20,7; 23,22; 24,22; 26,1/ Ez /20,5.7.19.20/ a druhém Iz /45,5.6.18.22 atd./.

Pochází pravděpodobně z kultu, jehož těžiště ve starém Izraeli spočívalo ve zpřítomňujícím připomínání vysvoboditelských skutků Hospodinových, často přímo vysvobození z Egypta. V bóhoslužbách Izraele nejde tedy o to, že by lid či kněží svého Boha vyvolávali a přivolávali, nýbrž o Boha, který si zcela z vlastního rozhodnutí vyvolil svůj lid /Dt 7,6n; J 15,16/, sám se ho ujal a sám se mu také zjevuje a připomíná. Ohlasem této formule je i Ježíšovo "Já jsem." /Mt 14,27, pll Mk 6,50 a J 6,20; Mt 28,20; Mk 14,62; L 22,70; J 8,24.28.58; 9,9; 13,9; 18,5.6.8. atd./.

Ke jménu Hospodin sr. výklad v Ex 3,14. Původ i nejstarší výslovnost jména JHWH /obvykle čteného Jahve/ je nejistý. Jeho výklad v Ex 3,14 však ukazuje zřetelně, jak je mu třeba rozumět v rámci biblické zvěsti: Být v hebrejštině neznámá jen abstraktní bytí, být sám v sobě a pro sebe, nýbrž být s někým a pro někoho; proto by bylo asi nejlépe přeložit: "Jsem ten, který je s tebou." Je to tedy podobná zvěst jako ve jménu Immanuel = s námi /či: při nás/ Bůh /sr. Iz 7,14; Mt 1,23/.

Výklady "Jsem co jsem" /= nevystižitelný/ i "Jsem, který jest"

/sám v sobě bez ohledu na jiná jsoucná = věčný/ jsou oba druhotné, i když vyslovují také vždy jeden z dalších ale méně důležitých důrazů biblické zvěsti.

"Tvůj Bůh" je obrat, který připomíná smlouvu, jíž vstoupil Hospodin do trvalého vztahu k svému lidu a tak se stal jeho Bohem: sr. tzv. formulí smlouvy, zaznamenanou např. v Lv 26,12: "Budu Bohem vašim a vy budete lidem mým". Má také novozákoní ohlasy, nejzřetelnější je ve Zj 21,7: "Ať, stánek Boží s lidmi, a bydlení bude s nimi, a oni budou lid jeho, a on Bůh s nimi bude, jsa Bůh jejich.../v.7/ Kdož zvítězí, obdrží dědičně všecko, a buduť jeho Bohem, a on mi bude synem".

"Vyvedl jsem tě" je v hebrejštině jediné slovo, způsobovací tvar od slovesa vycházet /jáca Hif./, tedy doslova: způsobil jsem tvé vyjití, způsobil jsem to, že jsi vyšel. Tento tvar, ve Starém zákoně poměrně častý, bývá jakousi zašifrovanou nárazkou na základní vysvoboditelský skutek Hospodinův, vyvedení z Egypta /sr. Ex 6,6n; 12,17.51 aj./.

Způsobovací forma, kterou indoevropské jazyky neznají /jakási obdoba by byla např. posadit od sedět nebo položit a ležet/ naznačuje v bibli často skryté boží jednání, viditelné jen pohledu víry, kdežto nevěra zde nedokáže prozívat k vlastnímu neviditelnému původci akce.

Země Egyptská je v bibli pojem, který daleko přesahuje pouze zeměpisné chápání /sr. např. Zj 11,8: "A ležeti budou těla jejich mrtvá na ulici města velikého, které slove duchovně Sodoma a Egypt, kdež i Pán náš ukřižován jest"/.

Co vše slyšeli Izraelci ze jména Egypt, ukáže jazykový rozbor. Hebrejsky se Egypt nazývá Micrajim a souvisí etymologicky s vý-

razem mácór = pevnost, opevnění /z akkadského maccartu či maccartu/. Koncovka -ajim, u jmen obecných znak duálu, má u jmen vlastních význam místní /lokativ, sr. Mahanajim, Ramatajim atd. Slůvko mácór - pevnost označuje přímo Egypt u Mi 7,12a; 2 Kr 19,24; Iz 37,25; 19,6 a asi také u Ez 27,8. Tato souvislost je pro hebrejské ucho zřetelná, takže Egypt je mu "zemí Pevnosti" či "opevnění", to jest v teologickém domyšlení místo, kde se člověk opevňuje a zatvrzuje proti Bohu. Mimo to však Hebrejec ze slůvka mácór nepochybně slyšel i sloveso cárar = být protivníkem, nevražít, soupeřit, soužít; nebo sloveso cára /cárar, cúr/ = sužovat, tísnit; takže jde o zemi soužení, nevražení a trápení. Tato souvislost je spíše zvuková /fonetická/ než etymologická, ale každého, kdo umí dobře hebrejsky, musí napadnout. Z toho můžeme uzavřít: Pro Izraele byl Egypt všude tam, kde se, člověk opevňuje proti Bohu a kde boží lid je v sevření a soužení. - Náš výraz Egypt je z řeckého Agyptos, což je zkomolenina egyptského Chet-ko-Ptah = Palác /chrám/ ducha Ptahova. Toto jméno bylo později vztaheno na celý Egypt a prokazuje jasně, že Egyptané chápali svou zemi jako jediný veliký chrám říšského boha, jímž byl ve staré době postupně Hor, Ptah, Re a později Amon. Každý, kdo v něm pobýval, byl vlastnictvím tohoto boha, a tak byla-li celá země chrámem, byli všichni její obyvatelé chrámovými otroky, poddanými božského faraona.

S tím souvisí výklad poslední vazby úvodu k Desateru "z domu otroků" Dům /hebr. bajit/ označuje ve Starém zákoně častěji i chrám /Ex. 23,19; 34,26; Sd 18,31 aj./. Považoval-li Egypt sám sebe za chrám říšského boha, nebylo ovšem možno v něm obětovat Hospodinu a bylo nutno k oběti vyjít na poušť /Ex 5,3/.

Vyvedení z Egypta mělo jistě pro boží lid i složku hospodářskou /vykořisťování!/, sociální /bezprávi otroků/ a politickou, ale to základní a rozhodující je hledisko náboženské: Jde o vysvobození ze stavu, v němž není možno nesloužit cizím bohům. Je to tedy především vstup do duchovní svobody či vyjádřeno novozákonně vysvobození z moci hříchu. Pro nás: "V svobodě, kterou Kristus nás osvobodil, stůjte, a nezaplétejte se zase ve jeho služebnosti!" /Gal. 5,1/

6. P R V N Í p ř i k á z á n í

Doslova zní: "Nebude tobě /= pro tebe/ bůh jiný proti tváři mé". Kdo tu mluví, bylo jasné už z předchozího úvodu: Já Hospodin! Ke komu tu mluví, je třeba si vyložit. Osloven je především boží lid jako celek, jako ten, s nímž vstoupil Hospodin do smlouvy. Teprve v odvozeném smyslu se mluví i k jednotlivcům, členům tohoto lidu. Není tu tedy osloven každý člověk vůbec, nýbrž ten, jenž stojí v obecnství, které vzniklo božím zásahem, božím vysvobozením a božím oslovením.

Český čtenář je zvyklý na obrat "Nebudeš mítí...", ale doslovně je tu "nebude tobě..", zřetelněji pak "Nebude pro tebe..". Je to proto, že hebrejšтина vůbec neužívá slovesa mítí a napočád je opisuje vazbou se třetím pádem, podobnou latiskému "est mihi" či ruskému "u mja". Ale to má zde závažné důsledky: Nejde o to mít jiného boha ve smyslu vlastnit, nýbrž o to, že pro boží lid žádný jiný bůh nepřichází v úvahu, není tu pro něj. To je víc: Pro jiné tu ještě ve světě všelijací

bozi jsou, ale pro tebe, který jsi můj, už ne. Pamatuj na to!

"Jiný bůh" je v hebrejštině vyjádřen množným číslem, tedy přesněji "jiní bozi". To souvisí se známou skutečností, že jednotné číslo elóah označuje v hebrejském znění Starého zákona nepravého boha, modlu. Kdežto Bůh pravý a živý se označuje množným číslem elohim. O tomto zvláštním, jakoby nepravém plurálu se mnoho uvažovalo i psalo. Ve staré době byl vysvětlován jako opis svaté Trojice, v nové době jako zbytek bájeslovného myšlení nebo alespoň vyjadřování, jako slavnostní plurál majestaticus /jako když si králové a císaři říkali "my"/ a ještě různě jinak. Nejpravděpodobnější vysvětlení mluvnické je to, že jde o souhrn všeho božství /asi jako živý se řekne ohaš, ale život, souhrn všech živých, se řekne chajjim = plurál/. Teologicky jde o výpověď, která naznačuje, že pravý a živý Bůh není souměřitelný a vystižitelný kategoriemi biologického individua. Bůh je víc, než "já", ale je zároveň i víc než "my", je "já" i "my" zároveň a přece zároveň ještě něco víc.

Ale proč jsme zde přeložili "bůh jiný" a nikoli "jiní bohové"? K tomu tu vade sloveso "nebude", které je jasně v jednotném čísle. Právě tato gramatická neshoda, zřejmě záměrná, ukazuje, jak všechno naše mluvení o Bohu kulhá, jak je nedokonalé a nevystižné, a přece nutné, protože boží slovo chce být vyjadřováno a zvěstováno lidskými slovy.

"Jiný" lze též přeložit "zadní", hebrejské achérím souvisí s předložkou achar = za, po /v místním i časovém významu/. Je to tedy i jiný bůh, ale zároveň i zadní bůh, někdo, kdo stojí daleko vzadu za Hospodinem a nemůže ho nahradit. Ve srov-

nání s ním jsou všichni jiní bohové zároveň bohy "zadními". Ale obrat lze vyložit ještě i jinak: Nebudeš mít vedle Hospodina jako Boha předního, hlavního, v popředí ani žádného boha vedlejšího, zadního, v pozadí, tedy sice méně důležitého, ale přece jen vedle Hospodina, který by třeba dělal Hospodinu jakéhosi pobočnicka, tajemníka, vezira. Takové božské pobočníky mívali totiž bozi staré Mezopotámie, takže je docela dobře možné, že si někteří Izraelci mohli říci: My budeme uctívat Hospodina jako svého hlavního boha dál, ale vedle něho ještě nějakého dalšího, nějakého Bálíčka, dárce úrody a plodnosti, nebo Gáda, dárce štěstí. To vše je vyloučeno. Znamená to jednobožství, monoteismus? Říkává se to, ale není to docela přesné. Ve starém Orientě byly nejednou náběhy k monoteismu, kdy různí bohové byli navzájem ztotožňováni, až z nich zbyl jeden. To nazýváme inkluzívní, shrnující monoteismus. Izraele však charakterizuje exkluzívní, vylučný monoteismus. A i když hlavní vyznání víry, zachycené v Dt 6,4 říká: "Hospodin Bůh náš Hospodin jeden jest", znamená tu slůvko "jeden" vlastně "jedinečný", je spíše označením kvality než jen kvantity. A tak vzhledem k tomu, co jsme si řekli o pojmu elohim v předchozím odstavci - je lépe mluvit o víře Izraele jako o exkluzívním teismu nežli o monoteismu.

Obrat "proti tváři mé" byl v minulosti námětem mnoha teologických sporů. Jeho rozbor na základě všech míst výskytu vede k tomuto závěru:

1. V nejstarší době patrně znamenal "proti mé tváři", "mně navzdory", jak jej vykládá slovník Köhlera-Baumgartnera

s.767. Mínilo se to zcela konkrétně: šlo o obrazy bohů, modly, které by byly postaveny naproti tomu, co vyznačovalo přítomnost Hospodinovu, tedy především naproti truhle v stánku či chrámu /sr, Dt 21,16; Jb 1,11; 6,28; Ž 21,13; Iz 65,3; Jr 6,7; Mal 2,3/

2. Odtud vyrostl další, již poněkud oslabený význam "před";

poněvadž pak žijeme vždy před tváří Hospodinovou, znamená to nikdy a nikde. Obrat "proti tváři" má na většině míst, kde se vyskytuje, prokazatelně význam "před", viz Ex 33,19; 34,6; Gn 32,22; Jb 4,15; 21,31; Ž 9,20; Ez 32,10; aj.

3. Třetí, už všeobecný význam obratu je pak "vedle mne" či "mimo mne". V tomto pojetí se už projevuje promyšlený, tedy teologicky reflektovaný nárok Hospodinův na výlučnost, jehož obsahovou obdobou jsou místa Dt 33,26; Iz 40,25 aj. Tak vykládají tento obrat i staré překlady, jmenovitě řecká Septuaginta, syrská bible a aramejské targumy.

Závěrem si připomeňme, že v prvním přikázání hledají někteří bohoslovci /např. W. H. Schmidt/ jádro svérázu Izraele uprostřed různých věr, kultů a náboženství starého Orientu. Že má ústřední význam, to ukazuje ostatně i jeho postavení v čele Desatera. A ten samozřejmě trvá, ba nejen to, dostává se znovu do popředí, čím víc model se kolem nás hemží a aktivá.

7. D r u h é p ř i k á z á n í

1 Doslovné znění :

a/ Neuděláš si vytesaninu

b/ a žádné zpodobení /toho/, co /je/ na nebi shora a na zemi zdola a co /je/ ve vodách zdola k zemi,

c/ nebudeš se jim klanět a nebudeš jim sloužit,
d/ protože já /jsem/ Hospodin, Bůh tvůj, Bůh žárlivý, postihující pokřivenost otců nad syny, /a to/ nad třetími a nad čtvrtými, nenávidícími mne, a činící věrnost tisícům, milujícími mne a střežícími příkazy mé.

2. Literární rozbor:

Je to dlouhé přikázání, zároveň se čtvrtým /o sobotě/ nejdelší z celého Desatera. Není divu, že jeho nynější text se nepovažuje za původní, nýbrž za výsledek delšího růstu. Nevíme ovšem, zdali rostlo /a jak narostlo/ ve starší době ústní tradice, či až když už bylo písemně zachyceno. Shoda je v tom, že jeho nejpůvodnější tvar zněl jen "Neuděláš si vytesaninu", tedy /a/. Teprve později, když bylo třeba vyložit, co se tím míní a možné tak i předejít výkladům nesprávným, byla připojena vysvětlivka: "a žádné zpodobnění /toho/, co /je/ na nebi shora a na zemi zdola a co /je/ ve vodách zdola k zemi", tedy /b/, a s ní snad i další věta "nebudeš se jim klanět a nebudeš jim sloužit" /c/. Prvá část vysvětlivky /b/ ukazuje, co se rozumí onou "vytesaninou" či tradičně "rytinou", druhá věta zdůrazňuje, proč se to nesmí dělat či přesněji k jakému účelu nesmějí ty "vytesaniny" sloužit /c/. Třetí část /d/, je zřejmě nejpozdější: zdá se, že pochází až z poslední redakce Desatera, kterou někteří odborníci kladou až do pokrálovské doby, tedy do doby babylónského zajetí či ještě později. Jisté však toto datování není; relativně bezpečně lze říci jen to, že literární forma tohoto dodatku svým napomínajícím rázem /parenstickým charakterem/ se blíží slohu Deuteronomia a tedy

způsobu, jimž byl vyhlášen a připomínán Zákon od konce královské doby, kdy do bohoslužebného života Izraele pronikly některé prorocké důrazy.

3. Pojmový rozbor:

Úvodní výraz "Neuděláš" je významný. Děláním, vyjádřením zde velmi běžným hebrejským slovesem 'šh / v SZ je 2627x/, tu označuje tvůrčí činnost člověka v náboženské oblasti. To je v protikladu ke stvořitelství činnosti boží /viz 4. přikázání a Gn 1,7.16.25.26; 2,1.2. atd./. Hebrejštiny užívá pro boží tvůrčí činnost tři sloves: Nejspecifičtější je br' = stvořit bez materiálu a nástroje: označuje ve Starém zákoně výhradně činnost boží. Další jcr = utvářet, dávat tvar, označuje původně činnost hrnčíře, formujícího nádoby. V přeneseném významu však znamená i určit cíl, udělit funkci /Za 12,1/. Zde uvedené sloveso 'šh je významově nejširší, označuje činnost nejrozličnějšího druhu, boží i lidskou. V duchovním smyslu však všecko záleží na tom, zdali si Bůh tvoří /dělá/ člověka, samozřejmě k svému obrazu /Gn 1,28/, nebo zdali si člověk tvoří boha. Biblická zvěst je hrází modlářství.

I maličké slůvko /zvrtné zájmeno "si" tu má význam: člověk si dělá boha, modlu pro sebe, aby mu takový bůh sloužil, nedělá to pro Hospodina - "pro mne", "mě". Protiklad osvětluje Př 16,4: "Hospodin učinil vše pro sebe samého". Když člověk chce mít vše pro sebe, jde cestou pokušitele "budete jako Bůh" /Gn 3,5/.

"Vytesanina", hebrejsky pesel, je podstatné jméno, odvo-

zené ze slovesného kořene psl = vytesat, otesat. Ve Starém zákoně označuje jednoznačně modlu. Ta může být vytvořena stejně dobře z kamene jako z hlíny, ze dřeva jako z kovu. Zdá se však, že v nejstarší době to bylo označení dřevěné sošky. Gerhard von Rad /Theol. des AT I, 214 pozn. 57/ píše: "V Sd 17,4n lze vidět, že pesel je dřevěné jádro, masé-ká kovový potah, k němuž přistupuje efod jako krunýř, pověšený na sochu, a konečně terafim, asi kultovní maska". V pozdější době asi označoval pesel zvláště reliéf, oblíbený a velmi častý staroorientální způsob, jak zobrazovat bohy.

Výraz "zpodobení" už je narozdíl od předchozího poznamenán teologickou reflexí. Hebrejsky zní temúná. Jeho kořen mnv ve slovesných odvozeninách není ve Starém zákoně doložen, známe však výraz min = druh, způsob. "Zpodobení" je typické slovo pro výrazivo Deuteronomia; z 12 míst výskytu je 8 v Dt /4,12.15.16.23.26; 5,9/ a jen 4 jinde /Ex 20,4; Nu 12,8; Ž 17,15; Jb 4,16/. Izrael neviděl při daru Zákona na hoře Oréb /Dt 4,10/ žádnou podobu, zpodobení Boha /Dt 4,12.15/ a proto si ho nemá zpodobňovat /Dt 4,16.23.25./.

Další vazby, zminující nebe, zemi a vody, vypočítávají všecky možnosti, kde by bylo možno vzít si nějakou předlohu. Mají konkrétní pozadí; staroorientální bozi byli zpodobňováni jako nebeská tělesa /zvl. slunce, měsíc, hvězdy/, jako lidé, zvířata i předměty, ale také jako ryby, krokodýlové, žáby atd. Toto trojí dělení souvisí se starověkým světovým obrazem, který má jakoby tři poschodí: Nej-

výše je nebe, sídlo bohů, pak země, kde jsou lidé a zvířata, a pod zemí jsou vody, na nichž země plove. Světový obraz čili souhrn našich představ o světě se během dějin mění. Ani náš moderní světový obraz není definitivní, ale přesto ho běžně užíváme, když si chceme přehledně roztřídit skutečnost a dorozumět se s ostatními. Ze starších světových obrazů nám zbylo v hovorovém jazyce mnoho úsloví, třeba "slunce zapadá" či "vychází", i když všichni víme, že nezapadá a nevychází, nýbrž jde jen o optický vjem, vzniklý otáčením země kolem slunce. Ale v přeneseném smyslu i dnes můžeme podlehnout pokušení, připodobňovat Boha něčemu, co je nad námi nebo kolem nás nebo v hlubinách, do nichž nedohlédneme.

Slovesa "klanět" a "sloužit" jsou typické výrazy pro kult. Klanění označuje doslova padání před božstvem /řecky proskynési/, kdy se klekalo na kolena a hlava skláněla tak, až se dotýkala země. Podobně se vzdával hold i králům. Sloužit znamená také pečovat, obstarávat, ctít a pěstovat, stejně jako latinské slovo colo, od něhož je odvozen jak výraz kult, tak i kultura.

Dodatek, který jsme pro přehled označili jako /d/, působil odedávna čtenářům i vykladačům nemalé potíže. O tom, jak se mu kdy rozumělo a jak byl vysvětlován, by bylo možno napsat dlouhé pojednání. Dnes se exegeze shoduje na tom, že se tu chce říci: boží hněv sahá nanejvýš do čtvrté generace, kdežto boží milosrdenství a věrnost až do tisíce generací /tak St. Segert, "Bis in das dritte und vierte Geschlecht, Ex 20,5, Communio viatorum 1, 1958, 37-39/. Samozřejmě

Je toto vyjádření spjato se situací, kdy bylo nepředstavitelné, že by syn šel jinou cestou než otec. Když se později rodinné svazky uvolnily a tomuto textu se začalo rozumět tak, že synové mají nevinně trpět za své otce, opravil nepravé pojetí Ezechiel /18,19-22/: "Duše, která hřeší, ta umře. Syn neponese nepravosti otcovy, aniž otec ponese nepravosti synovy..."

4. Výtěžek:

Je důležité uvědomit si, že "vytesanina" či "rytina" tu není jen zobrazení cizího boha, nýbrž i Hospodina. Starozákonní zákaz zobrazovat Boha nemá svou příčinu v jakýchkoli "duchovních představách Boha", nýbrž v něčem mnohem konkrétnějším. Zobrazený Bůh je poznán, uchopený a tím ovlivnitelný, manipulovatelný bůh. Pomocí obrazu lze mít moc nad zobrazeným /sr. M.Noth, Das zweite Buch Mose, ATD 5, 1960, 130n, a G.v. Rad, Theol. des AT std./ Nový překlad s výkladem říká: "Bůh se nedává člověku k dispozici; nedovoluje mu, aby s ním jednal podle svého uvážení, ani tehdy, kdy se k člověku sklání, kdy k němu mluví skrze smyslové skutečnosti a úkazy. On sám svobodně určuje prostředky a způsoby, jimiž se projevuje. Nedává člověku žádný předmět, žádné zdobení, ve kterém by měl člověk zajištěnu Boží blízkost a přítomnost..."

A přece z Nového zákona slyšíme, že Kristus je "obraz Boha neviditelného" /Kol 1,15, podobně 2K 4,4; Žd 1,3/. Jak tomu rozumět? Kristus Boha nezobrazuje z vlastní, lidské iniciativy, nýbrž Bůh sám jej utváří ve svůj obraz. Kristus pak nezobrazuje Boha tím, jak vypadá, nýbrž tím, jak jedná.

A zve nás, abychom i my zobrazovali Boha rázem svého jednání a způsobem svého života a tak se stávali v Kristu tím, k čemu jsme určeni od počátku - stvoření k Božím obrazu: "My pak všichni, odkrytou tváří slávu Páně jako v zrcadle spatřující, v tvůž obraz proměnění býváme ve slávu, jakožto od Ducha "áně" /2 K 3,18/.

8. T ř e t í p ř i k á z á n í

1. Doslovné znění:

- a/ Nebudeš nést /vznášet, vynášet, zvedat/ jméno Hospodina, Boha tvého, k marnosti,
- b/ protože neočistí /nenechá bez trestu/ Hospodin toho, kdo nese /zvedá, vznáší, vynáší/ jeho jméno k marnosti.

2. Literární rozbor:

Také toto přikázání, podobně jako předchozí, mělo původně asi kratší podobu, zde zaznamenanou jako /a/, a teprve později bylo připojeno napomínající /parenetické/ zdůvodnění. Vazba "neočistit" čili "nenechat bez trestu" /hebrejsky nqh Pi/ má však ve Starém zákoně tak roztržštěný výskyt v různých literárních okruzích a komplexech, že podle ní nelze druhou část /b/ spolehlivěji datovat. Vyskytuje se v Ex 20,7;34,7; Nu 14,8; Dt 5,11; 2Kr 2,9; Jr 30,11; 46,28; Na 1,3; Ž 19,13; Jb 9,28; 10,14/ sporné místo Jl 4,21/.

3. Pojmový rozbor:

Sloveso "nést" /hebr. nš'/ je ve Starém zákoně velmi běžné, má v něm 654 výskytů. Znamená jak zvednout či vznést, tak vynést, nést i donést. Vazba "/vz/nést jméno" je však

vzácná, mimo Desatero, tedy Ex 20,7 a Dt 5,11 je už jen jednou, a to v Ž 16,4: "aniž vezmu jména jejich /=bohů/ ve rty své", doslova "ni nevynesu jména /množ. číslo!/ jejich nad svými rty". Její základní význam je zřejmě vzývat, vzýváním přivolávat. Další vazba "nést k marnosti" či nadarmo je také vzácná; kromě Desatera je jen v Ž 139,20 v textu nepřiliš jasném: "Vynášejí se k marnosti tvoji protivníci" /nebo podle jiných výkladů a možnosti souhláskového znění hebrejského textu "tvoje města"/.

Vazbu "nést /či vynést/ jméno" vykládají slovníky /Köhler - Baumgartner, Lexicon 636; F. Stolz, THAT II,113/ jako "vzývat jméno". ale to je asi už oslabený význam. Původní význam byl nejspíše mnohem konkrétnější a navazoval na magické přivolávání božstva v kultu. Jméno není ve starověku jen rozlišujícím názvem, nýbrž obsahuje samu podstatu a sílu jeho nositele /viz egyptskou báji o Reově oku/. Tím se za vzýváním vlastně skrývá úsilná magická operace přivolávání a zpřítomňování božstva /sr. THAT II 953/. To je zřejmě i v pozadí Ž 16,4, kde chce žalmista říci, že si pohanské bohy nebude přivolávat, nebude se jich ve své nouzi dovolávat, spoléhat na ně a očekávat od nich pomoc.

Slůvko "marnost" /hebrejsky šav'/ spojují některé slovníky se slovesem šv' = zle, nenáležitě s něčím zacházet; toto sloveso je však ve Starém zákoně doloženo jen ve způsobovacím kměni /Hi/ a je tedy podle pravidel hebrejské gramatiky pravděpodobné, že bylo druhotně odvozeno od podstatného jména /že jde o sloveso denominativní/. Proto je jiné slov-

níky spojují se slovesem nš'II = klamat /Hi/. být oklamán /Ni/. Ale i toto sloveso odvozuji někteří odborníci /Köhler Lx. 638/ od jména šav'. Toto podstatné jméno je ve Starém zákoně doloženo 53 x, a to převážně v básnických /metricky vázaných/ textech /viz. THAT 882/. O jeho původní význam je spor. Norský starozákoník S.Mowinckel /Psalmestudien I, 1921, 50-57/ předložil hypotézu, že původně označovalo magickou sílu, uvolňovanou zaklínáním a působící zlo /viz. THAT II,882/. Někteří vykladači o tom sice nechybují /viz. J.F.A. Sawyer, autor článku šav' v THAT/, ale Mowinckelovu hypotézu přijali i tak významní starozákoníci jako M. Noth, který ve svém komentáři k Ex /ATD, S.131/ píše: "V pozadí /třetího přikázání/ je pojetí, že jméno je součástí podstaty jeho nositele, že tedy nositel jména je v něm tajemně přítomen. Proto jméno boha může sloužit tomu, kdo je zná, k tomu, aby využíval božskou moc, skrytou v jménu, tak, že jí bude působit požehnání či kletbu, že s ní bude zařikávat a čarovat a vůbec jí užívat k různým magickým praktikám". Podobně píše G.v.Rad /Theol. des AT, I. 185/: "Slůvko šav' asi označovalo původně kouzlo, a tak si lze představit, že i v Izraeli existovalo pokušení, užívat Hospodinova jména k temným a nebezpečným praktikám". Stejně i výklad nového překladu /str.120/: "Darem jména Bůh" projevil člověku velkou důvěru, ale je na člověku, aby jí nezneužil... Zneužit Hospodinova jména může člověk nejen tím, že s ním bude magicky zacházet a vymáhat splnění svých cílů, ale i křivou přísahou, lehkovážným vyslovováním Božího jména a vůbec tím,

že zapomene, že má Hospodina oslavovat a vyznávat /Ž 105,1 sr Mt 10,32/".

4. Výtěžek:

Podstatné věci byly už řečeny při rozboru vazby "vznést jméno". Je třeba připomenout ještě dvojí: Ve světle Nového zákona nejsou nejvlastnějším božím jménem písmena tetragramu JHVH, nýbrž ten, kdo nám Boha zjevuje a umožňuje pojmenovat jej "Otče", tedy Kristus. A to druhé: Jeho jméno nese jako "kristovci" /Sk 11,26; Zj 2,17; 3,5.12/. Kdo je nese nadarmo a není jeho mocí vnitřně proměňován, znevažuje boží slovo, znevěrohodňuje evangelium a nebude očištěn, o-milostněn a přijat, jak říká závěr přikázání. Toto nové jméno, Kristovo jméno, přijímá křesťan ve křtu, proto bylo odedávna zvykem spojovat křest i s novým pojmenováním, které mělo vyjadřovat vnitřní změnu pokřtěného.

9. Exkurs k prvním třem přikázáním

Mezi prvými třemi přikázáními je zvláštní těsný vztah, který nás nutí vidět je v rámci Desatera jako určitý samostatný celek. Chtěl bych tu předložit hypotézu, že spolu nejen souvisejí, nýbrž ze jedno na druhé těsně navazuje, ba jaksi z něho roste, každé další je výkladem předchozího, obranou proti jeho nesprávnému pochopení.

V určitém, ale nám dnes těžko určitelném okamžiku dějin Izraele se přestal chápat obrat prvního přikázání "přede mnou" /ál panaj/ jako zákaz postavit před Hospodinem, tedy v kultickém

prostoru, něco, co by Hospodina zobrazovalo. Jinak řečeno, prvé přikázání se začalo vztahovat jen na cizí bohy, kdežto možnost zobrazit nějak Hospodina se začala připouštět. Anebo druhá možnost - obrazy /sochy, znamení/ jiných bohů se nestavěly "před Hospodinem", ale mohly se postavit jinde, a pak to bylo přípustné.

Do této situace mluví druhé přikázání - zákaz "rytiny" či vůbec zobrazování Boha. Nejde jen o to, že Hospodin je jedinečný, nýbrž také o to, že jeho jedinečnost je nevystižitelná, že nás vždy přesahuje, že jí a tím ani jeho nemůžeme uchopit a podmanit si ke svým cílům, zapřáhnou do svých programů. Samozřejmě jde pro nás i o pomyslné, pojmové "rytiny", o naše představy o Bohu, o naše pokusy vystihnout ho našimi pojmy.

Díky druhému přikázání pochopili ti, kdo měli uši k slyšení a oči k vidění, že se Boha nelze zmocnit zobrazením. Ale on se přece zjevil, dal nám své jméno. Nebylo by možno užít k ovládnutí Boha a božských sil jeho jména? To dělali přece běžně všichni sousedé Izraele. I jejich bozi byli pojmenováni, vzývání a přicházeli jako na zavolanou plnit úkoly, určené či žádané jejich ctiteli.

A tu jako další pojistka proti magizaci nastupuje třetí přikázání: božího jména, božího zjevení, ničeho z toho, co ti Bůh dává, nesmíš užít ke svým cílům.

Věcně jde vlastně o stále přesnější zajišťování boží svrchovanosti, jedinečnosti a svobody, čili s Barthem božího božství. Boha si nelze vybírat / x^1 /, zobrazovat / x^2 / a disponovat jím / x^3 / . Jinak řečeno: Bůh, který nám pomáhá /viz úvod k x /,

je jedinečný / x^1 /, nepostižitelný / x^2 / a nemanipulovatelný / x^3 / . Tak stojí nade vším a proti všemu, co člověk sám ze sebe nazývá "bohem". Základní a výchozí důraz Desatera a celého Starého zákona je tedy boj proti modlářství - viz Gn 3,5: "Budete jako Bůh". Kdo se činí bohem, bude /třeba až ve smrti/ roztráštěn jako modla /Dt 7,5/.

10. Č t v r t é p ř i k á z á n í /d e n o d p o č i n k u /

1. Doslovné znění:

- a/ Pamatuji na den přestání k jeho posvěcování;
- b/ šest dní budeš sloužit /pracovat/ a dělat všechno své jednání /konání/; a/le/ den sedmý /je/ přestání Hospodinu, tvému Bohu; nebudeš dělati žádné jednání, ty i syn tvůj i dcera tvá, otrok tvůj i otrokyně tvá, dobytek tvůj, i host tvůj, co /je/ v branách tvých.
- c/ Neboť /za/ šest dní udělal Hospodin nebe a zemi a moře a vše, co je v nich, a spočinul v den sedmý; proto požeň Hospodin den přestání a posvětil jej.

2. Literární rozbor:

Původní je pravděpodobně jen první věta /a/. Pokračování ve v. 10 a celý v. 11 /b/ jsou prvním jejím výkladem, který vysvětluje, na co se přestání přesně vztahuje. Je asi poměrně starý. Zato pozdní je zřejmě zdůvodnění /c/ ve v. 11. Je totiž jiné v Ex 20,11 a v Dt 5,15, kde se říká: "A pamatuji, že jsi byl služebník/em = otrokem/ v zemi Egypt-

ské; a vyvedl tě Hospodin, Bůh tvůj, odtamtud v ruce silné a v paži vztažené. Proto přikázal ti Hospodin, Bůh tvůj, abys dělal /tj. světil/ den přestání". O tomto rozdílu viz pozn. v kapitole Dvojí znění a dělení Desatera.

3. Pojmový rozbor:

a/ P a m a t u j /hebr. zákór - infinitiv strnulý místo imperativu/ nahrazuje Dt 5,15 výrazem "střež, hlídej" /hebr. šámór, též infinitiv strnulý, tedy gramaticky stejná forma/. Pamatování /zakar/ zdůrazňuje zřejmě více kultické zpřítomnění /commemoratio/, kdežto střežení spíše poslušnost Zákona. Obojí pak ústí do slovesa na konci věty, to jest do b/ p o s v ě c o v á n í /hebr. l^eqadd^ešó = k svěcení jeho, stejně v Ex i v Dt/. Sloveso qadaš /zde v Piělu/ znamená původně být nedotknutelný, tabuizovaný svatý ve významu sacer /tak Qal/, a v piělu pak svatým učinit, tedy posvětit.

c/ Ústředním pojmem celého čtvrtého přikázání je ovšem až výraz "o ř e s t á n í" /hebr. šabbat/. Slovesná podoba kořene znamená /v Qalu/ "přestat, ustát", pak i odpočínat, a posléze slavit. Pasivum /Ni/ "být přiveden k přestání", pak i "mizet"; způsobovací kmen /Hi/ "ukončit, odstranit, scházet, odvrátit". Etymologie nebyla dosud uspokojivě osvětlena. Někteří badatelé spojují hebrejský výraz šabbat s akkadským šabattum, který označoval patnáctý /neblahý/ den měsíce /viz Heller, Starověká náboženství, str. 173 - 174/. Podobný výraz áramejský a arabský je asi převzat z hebrejštiny. Jiná etymologie jej spojuje s číslovkou se-

dm, hebrejsky šeba, a ještě jiná se slovesem jašab = posadit se, sedět, od něhož je odvozeno podstatné jméno šebet= usazení, nečinnost. Odvození z indoevropského základu, o něž se také někteří badatelé pokoušeli, je málo pravděpodobné /viz THAT II, 863/.

4. Původ dne odpočinku:

Je o něm několik hypotéz:

a/ Někteří badatelé odvozují, jak už jsme zmínili, hebrejské slovo šabbat z akkadského šabattum /nebo šapattum/, které bylo označení nepříznivého dne či později, jak se zdá, nepříznivých dnů vůbec, kdy se obzvláště činí démoni, takže se ve staré Babylónii doporučovalo zdržet se v tento den pokud možno jakékoli činnosti, aby se do ní ti hemžící se démoni nemohli zaplést.

b/ Jiní vykladači vycházejí ze zákazu zapalovat v sobotu oheň /viz Nu 15,32.36/ a domnívají se, že sobota byla původně dnem klidu u Kenitů /= Cinejských, Kainovců, příbuzných s Midjanci, z nichž pocházel Mojžíšův tchán Jetro/. Kenité byli pouštní kováři a podle tzv. kenitské hypotézy první ctitelé Jahveho.

c/ Ještě jiní tvrdí, že sobota prý se vyvinula ze svátku novměsíce, dosti spolehlivě doloženého pro starou dobu, a to tak, že se postupně /možná prý až v babylónském zajetí/ sedmý den, označující původně nástup měsíční fáze, oddělil od astronomického jevu, v němž měl svůj základ, a stal se nezávislým svátkem. - Jsou ještě i jiné, ještě spornější či nejistější domněnky, ty však zde nechme stranou.

5. Význam dne odpočinku:

však naštěstí není bezprostředně závislý na historickém původu. Ten může zůstat sporný, protože jsme tu odkázáni na nejisté a těžko doložitelné historické rekonstrukce.

O teologickém významu dne odpočinku však mluví bible velmi zřetelně. Shrňme si to, co říká, do několika bodů:

a/ Den odpočinku je starý; většina badatelů se shoduje v tom, že pochází z doby před babylónským zajetím [=před-exilní/], protože se o něm zmiňují proroci z 8. stol. př. Kr. /Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13; sr. též 2Kr 4,23;11,5-9; 16,18/.

b/ Jeho podstatným znakem není zvláštní kultický úkon /jako byla např. oběť apod./, nýbrž ustání v práci, která je nutná k obživě a která je v biblickém pohledu předznamenána slovem z Gn 3,17-19 o jedení chleba v potu tváře. Sobota je tedy dnem, v němž se nežije z vlastní práce, nýbrž z boží milosti, stejně jako se z ní mělo žít v létě odpočínutí /sedmém/ a v létě milostivém /padesátém - viz Lv 25/.

c/ Tak je den odpočínutí /podobně jako léto odpočínutí a léto milostivé/ připomínkou a zpřítomněním ráje z počátku, tedy před zlořečením země /Gn 2,17n/ i předjímkou ráje na konci, v němž bude snato všecko zlořečení a nastoupí věk spásy. A tím je den odpočínutí zároveň znamením nového věku, i nového způsobu života těch, kdo už nyní žijí z moci budoucího věku, a tedy i znamením smlouvy s Hospodinem, jak o tom mluví Ex 31,12-17.. To vše osvětluje i zdůvodnění dne odpočinku podle Dt 5,15: Izrael musil v E-

gyptě nedobrovolně /z donucení/ a nepřetržitě /bez odpočinku/ sloužit a pracovat. Vyvedení a vysvobození z Egypta znamenalo konec otroctví a s ním i konec nepřetržité otrocké práce. Sobota je tedy výsadou vysvobozených a znamením svobody, kterou jim daroval Hospodin.

d/ Den odpočinku jako znamení času spásy je zřetelně protikladem babylónských nešťastných dnů, které nesly podobné jméno. Babylóňané v nich nepracovali, protože se kvůli démonům báli vůbec do nějaké práce pustit. Izraelci však nepřerušovali práci ze strachu, nýbrž proto, že se odvažovali žít alespoň v tento den z boží milosti navzdory všemu kolem. Babylóňané přerušením práce vyznávali svůj strach z bohů a démonů, Izraelci svou odvahu k životu z milosti, svou odvahu k svobodě, kterou jim Hospodin v duchovním smyslu /svoboda od strachu z bohů/ dával i v babylónském zajetí. Tak se stal den odpočinku výmluvným znamením Hospodinovy svrchovanosti nade všemi bohy, démony i zlem vůbec. Hospodin si může dovolit odpočinout /Ex 20,11 sr. Gn 2,1-3/, a ti, kdo mu věří, kdo žijí z jeho milosti a věrnosti, tj. kdo stojí v jeho smlouvě, si mohou dovolit odpočívát v Bohu a právě takovým odpočínutím jej vyznávat a dosvědčovat.

Závěrem: Dnes téměř celosvětově zavedený sedmý den jako den odpočinku je nejzřetelnější dědictví starého Izraele, nejrozšířenější ohlas jeho víry, ovšem většinou zcela vnitřně vyprázdněný, protože byl odtržen od svého původního smyslu a významu. Vracet dnu odpočinku tento původní a

základní význam i smysl je část našeho křesťanského poslání.

Bibliografie: E. Jenni, Die theol. Begründung des

Sabbatgebotes in AT, 1956

E. Kutsch, Sabbat /RGG V, 1258-1260/

H.J. Kraus, Gottesdienst in Israel /1962²,
88nn/

F. Stolz, Sabbat, Schöpfungswoche und

Herbstfest /WuD 11 /1971/ 159-175/

F. Stolz š-b-t-, THAT II, 863-869

14. P á t é o ř i k á z á n í

/ú a t a k r o d i č ů m/

1. Doslovné znění:

a/ Važ si svého otce a své matky,

b/ aby se prodloužily tvé dny na půdě,

c/ co Hospodin, Bůh tvůj, /jest/ dávající tobě.

2. Literární rozbor:

I toto přikázání se zdá být složeno ze staršího jádra /a/ a z jeho pozdějšího zdůvodnění, které svým rázem připomíná napomínavý /parenetický/ sloh Deuteronomia. Někteří badatelé mají však za to, že ani /a/ není nejpůvodnější, protože je narozdíl od většiny ostatních přikázání vyjádřeno kladně. Chtějí rekonstruovat starší tvar Desatera, o němž tvrdí, že prý byl celý vyjádřen záporně, a proto navrhuji znění: "Nebudeš zlořečit svému otci a své matce". Opírají se při tom o Ex 21,17; Dt 27,16; P5 19,26; 20,20.

To je velmi nejisté, protože názor, že celé Desatero musilo být původně vyjádřeno záporně, je čirý a nedoložený postulat.

3. Pojmový rozbor:

a/ Sloveso "vážit si" /hebr. kabad, zde Piel/ znamená původně /v Qalu/ "být těžký", pak i mít váhu či závažnost, vážnost v přeneseném smyslu, a v odvozených kmenových stupních /zde v Pielu/ "považovat někoho za závažného", a z toho pak "ctít, vážit si". Od téhož kořene /kabd/ je v hebrejštině odvozeno označení jater /kabad/, které jsou i docela konkrétně na váhu nejtěžší ze všech vnitřností a měly v náboženském myšlení i praxi starověku zvláště velký význam /viz věštění z jater - droboopravectví - haruspicium!/. Dále je od téhož kořene odvozeno podstatné jméno "sláva" /hebrejsky kabod, řecky doxa, latinsky gloria/, velice důležitý pojem biblické teologie; teprve později byl spojován s představou světla a záře. - V Desateru je slůvko "vážit si" zřejmě v protikladu k /náboženskému/ uctívání. Rodiče nemají být předmětem náboženského vzývání /viz kult předků u různých národů!/, nýbrž mají být respektováni, váženi, má se dbát na to, co nesou a předávají /jde tu jmenovitě o rodiče, zvl. otce jako nositele duchovní tradice vyvoleného lidu/.

b/ "Prodloužení dnů" je v SZ často znamením boží přízně /sr. Joz 24,31; Sd 2,7; 1Kr 3,14; Iz 53,10 - nicméně i výjimka Kaz 7,15!/. Obrat /b/ + /c/ je typický pro jazyk Deuteronomia /sr. Dt 4,26.40; 5,16; 6,2; 11,9; 17,20;

21,7; 25,15; 30,18; 32,47/. Tam se ukazuje, že prodloužení dnů je příznačnou odměnou za poslušnost božího Zákona. Nejde však - alespoň ve staré době - především o zásluhy, nýbrž spíše o vstup do řádu smlouvy; tak se tomu jistě rozumělo tehdy, kdy osloveným byl Izrael, boží lid, jako celek. Možnost záslužnického pojetí nastupuje teprve s individualizací Desatera a celé zvěsti. Nezáslužnické pojetí tu naznačuje sloveso "prodloužit" /hebrejsky 'arak/, v němž pro každého znalce hebrejštiny a čtenáře hebrejského znění Starého zákona souzní podstatné jméno 'orek, označující dlouhoshovívavost Hospodinu.

c/ O jakou "půdu" tu jde? Podle míst z Dt, uvedených v předchozím odstavci, není zde výraz "půda" /hebrejsky 'adamá/ jen obecným označením kulturní, tj. obdělávané země, nýbrž docela konkrétně jde o zemi, kterou Hospodin Izraeli zaslíbil, daroval a přidělil, tedy o zemi zaslíbenou. Dokud se Izrael drží otcovských tradic, dokud poslouchá Hospodina a dbá na jeho slovo, prostředkované otci, smí zůstat v zaslíbené zemi. Když se stává nevěrným, zemi ztrácí. /V duchovním smyslu to platí dodnes: Každé místo, kde se setkáváme s milostivým Bohem, s Kristem a jeho láskou, se stává zaslíbenou zemí. Zpronevěříme-li se božimu obdarování a boží lásce, mizí nám "zaslíbená země" a nakonec i pevná půda vůbec přímo pod nohama/.

d/ Participium "dávající" označuje - jako participia v hebrejštině vůbec - trvalou činnost: Bůh je stále "dávající", není lakomý. Nedostává-li se nám jeho /především

duchovních/ darů, je to proto, že je neumíme přijímat, že je leckdy ani nevidíme. Přijímáme-li jeho milost, kterou jest "dávající", mění se místo, kde stojíme, v "půdu", z níž roste požehnaná úroda, čili v zaslíbenou zemi. Odmítáme-li ji, mění se místo, kde stojíme, v půdu prokletou /Gn 4,11-12/, v zemi zajetí, vyhnanství a běhounství /Kain!/.

4. Teologický výtěžek:

Příkázání mělo jistě také sociální význam: Zestárlí rodiče, kteří už nejsou schopni práce, stojí pod boží ochranou. To je celkem samozřejmé. A tak je zvláště třeba připomenout si další, hlubší významovou rovinu tohoto náikázání: Otec a matka v biblickém smyslu nejsou jen tělesní rodiče, nýbrž /dokonce přednostně/ ti, v nichž se dítě poprvé setkává s božím slovem /sr. Dt 6,7.20; Př 1,8/. To vysvětluje, proč právě kněží, proroci a učitelé bývali často oslovení "otče". Teprve splněním svého duchovního úkolu, stát se dítěti božím svědkem, se mu jeho tělesní rodiče stávají "otcem a matkou" v plném biblickém smyslu, těmi, skrze které přichází k slovu věčné otcovství boží /sr. Ef 3,15 ale již i Iz 1,2; 63,16; 64,8; Jr 3,4.19; 31,9; Oz 11,1; Mal 1,6; 2,10/. Hospodin v roli matky je v Ž 131,2.

Napomenutí, či přesněji zaslíbení, které je k příkazu připojeno, navazuje věčně na zaslíbení daru země, kterým Hospodin obdaroval již praotce /Gn 12,7 a pak často/ a které splnil, když svůj lid uvedl do země pod Jozuovým vedením. Prodloužení dnů neznamena jen dlouhý život jed-

notlivce /i to může souznít, ale patrně až v pozdější vrstvě - viz 1Kr 3,14, sr. Dt 17,20/, nýbrž původně a především /podle jazyka Deuteronomia/ prodloužené přebývání v zaslíbené zemi, která ovšem byla bývalým pastevcům /beduinům, nomádům, bezdomovcům/ obrazem bezpečí pod ochranou Hospodina a tím zároveň i zpodobněním darů duchovních.

Podle zmínky v Ef 6,2n je toto přikázání prvé se zaslíbením; podobně to připomínají i staří rabíni. Také Ježíš je připomíná se zvláštním důrazem /sr. Mt 15,4-6/. Je to však napomenutí nejen pro syny a dcery /Ef 6,4 Kol 3,21/, nýbrž i pro otce a matky. Jestliže svým dětem nejsou otci a matkami v pravdě a lásce, v hlubokém smyslu biblické zvěsti, zastiňují a ztěžují svým deformovaným otcovstvím a mateřstvím svým dětem výhled k Otci nebeskému a jeho lásce.

12. Š e s t é p ř i k á z á n í

/N e b u d e š v r a ž d i t /

1. Jazykový rozbor:

Jde o prvé z řady přikázání, které jsou v Desateru vyjádřeny /v hebrejštině/ jedním slovem. Všecka tato jednoslovná přikázání /nebudeš vraždit, nebudeš cizoložit, nebudeš krást/ jsou vyjádřena oznamovacím způsobem /indikativem - to dokazuje zcela jednoznačně zápornka lo'. Jussiv by tu musil mít zápornku 'al/. Z toho vyvstává otázka: Je to zákaz nebo spíše konstatování, že za určitých okolností

/např. v novém věku, v mesiášské době atd./ už se boží lid tohoto hříchu nebude dopouštět?

Otázku lze alespoň částečně vyjasnit rozbohem toho, jak se v hebrejštině vyjadřuje zákaz.

a/ Záporný imperativ není ve starozákoní hebrejštině doložen.

b/ Běžná forma zákazu je jussiv se zápornkou 'al /= ať ne/.

Doklady od běžných sloves: 'amar = říkat viz Dt 9,4; Jr 1,7; Př 3,28; 20,22; 24,29; Kaz 5,5; - od slovesa 'asa = dělat viz Gn 22,12; Jr 39,12; 40,16; Jb 13,20 atd.

c/ Vyjádřit zákaz indikativem se zápornkou lo'=/ne/ není sice obvyklé, ale je to možné.

d/ Není bez důležitosti, že jak řecké /Septuaginta/, tak latinské /Vulgata/ znění tu užilo indikativu futura, nikoli přímého zákazu.

Tím vzniká otázka, jaký je významový rozdíl mezi zákazem, vyjádřeným jussivem, a zákazem nepřímým, vyjádřeným indikativem. Snad to českému čtenáři přiblíží obraty: Nevraždi! : Nebudeš /přece/ vraždit! Rozvěďme si to: Zatímco přímý zákaz "Nevraždi!" počítá s možností vraždy, nepřímý zákaz "Nebudeš /přece/ vraždit" tuto možnost jakoby předem vylučuje, je tedy vlastně silnější - tím, že vychází ze situace /předpokládá situaci/, v níž už vražda nepřichází v úvahu. Jeho základem je indikativ, tj. popis situace, v níž už /vnitřně/ není možno vraždit. Vražda znamená vlastně předem tuto situaci opustit, teologicky

domyšleno: vrátit se z nového věku do starého.

Jakoby tu Bůh říkal: Ty, můj lide, vysvobozený do nové svobody, přece teď už vraždit nebudeš, nebudeš brát život, když ti byl darován nový a pravý, když jsi ho mohl okusit. Jsi-li opravdu lid či člověk omilostněný, nebudeš se přece vracet k tomu, co je zlou minulostí, co je zásadně překonáno /podobná myšlenka je v Ef 4,22 a v 1Pt 1,14/.

Shrňme si jazykový rozbor: Zákaz /tj. přímý, jussivem/ by byl jen záležitostí etickou, záležitostí morální roviny. Nepřímý zákaz /futurem či hebrejským praefixalem/ je zároveň připomínkou, odkazem k nové situaci, vytvořené božím vysvobozením, když už není třeba život ničit a brát, kdy je možno žít z obdarování, milosti a všeho dobrého, co charakterizuje nový věk. V nepřímém zákazu je skryto boží očekávání: V mém lidu, v zaslíbené zemi, v božím království už nic takového nebude.

2. Výrazový rozbor:

Hebrejšтина má pro zabíjení více výrazů. Nejsou úplnými synonymy, každý má svérázný významový odstín. Ty hlavní jsou asi tyto: m-v-t /mut/, hif'il hemit = umírat, zemřít, hif, způsobit smrt .harag = zabíjet
racach = vraždit /tento výraz je v Desateru/
qatal = zabíjet /vzácně, jde o aramaismus/
nakah /běžně jen hif'il/ = tlouci, utlouci, bít, dobít
/zvl. zbraněmi/

O všech výrazech je exkurs v THAT I 895, kde je i statistika.

Není snadné, vystihnout zřetelné významové rozdíly v jednotlivých textech. Pokusil se o to J.J. Stamm /Theol. Zeitschrift 1/1945, 81-90/ a svůj rozbor shrnul v další práci /Der Dekalog im Lichte der neuen Forschung, Bern 1958, str. 44nn/. Tam píše: "Sloveso racach, jehož užívá Desatero, je poměrně vzácné: má jen 46 výskytů proti harag 165 a hemit 201. Harag a hemit byly zřejmě nejužívanější výrazy pro zabíjení. Průzkum jejich užití ve Starém zákoně ukazuje, že se těchto dvou sloves užívalo při zabití osobního nepřítele, politického nepřítele v boji i při popravě podle zákona, a ovšem i tehdy, když šlo o soud z boží strany. Naproti tomu, označuje racach jen zabití či zavraždění osobního nepřítele. Jen jednou /v Nu 35,30/ označuje racach zabití provinilce podle zákona, nikdy pak neoznačuje zabití v boji, nebo zničení toho, kdo propadl božím soudu.

Z toho lze uzavřít, že racach označuje kvalifikované zabití, jiné nežli to, které v některých případech přikazoval zákon nebo které nastávalo ve válce. Proto lze racach nejspíše přeložit jako "vraždit", i když může označovat i zabití neúmyslné /viz Dt 4,41-43; 19,1-3; Nu 35; Joz 20 + 21/. Narozdíl od ostatních sloves označuje racach takové zabíjení, které stojí v protikladu k zákonu a prospěchu společnosti, takže tímto příkazem byl chráněn život člena božího lidu před bezprávným, nedovoleným a svémocným zásahem. Toto přikázání má své původní místo ve společnosti, která ještě zná trest smrti i dovolenou a někdy

i přikázanou válku. Pojem vraždy, která je v rozporu s prospěchem společnosti, je ve Starém zákoně proto, že Izrael byl současně lidem i církví, společenstvím sociologickým i náboženským. Nový zákon zná už jen církve z různých národů. Jak tu vymezit to, co je v rozporu s prospěchem společnosti? To je otázka křesťanské etiky..."/potud Stamm/.

3. Výtěžek:

Závěrem lze říci, že jistě není náhoda, stojí-li právě toto přikázání, navazující na smlouvu s Noem /Gn 9,1-18/, na počátku "druhé desky Zákona". V celém Desateru jde o ochranu boží cti a lidského života. Vražda pak je nejzákladnější útok na lidský život. Ale nejde jen o vraždu. Ježíšovo slovo o zabíjejícím hněvu /Mt 5,21-22/ ukazuje, že nestačí neubližovat, je třeba prospívat, chránit život a rozhovňovat, a to nejen lidský život, nýbrž i vše, s čím je spojen a na čem je závislý, tedy život všeho stvoření, všech tvorů, ba i rostlin, bez nichž by člověk zahynul. A ještě a nadto: Nejde jistě jen o život biologické roviny. Člověk je určen k životu duchovnímu, v Bohu a z Boha. Kdo takovému životu brání a škodí, staví se pod soud šestého přikázání.

Dalekosáhlé souvislosti se pak otevírají tomu, kdo začne sledovat vnitřní vztah mezi tímto přikázáním a smrtí a vzkříšením Kristovým. Není jen život k smrti, je i smrt k životu. A protikladem toho, kdo život bere, není nejednající, nýbrž ten, kdo život přináší a dává. A smysluplnou smrt i smysluplný život spojuje tajemství oběti.

13. S e d m é p ř i k á z á n í

/N e b u d e š c i z o l o ž i t /

1. Jazykový rozbor:

Gramaticky je tu přesně stejná forma jako u předchozího přikázání, takže stačí zde odkázat k odstavci "Jazykový rozbor" k X⁶.

2. Výrazový rozbor:

Kraličtí výrazem "nesesmílníš" nepřeložili přesně. Slovesem "smílnit" se v Kralické běžně překládá hebrejské zanáh = řecké porneuein = latinské fornicari. Zde však je tvar od kořene na'af = řecké moichásthai = latinské adulterare, tedy cizoložiti.

Kde má tento posun své kořeny? Nejspíše ve Vulgátě /latinském překladu, pořizovaném církevním otcem Hieronymem kolem roku 400 po Kr./, kde místo očekávaného adulterare stojí sloveso moechari, převzaté z řečtiny a v latině neobvyklé. Zřejmě se už Hieronymovi nebo dokonce jeho předchůdcům zdálo, že doslovným překladem "nebudeš cizoložit" je význam přikázání zúžen jen na porušení manželství, a to jim bylo málo.

Toto zjištění ústí do tří otázek: a/ co znamená původně na'af = cizoložit? b/ co znamená původně zanáh = smílnit? c/ Proč je v Desateru na'af a nikoli zanáh?

a/ Původním významem kořene na'af /cizoložit/ se zabýval Otto Procksch /Theol. des AT, 1950, s.88n/, který tvrdí, že zde nejde ani o monogamii ani o polygamii, jak bylo toto přikázání později často vykládáno, nýbrž že

na'af je technický termín pro mimomanželský styk ženy; muž cizoloží jen při styku s ženou jiného, žena pak, když porušuje vlastní manželství. Procksch říká doslova: Muž může cizoložstvím porušit jen cizí manželství, žena jen vlastní. Odkazuje při tom na Bernharda Stadeho /Biblische Theologie des AT, I.1905, s.199n/, který má za to, že v nejstarší době byl mimomanželský styk muže s neprovdanou a nezasnoubenou ženou přípustný, a dokládá to z Gn 38 a Sd 16. Svedení neprovdané dívky se prý považovalo za poškození cizího majetku /Ex 22,15n/. Jen provdaná či zasnoubená žena je vázána věrností, muž pak může porušit jen manželství jiného muže /Gn 39,10nn/. - V pasteveckých společenských strukturách starověku, kde žena bývala považována za majetek muže, šlo v nejstarších dobách zřejmě spíše o to, chránit tímto zákazem legitimitu potomstva muže, kterou by mimomanželský styk jeho ženy samozřejmě problematizoval. Etická rovina, blízká dnešnímu chápání, sem vstupuje zřejmě později.

b/ Sloveso zanah = smilniti /viz THAT I,518-520. ThW-ZAT II,612-619/ označuje základně mimomanželský styk, velmi brzy se však jmenovitě ve Starém zákoně stalo označením modlářství, protože sexuálněorgiastické prvky měly zvláště velký význam v kenaanských kultech, s nimiž se Izrael utkával. Tak se sexuální nekázeň všeho druhu brzy stala v očích Izraele počínáním podle kenaanského modelu /sr.Gn 9, 20-27 - tam praotec Noé neproklíná Chama, který zhřešil, nýbrž jeho 'syna' Kenaana, podle jehož způsobů se Cham choval/.

V pozdějších dobách se konečně "smilství" stává označením každého modlářství i bez sexuální složky /sr. Sd 8,27.33; 1Pa 5,25; 2Pa 21,11.13; Ž 73,27/, protože se mu rozumělo jako porušení manželské smlouvy mezi Hospodinem a dcerkou Izraelskou.

c/ Z poslední věty předchozího odstavce se odává i odpověď na to, proč je v Desateru zmíněno cizoložství a nikoli smilství. Dcerka Izraelská, boží lid jako celek, ale zároveň i každý jeho člen, je vázán Hospodinovou smlouvou, která je obdobou smlouvy manželské. Každá nevěrnost vůči Hospodinu je nevěrou tomuto nebeskému Manželi Dcerky. Z toho vyplývá dvojitý důsledek: Předně zde má "cizoložení" širší záběr než by mělo jen "smilství", protože zahrnuje každý počín, nejen tedy sexuální, kterým Izrael odstupuje od smlouvy a přestupuje Zákon. Na mnoha místech Starého zákona se mluví o "žárlivém" nebo v novém překladu o horlivém, horlícím Bohu; to je ten jiný aspekt téhož obrazu manželství mezi Hospodinem a dcerkou Izraelskou. - Ale je tu ještě další důsledek: Sedmé přikázání - stejně jako i jiná přikázání - nechce formovat život lidí obecně, mimo víru, z moralistických pozic. Je třeba, aby lidé nejdříve vstoupili do vztahu k Bohu, uvěřili, přijali za svou boží smlouvu, připojili se - samozřejmě duchovně - k božímu lidu. Pak pro ně Desatero platí, pak jim může být směrnicí a pomocí.

3. Výtěžek:

Srovnáme-li Nový zákon se Starým, vidíme, že Nový zákon

Je podstatně přísnější. Problematizuje se v něm např. rozvod, druhé manželství /sr.Mt 5,32; L 16,18/, zdůrazňuje monogamie /1Tm 3,1 aj./. Sledujeme-li výroky Starého zákona, vidíme, že novozákoní příkazy přibližně odpovídají nároku, který klade Starý zákon na kněze /Lv 21,7/. To je ve shodě s posláním křesťanů být královským kněžstvem /1Pt 2,9/, které má ryzostí své lásky, věrné a nepodmíněné, i čistotou všech svých vztahů zobrazovat a dosvědčovat svrchovanou, nepodmíněnou a věrnou lásku boží /Zj 1,5/.

14. Osmé přikázání

/N e b u d e š k r á s t/

1. Jazykový rozbor:

I zde se setkáváme s touž formou jako v předchozích dvou přikázáních, takže stačí odkázat k úvodnímu odstavci šestého přikázání.

2. Výrazový rozbor:

Se slovesem ganab = krásti, které stojí v hebrejském znění osmého přikázání, jsou obsahově příbuzná další slovesa:

bazaz = oloupit, vyloupit, rozchvátat jako loupežnou kořist

chataf = chytnout si, přepadnout

nahag = odehnat, odvést

pašat = /Pi/ obrat, orvat, vyvléci /Hi/ stáhnout kůži, svléknout

Nejčtetnější ze slov příbuzného významu je však gazal = u-

chvátit, vychvátit, oloupit, pobrat, zabrat, stáhnout /sr. Lv 19,13/, které bývá i v souvislosti s ganab = krást /viz Lv 19.11/.

Slovníky říkají, že nejpůvodnější význam slovesa ganab byl "tajně odložit stranou"; to znamená, že ostatní výrazy jsou zřejmě silnější. To je možno dobře vysvětlit: Nejde jen o násilné oloupení, nýbrž i o skryté, utajené odcizení.

3. Spory o výklad:

Od té doby, co se ukázalo, že v desátém přikázání nejde jen o touhu po cizím majetku, nýbrž i o počínání, jak si jej přivlastnit, vyvstala otázka, kde je významový rozdíl mezi osmým a desátým přikázáním. Známý německý odborník Albrecht Alt /Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, 1949 Kl. Schriften I, 333-340/ ji chtěl řešit tak, že prý původním obsahem osmého přikázání nebyla krádež obecně, nýbrž jen krádež člověka, tedy vlastně únos, a to jen svobodného, tedy nezotročeného izraelského muže. Kdežto když se někdo zmocnil někoho, kdo v tehdejší společnosti neměl právní subjektivitu /žena, dítě, otrok/, patřilo prý to pod desáté přikázání. Jako doklad uváděl Alt Ex 21,16 a Dt 24,7. Alt připojuje, že při takovém pojetí osmého přikázání zřetelně vystupuje souvislost celé druhé desky: Jde o ochranu bližního, a to o ochranu jeho života /X⁶/, manželství /X⁷/, svobody /X⁸/, cti /X⁹/ a majetku /X¹⁰/. Alt se odvolává i na středověké rabínské výklady: Známý židovský učenec Ráší /1040-1105/ poznamenává k tomuto přikázání: "Mluví o tom, kdo krade osoby".

Přesto je řada soudobých badatelů k Altovu pojetí kritická nebo je přímo odmítá /viz např. Hamp, ThWZAT II, 41-47/. Nejzávažnější námitkou je sám text osmého přikázání, kde chybí předmět. Názor, že je zde třeba doplnit předmět, protože odpadl, nelze nijak doložit. K tomu přistupuje další důvod: Ve staré době se nejčastěji kradl dobytek, kdežto k únosu člověka docházelo zřídka. Tak zůstává spor otevřený, alespoň pokud jde o původní, nejstarší významovou vrstvu. Pozdější vrstva, kterou máme dnes před očima, mluví nepochybně o krádeži obecně.

4. Výtěžek:

Zatím co jazykovědci a literární historici zkoumají minulost, ptá se teolog na dosah výpovědi, který přesahuje až do současnosti a tak ji činí aktuální. Zde už ovšem musíme postoupit k hlediskům, která vyplývají ze zvěsti novozákoní. Jako v šestém přikázání nestačí jen život nebrat a neničit, nýbrž je třeba k životu dopomáhat, tak i zde nestačí nekrást. Proti osmému přikázání se provinuje každý, kdo odpírá pomoc potřebnému /Jak. 2,15n/ a má za to, že službou mamonu ovládne síly života. Ale můžeme sestoupit ještě hlouběji: A uijíme tu znovu obdoby: Zabíjením se člověk vlamuje do oblasti, kterou si vyhradil Bůh /Ř 12,19 aj./ nevěrou a nevěrností Bohu porušuje jeho smlouvu /X⁷/ a svémocným hledáním božství, prolamováním určitých hranic /Gn 3,5 - překračováním určených cílů Sk 17, 26/ krađe a loupí boží slávu /Iz 42,8/. Jen jediný, Jednorozený, se této loupeže nedopustil /nepoložil sobě toho

za loupež rovný býti Bohu - Fp 2,6/.

15. Deváté přikázání /Křivé svědectví/

1. Doslovné znění:

Nebudeš odpovídat proti svému bližnímu /jako/ svědek klamu. Odpovídat zde znamená zřetelně vypovídat na soudu, odpovídat při výslechu před soudcem. Závěr je rozdílný v Ex 20,16 /svědek klamu/ a v Dt 5,20, kde je "svědek marnosti" či "svědek nicoty". Přikázání je krátké a zřetelné, nezdá se; že by bylo bývalo postupně rostlo nebo se měnilo jako delší přikázání prvé desky.

2. Rozbor výrazů a pojmů:

Gramatický tvar slovesa "odpovídati" navazuje /jde o praeafixal 2. osoby muž. rodu jedn. čísla/ na tvar předchozích tří přikázání. Sloveso "odpovídat" /hebrejsky 'anah/ je zde zřejmě ve specifickém významu odpovídání na soudu. Ve starém Izraeli nebyl veřejný žalobce, každé přelíčení mělo podobu soukromoprávního sporu /causa civilis/. Obvykle věc probíhala takto: Poškozený přišel do brány města, svolal starší a obžaloval před nimi toho, kdo ho poškodil nebo kdo mu ublížil, případně, kdo poškodil jeho příbuzného, kterého zastupoval /viz technický termín go'el = zástupce, vykupitel/. Starší obce ve funkci soudců vyslechnou co možno obě strany - kdo se nedostavil, přiznával tím svou vinu - vyptají se na událost,

a podle odpovědí rozhodnou, to jest jednu stranu "ospravedlní"- vyhlásí za spravedlivou, nevinou, a druhou "zahanbí", to jest prohlásí za provinilou.

Výraz "bližní" označoval v nejstarší době svobodného člena izraelského společenství /sr. Lv 19,18, původní význam tohoto výroku je: "milovati budeš bližního svého, který je jako ty" - tedy také členem společenství Izraele. Teprve přes teologickou reflexi o Bohu Stvořiteli všech lidí a všeho jsoucna se přichází v bibli k poznání, že pojem "bližní" přesahuje všechny společenské přehrad; ohlasy tohoto zápasu jsou ostatně ještě i v Novém zákoně.

"Klam" šeqer /Ex 20,13/ nahradilo Dt 5,20 výrazem "marnost" /šav/, Výraz "marnost" je ve třetím přikázání, kde jsme se s ním už zabývali. Rozdíl mezi "svědkem klamu" /'ed šeqer/ a "svědkem marnosti" /'ed šav/ je asi v tom, že "svědek klamu" předkládá falešné, nesprávné svědectví a tím klame soudce. Naproti tomu "svědek marnosti" - alespoň v pozdější době, pojmem-li termín šav, jako nicotu a marnost a nikoli už jako sílu působící zlo /viz str. 37/ tohoto rozboru/ - je takový svědek, který mluví nadarmo a naprázdno, tedy věci nicotné a zbytečné a který proto třeba sice přímo nelže, ale nedopomáhá pravdě na světlo a křivě obviněnému k spravedlnosti. "Svědék marnosti" je tedy obrat pozdější a významově širší.

Statisticky vyhlíží výskyt těchto vazeb tak, že "svědek klamu" je ve Starém zákoně poměrně často /Ž 27,12; Př 6, 19; 12,17; 14,5; 19,5.9; 25,18/, kdežto "svědek marnosti"

je v celém Starém zákoně jen v Dt 5,20. Z toho se podává, že tento obrat je asi deuteronomická varianta staršího a běžnějšího obratu z Ex.

3. Významový rozbor:

Švýcarský starozákoník J.J. Stamm /Der Dekalog, s.52/ upozorňuje na to, že Desatero, alespoň ve svém doslovném znění, neobsahuje žádný přímý zákaz lži. Ten se samozřejmě odedávna hledal v devátém přikázání /už Luther v Malém katechismu!/. Je však třeba vyjít z životních forem starého Izraele. Každý svobodný muž v něm měl právo podílet se na soudu jako soudce i souzený. To byla situace, kde záleželo na pravdivosti a lži. Odtud se do celého Izraele šířilo z pravdy pozeňání a ze lži zkáza. Kdo se na soudu osvědčil jako pravdivý, jako následovník pravdy, jistě dával pravdě místo i ve svém každodenním životě. Ale nejde o pravdu a lež samu o sobě, nýbrž o to, jak jedna či druhá působí ve společenství, jak se projevuje ve vztahu k bližnímu.

Vztáhnout deváté přikázání na lež v obecném smyslu je teologicky legitimní za předpokladu, že celému lidskému životu rozumíme jako jedinému velikému soudu / soudnímu procesu/, v němž se autonomní a tedy vzdorný a hříšný člověk snaží soudit Boha, který je v jeho očích nespravedlivý, protože člověku křivdí, a v němž na druhé straně spravedlivý Bůh soudí /odhaluje a usvědčuje/ nespravedlivého člověka. Zde je příznačný význam slovesa jdh = chválit /Boha/, a to tím, že vyznávám svou vinu a přiznávám, že mi

Bůh nekřivdí, nýbrž naopak se mi vede lépe, než zasluhuji.
- V tomto velikém soudu mezi Bohem a /starým/ člověkem
jsme povoláni vystupovat jako svědci /Sk 1,8/. Všecko, co
děláme i říkáme, s čím souhlasíme a co odmítáme, čím žijeme
a čím nežijeme, je vposledku buď svědectvím pro Boha
nebo proti Bohu a tím buď pravé nebo klamné a nicotné svě-
dectví.

Jinak řečeno: Deváté přikázání nás nezplnomocňuje, aby-
chom striktně vyžadovali formální pravdivost u lidí; sto-
jících mimo víru. Ještě nemají proč být pravdiví. Ale to-
to přikázání volá nás, lidi zasažené biblickou zvěstí, k
pravému a pravdivému životu, jímž bychom se stávali pravý-
mi a pravdivými svědky božími a Kristovými.

16. D e s á t é p ř i k á z á n í

1. Doslovné znění: /Ex 20,17n/

Ex: a/ Nebudeš dychtit po domu svého bližního,

b/ Nebudeš dychtit po ženě svého bližního

a otroku jeho a otrokyni jeho

a volu jeho a oslu jeho

a po všem, co /náleží/ tvému

bližnímu.

Dt /5,21n/ a/ Nebudeš dychtit po ženě svého bližního

b/ Nebudeš toužit po domu svého bližního

ani po jeho poli ani po jeho

otroku ani po jeho otrokyni
ani po jeho volu ani po jeho oslu
a/ni/ po všem, co /náleží/ tvému bliž-
nímu.

2. Jazykový rozbor: /+ literární rozbor/

Úvodní sloveso je vždy v téměř tvaru, jakp slovesa
ostatních přikázání druhé desky /praefixal 2. muž. sg./.
Závažné je jednak střídání sloves v podání Dt a dále vý-
čet předmětů dychtění, který je v Dt jednak přeřazen
/žena : : dům/ a rozmnožen /navíc pole/. O těchto rozdí-
lech je v odborné literatuře řada hypotéz. Některé jsou
málo pravděpodobné; z pravděpodobnějších stojí za zmínku,
že i toto přikázání, jako některá z první desky, bylo asi
dříve kratší, a svůj nynější delší tvar získalo, když se
cítla potřeba vyčíst jmenovitě vše zakázané.

3. Pojmový rozbor:

Ústřední význam zde mají dvě slovesa, a to dychtit,
hebr. *chamad*, a toužit /v Dt/, hebr. *'avah/Hitpael/*. Obě
jsou původně významově neutrální, mohou vyjadřovat touhu
po něčem kladném i záporném, výjimečně dokonce Bůh touží
bydlit na Sionu /Ž 68,17 "zalíbilo se"/. Teprve tužba,
která se upírá k cizím věcem a tím jiným škodí, je zaká-
zána /viz. např. Př 21,10: Duše bezbožného žádá zlého/.

V pozdější době došlo k posunu významu obou sloves,
patrně pod vlivem řeckých výrazů *epithymein* a *epithymia*
/žádat, žádost/, takže i židovská teologie vypracovala
učení o škodlivosti žádosti jako takové, tedy touhy samé

v sobě. Toto učení se najde v textech qumránských i v rabínských spisech /viz Strack-Billerbeck III, 234nn, ThWzNT III, 168-173/.

O slovesu *chamad* = žádat, dychtit, napsal významnou studii Johannes Herrmann /Sellin-Festschrift str. 69-82/. Upozornil v ní na to, že po tomto slovesu je ve Starém zákoně často nějaké další sloveso ve významu brát nebo i loupit, třeba v Dt 7,25: Izraelci nemají dychtit po zlatu a stříbře z kenaanských model ani si je nemají brát. Podobně se přiznává zloděj Achan v Joz 7,21, že viděl babylonský plášť, stříbro a zlato, "čehož požádav, vstal..." Micheáš /2,2/ žaluje na bohaté, že "požádají polí, i vydírají ...". Z takových míst Herrmann vyvozuje, že *chamad* neznamena jen toužit po něčem v nitru, nýbrž že označuje zároveň i počínání, které vede k tomu, aby se žádostivec zakázané věci zmocnil. Mohli bychom snad říci, že jde o dychtivost jako posedlost, která v sobě obsahuje vedle vnitřní touhy zároveň i nutkání k činu. Časem samozřejmě význam slovesa *chamad* vybledl a byl chápán stále abstraktněji, tedy jen jako tužba vnitřní. Doklad takového vývoje lze vidět ve znění desátého přikázání v Deuteronomiu, kde se vedle slovesa *chamad* = dychtit užívá ještě i dalšího *'avah* = toužit, žádat, jímž tu bylo sloveso *chamad* jakoby zpětně vyloženo. Toto sloveso - narozdíl od *chamad* - označuje podle slovníku především tužbu jako záležitost lidského nitra. Ukazují k tomu Am 5,18; Jr 17,16 - žádání dne Hospodinova. Ve dnu Hospodinově však budou naopak všec-

ky lidské žádosti zrušeny, předměty tužeb ztratí cenu. Sloveso *'avah* může označovat i touhu po Bohu - Iz 26,9: "Duše má touží po tobě v noci, nýbrž i duchem svým ve mně ráno tě hledám". Tak vlastně další spiritualizace sedátého přikázání má své počátky už v samotném Starém zákoně.

4. Výtěžek:

V nynější podobě Desatera jistě není náhodou, že právě toto přikázání stojí na posledním místě a tak jakoby uzavírá a shrnuje vše předcházející. Nastačí jen nezabýjet, nekrást atd. Je třeba čelit ve vlastním srdci /Mt 15, 19/ už i každé touze po tom, co mi nepatří a nepřísluší /Gn 3,6 :: 1K 14,1/, čím překračuji hranice, určené člověku Bohem /Gn 3,5/ a tím se nepřímou vzpírám i proti prvému přikázání Desatera. Mezi prvním a desátým přikázáním je vnitřní souvislost. Protože je tu svrchovaný Bůh, je třeba ho nejen poslouchat, nýbrž i jeho vůli podříditi celou svou vůli a chtít jen to, co chce on. To učinil Ježíš a zákon naplnil.

17. Z á v ě r :

S r o v n á n í r ů z n ý c h p o j e t í
D e s a t ě r a

Někteří badatelé zdůrazňovali obdoby mezi Desaterem a mezi zákoníky či podobnými právními texty z jiných kulturních a náboženských okruhů. Z dob, leckdy jen velmi vzdálených, se snažili vyvodit, že prý jsou v Desateru

shrnuty základy všeobecné a všelidské etiky, platné všude a pro všechny. - I když existují některé formální obdoby mezi Desaterem a některými texty starého Orientu /viz např. zákoník Chamurapiho nebo "zповědні zrcadlo" ve 127. kapitole egyptské "Knihy mrtvých"/, přece se toto pojetí nepotvrdilo ani výkladem jednotlivých příkázání ani výhledem k celkovému /historickému, literárnímu, kultickému atd./ kontextu, do něhož Desatero patří.

Pavlovské a z něho rostoucí pravověrně luterské pojetí Zákona, jehož jádro bývalo spatřováno právě v Desateru - nástroj k usvědčování člověka z hříchu /usus eleaticus legis/ - se ukazuje ve světle předloženého rozboru Desatera jako pozdější a druhotné, přesněji jako zúžení na druhotnou, zápornou funkci zákona. Zákon, hebrejsky tóra od slovesa jara = ukazovati, znamená původně ukazatel, směrnice, směrovka, ukazující správnou cestu, např. cestu na poušti do zaslíbené země. Kdo na tuto směrovku nedbá a nedrží se ukázané cesty, samozřejmě zahyne v bezcestí. To je však až druhá, negativní funkce Zákona.

Jeho prvotní, pozitivní funkce je právě v tom, že ukazuje cestu ze zajetí /v hříchu či v "Egyptě"/ do nové svobody /Tak G.v.Rad, THAT I, 192n i Stamm, Dekalog, 53-55/. Stamm říká: "Počátek /této cesty do svobody/ byl dán vysvobozením z Egypta a událostmi u Sinaje, k nimž patřilo i zvěstování Desatera. Podle zvyků, zachycených v kultu Izraele, stálo Desatero vždy ve světle těchto událostí. Proto se Desatero neoznačovalo jako zákon, ani se mu tak

nerozumělo. Desatero byl především dokument svobody, který Hospodin daroval svému lidu, vysvobozenému z Egypta. Proto je Izrael nepřijímal jako břemeno, nýbrž jako dar, jako výsadu a podnět k vděčnosti".

V jakém smyslu je Desatero dokumentem svobody? To lze vyjádřit konkrétněji ve vztahu k jednotlivým deskám či skupinám příkázání: První deska osvětluje a chrání nepodmíněnou a neohraňovanou a přece dobrotivou a láskyplnou svobodu boží, kterou člověk nesmí omezovat a krátiť, aby se svévolně zmocňoval Boha či božských sil. To ukazují především první, druhé a třetí příkázání. Tato svoboda boží přichází k slovu i ve dni odpočinku a ve svědectví otce a matky a v obojím má být vděčně přijímána a ctěna. Milovat Boha znamená respektovat jeho svobodu.

Dalších pět příkázání mluví o svobodě bližního, která nemá být ohrožována či krácena útokem na jeho život, manželství, majetek, čest a vše, z čeho žije a co k životu potřebuje. Milovat bližního znamená respektovat jeho svobodu. Je tedy zcela na místě, jestliže Ježíš shrnuje obsah Desatera do dvojjediného příkázání lásky k Bohu a bližnímu.

Respektovat svobodu Boha i bližního však může jen ten, kdo je sám svobodný, kdo je vysvobozen z "Egypta", z hříchu, ze sobectví, z vazby na sebe sama a tím svoboden od sebe sama, svoboden pro Boha a bližního, připraven žít láskou k Bohu a bližnímu. Desatero je tedy pravidlo života vysvobozených, nikoli scubor rozkazů a příkazů, jimiž

by se člověk sám vysvobodil z hříchu a zalíbil Bohu.

Lze to vyjádřit i jinak: Desatero je soubor znamení /příznaků/ nového života vysvobozených, nového věku, božího království. Ukazuje, jak se projevuje boží dílo, dílo Ducha, v těch, kteří patří Bohu. Jakoby jim Bůh říkal: Až budeš opravdu můj, nebudeš mít jiných bohů přede mnou, nebudeš si činit rytiny, nebudeš brát nadarmo mé jméno...

G I B ' A S A U L O V A

/Sd 19,1 - 21,25/

M i l a n M r á z e k

Konec knihy Soudců charakterizuje úpadek kmenového svazu, amfiktyonie. V deváté kapitole se ještě jeví královský titul jako ideální pro toho, kdo není schopen ničeho pořádného, pro bodlák /Sd 9,8-8-15/, společenský plevel, nafoukance, který ze svého místa na zemi vyhrožuje libanónským cedrům. Nesklavný král hyne rukou ženy /Sd 9,53/ a tak končí krátkou vládu, která začala hromadnou bratrovraždou /Sd 9,5/. Na konci knihy se však ukazuje, že Izrael nedovede žít svobodně podle Zákona Hospodinova. Každý sá dělá, co chce /Sd 21,25/. Do bojů Hospodinových přišla sotva kdy polovina kmenů a nepomohly ani kletby proti nesolidárním /Sd 5,23/. Mojžíšův přímý potomek /Sd 18,30/ se stal nejprve soukromým knězem za mzdu a liturgoval před modlemi nějakého Míky /Sd 17,7-13/ a potom bez rozmyšlení přijal výhled na kariéru velekněze kmene Dan, tentokrát před modlami ukradenými /Sd 18,20/. Ještě chybí, aby byla porušena pohostinnost, jejímž garantem je Hospodin. A právě to se stane v případě Gibejců v posledním příběhu knihy Soudců /Sd 19 - 21/. Opět se nám tu objevuje Levijec.

Levijec a jeho žena.

Levijci měli pobývat jako hosté na různých místech Země. Neměli se ohlížet na vlastní rodovost, ale více si cenit svého poslání: vyučovat Hospodinovým soudcům a konat obětní službu /Dt 33,8-11/. Tento zde sloužil v nějakém "domě Hospodinově" v Efrajimsku /Sd 19,18/. Co to bylo za dům Hospodinův? Tenkrát bylo více domů Hospodinových, než si myslíme my, kteří jsme přijali biblický text od poslední izraelské redakce. Vulgáta čte na tom místě "do domu Božího". Septuaginta měla možná jiný text, když čte prostě "domů". Levijec byl prostě knězem v onom chrámě. Ezechiel zná ještě plné předexilní kněžství Levijců /Ez 44,10-14/, z něhož budou degradováni - tj. v Ezechielově ideálním chrámě /Ez 40 - 48/ za zvrácenosti, kterých se dopustili v bohoslužebném životě předexilního Izraele.

Bétlechemská dívka, kterou si Levijec vzal za ženinu - asi už ženat - odešla od něho /podle Masory/ proto, že smilnila /Sd 19,2/. Dalo by se snad psychologizovat, že se bála hrozícího trestu. Septuaginta ovšem uvádí jako příčinu rozchodu hněv /"rozhněvala se"/. Měli to snad v textu, který překládali? Tito teologové neměli ovšem podezření, jemuž my se stěží bráníme: že smilstvo náleželo možná k její pracovní náplni v podivné efrajimské svatyni.

Pohostinný tchán v Bétlechemě /Sd 19,3-9/ je snad vědomým kontrastem k nepohostinným Gibejcům /Sd 9,15/. Možná však, že zdržuje zete, poněvadž tuší nebezpečí. I za dnů Je-

žíšových Žid vyšel se samaritány, pokud nešel právě do jeruzalémského chrámu k některému z výročních svátků /L 9,52n/. Ten chrám neuznávali a proto poutníka nepřijali do domu. Snad měli Benjaminci podobné výhrady proti kultu v Efrajimsku. Snad spěchá Levijec k nějakému svátku, na který Gibejci ne-
drží.

"Hanebný čin Gibejců" je až příliš podobný Sodomě z Gn 18 a pohostinný efrajimský usedlík je jakoby novým spravedlivým Lotem uprostřed zatracenců - jenomže se na něho pak dokonale zapomene. Gibejci jistě nebyli všichni homosexuální na základě hormonální poruchy. Zde měl být záměrně znesvěcen kněz. Čin Levijce - poskytnutí vlastní ženiny jako náhrady - se zdá novodobému Evropanovi až příliš neslavný. Je to však naprosto jiný způsob cítění. Znesvěcení kněze je skutečnost tak hrozná, že je adekvátní nejen tato náhrada, ale dokonce by se sneslo i vydání vlastní dcery - panny, jak nabízí starý Efrajimec. Mrtvá žena má ruce na prahu. Znamená to, že se umírající dovolávala posvátné pohostinnosti, která zde byla porušena. To bylo obzvláštním obviněním Gibejců.

Efrajimský hostitel mizí ze scény a už o něm nebude řeč. Levijec teprve ze svého domu a z místa, kde kněžsky sloužil, z efrajimské svatyně vyhlásí boj amfiktyonie proti vnitřnímu nepříteli, benjaminskému městu Gib'á. Způsob, jímž vyhlásil tento svatý boj /Sd 19,29n/ je ojedinělý a nadmíru strašný zvláště pro Izraelce. Rovná se hrozná kletbě proti tomu, kdo neuposlechne výzvy. Jinak se v Izraeli válka vytrubovala

/Sd 3,27; 6,34/. Saul vyhlásil později válku proti Amóncům krvavým masem rozsekaných zvířat /1S 11,7 - ač tuto kletbu hned zmírňuje vysvětlení, které je asi pozdější, ve druhé polovině verše/. Snad tu máme nějaký starý způsob vyhlášení, později zapomenutý.

Ale zde začínají těžkosti.

Podivná válka.

Levižec není inspirovaný. Nevede ho Duch Hospodinův. Ne patří tedy do společnosti izraelských soudců - vysvoboditelů. Jeden ze soudců - Jiftach - také nebyl od počátku povoláným charismatikem. Byl, jak se zdá, loupežníkem /Sd 11,3/ a uzavřel s Giládci zchytralou smlouvu, kterou si zaručil budoucí vládu /Sd 11,9/, ale aspoň potom se ho ujal "Duch Hospodinův" /Sd 11,29/. Tady však chybí jakákoli zmínka o božském vedení skrze charismatika. Levižec jenom svolává dobrovolníky do boje. Pak podá zprávu o tom, co se stalo /Sd 20,4-7/ a ustoupí do pozadí.

Mimoto je to válka občanská. Všechny ostatní války, o nichž se vypráví v knize Soudců, byly vedeny proti národům, které Přepadly Hospodinovo dědictví. Zde však je boj proti jednomu z izraelských kmenů, spoludědici zaslíbení /Gn 49, Dt 33/.

Je nápadné, že Izrael, který nikdy nebyl ořespřípiš solidární za bojů Hospodinových, se dostaví takřka jako jeden muž. Bojové statistiky jsou ovšem stylizované a zpracované

pozdní redakcí. Tak vysoká čísla by byla v té době nemyslitelná.

Jako byl čin Gibejců podobný sodomskému hříchu /Gn 19,4n/, tak je dobývání Gibeje podobné dobývání "města" Aj /Joz 7 a 8/. Pravděpodobnost takového průběhu bojů je ovšem malá. Dáleko větší je ovšem pravděpodobnost je v i š t ě místo bojiště.

Staré pověsti české v podání A. Jiráka mluví o tom, že české čarodějnice zvítězily nad lúčanskými a proto i čeští bojovníci vyhrají válku s Lúčany. Kult předcházel boji. Povrchní evropští národopisci vylíčili a natočili pro televizi, jak si Austerlci "hrají" na lov klokanů. Ne pochopili. Nebyla to hra, ale kult předcházel lovu.

Jako zvláštní zajímavost podávají různí badatelé svatební zvyky toho či onoho lidu s pikantním kořením. Ujde jim přitom, že v takových případech kult předchází manželství, aby zaručil jeho zdar.

Vykládači Písma se namnoze shodují v tom, že kniha Rút nám vypráví příběh Davidovy přebabičky /"Familien-geschichte"/: Ale tam kult doprovázel žně a uzavíral je. Zde kult předcházel bitvu. Ne však onu historicky pochybnou bitvu v Benjaminsku, ale kteroukoli. Kultické drama se předvádělo před bojem.

Kult býval dramatem ve větším rozsahu než si myslíme. V knize Rút moábská vdova po Churavci, která se rozhodla pro Boha své tchyně Noemi, sbírá klasy ječmene na "dílu pole" - - kdož ví, jestli to nebylo pohřebiště! /sr Gn 33,19: Joz

24,32; 2S 23,12/. V tom případě by tam mohl být ječmen /se órim/ oběti pro kozlovité demony, satyry /se írim/. V další scéně tato Přítelkyně /Re út/ připomene /Bálovi/ Silnému /Boaz = v něm síla/, že jejich sňatek má korunovat požehnání žní. Musíme předpokládat, že se to všechno předvádělo.

V příběhu z 2S 21,1-14 se nám rovněž přímo vnucuje představa kultického dramatu. Píše se nám tu o obřadu velice krutém a podle všeho předizraelském, na který se zachovala jen vzpomínka. Popisuje se nám tu lidská oběť: pobití pěti synů Míkal /Kraličtí upravují na "sestry Míkol"/ a dvou synů Rizpy, Sašlový ženiny. Jména obou matek - Rizpy a Míkal - nám příliš připomínají dvě jména kenaanského božstva: Míkal-Rešef. V případě hladu obětovali pohané, v různých krajinách shodně Slunci. Nechávali je ležet s přeraženými údy na skále, až si Slunce "vzalo" jejich život. Zde obětuje Míkal-Rešef bohu hierarchicky významnějšímu "své syny", tj. kněz maskovaný za toho boha obětuje lidi. Odhání mrchožrouty, ti nemají podíl na této oběti. Snad jméno Míkal, stejné jako jméno Davidovy první ženy způsobilo, že tato látka, která už dávno byla příběhem /ne divadlem/, se zachytila Davida a málem by z něho udělala politického vraha.

Takové drama nebylo ovšem "jen divadlo". Byla to pro účastníky skutečnost plnější než zítřejší bitva, skutečnost, která utvářela a mistrovala život. I umělecké drama, které má "životu jaksi nastavit zrcadlo" /Hamlet/, tvoří a formuje. Kultické drama bylo ovšem bohoslužbou. Bylo způsobem, jímž zvěstovali a přijímali Slovo. Nezáleželo při něm na psycho-

logii, na uměleckém provedení také ne a požadavek realismu je ani nemapadl. Stačilo vše řádně provést podle předlohy nebo tradice: před sňatkem drama svatební, ve žních žnové, před bojem válečné. Nástup nějakého duchovního převratu dělá z těchto starých dramát, když se přestanou předvádět, příběhy ze starých časů a z jejich postav hrdiny minulosti. Když u nás převládlo křesťanství, nebylo už nutné řešit vztahy mezi patronem dobývání kovů Křesomyslem a jeho protivníkem, ochráncem hor Horymírem. Zůstal nám příběh o knížecím soudu a o zdatném Běloušovi.

U nás to byl ovšem nástup nového náboženství. V Izraeli to byly změny v duchovním životě, změny v pospolitosti toho lidu, který byl celý Hospodinovým kněžstvem /Ex 19,6/. Tento převrat nastal nastolením monarchie. Předtím rozhodovalo charisma, inspirace Duchem Hospodinovým, teď rozhoduje král, jehož pomazání má charakter indelebilis. Přejímá funkce, které Hospodin rozdělával ad hoc a jen pro tu kterou osobu, a je najednou věčným knězem podle Malkisedekova řádu. Z bojů Hospodinových jsou boje královy. Je adoptivním synem božím, ví, kdy má vytáhnout do boje. Nejlépe o tom poučí žalmy /2; 110; 45 aj./ Král soudí a bojuje za svůj lid, nejen v jeho čele. Král převezme slávu bětlehemského obrobijce /Elchana- na? 2S 21,19/, učiní zbytečným siláka Šimšona /Sd k.15 a 16/; Spontánní, živé jednání lidu, celé pospolitosti bledne a mizí. Nebude se provádět kultické drama z doby bojů Hospodinových, když král se svými bohatýry - a žoldnéři - táhne do boje. Ale ani už nebude Truhla smlouvy putovat na "pole" Pe-

lištejské /ne do země/, aby pokořila boha obilí Dagona a donutila ho k poslušnosti v době, kdy začíná doba dešťů, aby pak navštívila lid po sedmi měsících v době pšeničné žně /1S 5₁-7₁/. Boj i plodnost jsou nyní spjaty s králem. Proto i svatební písně Písně Šalomounovy se chytily králů Davida /"Milý" / a Šalomouna. Dramatické předvádění a prožívání nepřátelské hrozby a Hospodinovy pomoci, které mělo svá tradiční jeviště na některých místech Izraele, je zastíněno nádherou bohoslužby v královské svatyni. A zde máme kultické drama, které si našlo své místo nakonec jako příběh z konce doby Soudců. Blíže nám to osvětlí vyprávění o záchraně zbytku kmenů Benjamin.

Záchrana Benjamin.

J.K. Tyl uvádí ve svých dramatech bez rozpaků davové scény, ačkoli na jeviště, které měl k dispozici, se vešlo sotva dvacet lidí. My nároční diváci širokoúhlých filmů si nedovedeme představit, jak vzbuzoval iluzi nějakého boje nebo reje duchů. Ale on žádnou iluzi nebudil, jemu pomohla konvence. Diváci chápali scénu "jako, že" je to bitva, ve které bojují tisíce mužů. Stačilo jim to. Kultické drama bylo ještě skromnější. Stačil náznak nebo jenom pojmenování: na úkryt ve vinohradech /Sd 21,20/, stejně jako útočiště na skalisku Rimmon /Sd 20,47/.

Ke své záchraně dostali Benjaminci především panny ze zničeného Jábeše Giladského /Sd 21,9-14/. Zničení Jábeše a po-

bití jeho obyvatel by bylo ovšem neúměrně tvrdým trestem. Tam se nestal žádný zločin proti Zákonu a pořádkům izraelské pospolitosti. Také se nemluví o žádné výzvě k vydání nějakých provinilců jako v Gibeji; nemluví se vůbec o vyjednávání, ale jenom s jakousi samozřejmostí o zničení města. Jábešanům se dala vytýkat pouze nesolidárnost, která byla ovšem v bojích Hospodinových z doby Soudců pohřichu pravidlem. Příliš jednoznačně se tu mluví o zničení města, které o málo později - za Saula - tu bude ovšem zase. Chce se však zřejmě vydvihnout příbuznost Jábeše s Benjaminem: jábešské panny se stanou matkami obnoveného Benjaminu. Ihned si ovšem vzpomene, že právě Jábeš bylo město, které Saul zachránil před potupou /1S 11/ a které mu pak zůstalo věrné až za hrob /1S 31, 11-13/. Přátelské vztahy mezi králem Saulem sídlícím v Gibeji a Jábešem mají podle toho své kořeny v příbuznosti, ve sňatku jábešských panen s Benjaminci. Podání o Saulovi je velmi sugestivní. V antice je ojedinělým zjevem, aby byl vykreslen vývoj hrdiny ať k dobrému či ke zlému. U Saula je vykreslen úpadek, jeho cesta od inspirovaného, prorokujícího s proroky až k posedlému zloduchem od Hospodina /1S 10,10; 16,14; 18,10; 19,9 aj./. Sugestivita nám poněkud zakrývá skutečnost, že historický Saul v podání přijal některé rysy tamúzovského Žádoucího. Není divu, vždyť byl stále ještě spíše charismatikem ve starém stylu než králem.

Ovšem když byl Saul králem, musel mít také královskou svatyni. Svatyně musela být zřízena buďto na místě dávno už svatém nebo na místě určeném věštbou. A v Gibeji už svatyně

byla. Samuel vypočítává nově pomazanému Saulovi znamení, která budou vyznačovat začátek jeho královské cesty. Nejprve potká dva muže u Ráchelina hrobu /sr. Gn 35,16 a zde 1S 10,2/. Hrob Ráchelin je rodištěm Benjaminovým, tam totiž zemřela při porodu. Pamětné znamení, maseba, připomínalo Benjaminovu naději - ze Syna zmaru Rácheliny beznaděje se stal Synem zdatu Jákobovy naděje. Druhé bude setkání se třemi muži při bojišti Tábor někde mezi Rácheliny hrobem a Bét-elem. Nebudou tušit, že chleby, které mu dali, jsou už vlastně uznávacími dary novému králi. Nejdůležitější bude třetí setkání /1S 10, 5-7/. Dojde na Pahorek boží - tedy na boží Gib'a, který je znesvěcen výsostnými znameními, modlami Pelištejců; vejde do města /tedy město Gib'a/ a tam potká hlouček proroků. Při setkání s nimi i on bude inspirován Duchem Hospodinovým. Toto prorokování nebylo asi zvěstným slovem; spíše bylo glossolalií ve vytržení mysli. Jistě však bylo protestem proti modlám Pelištejců, přímým útokem na moc pelištejských bohů. Úsloví "což také Saul je mezi proroky?" má ovšem ještě jiné vysvětlení: v kap. 19,23n se vypráví, jak Saul pronásleduje Davida, aby ho zabil, ale na místě, označeném dost nejasně, kde byl David právě u Samuela a jeho prorockých následovníků, je sám přemožen Duchem Hospodinovým a místo vraždy prorokuje. Tam je také pro nás zajímavý údaj, že se svlékl a ležel po celý den a noc nahý. Sotva to byla kultická nahota známá z oblasti sumerské. Zde to byla nahota člověka v extázi. Shad tenkrát - sotva poprvé - chce boží zjevení doplnit a umocnit tím, co přijme ze země či podsvětí. Ša'ul - Žádoucí je ně-

jak příbuzný se še'olem - podsvětím. Saul se ještě nestane sám obrazorcem pelištejských výsostných znamení. To čeká na Jonatana /1S 13,3/ a ten předal svou moc se svou zbrojí Davidovi /1S 18,4/. To ovšem neznamená, že bychom historického Saula mohli považovat za notoricky zlého od začátku, ale že inklinuje a nakonec propadá inspiraci satanské a stává se tak nástrojem "naddějinné antinomie", když "nad suverenitou miláčka bohů i lidí /důd/ prožívá trýzeň 'ten starý nepřítel' spolu boží a lidský" /S.Daněk, Dobové posadí, str. 93 n/.

O Saulovi čteme, že v době jábešského volání o pomoc šel za dobyt看em z pole /1S 11,5/. Septuaginta zachovává zajímavé pochopení: meta to prói - po jitře. "Jitro" má ovšem tytéž souhlásky jako "dobytek" - b k r. Původní význam byl ovšem heruspicium, věštba z jater oběti /M.Bič, Stony drobnopravectví v Jisráeli/. Proč by se Saul nemohl vracet po vykonané věštbě z královské svatyně? Ovšem, že ze svatyně v Gibeji. Následující mobilizační výzva rozsekanými dobytčaty se hodí spíše do doby izraelských vysvoboditelů než do doby královské. Saul byl uveden ve svůj úřad dle jednoho podání v Mispě /1S 10,17-27/, dle druhého v Gilgal /nebo gilgal 11,15/, ale jeho vysvoboditelský čin na prahu královské svatyně je podán jako reakce pilného orače na šokující zprávu. O gibejské svatyni se prostě nemělo mluvit.

Pokání bojovníků

z "občanské války" Sd 19, 21 je pro nás poučné. Sešli se v

Mispě, tedy pozorovatelně - ovšem že věštebných znamení. To stálo přirozeně na počátku každé velké akce. Však i podle biblického podání byl "vidoucí" předchůdcem proroka /1S 9,9/. Dotazují se Hospodina a dostávají odpověď /Sd 20,18. 23/. Nic se neříká o způsobu věštby, jen o výsledku. Dvojí porážka pro ně znamená, že Hospodin je chce trestat. Podle sz podání může Hospodin klamat i skrze proroky /Achaba 1Kr 22, 19-23/. Vcelku se reprodukuje kultické drama o dobývání Aje z Józ 7 a 8. Je to drama, ve kterém bojovníci názorně prožívají, že do boje Hospodinova mohou jít jenom ve spolehnutí na Hospodina. Nemohou na svou pěst. Nemohou zvítězit, jsou-li znečištění těžkým proviněním proti kultické čistotě Hospodinova vojska /Achanova krádež Joz 7/. Po dvojí porážce a dvojím kajícím obřadu vítězí, když vysvoboditel Jozue drží kopí napřažené proti nepřátelskému městu. Tak prožívali svou očistu, odpuštění a ujištění boží milosti. Aj je město kultické, náznakové. "Jsme blízcí důkazu, že město toho jména nikdy neexistovalo" /Daněk, Dobové pozadí str. 64/.

Kající obřad se koná v Bét-elu, tedy ve svatyni s jákoberovskou tradicí. Hieros logos této svatyně v Gn 28,10-22 ji prohlašuje za "bránu nebeskou" /Gn 28,17/. Je tedy izraelským Babylónem /akkadsky bab-ili = brána boží/. Jméno Bét-el samo, "dům boží" bývalo v akkadštině běžným označením pro chrám. Může být také označením boha minorum gentium, který je zpřístupněním boha vyššího, příliš transcendentního. Tak je vlastně egyptská Hathor domem Hórovým a tedy zpřístupněním boha Hóra. Zdá se, že Oz 12,4 chápe jméno Bét-el v tom-

to smyslu, že je mu bohem, podřízeným Hospodinu. Podání se také nijak netají tím, že ta svatyně byla starší než Jákob /Gn 28,19/. Kromě jiných kultik náležela k Bét-elu svatyně božiště nářku, protože na tomto místě podle Gn 35,8 zemřela Debora, chůva Rebeky. Pod nějakou palmou tam "soudí" lid stejnojmenná soudkyně /Sd 4,5/, "Matka v Izraeli". Božiště nářku bylo snad vhodným místem pro kající obřady. Bételská scéna kultického dramatu nám jde dobře dohromady s jinou verzí, s Debořinou písní /Sd 5/. Je dobře si jí povšimnout.

Debořina píseň mluví o vítězství šesti kmenů při potoku Kišonu. Přerůstá však historickou zprávou i válečnou píseň v nejednom směru. Hvězdy, které bojují proti Síserovi /Sd 5,20/, by se ještě nemusely vymykat z práva básnické metafory. Jiné je ovšem postavení vůdců. Proč táhne do boje jen generál Sísera a ne jeho pán? /Sd 4,22/. Ten pán je totiž jaksi nadějný, byl tady už v době Jozuově /Joz 11,1/. Jméno Jabín je jménem lígy spíše než krále /Daněk, Dobové pozadí 66/. Ale i jeho protivnice Debora je spjata se svatyní v okrsku bételském, jak jsme už viděli. Staví se do protikladu k Šangarovi ze Sd 3,31, který je uváděn mezi vysvoboditeli. Kritizuje Ja'el a v Sd 5,6 mluví o obou jedním dechem jako o veličinách minulosti /ve v.24. však Ja'el žehná/. Šangarova zbraň, prut na pohánění dobytka /malmaḥ habakar/ je asi spíše poučením z haruspicia /malmaḥ haboḡer/ a kritizováno je tu haruspiciem jako málo účinné. Debora je probuzena voláním: "Prociť, prociť, Deboro, prociť, prociť, píseň pěj!" Tak je tato "Matka v Izraeli" voláním /až i vzýváním?/ uváděna v

akci. Její titul je velmi náročný a nadto ojedinělý; je ženou Lepidót - pochodní, snad pochodňového původu. V nějakém průvodu, defilé sestoupí Hospodin s Deborou mezi bohatýry, tj. ty, kteří přišli, aby bojovali proti Hospodinovým nepřítelům. To můžeme vyčíst ze Sd 5,13. Máme tu scénu téhož druhu jako je celá benjaminská válka a jako je dobývání Aje: scénu z kultického dramatu válečného. Přítomnost Hospodina posla, který vyzývá k prokletí záhadného Merozu, dvojí pohled na Ja'el /osobnost z doby Šamgarovy či téhož druhu jako Šamgar a nomádkou ženu z přítomnosti/, epifanie Hospodina /Sd 5,4n/ asi z doby Exodu, která se má opakovat proti nynějšímu nepříteli, zmínka o Amalekovi /v.14/, který proti Deboře a Barákovi nebojoval - to vše ukazuje, že byla Deborina píseň dramatem, které se mohlo provádět víckrát, ale podle všeho vždycky v Bét-elu.

Byla Debora historickou osobností? Byla by jakousi Šipkovou Růženkou. Spíše si ji můžeme představit jako korouhev při defilé před "bojem Hospodinovým". Sísera také žije na příliš velké noze na generála. Jeho odalisky jsou kněžny, jeho matka učiněná královna-matka. To je tím, že jeho pán - Jabín - je božstvo a Sísera je skutečný pozemský vládce, reprezentant svého božského pána.

Benjaminský snátek.

zakončuje "válku". Čtyřista panen jábešských nestačilo. Máme tu ještě izraelský únos Sabineek. Těžko bychom si před-

stavili dvě stě mužů ukrytých ve vinicích. Ještě více se představě vymyká, že by se každému z nich podařilo ukořistit si jednu dívku z tanečního reje. Jiné je ovšem, když to zaručí pečlivá režie. To jsme v oblasti svatebních scén. Za pohanských časů byla svatba přechodem z moci jednoho božstva do moci božstva jiného. Bohyni panně bylo potřeba demonstrovat, že se dívka vdává jenom z donucení, nezbíhá od jejího praporu dobrovolně. Bylo to možno demonstrovat oplakáváním panenství v nějaké k tomu určené svatyni /sr. Sd 11,30-40/ nebo jako zde - fingovaným únosem. Dívka, která tančila ve svátečním reji v Šilo, věděla dobře, kdo ji "unese".

Posledním útočištěm uprchlých Benjaminců je skalisko Rimon /Sd 20,45/. Připomíná granátová jablka, která patřila do symboliky lásky, popř. do magie lásky. Příslušný strom vyznačoval Saulovo tábořiště v 1S 14,2, Dokresluje to scény kultického dramatu svatebního.

Kultická dramata válečná končí nástupem monarchie. Ne ještě Saula, ten byl víc charismatikem než králem; snad ani Davida, který je jaksi na přechodu mezi oběma dobami. Šalomoun je už orientálním panovníkem a mocí nábožensky utvrzenou. Nějaké obřady v Bét-elu by byly králi nemilé a staly se dokonale zbytečnými. Staly se z nich příběhy ze starých časů. Zpracovatelé je zařazovali různě, často s velkými rozpaky. Tak na konec 2S zařadili řadu příběhů bez bližšího datování /kap. 21; 23 a 24/. Jindy si je magneticky přitáhla tendence biblických autorů. To platí o dramatech válečných. Scény svatební se stávají zvykem, folklórem a původní sko-

romagický obsah mizí.

Závěr.

Saul byl jistě hližší soudcům izraelským než následujícím králům. Je však přece králem. Na následnictví po Saulovi Davidovi záleželo. Nebylo to ovšem prostřednictvím Míkal, která zůstala bezdětná, ale prostřednictvím Jonatana. S tím byl David jedné duše a ten mu také dal všechnu svou zbroj a tím i svou bohatýrskou sílu, své následnictví /1S 18,1-4/. Musela však ustoupit sláva Saulovy královské svatyně, musela ustoupit Jeruzalému. Tak se stalo údělem té svatyně perpetuum silentium. Gib'a sama se musela stát městem vykřičeným. Celý Benjamin, z něhož pocházel Saul, je vlastně zachráněn jen z milosti /Sd 21,15/. Jakoby se řeklo: Hle takový byl původ našeho prvního krále ! Z města, které bylo zničeno za trest za sodomský hřích - a o svatyni raději ani slovo!

Stará kultická dramata se už proměnila ve vyprávění a stejně se nevědělo, co s nimi. Zde se stala vyprávěním o tom, jak špatná je Gib'a. To už nikoho nenapadne, že by mohla být izraelskou svatyní. Ale Benjamin existuje. Jeho záchranu, která byla samozřejmým dramatickým požadavkem, vysvětlí příběh, zosnovaný ze svatebních zvyků. Vzniklo to vše spontánně nebo to byla záměrná propaganda?

Literatura

- Miloš Bič: Stopy drobopravectví v Jisráeli
Martin Buber: Der Glaube der Propheten
Slavomil Daněk: Dobové pozadí Starého zákona
Tři filologické vykřičníky /Dnem i nocí/
H.H. Schmid: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen
Theologie
H.J. Kraus: Psalmen
G.v. Rad: Theologie des Alten Testaments

MICHEÁŠ

J a n H e l l e r

§ 1. K ů 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 Micheášovi 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 střízlivě u údajů textu samého. Co se tu dovídáme?

Je to předně jeho j m é n o . Hebrejsky zní Miká = "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, konající 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 prorockví 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 Mí 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 odchýlném 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-Džudea. Byla to zřejmě jen malá osada v judské pahorkatině, snad na území, které asyrský král Sancherib v r. 701 oddělil od Judy a přidělil Pelištějcům, pod správu pelištejského města Gat. Proto prý Morešet "gatské". Zdali to vše Micheáš ještě zažil, nevíme. Ale údaj o rodišti mohli k proroctví 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 pocházel 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. Pl 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 proroctví vloženy jeho žáky? Sotva máme jeho proroctví ve zcela původní podobě - tu však z něho nemůžeme spolehlivě vypreparovat. Proro je nejlépe spokojit se s textem, jak je 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 proroctví 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 Ezechiáše 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-Ššarra/ III, /745-727/ v roce 740 dobyl severní Sýrii, 738 oázu Chamet a donutil k tributu dva krále, damašského Rezina a samařského Menahema /sr. 2Kr 15,19n/. Na to 734 vytáhl do "země Pelištejců" a získal prý opěrný bod až u "Egyptského notoka", 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 Egyptany /snad už 725/. 724 následuje trestná expedice Asyřanů proti Izraeli. Události líčí 2Kr 17,1-5: Samaří je dobýváno a obléháno tři roky. 722 sice Salmanazar V. umírá, ale jeho nástupce Sargon II. /722-705/ v obléhání Samaří 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 Chamet 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 Jarobaáma II. Izraelského, končí klidné období a prudce vzrůstá tlak mocné Asýrie. Wojenský 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 hlas, který přináší nový pohled: Události jsou soudem Hospodinovým! Právě tím, že Hospodin tento soud dopouští, ba sesílá, se prokazuje jako Bůh jediný 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 Nebukádnasar /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 do svědčovat, 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 prorockých 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 témata vedla řadu vykladačů k názoru, že prý zde převládá poexilní materiál. To je těžko prokazatelné. Je však možné, že starší prorocká látka byla definitivně upravena, reinterpretována 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 prorockém 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 prorockých 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 zahrocen, 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. Rudolph 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 není možno 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 útisk 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

W.1: "Slovo Hospodina, co se stalo k Micheášovi tomu Morešet-skému ve dnech Jotama, Achaze, Jechizkijáše, králů Judy, co spatřil proti Samařii 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 /'ammim/, celost jejich,
vnímej /hakšibim/ země a plnost její,
i bude Pán /'adonaj/ Hospodin /jvhv/ na vás svědkem
/l'e'ed/

Pán z paláce svatosti své."

Text je v hebrejštině jazykově jasný, bez dvojnárodností 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: "Věra 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, roj, tedy společenství nestruturované, označuje 'am společenství pevného řádu, sr. sloveso 'm-m = shodovat se a předložku 'im = při, u. Všecky lidy, všecka 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; doklady 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 všecko 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 homiletickém 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 přísahy 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 posvěcující 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 prolepté 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 přicházení, 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 patrné v tom, že z místa, odkud se očekávalo Hospodinovo požehnutí, tj. z "chrámu svatosti", přijde Hospodin k soudu. To platí stále: Lidé, kteří čekají od Boha laciné štěstí a požehnutí podle svých představ, se s Bohem setkají v soudu. Ti však, kdo očekávají soud, protože vědí o svém hříchu, a kdo se tomto soudu podrobují jako soudu spravedlivému, se setkají s Bohem milostivým, ospravedlňujícím a odpuštějícím. To vyjádřil skvěle už Luther zvláště v komentáři k Římanům.

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/ vynechávají "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 é 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 mýtu 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 neprevověrní 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: Soudec už je přicházející, už stojí ve dveřích. Ale kdo obstojí? Přicházení a zasahování, souzení a omilostňování 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 Ez 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 rozšlepe to, več lidé doufali a co si vyráběli jako výrazy své náboženské potřeby.

V.4: "a rozpustí se hory pod ním a údolí se rozpoltí

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, teofanie, 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 vyvedení 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 brůlom 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 božimu příchodu k soudu. Ale nejde jen o vnitřní vizi prooroka, 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-['] = chybit, pochybit, minout cíl, zmýlit se
p-š-['] = odpadnout /od Bpha/, dezertovat, zrušit věrnost
/to je zde v Mi/
[']-v-n = překroutit, zfalšovat
r-š-['] = vzepít se /záměrně/, být svévolný a zpupný
/vzpouira proti Bohu/

Výrazy jsou tu seřazeny od nejslabšího k nejsilnějšímu. V přestoupení /p-š-[']/ 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 pohanskou výsostí. Hospodina si ctí po svém. A tak hlavní náboženská střediska země, která měla vést k Bohu a tím přinášet všem požehnaní, 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 peša⁶ 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. Nejdě 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 nebude plastičnosti, jestliže v něm přeložíme i vlastní jména. Pak by - ovšem přibližně - zněl:

Pro zločin Oklamavače /=Jákoba/ se to vše děje,
pro hřichy domu božfho 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, vyplnění 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 dvojnásobná. 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

samozejmě nutno chápat pole jako obdělávané okolí města, které bude tak zpuštěno, 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-sáde/= 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 zpuštěním zne-
svěceno 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 rozbořeno, nýbrž i bez vší další ochrany, vydáno každému všanc.

Setba je tu překladem dosti vzácného hebrejského výrazu mattá'é, odvozeného ze slovesa n-t-č= sázet, viz Ez 17,7; 31,4; 34,39. Významný je obrat "setba Hospodino-
nova" v Iz 61,3.

Vinice /hebr. kerem/ je běžný výraz. Ve Starém zákoně má obvykle kladný ráz, často je obrazem církve /Iz 5/. Zde se zdá být uvedena 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 dešťů 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 opis zřícení stvo-

řídelského 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 otevírají 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 trestá 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: "Decero Babylónská.. odkryta bude hanba tvá, ukáže se mrzkost

tvá, mstítí 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 všechny vytesaniny její budou rozbity a všechny dary její budou spáleny ohněm a všechny modly její položím /za/ spouští protože /je/ z darů nevěstky shromáždila až se zase vrátí v dar nevěstky."

Odchyly 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 roztrástit, 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, poněkud 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 zdooben. 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 zničeno a spáleno. A 7c, kde je též výraz, dodává, že nepřátelé, dobyvatelé, užijí získané kořisti zase k témuž 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 ^a-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 u 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 zamyslet nad celkovou výpovědí verše.

Má jakoby dvojitou 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

totíž říká: Odpadnutí od Hospodina nazývají proroci obecně 'smilství'. 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 'smilných' svatyní a jejich vybavy ironicky zároveň 'nevěstčí odměna', to, co si nevěrná dcera Izraelská vysloužila. Prorok tedy říká: Samaří je jako nevěstka samo vino svým neštěstím - zpusťšením, které bylo především zpusťšením samařské svatyně či Samaří jako střediska pohanického nebo alespoň zpohanilého 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 očišťou 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, klamně 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/. Vykладаči 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 proroctví 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 nářek užívá prorok tři výrazy: s-p-d je technický termín pro nářek 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 'b-l 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-l-l, 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. Hebrejšтина tu má zvláštní slovesnou for-

mu /voluntativ, kohortativ čili praefixal sporý/, 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'
nejdou nadarmo v háčcích /uvozovkách/. Oba výrazy se si-
ce vykládají jako označení přírodopisného druhu, ale mno-
hem zřetelnější než to, o jaké zvíře přesně přírodopis-
ně jde, je jejich náboženský charakter: Jsou to obyvatel-
lé smrtících pustin a tak spíše strašidla ze hřbitovů
než zvířátka ze zoo. - Šakalové, hebrejsky tanním, jed-
notné číslo tan, jsou dosti běžným slovem ve Starém záko-
ně /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; Pl 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, obyva-
tel mořských hlubí /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 mumifi-
kace, 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 "dcera-
mi pštrosa" či "dcerami pouště" je to podobné: Hebrej-
ské 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 smrtících 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 ^h-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 pětrosi, 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 nevyhlášené /jsou/ rány jeho

vždyť došlo až na Judu.

zasáhl až do brány mého lidu,

až do Jeruzaléma".

Slovo *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 ^anúšá. Je to v hebrejštině cizí slovo, výpůjčka z akkadštiny, kde enéšu 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 zpuštění země je jako otevřená nevyhlášená rána. Jeruzalém je *z a s a ž e n*, dotčen /n-g-^h/ 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 vylíčení 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, slychom 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,

je 3.m.s. perfekta Kalu slovesa safana - schovat, schránit, ukryt, zachovat, druhá část jména je zkratka ze jména Hospodin - Jahve, zde jen "jáh".

2. Osoba proroka:

a/ Odkud pocházel, nevíme:

Zatímco u řady jiných proroků, třeba u Micheáše, pocházejícího z Morešet /v/ Gat či Morešet gatského, máme alespoň zmínkou místa naznačeno buď rodiště nebo bydliště, nemáme u Sofonjáše po takových údajích ani stopy. Ani je nelze rekonstruovat z jeho proroctví.

b/ podrobná genealogie:

Jediné, co se v nadpisu jeho knihy o něm dovídáme, je jeho rod. Neobvykle dlouhá genealogie sahá až do čtvrtého pokolení. Poslední tři jména mají na konci vesměs zkratku jména Hospodinova čili theoforní prvek jah: Gedalja, Amarja, Chizkija. Zato první jméno rodokmenu Kúší má tvar gentilia, tedy jména rodového, jak ukazuje koncovka -í. Může tedy označovat nejen jméno vlastní /nomen proprium personale/, nýbrž i původ: "Kúšijec". Země Kúš je zmíněna ve Starém zákoně často, řecká Septuaginta ji většinou překládá jako Aithionia, tedy dnešní Etiopie. Mezi odborníky je spor, zdali označuje jen Etiopii či také Nubii, Súdán nebo Afriku vůbec. Pak by Kúšijec bylo tolik co černoch. Jméno Kúš se objevuje ovšem i v textech, které míří hlouběji než všechny údaje zeměpisné, sr. např. Gn 2,13, kde se říká, že řeka Gichon obtéká všechnu zemi Kúš.

Důležité bývá, kde se poprvé v bibli vyskytuje nositel jména Kúš čili heros eponymos /hrdina jménodárce/. Podle Gn

10,6-8 je Kúš synem Chamovým /sr. 1 Pa 1,8-10/. Protože se ráj hledal v arménských horách, kde pramení Eufrat a Tigris, zvaný v Gn 2,14 Chiddekel, ztotožnili někteří vykladači zemi Kúš s krajinou Kaššu, řecky Kossaioi, při řece Araxos v Arménii. Ale tento výklad je nepravděpodobný. Pomíjí to, že výpověď Gn 2,13-14 má zřejmě negeografický ráz, že je tedy výpovědí teologickou, která chce povědět, že z boží, rajske hory vytékají vlastně všechny toky země, že na ní a u Boha je pramen všeho dobrého. Pak není důvodu, abychom odmítali obvyklý výklad, že země Kúš leží v Africe.

Potvrzuje to i ta okolnost, že podle souvislostí znamená Kúší zřejmě nejčastěji "mouřenín" či přímo "černoch" /sr. 2S 18,21-31: černý posel pro neblahou zprávu; fem. Nu 12,1, sr. též Jr 13,23; 38,7.10.12/. Jako jméno národa je najdeme /v množném čísle/ 2 Pa 12,3; 21,16; Dt 11,43; Am 9,7 aj. Nicméně jsou i místa, kde se zdá být osobním jménem na způsob českého "pan Černoch", a to i možná bez vztahu ke svému původnímu významu /snad Jr 36,14?/. Nicméně i tam zůstává otázka: Jde o přezdívkou snědému člověku nebo o někoho, kdo měl, třeba jen v minulosti, černošského předka /sr. Puškin nebo Dumas/? Tak je dobře možné, že i zde v rodokmenu prorokově mohlo slůvko Kúší znamenat rasový původ Sofonjášova otce.

Celou věcí jsem se zabýval ve studii "Zephanjas Ahnenreihe" /Vetus Testamentum 21,1970, 102-104/, kde jsem se pokoušel zároveň vysvětlit, proč má prorok Sofonjáš neobvykle dlouhý rodokmen až do čtvrté generace. Vycházím tam z Jr 36,14, kde je podobný rodokmen až do čtvrté generace, jenže Kúší je

až na posledním, čtvrtém místě. To lze vysvětlit příkazem z Dt 23,7-8, že potomci Egypťanů a s nimi i zřejmě dalších Afričanů smějí vejít do shromáždění Izraele až ve třetí generaci. Kúš a Micrajim, tedy Kúš a Egypt, jsou podle Gn 10,6 bratři. Bylo by tedy dobře pochopitelné, kdyby pravidlo pro Egypťany bylo vztaženo i na Kúšijce. Zdá se, že Jehidi, syn Netanjášův, syn Selemjášův, syn Kúši, zmíněný v Jr 36,14, byl potomkem Kúšijce, tedy Afričana, asi propuštěného otroka na královském dvoře. Ale Jehudi je už čtvrtá generace a proto je rovnorodý plnokrevným Izraelcem, což měl doložit jeho rodokmen do čtvrté generace.

Jenže u Sofonjáše nejde o praděda, nýbrž o otce. Odborníci /Elliger, Sellin, Gerleman/ se přou, co je tu v pozadí. Podnětnou domněnku předložil v roce 1930 Ernst Sellin /Das Zvölffprophetenbuch, 3. Aufl. Kz AT XII/2, Leipzig 1930, 419/, který má za to, že další tři jména mezi Sofonjášovými předky byla připojena dodatečně, aby se tím dokázalo, že Sofonjáš byl plnokrevný Izraelec a vyhovoval směrnicí z Dt 23,7n.

Sellin má asi pravdu, ale svůj postřeh nerozvedl. Proto jej v r. 1942 odmítl Gerleman /Zephanja, Textkritisch und literarkritische unterzucht, Lund 1942, S.l.nn./, který poukázal na to, že by pak Kúši musil být na konci rodokmenu jako v Jr 36,14.

Tato námitka padá, představíme-li si, jak šly za sebou jednotlivé vrstvy textu, tedy jak text krystalizoval:

1. V nejstarší době stálo v záhlaví knihy jen "Slovo Hospodinovo, které se stalo k Sofonjášovi, synu Kúšiho". Zdali

v této vrstvě označovalo slůvko Kúši "černocho" nebo "Černocho", tedy rasu či už vlastní jméno, lze dnes sotva zjistit. Je dobře možné, že v pozadí této výpovědi byl zvěstný hrot: Styďte se; vy plnokrevní a přitom nevěrní Izraelci! Černocho - cizinec vás předchází ve věrnosti Hospodinu a tím zahanbuje! Asi jako celníci a nevěstky, kteří předcházeli farizeje do božího království.

2. Pozdější redaktor rozuměl výrazu Kúši jako genticiliu, tedy jako označení rasy /"černocho"/ nebo alespoň cítil, že je lze takto chápat. Tomu však chtěl právě s ohledem na Dt zabránit: Cožpak syn černocho a tedy černocho může být prorokem v Izraeli? A tu mu pravidlo z Dt 23,7-8 poskytne podnět, on rozšiřuje řetěz předků o další dvě generace. Nicméně se neodvažuje změnit dřívější text úvodu k proroctví a tak jej jen doplní. Nechá tedy jméno Kúši stát v textu jako prorokova otce, jak stálo dřív. Ale vše pojistí jinak: jako praděda prorokova dosadí Chizkijáše čili Ezechiáše, a tím čtenáři naznačí, že může jít o známého zbožného krále téhož jména, který žil právě před zhruba čtyřmi generacemi. Tím zabil hned dvě mouchy jednou ranou: Předně musí pak být Kúši jméno vlastní /"černocho" a nikoli "černocho"/ a za druhé měl pak Sofonjáš po kom "zdědit" svou zbožnost. A tím se Sofonjáš stává - alespoň náznakově - duchovním otcem joziášovské reformy v r. 622 a spojovacím článkem mezi oběma epochami, ezechiášovskou /čili chizkijášovskou/ a joziášovskou.

Tolik článek z *Vetus Testamentum*. Jenže na závěr vyvstává závažná otázka: To je tedy celý Sofonjášův rodokmen "zbož-

ná lež"? Jistě ne. Sofonjásova teologická koncepce je skutečně spojovacím článkem mezi oběma zmíněnými epochami. A to vnitřně, obsahově. A tento primárně teologický fakt vyjadřuje redaktor druhotně i rodokmenem. Genealogie tu tedy stojí ve službách teologie.

Poslechněme si ostatně, co říkají ta všechna vlastní jména hebrejskému uchu, které mohlo zároveň nevnímat i jejich význam: Slovo Hospodinovo se stalo k tomu, kterého "Ukryl Hospodin", synu "Černocho", synu toho, ježž "Zveličil Hospodin", synu toho, ježž "Oslovil Hospodin", synu toho, ježž "Upevnil Hospodin". Kéž by taková genealogie platila i o nás!

3. Doba působení proroka:

Můžeme ji přibližně rekonstruovat z nadpisku knihy: "Ve dnech Jozijáše, syna Amosova, krále Judy". Je to ovšem jen skoupý údaj. Nicméně máme o této době řadu zpráv odjinud. Joziáš čili Jošija vládl 640-609 př. Kr. Většinou se vykladači domnívají, že prorok Sofonjáš působil ještě před reformou, která se datuje k roku 622. Uvádí se pro to tyto důvody:

1. Prorok Sofonjáš reformu nezmiňuje. 2. Nezmiňuje ani Asýrii, která byla tehdy ve středu dění. Však i joziášovská reforma mohla nastat proto, že Asýrie byla oslabena a nebyla schopna si nadále vynucovat nedotknutelnost svých kultických insignií jakožto lenní pán. Tyto kultické insignie byly především sochy či emblémy asyrských bohů, které byly při reformě odstraněny. - 3. Za úpadek nečiní prorok odpovědným krále, nýbrž královský dům, tedy dynastii, snad králova otce Amona /Sf 1,8/ nebo regenty, kteří vládli za nedospělého krále Joziáše. Ten

byl totiž při smrti svého otce stár teprve 8 let. Z toho vyplývá, že je nejpravděpodobnější, že Sofonjáš působil kolem roku 630, necelé desetiletí před reformou. Přesnější data neznáme a sotva je možno je nějak rekonstruovat.

II. K n i h a p r o r o k a S o f o n j á š e

1. Nynější podoba knihy:

Definitivní podoba, kterou dnes máme v rukou, vznikla patrně až v exilu, tedy v době zajetí babylónského. Zdá se, že uzavřeným celkem je kapitola 1. Úvodní motiv se tam vrací znovu na konci a téma prostopuje celou kapitolou.

Nicméně je úsilí vytřídit "původní části" knihy problematickým počínáním. Většina komentářů se na tento tenký led ani nepouští. Relativně zřetelná je struktura knihy. Lze ji celou rozdělit na tři části:

1. Soud nad Judou - kap. 1
2. Soud nad národy - kap. 2
3. Zaslíbení lidu i národům - kap. 3

2. Obsah knihy

Většina látek jsou hrozby čili zlověsti. Jsou tu předloženy ve dvojí podobě: Jednak mluví sám Hospodin /já - forma, sr. 1,2-6.8n.12n; 2,5b-7; 3,6-8/, jednak mluví prorok /1,7. 14na; 2,4.9.12na; 3,1-5/. Převážně se obrací proti lidu /Judovi/. Také tam, kde prorok mluví o cizích národech, myslí na jejich pronikání do božího lidu, tedy na kultu a zvyky těchto

národů, jak je nevěrný-boží lid přebíral a napodoboval. Vyskytuje se tu ovšem i literární druh napomenutí /Mahnrede 2,1-3/ a blahozvěsti /Heilspruch 3,9-13/.

3. Zvěst knihy

V těžišti Sofonjášova svědectví je připomenutí nadcházejícího božího soudu, v tom stojí Sofonjáš na jedné linii se svými předchůdci jako byli Micheáš, Amos a Izajáš, i se svými následovníky, jako byl zvláště Jeremjáš. S Amosem jej konkrétně spojuje zmínka o dni Hospodinovu /Am 5,18nn/, který je dnem tmy; podobně Iz 2,12n. Obdobně je spojnicí i myšlenka o pročištění soudem a protiklad "pýcha - pokora" /Sr.Iz 2,6n/.

Je pozoruhodné, že mezi prvou prorockou generací /Am, Oz, Mi, Iz/ a Sofonjášem je časová mezera asi 60 až 70 let /viz Malí proroci, překlad s výkladem svazek 14, str. 220/. Tato mezera je přibližně doba vlády krále Manasse /687-642/, kterou bible hodnotí záporně /sr. 2 Kr 21,1-8; 23,36; 34,3n; Jr 15,4/. Asi v této době proroci byli, ale je otázka, nakolik stáli v kritické linii vůči králi a jeho vládě a nakolik hlásali především boží soud. Manasse jim patrně bránil ve veřejném vystupování, protože prorocká zvěst o svrchovanosti boží nad králem a o nároku na čistotu a celé srdce se zřejmě neshodovala s linií a pojetím jeho vlády. Amon vládl krátce, asi necelé dva roky, a jeho vláda nepřinesla změnu. I za vlády malého Joziáše se asi věci vyvíjely a měnily jen zvolna. Teprve ustávající tlak Asýrie umožnil, jak už jsme zmínili, odstranit importované kulty a insignie, odznaky cizích bohů.

A do této situace, kdy už byly změny nábožensky i politicky možné, ale k lecčemu ještě chyběla odvaha, spadá nejspíše Sofonjášovo vystoupení. A tím je Sofonjáš nejen časově, nýbrž i věcně připravovatelem joziášovské reformy.

4. Ohlasy a citace Sofonjáše jinde v bibli

Sofonjášův text není ve Starém zákoně nikde výslovně citován, v Novém zákoně pak je citován čtyřikrát: Sf 1,3 - Mt 13,41; Sf 1,14 - Zj 6,17; Sf 3,8 - Zj 16,1; Sf 3,13 - Zj 14,5. Ze čtyř citací jsou tedy tři ve Zjevení, to je příznačné pro Sofonjášovy eschatologické důrazy.

5. Problém Skýtů

Některé starší komentáře vztahovaly Sofonjášovy výroky o nepříteli ze severu na Skýty, kteří prý mezi 630 a 625 protáhli Sýrii a Palestinou až do Egypta. Tato domněnka se opírá o zmínku v Herodotovi /I,103-106/, který vypráví, že prý Skýtové v této době pronikli do Přední Asie. Prý přemohli Médy a dostali se přes Sýrii a Palestinu až na egyptské hranice. Teprve tam prý je faraó Psammetich odrazil.

Na základě Herodotovy zmínky tvrdil Beñnhardt Duhm /Das Buch Jeremia, 1901/, že prý v Sofonjášovi a v Jr 4 - 6 jde o "písň o Skýtech". Jeho hypotézu přijali i někteří jiní vykladači, např. Robinson. V novější době se však většinou odmítá. Podrobně ji prozkoumal F. Wilke /Das Skythenproblem im Jeremiachbuch, Kittel - Festschrift BWAT 11, 1913, 222-254/. Došel k závěru, že tato hypotéza je neudržitelná, a to ze dvou závažných důvodů:

1. Herodot je jediný svědek, jiní mlčí.

2. Prorocké zmínky se dají vyřešit jinak, hrozba příchodu cizích národů je u proroků častá.

Wilke má nepochybně pravdu, Duhm se mylil. Rozhodující je však otázka, kdo je vlastně onen "nepřítel ze severu", o němž vedle Sf 2,13 mluví i Jr 1,14; 4,6; 6,1; 13,20. Jde zřejmě o veličinu původně mytickou, později přeznačenou na nepřítele eschatologického, ba apokalyptického. Na severu je říše tmy, sever je podle starosemitského určování světových stran "na levici", je tedy směrem neblahým /viz latinské sinister - zároveň levý i zlověstný!/. Na severu leží mytická "hora bohů", na níž chce sídlit Lucifer v Iz 14,13. A tak není divu, že v prorockých obrazech soudu i soudící Hospodin přichází "ze severu" /Ez 1,4/, ale jindy z jihu, směru zdaru /Abk 3,3/, když se chce zdůraznit jiný, nikoli zlověstný charakter soudu. Jih snad je také ohlasem příchodu Izraele a tím i Hospodina z jihu do země zaslíbené.

Tento "Nepřítel", modelový protivník božího lidu, se ovšem stále znovu historicky aktualizuje v Asyřanech, Babylóňanech, Peršanech, Řecích /Antiohovcích/ a Římanech, kteří všichni vnikli do Palestiny ze severu.

Důležitá je otázka, zdali byl mýtus historizován či historie mýtizována. Ve starém Orientě je zřejmě pravidlem prvý případ, v Izraeli pak je často historizace spjata s demytizací. Teprve v době helénistické se objevuje u Euhemera jako teoretická možnost mýtizace historie, ale v podstatě jen ojediněle. Teprve nová doba si libuje v domněnku, že postup byl opačný, že tedy byla historie mýtizována. Vzato literárně histo-

ricky je vztah mezi mýtem a historií dialektický. Prioritu však mají mýtické souřadnice, např. sever - zlo, do nichž byly dosazovány historické události a zkušenosti s nimi a tak tyto události nabývaly nadčasového, modelového významu.

Biblické podání však má zájem na likvidaci mýtické dimenze událostí. Tak je zde původně mýtický "Nepřítel" ztotožněn s konkrétní politickou mocí. Tím však v rámci biblického podání zároveň tato moc ztrácí mýtické, to jest nadpozemské, božské rysy a stává se nástrojem, mohli bychom říci: pouhým nástrojem Hospodinova soudu, nad nímž Hospodin zcela panuje, nikoli božím protihráčem. Ani potom však není pouhým historickým jevem v našem moderním slova smyslu, tedy pouhou výslednicí přísně kauzálně determinovaných sil a proto zplodinou imanence. Hospodin je vítěz nad každou mocností, byť i ze "severu", z říše tmy a zloby. Tak vyjadřuje biblické podání základní článek víry, že Hospodin je Bůh svrchovaný, Pán nad národy, i jejich zlobou. Pán nad všemi událostmi i nad všemi pověrami, které se k nim pojí.

III. E x e g e z e Sofonjáše kap. 1

Celá první kapitola se různě dělí. Dělení není příliš důležité, protože myšlenkový postup je plynulý. Pro přehled si však rozdělíme Sf 1,1-18 takto:

v.1 úvod/co se říká, komu a kdy/

v.2-3 velká žeň

- v. 4-6. soud nad Judou a Jeruzalémem
- v. 7. Hospodin připravil oběť
- v. 8-9 trest násilníků
- v. 10-11 trest kupců
- v. 12-13 trest nevěrců
- v. 14-16 den Hospodinův blízko
- v. 17-18 události dne Hospodinova

Ú v o d v.1: "Slovo Hospodinovo, co se stalo k Sefenjovi,
synu Gedalji synu Amarji synu Chizkiji,
ve dnech Jóšiji, syna Amosova, krále Judy."

Tento úvodní verš má zřetelně tři body: Co se stalo, komu a kdy. Úvodní vazba "slovo Hospodinovo, co se stalo.." je obvyklá prorocká formule, kterou najdeme v úvodu jiných proroků častěji /sr. Oz, Jl, Mi/. Zdůrazňuje, že tu k slovu přichází Hospodin sám. Jen on má iniciativu, jen on tu má co říci. To je konec vši lidské náboženské aktivity a tím i náboženské svévole. Slovo, hebrajsky *dábár*, je nejen informace, nýbrž zároveň i událost. Jeho stáváním se popisuje boží vstup do akce, jak to nejvýrazněji vystihuje výklad jména Hospodin v Ex 3,14: "Jsem ten, který se stává přítomným, jednajícím, působícím". Nejde tedy v první řadě ani o proroka jako osobnost ani o vnější okolnosti, v nichž vyřizoval své poselství, nýbrž právě o boží slovo, přesněji o boží oslovení. To ovšem není ani metafyzický princip, jak si je upravují někteří milovníci formulek a definic, ani spekulativní úběžník dogmatik. nýbrž vždy zastihuje a zasahuje člověka

a boží lid v jeho konkrétní situaci, v jeho aktuální bídě, hříchu a nemohoucnosti. Jinak řečeno: Nejde o jakékoli "slovo", třeba vydávané za božský pokyn /numen/, nýbrž o to, co řekl Bůh skrze Sofonjáše své církvi a tedy i nám.

Jméno proroka i vše, co o něm víme, bylo vyloženo již v úvodu, stejně jako i čas, kdy prorokoval. A tak se hned obraťme k obsahu Sofonjášova poselství.

V e l k á ž e ň

- v.2: "Sebráním sbírající vše nad tváří půdy, výrok Hospodinův.
- v.3: Sbírající člověka i dobytek, sbírající létavce nebes i ryby moře a 'pohoršení'/?/ se svévolníky,
a odřežu člověka od svrchu tváří půdy, výrok Hospodinův."

Opakování slov téhož kořene, jemuž se řečtina, latina a jiné indoevropské jazyky vyhýbají, je v semitských jazycích běžné. Tímto způsobem mohou semitské jazyky stupňovat i sloveso, nejen přídavné jméno. Obvyklá vazba je ovšem infinitiv s určitým slovesem, kdežto zde je v hebrejském znění infinitiv s participiem. Někteří vykladači proto navrhuji pozměnit zde participium v 1. os. imperfekta, ale to je svévolná úprava. Participium má zde jistě svůj význam: Nejen že Hospodin jednou sebere, ale on sám je ten Sbírající. O jaké sebrání jde? Hebrejské sloveso *'-s-f* je technický termín žně. A ta je zase častým obrazem konečného soudu; vzpomeňme třeba ještě i v Novém zákoně na časté Ježíšovy výroky o žni /Mt 13,41 aj./ Na obraz žně ukazuje i výraz "půda", hebrejsky

adámá, označující především obdělávanou zemi. Celý svět je tedy boží pole, jemuž nastala doba žně /1K 3,9/. A té nic neunikne. Bůh sbírá vše, protože vše, co tu je, je tu jen z boží vůle či božího dopuštění a nic z toho na věky, nýbrž vše právě jen až do žně. Hospodin sám je ten božský Žnec. A už to je evangelium, protože jím není kenaanský Mót, Smrt, božstvo smrti, podsvětí a zmaru, nýbrž ten Živý na věky.

Druhý verš vykládá, co vše Hospodin sbírá: Nejen člověka, nýbrž i další živé tvory. D o b y t e k /hebrejsky behema/ označuje většinou zvířata domácí a obětí, zde však zřejmě obecně pozemské, vedle l é t a v c ů nebeských, tedy všeho, co létá, a r y b m o ř e. To je výčet, připomínající Gn 1, tedy situaci stvoření. Ovšem do stvoření vstoupil hřích a s ním 'pohoršení'. Hebrejský výraz makšélót je nejasný. Vyskytuje se jen zde a v Iz 3,6. Bývá odvozován od slovesa k-š-l = klopytat, jde tedy o něco, co působí klopytání či klopytnutí. To je, zdá se, také základní význam řeckého výrazu skandalon, který se překládá jako 1. past, léčka, 2. svod k hříchu, k odpadnutí od Boha, 3. pohoršení, to, co uráží a pobuřuje. A právě tímto slovesem přeložily nejistý hebrejský výraz některé řecké rukopisy Septuaginty, kdežto jiné jej - asi z rozpaků - vynechaly. Vulgata čte ruinae, tedy zbořeniny, zříceniny. Německý starozákoník Kittel navrhl úpravu hebrejského znění do slovesného tvaru hikšalti = přivedu k pádu, ke klopytnutí, totiž svévolníky, o nichž se mluví dále. Některé moderní překlady tuto úpravu převzaly /např. Züricher Bibel/. Ale každý takový zásah do původního hebrej-

ského znění, zvláště není-li zdůvodněn některou ze starých verzí, je povážlivý. A tak namísto toho upravovat si bibli po svém, i když v dobrém úmyslu, je jistě lepší řídit se radou Lutherovou: Když v bibli narazíme na něco, čemu nerozumíme, je nejlépe poděkovat Bohu, že jeho moudrost převyšuje naše chápání, a jít dál.

S v é v o l n í c i či po kralicku bezbožní, hebrejsky rešá'ím jsou ti, kdo se v pyšném vzdoru stavějí vědomě a záměrně proti Bohu. O d ř e z á n í člověka připomíná nejen prořezání vinice /J 15,1-8/, nýbrž je i názvukem na obřad uzavírání smlouvy /karat berit/, kterou Hospodin uzavřel se svým lidem. /Viz výklad k v.4/.

Souhrnem k celému dvojverší si připomeneme, že motiv žně je odkazem k božímu soudu, který ovšem v předjímce nadchází či nastává vždy a všude tam, kde končí lhůta daná člověku a kde Bůh účtuje; pavlovským obratem: kde Bůh činí konec starému člověku a jeho panství. Tento soud je v určitém smyslu opakem či protějškem stvoření, jak je připomínají podobné výčty tvorstva, známé z Gn 1. Zde ovšem přicházejí v obráceném pořadí. V Gn jsou za sebou ptáci a ryby /5. den/, zvířata a člověk /6. den/, zde člověk, zvířata, ptáci a ryby. To jistě není náhodné. Tento obrácený pořad připomíná obraz svinutí nebes jako stanu /Iz 34,4; Žd 1,12/, jakýsi zrcadlový postup proti roztahování stanu - země a nebe jako svatyně Hospodiny. I zde je země nazvána půdou, hebrejsky 'adámá, obdělávaná země, půda, hlína, slovo od téhož kořene jako 'adam - člověk. Jde o zemi, která rodí a tím umožňuje život, sr.

Ez 14,11: čtyři pokuty hubí zemi, nebo Iz 45,4: Hospodin boří, co vystavěl, a boří, co štípil, totiž celou zemi tuto. Ale nejde tu o nějakou uraženou božskou pomstychtivost, která si v ničení stvoření běře zadostiučinění. Vše se má jinak. Je v povaze stvoření, že hřích, který porušuje boží stvořitelské řády, právě tím sám otevírá dveře chaosu a zmaru a rozpoutáním sil zhouby vposledku ničí sám sebe, tedy vše, co chtěl vytvořit či spíše přetvořit podle svého a tím to pokazil. To je také motiv potopy, kdy rozbití stvořitelského řádu, porušení cesty všelikého těla na zemi způsobí prolomení hranic, které chránily oblast života před záplavou zničení. Představa o veliké žni, o zhrucení stvoření a o novém stvoření a novém věku měla své pevné místo i jinde než v Izraeli, třeba ve staré Mezopotámii. Jsou ovšem vždy i závažné rozdíly. V Mezopotámii měli za to, že síla světa v uplynulém období vyprchala, byla jakoby rozmrhána, a musí být proto obnovena magickým ritem. To v Izraeli není. Prorocký důraz naopak staví do středu všeho dění zcela svrchovaného Hospodina, který třibícím zásahem proti všemu lidskému očekávání a tužbám účtuje zcela osobně s těmi, kdo se mu vzepřeli a pokazili jeho stvoření.

K tomu směřují i další verše:

S o u d n a d J u d o u a J e r u z a l é m e m

V.4: "Vztáhnu svou ruku proti Judovi a proti všem obyvatelům Jeruzaléma

a odřezu z tohoto Místa ostatek Baalův

i jméno žreců s kněžními

V.5: a /ty, kdo/ se koří na střeších voji nebes

a /ty, kdo/ přísahají při Hospodinu

i /zároveň/ přísahají v Milkomovi /= jejich králi/

V.6: ty odvracející se od /cesty/ za Hospodinem

co nehledají Hospodina a nedotazují se ho".

Znění hebrejského textu je zřetelné, bez větších problémů a odchylek. Všecky tři verše /4-6/ tvoří uzavřenou strofu, kterou je nejlépe vykládat najednou. K V.4 je třeba si připomenout, že boží soud začíná od božího domu, od církve, tedy od Judy - "vyznavače" /to je význam jména Juda podle Gn 29,35/ a od Jeruzaléma, města božího pokoje /tak chápe význam jména Jeruzaléma např. Ž 122,6/. A samozřejmě ze všeho nejdříve od chrámu, který je zde patrně míněn slůvkem "Místo" /hebrejsky mákóm, v pozdějším rabínském úzu jeden z opisů božího jména podobně jako "Nebesa" /sr. Bousset, Die Religion des Judentums, s. 316 a 519, pozn.3/. - Jak se soud projevuje? Bůh říká ústy proroka: Vztáhnu ruku.. a odřezu. Hebrejské sloveso k-r-t je bohaté významem. Znamená odřezávat /třeba strom, Dt 19,5 sr. J 15,2/, vytínat, vyhubit /třeba potomstvo Jr 11,19 50,16/, ale také rozpoltit obětní zvíře, mezi jehož půlkami se procházelo při uzavírání smlouvy /Gn 15,10/, a potom vůbec uzavřít smlouvu či dohodu, ať s Bohem či mezi lidmi /1S 11,2; 22,8; 2S 5,3 aj./. Bůh si tedy přeřeže svou zplanělou vinici, a to tak, že z ní odřeze plané ratolesti, zde nazvané "o s t a t e k B a a l ů v". Výraz "ostatek" je v bibli často označením menšího společenství, skoro bychom mohli říci "církve", která zbyla či zůstala po různých pronásledováních a proměnách, sr. Iz 17,3.

6 až Ř 11,5. Ale zde zřejmě nejde ani tak o nějaké baalovské společenství vedle božího lidu, nýbrž o zbytek ctitelů Baalových uvnitř božího lidu, v Judovi a Jeruzalémě. Jich se zřejmě týká i poněkud neobvyklá vazba "j m é n o ž r e c ů s k n ě ž í m i". Žrec je ve starořečtině pohanský kněz. Zde jím překládáme hebrejský výraz komer /v Sz jen 2Kr 23,5; Oz 10,5 a zde/, které by v doslovném překladu znamenalo asi tolik co "rozřhavač, rozohňovač" - od slovesa k-m-r = rozřhavit, rozohnit, rozdráždit, - anebo pasívně "rozřhavený, rozdrážďený", tedy ten, který v pohanském kultu rozdrážďuje, rozohňuje sebe i jiné; vzpomeňme na Baalovy kněze na Karmeli v 1 Kr 18 a jejich sebedráždění, aby se dostali do vytržení a tak donutili Baale k zásahu! Obrat "s k n ě ž í m i" je doslova "při" - hebrejsky 'im. Tato předložka označuje v bibli často vnitřní shodu, obecnství. Ti, kdo jsou "jedni při druhých", kdo se navzájem shodují, jsou 'am = lid. Tito žreci či rozdrážďovači jsou tedy při kněžích, mezi nimi, shodují se s nimi, nejspíše v tom, že je možno trochu uctívat Hospodina a trochu Baale, viz Eliášovu výtku o "kulhání na obě strany", doslova poskakování či klekání na dvou kletkách /1Kr 18,21/. Anebo lze toto "při" vyložit tak, že mezi kněžskými Hospodinovými v Jeruzalémě jsou takoví baalovští rozdrážďovači, tedy ti, kdo slouží Hospodinu po baalovsku, tím že sebe i posluchače dráždí, namísto aby je vzdělávali v božím slově a vedli k božím cestám. To je nebezpečí, které v církvi trvá dodnes.

V.5 se skládá ze dvou vazeb. Prvá mluví o "kořících se

na střeších". Střecha je místem, kde se uctívala astrální božstva /2 Kr 23,12; Jr 19,13; 32,29; Sf 1,5; Ne 8,19/. Je to snadno pochopitelné, odtud je na hvězdy vidět. A o ně jde právě v obratu "voj nebes". V době, kdy Sofonjáš prorokuje, představuje uctívání astrálních božstev patrně mezopotámský směr, zatímco další vazba ukazuje na místní, palestinské náboženské svody. Jde o "přísahu při Milkomovi". Milkom byl amonitský státní bůh, sr. 2 Kr 23,13, patrně baalovského typu. Šalomoun mu zřídil božiště východně od Jeruzaléma /1Kr 11,7/, jeho kult byl živý ještě v době Jeremjášově /Jr 49, 1.3/. Jeho jméno v sobě zřejmě obsahuje výraz melek = král, koncovka - om nebo -am by se mohla přeložit jako suffix 3.pl. muž. rodu, tj. "král jejich", ale možná že má jiný původ. Přísahat při nějakém bohu znamená dovolávat se ho za svědka při přísaze, za ručitele její věrnosti, který má potrestat toho, kdo by přísahu porušil. Nevěrní Izraelci přísahají, jak se jim hodí, jednou při Hospodinu, podruhé při Milkomovi, podobně jako jejich předkové za Eliáše "kulhali na obě strany" /1 Kr 18,21/. Asi je za tím politicko-náboženský oportunistus: přísahají střídavě tak, jak se jim to právě hodí, jak to víc vynáší a příslibuje. Přeložíme-li jméno Milkom jako "jejich král", pak výraz "král" může být i titulem některého boha, třeba Baale, nebo i označením současného panujícího krále, jemuž by se tím ovšem projevovala božská úcta, sr. Gn 42,15 "živiť jest faraó, že nevyjdete odsud..". Ale výklad výrazu Milkom na božstvo je zde pravděpodobnější.

V.6. charakterizuje všecko, co předcházelo, jako odvrát

od Hospodina. Hebrejština tu má složenou předložku, kterou by bylo možno doslova přeložit "od za Hospodinem", tedy od jítí za Hospodinem, od jeho cesty, kterou ukazuje jeho ukazatel - tóra čili zákon. Jde o ty, kdo se dávají vést svým zřetelem na jiné bohy, tedy jinými pohnutkami a jinými motivy než poslušností Hospodina a jeho smlouvy. Takový odvrát vyznačují dvě věci: předně nehledání /hebr. d-r-š/ Hospodina /sr. Ž 24,6/, to znamená prakticky pomíjení jeho slova v ústech proroků /sr. 2Kr 22,13.18/, a dále neptání se, nedoptávání se na Hospodina /hebr. b-k-š, sr. Ž 27,8/. Takové doptávání se konalo často orákulem, věštbou. To byl výraz pro postoj, při kterém je člověk otevřen božimu pokynu, kdy je hotov dát si od Boha říci co a jak a nedomnívá se, že by to vše věděl předem. Jinak řečeno: počítá s živým Bohem, který mluví, vede a vládne. Vzorový je tu postoj apoštola Pavla před Damaškem, který se ptá: "Co chceš, abych činil?" /Sk 9,6/.

H o s p o d i n p ř i p r a v i l o b ě ť

V.7. "Ať je/ ticho od tváře Panovníka Hospodina,

protože blízký /je/ den Hospodinův,

protože připravil Hospodin oběť, posvětil své pozvané"

Výzva k ztichnutí, vyjádřená citoslovcem has - asi jako naše pat - /gramaticky je has odvozeno od vzácného slovesa h-s-h = tišit/ nás vede do kultu. Je to slovo, kterým kněz vyzývá přítomné, aby ve vrcholném okamžiku bohoslužby zachovali klid a ticho a nerušili posvátný úkon /sr. Abk 2,20; Za 2,12/. Podobné výzvy známe i z řeckého a římského nábo-

ženství: sr. výzvu eufémeite, původně "buďte zbožní", a to jazykem či ústy, to jest nerušte posvátný úkon nepříznivými slovy! Původně nešlo ani tolik o rušení akustické jako spíše o to, rušit platnost magiky chápaného slova nějakým protizaklínadlem. Takové výzvy jsou v díle Pindarově u Horatia i Vergilia /favete linguis, favete ore/. Teprve druhotně, když mizí magické pojetí, jak se děje v Izraeli, je to výzva k soustředění, aby všichni měli na chystaném nebo probíhajícím úkonu vnitřně /kognitivně/ podíl.

Úvodní slůvko naznačuje to, co potvrzují i další obraty: Celý verš je buď převzat přímo z liturgie nebo je jejím ohlasem. Nynější vykladači /Rudolph, Weiser/ se vesměs kloní k názoru, že prorok zde jen převzal ustálený liturgický text, který říká, že Bůh sám připravil oběť, je sám hostitelem při obětním hosti, k němuž zve a posvěcuje pozvané. /sr. pozvání na svatbu Mt 22,2-10/. O posvěcení pozvaných či pozvaných se mluví třeba v 1 S 16,5: "Posvětil také Izai a synů jeho a pozval jich k oběti", podobně 1 S 9,13 "on požehná oběti, a potom pozvaní jísti budou.." Ohlasem novozákoním je Kol 1,12: Otec.."hodné nás učinil /posvětil/ účastnosti díla svatých v slávě". Jinak řečeno: Posvěcuje boží přítomnost a boží úkol - sr. Ex 19,5.

Problém je zmínka o dnu Hospodinově. Byla už v onom liturgickém tvaru textu? Není to vyloučeno, ale pak by označovala den slavnosti, který byl ovšem chápán jako předjímka, prolepse Hospodinova příchodu k soudu a počátek nového věku. Někteří badatelé chtěli z takových slavností odvodit vznik

eschatologie /sr. Heller, Do posledních končin s.8, tam další literatura/.

Celá výzva však dostává u Sofonjáše nový význam zasazením do zcela určité souvislosti: Jde o vyhlášení soudu nad Izraelem, nad božím lidem, a nikoli o výzvu k slavnostnímu a vlastně jen formálnímu zjištění. Pak totiž už nejsou obětí zvířata a pozvaní Izraelci, nýbrž obětí jsou nevěrný Boží lid a pozvaní jsou jeho nepřátelé, sr. Ez 39,17-24: "Rci k ptákům a zvířím.. přijďte k obětem mým..a nasytíte se u stolu mého koněmi a jezdci, silnými reky i všemi muži válečnými.." Podobně Zj 19,17-18 /asi ohlas Ez/, Iz 34,6; Jr 46, 10 aj. Překlad s výkladem /14,224/ připomíná, že "obětí je tu judský lid a národy svědkem Božího terstu na něm. Ale právě proto má tato oběť vposledku kladný a spásitelský význam. Hospodin chce nehromami přitřhnout svůj lid k sobě a pohanům tím poskytnout lhůtu milosti". Jistě, ale nejen to, navíc ještě ukázá na modelu božího lidu svou svrchovanou spravedlnost, která soudí všechny vzpurné a omilostňuje pokorné a tak je svědectvím o rázu božího soudu. Ale mohli bychom tu vzpomenout na druhého Izajáše a pokročit v interpretaci ještě dál: Co když už zde ukazuje prorok božímu lidu jeho úděl, být Služebníkem, a tedy obětí? Přijme lid tento úděl? Přijme jej jako to, co si zasloužil, tedy bez odporu a reptání? Přijme jej jako výsadu, být tu pro druhé a nést vposledku víc, než si zasloužil? Boží lid téměř vždycky - my s ním - odmítal soud i za to, co si zasloužil, natož pak aby byl v pokoře hotov nést i cizí viny. To jen Kristus

/a ti, kdo jsou v něm/ přijímá bez vzdoru trest za to, co si nezasloužil. Odtud, ze slova o oběti, kterou je lid jako Služebník, vede cesta k Vyvolenému a Jednorozenému, který je obětí dobrovolnou /Iz 53, Žd 2,10 Vůdce spasení jejich skrze utrpení posvětil/.

T r e s t n á s i l n í k ů

V.8: "I stane se v den oběti Hospodinovy:

/a/ potrestám velitele /mn.č./ i syny krále,
i všechny, oblékající se oblekem cizáků,

V.9: a potrestám každého přeskakujícího práh v onen den,
/ty/ naplňující dům svého Pána /svých pánů/ násilím
a lstí".

Předchozí verš mluvil o oběti, kterou si Hospodin sám připraví; tento odstavec pak líčí, jak tato oběť bude vyhlížet či probíhat. Ne tak, že by někdo něco donesl Hospodinu do chrámu, nýbrž tak, že Bůh sám si dojde, dohlédne, skoro až "došlápne" /hebr. p-k-d = dohlédnout, postihnout, od něho je odvozeno podst. jm. dozorce/ na ty, kdo se prohřešili. Kde to je? Především velitelé - hebrejsky *šárím*. Tento výraz označuje vysokého úředníka, civilního i vojenského, podřízeného přímo králi, tedy asi našeho zplnomocněnce, ministra, vojevůdce. Není divu, že stojí vedle královských synů, kteří mívali také různá významná pověření, pokud byli dospělí. Král, jeho rodina i jeho přední dvořané jsou samozřejmě mnohým vzorem, jsou směrodatní. A je tedy dvojnásob povážlivé, ba osudné, jestliže zavádějí cizí, cizácké zvyky, rostoucí z cizí víry a z cizího kultu. Mezi takové

projevy cizáctví patří oblek - sr. babylónský plášť, ukra-
dený Achanem /Joz 7,1/ nebo oblek Géziho /2 Kr 5,22/, který
Elizeus odmítl přijmout. Význam obleku jako projevu určité-
ho způsobu života a tedy i jako vyznání ukazují předpisy
pro oblékání kněží /Lv 19,19; Dt 22,11/ i některé další
výhrady, které vesměs zakazují připodobňování pohanským zvy-
kům /Dt 22,5 - viz výklad v Překlade s výkladem! 3,271/.

Mezi pohanské zvyky či kultické úkony patří zřejmě i
přeskakování prahu. Poučná je tu zmínka z 1 S 5,4n, že kně-
ží Dagonovi přeskakují práh jeho chrámu; tam je to vysvětlo-
váno z příhody s truhou, ale máme doklad, že se totéž konalo
i v Persii a jinde. Badatelé o mýtech vysvětlují tento zvyk
tím, že pod prahem sídlil "hospodářiček", ochranný démon,
který bránil ve vstupu do domu nežádoucí návštěvě. Rozhně-
val by se, kdyby se mu šlapalo na příbytek. Pak by takové
nešlapání na práh bylo opakem pošlapání šíje nepřátel či
šlapání na hrdla přemožených králů /Joz 10,24/, kterým se
dokazuje jejich přemožení. Existují i jiné výklady, např.
Robinson tvrdí, že hebrejský výraz označoval poustavec pre-
sochu božstva a ten se prý při některých obřadech záměrně
přeskakoval, asi jako se třeba v našich lidových zvycích
skáče přes oheň, aby ten, kdo skáče, získal z ohně sílu,
ohnivost atd. O poskakování a přeskakování v rámci kultu
máme řadu zpráv /např. 1 Kr 18,26 aj./, ale zde se zdá vý-
klad s "hospodářičkem" pravděpodobnějším. Podstatou obřadu ne-
vstupování na práh by tedy bylo střežit se úkonů, jimiž by
se mohl zaplašit "strážce" domácího štěstí.

Naplňování domu Páně násilím a lstí je dosti zřetelné.
Násilí, v hebrejském znění chámás, označuje násilné jedná-
ní, které je blízké až krveprolití /Gn 49,5n; Sd 9,24; Iz
59,6; Jr 51,35; Ez 7,23; Jl 4,14/. Znečišťuje zaslíbenou
zemi /Lv 18,28; 20,22/ a je za ně podle zákona uložen trest
smrti /Lv 20,11-18/. Nejde v něm jen o náhodnou násilnost
rozvážněného člověka, ale o nebezpečnou pověru, že věci lze
řešit pomocí násilí, že násilí může být nástrojem mezilids-
kých vztahů a vposledku i vztahu k Bohu /= magie/. Tato ne-
bezpečná pověra kvete leckde dodnes. Lest, hebrejsky mirmá,
znamená také zradu, podvod, úskok a klam. Je to jen lépe
maskovaná obdoba násilí, v podstatě s ním patří do téže ka-
tegorie. Obojí výraz, násilí i lest, je pospolu znovu v Sf
3,4: "jeho kněží znesvěcují svaté, znásilňují zákon".

Souhrnem k v.8 a 9 lze říci, že prorok varuje i nás, a-
bychom se neoblékli, nepřistrojili a nemaskovali tak, aby-
chom se líbili, kde a jak se nám hodí, abychom nepřeskako-
vali vše, kde bychom se něčeho nevýhodně dotkli, nějakého
třeba společenského nebo náboženského tabu, a ovšem abychom
nespléhali na lest a násilí. Kdo tak činí, shledá se s tím,
co líčí dál.

T r e s t k u p c ů

V.10: "A stane se v onen den, /je/ výrok Hospodinův,
hlas křiku od brány ryb a kvílení od druhé /strany/
a třeskot /tříštění/ veliký od pahorků.

V.11: Kvílejte, obyvatelé "Moždýře",
protože umlčen bude všechen lid kupců /Kenaanu/,

odřezání budou všichni vážící stříbro!.

Jde o druhou strofu, líčící soud. Kdybychom chtěli utřídit postup prorocké řeči, mohli bychom v.7 považovat za základ, tedy jakýsi "text kázání", 1. strofu /v8+9/ za první aplikaci - soud nad královským dvorem, a 2. strofu /v.10 + 11/ za soud nad bohatými, tedy kupci.

Úvodní řádek je obvyklý prorocký úvod. Brána ryb ležela, jak říkají dnešní znalci archeologie, uprostřed severní zdi jeruzalémských hradeb. Druhá strana je buď protějšek této brány, tedy jih Jeruzaléma, nebo podle Eubera název čtvrti, kde bydlili kupci. Pahorky, hebrejsky geba 'ot, mohou být také místním názvem, ale pravděpodobnější je, že jde o místa, kde se konal kult, tj. božiště, výsosti apod. třeskot či tříštění pak by byl hluk těch, kdo je pustoší, zvláště pak hluk, vznikající rozbíjením kultického zařízení na pahorcích - model, oltářů atd. /Sr.Dt 12,3 totéž sloveso/. Někteří vykladači rozumějí pahorky přímo chrámový pahorek v Jeruzalémě, obvykle nazývaný Sion. Množné číslo však naznačuje, že jde nejspíše obecně o pahorky i kolem Jeruzaléma, o všechny, k nimž se upínala víra "kupců".

"Moždýř", hebrejsky maktěš, byl prý název čtvrti. Vykládá se, že ležela v jakési prohlubni a odtud dostala své jméno, proto také nový překlad čte "Kotlina" - od kotle. Ale může to být i záměrně dvojnásobná narážka na to, že celé město se pod útokem nepřátel v čas soudu změní v moždýř, v němž bude vše roztlučeno a zničeno.

Klíčový výraz celého oddílků jsou "kupci", hebrejsky

am kena an. I tento výraz je zřetelně dvojnásobný: Označuje jednak kupce, jednak Kananejce čili Kenaance. Jak je to možné, vysvětlí jeho dějiny: Etymologie ukazuje, že jde o slovo původem egyptské, tam znamená kinchchu purpur, červenou vlněnou látku, která se vyráběla především ve Fénicii čili Foinikii. Ta se pak u Egyptanů nazývala "země purpuru" a odtud vznikl název Kanaan. Potom se toto slovo stalo označením obvyklého povolání u Feničanů, totiž obchodníka s purpurem, a potom názvem pro obchodníka vůbec. Ve významu "obchodník, kupec" je najdeme ve Starém zákoně u Za 14,21; Př 11,24; Jb 40,30. - U proroka Sofonjáše však jde zase o víc než jen o civilní obchod. Jsou tak označení ti, kdo obchodují s Bohem i s bližními, kdo s obojím zacházejí tak, aby jim to co nejvíc vyneslo. Vzpomeňme na Satanovo obvinění z Jb 1,9 o výnosné zbožnosti! Kdo žijí s takovým předznamenáním, ti se vlastně pokananejštili, i kdyby měli podle těla za Otce samého Abrahama, či podle Nového zákona, propadli uctívání mamonu, anebo docela moderně: konzumní mentalitě. Ti váží stříbro, počítají zisk. Tehdy se při koupi či prodeji běžně stříbro, obvyklé platidlo, vážilo. Ale toto vážení je zase obrazem pro činnost člověka, který počítá, co mu to vyneslo. O odřezání jako trestu jsme už mluvili podrobněji ve v.4.

T r e s t n e v ě r c ů

V.12: "A stane se v oné době

prohledám Jeruzalém s kahany

a potrestám muže, houstnoucí nad svou sedlinou,

ty říkající ve svém srdci: Hospodin nepůsobí ani dobro ani zlo.

V.13: A bude jejich síla /bohatství/ v plen
a jejich domy k zpuštění;
postaví domy a neobydlí /je/,
vysázejí vinice a nebudou pít jejich víno."

Před Bohem se nelze ukrýt, není před ním nic skrytého /st.Jr 16,16n; Am 9,1-3/. On si prosvítí Jeruzalém i všechny jeho úkryty tak, že v něm vše vyjde na světlo, všechen jeho hřích, a zvláště ti, kdo jsou v něm plní sebejistoty. To se zde vyjadřuje obratem, který byl lidem starých časů dobře srozumitelný: Sebejistí jsou jako nestočené víno, které si hová bez stočení, a tedy bez tříbení, na kvasnicích, až se zkazilo a zkyslo. Podobně Jr 48,11: "Měli jest pokoj Moáb od dětinství svého a usadil se na kvasnicích svých, aniž býval přelíván z nádoby do nádoby, totiž do zajetí nechodíval, protože zůstala v něm chuť jeho a vůně jeho není proměněna. /v.12/ Protož, ať, dnové jdou, dí Hospodin, že pošlu na něj ty, kteříž přelívají, a budou jej přelívati, sudy pak vyprázdňují a nádoby jeho roztrhají". Z toho plyne jasný výklad: Přelévání do jiné nádoby je obraz pro přestěhování a zajetí. Kraličtí mluví o mužích, kteří ulnuli na kvasnicích, a vykládají: Kterí se sesedli, totiž urputně a zatvrdile ve svém zlém a nečistotách svých stojí. To odpovídá hebrejským výrazům k-p-⁷ = být hustý, kalný, srazit se, a šemar = kvasinky, sedlina, usazenina, rmut, sr. Ž 77,9.

Tito lidé se nápadně podobají novozákonímu bohatci, který

se svým majetkem zajišťuje proti osudu, budoucnosti a vpsledku proti Bohu /L 12,15-20/. S božím jednáním nepočítá a ani si je nepřejí. Kraličtí k tomu v poznámce říkají: "Aniž zle činí - totiž těm, kteří nevěří tomu, aby měl Bůh běh tohoto světa sám řídit, ale myslí, že všechno na nebi i na zemi nějakou náhodou a trefunkem stojí a jde. Jakoby řekli: Nic jemu není do nás a zpravujeme se my na světě, jak umíme a chceme. O takových lidech mluví Ž 10,4; 14,1; Ez 8,12; 9,9; Jb 22,13; /sr. Iz 56,12/. - Ž toho vyplývá: Základní otázkou Starého zákona není "Je Bůh?", nýbrž "Působí Bůh nebo nepůsobí?", "Lze s ním počítat či ne?". Nejde tedy o teoretický ateismus či teismus, nýbrž o živé spoléhání na živého Boha. Křesťané a zvláště křesťanští bohoslovci často hájili teoretický teismus, ale byli nevěrohodní, protože se chovali jako praktičtí ateisté, fakticky s Bohem nepočítali. Pak ovšem stáli a stojí pod soudem v.12. Opakem zde předloženého stanoviska je vyznání v 1 S 2,6-9 a L 1,51n.

V.13 mluví o tom, co na hříšníky podle v.12 dolehne, podobně jako už v předchozí strofě. Základní význam celého verše je jasný: Přijdou cizáci a vyplení Jeruzalém. Ozývá se tu motiv, který najdeme už v Dt 28,29: "K tomu všelijak utiskán budeš a loupen po všechny dny../30/ dům vystavíš a nebudeš bydlet v něm, vinici štípíš a sbírat z ní nebudeš." Když se lidské dílo, konané třeba i s mnohým úsilím, ukazuje jako zbytečné a marné, vlamuje se marnost do celého lidského života. Kdo tedy ve chvílích zmaření lidského díla neví o trvajícím dílu božím, snadno se propadá do marnosti,

odkud je už jen krůček ke smrtelnému zoufalství.

Některé komentáře mají druhou půli 13. verše za pozdější vsuvku, glosu. Ale to je málo pravděpodobné, protože obě místa, Dt 28 i Sf 1 mají pravděpodobně v pozadí tutéž ustálenou klatbovou formuli, rozpracovanou v Dt 28 a užitou ve stručnější podobě v Sf 1,13. Až dosud je průlom nesmyslnosti a marnosti /pozor, nejen pomíjivosti jako u Kazatele! / moderním vyjádřením a faktickým obsahem toho, co se ve staré době nazývalo klatba. Co neuloupí nepřátelé v čase, to uloupí poslední Nepřítel na konci času. Lidé stavějí a 'nebydlí', štěpují a 'nejedí', plahočí se životem bez takového ovoce, které by obstálo tváří tvář smrti, která proměňuje lidské pohledy i hodnotové stupnice. Tak je Sf 1 dodnes varováním, abychom nežili z takové hodnotové stupnice, kterou marnost a smrt proškrtne. A nikdo nevíme, jak blízko jsme tomuto okamžiku.

D e n H o s p o d i n ů v b l í z k o

V.14: "Blízky /je/ den Hospodinův, ten veliký

blízky a rychle se blíží /dosl. zrychlením velmi/

Hlas dne Hospodineva /je/ hořký,

křičící tam/bude/ hrdina.

V. 15: Dnem hněvu /je/ onen den,

dnem sevření a tísně,

dnem zničení a zpuštění,

dnem tmy a temnoty

dnem oblaku a mračna.

V. 16: Dnem polnice a troubení

proti městům opevněným a baštám vyvýšeným /zrupným/"

Tato strofa je poněkud delší než tři předchozí, které byly vesměs dvouveršové. Struktura této strofy je však jasná: 14 Den je blízko, 15 je dnem temnoty, 16 a válečného troubení. Tyto tři verše jsou předlohou známé latinské středověké sekvence Dies irae dies illa, pocházející snad od Tomáše z Celana z první půle 13. stol.

Blížkost Hospodinova dne je častým motivem, a to nejen u proroků, nýbrž i v Ježíšově kázání i v epištolách, vzpomeneme na "den, který přijde jako zloděj v noci" /Mt 24,43; L 12,39; 1Tes 5,2,4; 2Pt 3,10/. Ale nejen jeho náhlý a blízký příchod, nýbrž i všeobecná platnost zde znovu opakuje myšlenku z v.3: Jde o zrušení stvoření a o cosi jako návrat do situace před stvořením, kdy tma byla nad propastí /Gn 1,2/.

Abychom rozuměli správně prorockému důrazu na blízkost dne Hospodinova, je nutné si připomenout, že už tehdy mnozí - ostatně stejně jako i později mnohokrát - očekávali den, který jim samým dá za pravdu a v němž Bůh udělá všechno, co si přejí. Ukáže se jako "jejich" Bůh, se kterým mají odedávna přátelské styky, a který nyní vše zařídí, jak si přejí, potře jejich nepřátele a jim tu zřídí očekávaný ráj /sr. Iz 5,18-24/. Proti takovým představám míří prorok připomenutím, že tento den bude hořký a temný.

Ve v.14 je několik zvláštních hebrejských vazeb, které naznačují zcela doslovný překlad v závorce textu. Hebrejské maher je původně infinitiv sklený kmene Piel, pak i ve strunulé podobě příslovce s významem "rychle". Podobnou myšlenku

o rychlém příchodu božího soudu má Jr 48,16 a Mal 3,5, kde je též výraz. "Hlas dne" by bylo možno přeložit také "zvuk dne", hebrejščina má pro obojí stejný výraz קול. Že je hořký, je už myšlenka Amosova /8,10/. Nejde jen o vnitřní omrzelost a zahořklost našich představ, nýbrž o hořkost k smrti /sr. např. Ex 1,14/, hebrejský kořen m-r-r je možná blízký indoevropskému mor /s/, /s/mr/t/, Morana atd. - Participium "křičící" je odvozeno od vzácného kořene ṣ-r-ḥ = vydat válečný pokřik. Ve slovesném tvaru je v celém Starém zákoně jen dvakrát, zde a v Iz 42,13: "Hospodin jako hrdina vyjde, jako muž válek způsobí probuzení horlivosti, zatroubí, ba vydá válečný pokřik, proti nepřátelům udatně vystoupí" /doslovný překlad/. Je možný dvojí výklad: Buď je oním hrdinou Hospodin sám, který vydává válečný pokřik, nebo je tu hrdina zástupcem těch, kdo budou v ten den křičet o pomoc a v úzkostech. Septuaginta tu má: "Zvuk dne Hospodinova hořký a tvrdý, seřadil mocné", Vulgata "potřesen tam bude mocný" /tribulabitur ibi fortis/. Kraličtí i nový překlad rozumějí textu tak, že křičící hrdina či válečník je zástupcem těch, na které dolahl boží soud. Oba další verše líčí den Hospodinův jako den války. Někteří vykladači /TOB 1143/ mají za to, že v pozadí tohoto obrazu je vzpomínka na významné dny v minulosti Izraele, kdy se Hospodin prokázal jako udatný válečník, sr. den Midianu Sd 7, zmiňovaný v Iz 9,3 /4/ a 10,26 nebo den Jezreel Oz 1,11 /2,2/ a zvláště památný den vítězství u Gabaonu Joz 10,12-14. Proto se očekával nový zásah Hospodinův, ovšem takový, jak už jsme zmínili v úvodu

k tomuto oddílu, který by byl Izraeli vhod. S touto představou zápasí již Amos 2,16; 3,14; 4,2; 8,9,11.13; 9,11.13. Už v jeho pohledu to není den vítězství, nýbrž den porážky; Hospodin se ukáže svému nevěrnému lidu jako jeho nepřítel. Teprve po trestu - a mohli bychom dodat: po přijatém trestu, po tom, co zpronevěřilý lid našel cestu ku pokání - nadejde čas milosti.

Jak tyto obrazy aplikovat v rámci křesťanského čtení Starého zákona? Ani my nejsme prosti touhy, aby dal Bůh především za pravdu nám proti všem ostatním, bez ohledu na to, jak sami stojíme před ním. A tak na toho, kdo chce od Boha i bližních zadostiučinění, kdo se sám před Bohem ospravedlňuje, na toho starého člověka v našem srdci čeká soud jako na nevěrného Izraele. Ale jádro naděje je už v tom, že soud přichází z ruky toho, kdo je mocen zachránit právě i skrze soud, jinak řečeno změnit zlé k dobrému, jak ukázal Kristovým vzkříšením. Proto i to, co se nám nejednou jeví jako příval trápení, marnosti a nicoty, je důsledek našeho hříchu, boží soud. Ale právě v něm přichází už nyní, v předjímce k slovu ten Bůh, kterého známe z jeho díla při Izraeli i z tváře Ježíše Krista jako Boha milostivého. Tak je Den Hospodinův časem, kdy vše projde takovou očistou, že zbude jen to, co je z lásky. Ostatní "shoří" - sr. 1 Kor 3,10-15.

U d á l e s t i d n e H o s p o d i n o v a
v.17: "Sevřu člověka a půjdou /odejdou?/ jako slepí
protože na Hospodinu se prohřešili,

a vylita bude krev jejich jako prach
a tělo jejich jako výkaly.

V.18: Také jejich stříbro, také jejich zlato nemůže je vytrhnout
v den hněvu Hospodinova
a v ohni jeho horlivosti bude sežrána celá země
protože konec, ba úděsný, učiní všem obyvatelům země".

Poslední strofa první kapitoly je textově poněkud obtížnější než předchozí strofy. Slůvko, které překládáme zde "sevru", zní v hebrejštině *ḥšérótí*, což je perfektum *Hifilu* od kořene *ṣ-r-t*, které v základním kmeni znamená býti úzký, krátký, sevřený, v akuzativním kmeni /*Hifilu*/ pak ohrozit, sevřít /doloženo jen Dt 29,52; 1 Kr 8,37; Jr 10,18; Sf 1,17; Neh 9,17; 2Pa 6,28; 28,20.22; 33,12 a některá jiná místa v odchylném smyslu/. V kořeni zaznívá i obvyklý název pro nepřítel = *šar* a vzdálenějším názvem i jméno Egypt, hebrejsky *mišrajim*.

"Člověk" - adam - naznačuje, že zde prorok překračuje hranice Izraele a má před očima boží soud nad celou zemí - sr. "všecky obyvatele země" v závěru v 18. Setkáváme se tu s jedním z prvních výroků univerzalistického pojetí eschatologie, které pak rozvádějí proroci pozdější doby, zvláště druhý Izajáš. Tentýž motiv se ovšem ozval už v Sf 1,2. - Slůvko "půjdou" lze vyložit také jako "odejdou", tedy pomíneou, a to jako slepí, kteří nevidí na cestu a proto kráčejí do záhuby/sr. L 6,39 vede-li slepý slepého, oba upadnou do

jámy/. Slepý je žel i Izrael /Iz 42,19/, navzdory tomu, že mu Hospodin osvětlil cestu svým slovem. Slepotu si přivodil stejně jako všichni ostatní /Ř 1,19-32/ svým hříchem. Tento zdůvodňující výrok "protože se na Hospodinu prohřešili" považují někteří vykladači za dodatek, protože poněkud porušuje symetrii strofy. To je sice literárně historicky možné, ale pro teologický výklad je závazný konečný tvar.

Vylití krve připomíná krevní mstu: kdo vylil krev, toho krev bude vylita /Nu 35,33 aj./. Toto prastaré pravidlo mělo chránit život a vést k tomu, aby si každý uvědomil, že je odpovědný za život bratra /Gn 4 Kain a Abel!/. Mohlo být ovšem i zneužito k pomstychtivému stupňování jako u Lámecha /Gn 4,23n/. Zde jde o to, že všichni lidé jsou vini krví, není spravedlivého /Ž 14,1-3; Ř 3,10 mimo Krista/ a proto se podle božího rozhodnutí z Gn 3,19 všichni zase vrátí do prachu. Zde pak ještě kromě toho, jak píší kraličtí v poznámkách, "prachem neb pískem se často hojnost vyznamenává Gn 13,16; Joz 11,4; 2S 17,11", takže tu jde zároveň i o označení množství.

Pro "tělo" je v hebrejštině neobvyklé slovo, zní *leḥúm* a je kromě Sofonjáše jen u Jb 20,23, kde kraličtí však překládali "pokrm" /záměnou *leḥem* za *leḥúm*/, a nový překlad "útroby". Kelem tohoto výrazu je mezi vykladači *šper*; Köhler-Baumgartner jej konjekturnou dosazuje ještě i do Jb 30,4 a Iz 47,14, sotva správně. Pro sloveso *l-ḥ-m* však je v ugaritštině, akkadštině i arabštině doložen význam "krmit masem" a snad sem patří i zvláštní vazba z Dt 32,24 "sežraní me-

rem", hebrejsky leḥumé rešef. Targum zde vyložil temný výraz jako "mrtvola". Obraz, že těla poražených budou jako hnůj či výkaly, je ve Starém zákoně častý, sr. 1 Kr 14,10; 2 Kr 9,37; Iz 5,25; Jr 8,2.

Stříbro a zlato zastupuje zřejmě majetek, především tačkový, v nějž bohatí doufají, sr. výklad k v.11 o těch, kdo odvažují stříbro. I tato myšlenka je častá, viz varování neskládat naději ve zlatě Jb 31,24; Jak 5,3, nářek nad ztraceným zlatem Pl 4,1 a zvláště výrazné slovo proroka Ezechiele /7,19/, že zlato jejich nebude moci vysvobodit. Slůvko "vytrhnout" je nejsilnějším výrazem soteriologického okruhu, doslova znamená vychvátit, vytrhnout, vynést někoho, kdo už si sám nemůže pomoci, ze smrtelného ohrožení. Oheň je častý obraz pro boží soud, sr. Lv 10,1; Nu 3,4; 11,1; 16,35; 26,61 aj. až po 2 Pt 3,7-10.

Slůvko, které překládáme "úděsný", přeložili kraličtí volněji jako "rychlý" a nový překlad jako "náhlý". Hebrejský výraz nibhálá je gramaticky participium Nifalu od slovesa b-h-l = být vyděšený, vyplašený, utíkat, prchat, pospíchat. Je tedy možno při překladu obojí, buď zdůraznit základní význam slovesa a s ním vyděšenost až úděsnost soudu, nebo jeho náhlest. Zdá se však, že ve slovesu zaznívá představa, že ani ti, kdo budou nenadálým příchodem Hospodinovým vyděšení, mu neuprchnou, sr. Zj 6,16. O "všachněch obyvatelích" už byla řeč na začátku výkladu této strofy.

Hospodinův soud je tedy připraven pro všechny. Všichni lidé, i ti, kdo se sebewíc vzpírali hranicím sobě určeným

a chtěli být bohy, nakonec na tyto hranice narazí. Ti, kdo trvají jen na sobě samých, se na nich rozbijí. Kdežto ti, kdo vědí o Hospodinově milosrdné svrchovanosti, vědí, že se v soudu setkají a už nyní v jeho předjímkách setkávají se svým Soudeem a nikoli zmarňující nicotou. To je veliká výsada, která ovšem neumožňuje soudu uhnout - kdo víc dostal, od toho bude víc požádáno - ale umožňuje jej čekat a přijímat, neboť chrání před pýchou, když je čas klidu a věci se daří, i před zoufalstvím, když je čas trápení a vše se kolem maří. V obou takových chvílích si boží lid smí a má říkat: Je to boží soud! a tak přemáhat pýchu i úzkosti.

Z Nového zákona pak víme ještě navíc, že už není žádné ho odsouzení těm, kdo jsou v Kristu a kdo s ním a v něm prošli božím soudem.

M i l a n M r á z e k

Ať neříká nikdo z cizinců, kdo se připojil k Hospodinu:
 "Hospodin mě jistě odloučil od svého lidu." Ať neříká kleště-
 nec: "Hle, jsem strom suchý." Neboť toto praví Hospodin:
 "Kleštěncům, kteří dbají na mé dny odpočinku a volí to, co
 si přeji, kteří se pevně drží mé smlouvy, dám ve svém domě
 a na svých hradbách památník s jménem lepším než synů a
 dcer: Dám jim jméno věčné, jež nebude vymýceno."

Těm z cizinců, kteří se připojili k Hospodinu, aby mu
 sloužili z lásky k jeho jménu se stali jeho služebníky,
 praví: "Všechny, kdo dbají na to, aby neznescvovali den
 odpočinku, kdo se pevně drží mé smlouvy, přivedu na svou
 svatou horu a ve svém domě modlitby je oblažím radostí, je-
 jich oběti zápalné a obětní hody dojdou na mém oltáři za-
 líbení. Můj dům se bude nazývat domem modlitby pro všechny
 národy, je výrok Panovníka Hospodina, který shromažďuje za-
 hnané z Izraele. Shromáždím k němu ještě další, k těm, kte-
 ří už k němu byli shromážděni."

1. situace

Proroctví izajášovské, připisované zpravidla autoru,
 kterého si pomocně označujeme "Tritoješája" - "třetí Izajáš",

pokračuje v linii potěšovatele trpícího lidu /už od kap.40/.
 Mnohá zaslíbení izajášovských spisů čekají na svá naplnění.
 Hora domu Hospodinova není ještě vrcholem, k němuž by se
 shromažďovaly dary ctitelů /Iz 2 sr. Mi 4/, ještě není mno-
 ho synů neplodné /círky, Iz 54,1/ a sláva obnoveného Si-
 jona počká snad až na Nový Jeruzalém ze Zj 21.

Doba je zlá; známe ji z knih Ezdráše a Nehemjáše. Těž-
 ké živobyčí, ústrky, únava a ochablost. Přesto získává Slo-
 vo Hospodinovo některé lidi z cizích národů a společenství.

Izrael si už předtím vážil hosta, který se v jeho ze-
 mi usadil. Gěr tošáb byl pod ochranou Hospodinovou. Zákon
 však varoval před některými pronárody, společenstvími, je-
 jichž pohanství bylo zvláště zálučné a nebezpečné /gojim/.
 Nebylo to nikdy bez rozlišování: Egypťany nesměli mít "v o-
 havnosti". Striktní zákon mohl být převyšěn milostí např.
 v případě moábské Rút. Doba zná však navíc už shromáždění
 sobotní, které může získat jiné, dosud cizí.

Problémem se stali kleštěnci. Izrael nevyklešťoval,
 ale zato Perská říše hromadně. Jak pohlížet na kleštěnce,
 když nejsou ani muži ani ženami. Starověké náboženství až
 do křesťanství je náboženství pro zdravé /Harnack/. Kleš-
 těncovo odsouzení k neplodnosti jistě vzbuzovalo nejen
 frustraci, ale rovnou představu o zavržení. A toto zmrzače-
 ná postihlo jistě i Izraelce.

2. Slovo k cizincům a kleštěncům

Kontext Iz 56,2 vyhledává blahoslavenství člověka /enoš/

a lidského syna /ben adam/, který dbá na spravedlnost a zachovává den odpočinku. Týká se to nejen Izraele, ale kteréhokoliv člověka. Cizinec /ben hanékar/ bývá nebezpečný svým pohanstvím a nepatří do izraelských shromáždění, nemůže být účastěn svátosti hodu beránka /Ex 12,43/. Kdo z nich se však připojil k Hospodinu, je z toho vyňat slovem Hospodinovým.

Podobně kleštěnc nemá už říkat: "Hle, jsem strom suchý". Co se mu zde slibuje? Uvnitř hradeb zřejmě chrámových jader v^o šem. Jad - ruka označuje symbol pohlavního údu, phallus. Král Saul při svém návratu od porážky Amalekitů si postavil "ruku a jméno" na baalovsky posvátném Karmelu / 1 S 15,12/. To je asi hlavní důvod jeho zavržení. Tradiční katechetika se asi mylí, když hledá příčinu v tom, že nezabil božného nepřátelského krále Agaga. Saul si prostě zřídil svou svatyni a stal se tak v očích přívrženců božským dárcem plodnosti. Ve 2 S 18,18 čteme, že podobnou svatyni si pořídil Abšalom. Nazývala se "ruka Abšalomova" a měla zachovat jeho jméno. Ztěžší to bylo jen proto, že neměl syna. Ve vzpouře proti senilnímu otci až příliš vystupovala do popředí jeho potence /2 S 16,20-22/. Proti této svévolnosti a osobivosti je tu "ruka a jméno" darem Hospodinovým v jeho jediném chrámě. Zde jsme již v oblasti toho, co je určeno pro věčnost, v eschatologii. Sotva se tu jedná o kamenný sloup. Spíše jsou tu slovem Hospodinovým kleštěnci prohlášeni za izraelské muže. Slovo tvoří skutečnost. Stali se plnými účastníky kultu Hospodinova. "Jméno" je

téměř duše člověka. Je to, co o mě vyřkl Bůh, jak mne volá. A "jméno lepší než synů a dcer" je asi to jméno nové, o němž Zj 2,17. Plnějšší existence než jakou vyjadřuje jméno synů a dcer Abrahamových. Jejich občanství je v království božím. Ostatně hlavním úkolem muže je pamatovat /z-k-r, zekar je jeden z termínů pro muže; pův. význam byl jiný, význam odvozený od pamatování je zvěstné přeznačení/. K Hospodinovým soudům zapsaným v Zákoně přibyl den odpočinku, jehož hlavním kladným smyslem je slyšení Slova. Tato sobota nemá nic společného se zákonickou sobotou, ne zákazy, ale radost ze spásení Hospodinova, které je blízko.

Plné spojení někdejších cizinců s lidem Hospodinovým je v tom, že jejich oběti a obětní hody budou k zaslíbení. Tímto slovem se vyhlašovala oběť za řádnou, platnou, protože milou Bohu. Dům Hospodinův, dům modlitby, je už současný, nejen obrazem nebo symbolem božího nebe. Zaznívá tu radostná zvěst o zboření hradby dělicí na různě Židy a pohaně.

W Z N I K Z Á K O N A A P R O R O K Ů

J a n H e l l e r

1. Úvodem a zásadně: Vznik byl postupný.

Pravověrný křesťan řekne: Celé Písmo, Starý i Nový zákon, a tedy i Zákon jako pět knih Mojžíšových a sbírka Proroků, Předních i Zadních, vznikla tak, že nám to vše daroval Bůh sám. - To je zásadně správné. Zbývá však otázka: Jak? Nadiktoval to? Bible odpovídá sama: Nesení Duchem svatým m l u v i l i svatí boží lidé /doslova podle 2 Pt 1,21/. A slovo, které se dotýkalo srdcí a tak osvědčovalo jako pravé svědectví, bylo potom onakováno, předáváno a zapisováno /Ř 15,4/.

Věřoučná výpověď, že Bůh si vytvořil svůj lid svým slovem /a ovšem i stále znovu tvoří/, platí potud, že boží lid byl vytvářen a utvářen od počátku až do nynějšíka slovem zvěstovaným, které bylo nejprve opakováno ve svědeckých situacích, při bohoslužbách, předáváno po mnoho generací a posléze i zapsáno. Vznik bible je dlouhodobý proces. Poodhalit jej stálo mnoho času a námahy. Řada otázek zůstává dosud nevyjasněna, nicméně něco se nám začíná rýsovat už poměrně zřetelně. A jakýsi souhrn toho, co se současnému starozákonnímu bádání jeví jako relativně spolehlivé výsledky, chceme předložit v tomto článku.

2. Vymezení látky: Jen Zákon a Proroci.

Celý tento sborník je věnován dvěma oddílům hebrejského kánonu, totiž Zákonu a Prorokům. Bude snad dobře říci předem, co se tím myslí. Naše rozdělení Starého zákona na knihy výpravné, naučné a prorocké není původní, nýbrž poměrně pozdní, a navazuje na třídění Latinské Vulgaty. Hebrejské znění Starého zákona třídí všechny knihy do tří dílů, na Zákon, to jest pět knih Mojžíšových; Proroky, kteří se zase sělí na Přední /Joz, Sd.1.2.S, a 1.2.Kr/ a Zadní /tři velcí - Iz, Jr, Ez - a dvanáct malých/, a na Spisy /Ž, Jb, Př, Rt, Pís, Pl, Est, Da, Ezd, Neh, 1.2. Pa/. Toto dělení však není jen formální. Zákon se považoval za nejdůležitější, nejposvátnější a nejstarší; Proroci, sbírka příkladů /hlavně Přední/ a výzev /hlavně Zadní/ měli prostřední postavení jak co do důležitosti, posvátnosti, doby vzniku i pořadí v kánonu; a konečně třetí díl, Spisy, stály na třetím místě i co do významu, posvátnosti, doby vzniku i umístění v kánonu. Převažná většina látek ve Spisech pochází až z doby poexilní, to jest z doby po návratu z babylónského zajetí; k jejich rázu i vzniku se vrátíme jindy. Soustředíme se jen na prvé dva díly, Zákon a Proroky.

3. Proměny v pojetí vzniku:

a/ Stará doba, starověk, středověk i novověk zhruba až do osvícenství, si představoval vznik Starého zákona dosti jednoduše: Knihy Zákona napsal - na boží příkaz či přímo diktát - Mojžíš, knihu Jozue napsal Jozue, knihy Samuelovy Samuel, žalmý David, Přísloví, Kazatele a Píseň Šalomoun

atd. Dnes drží toto pojetí - a to ještě s řadou úprav a výhrad - jen fundamentalisté, zastánci a obhájci doslovného významu bible.

b/ Takové doslovné pojetí rozrušilo, ba rozbilo kritické bádání 18. a 19. stol. Z různých postřehů a pohledů vytvořil na konci minulého století jednotnou koncepci Julius Wellhausen /1844-1918/, přední představitel "literárně kritické školy". Předložil jednotnou hypotézu "literárních pramenů", nejstaršího Jahvisty, pozdějšího Elohisty a ještě mladšího Kněžského kodexu, z nichž jakýsi redaktor kompilací vytvořil Zákon. Tato hypotéza se stala na poměrně dlouhou dobu základem zvláště německého starozákonního bádání. Český čtenář o ní najde podrobnější informaci v Novotného biblickém slovníku 1. díl str. 617-620, kde jí v hesle "Pentateuch" vykládá a obhajuje Stanislav Segert, a dále v Bičově Palestině 3. svazek, str. 177-185, kde je i její kritický rozbor. Wellhausen, jeho předchůdci i někteří žáci postihli správně, že nynější podoba biblického znění je na jednom místě jakoby setkána z několika nití, útků či proudů. Omylem však byla jejich představa, že tyto "prameny", jak je nazývali, tvořily písemné, tedy literární celky, které pozdější redaktor zkompiloval, leckde prý jen velmi neuměle. Proto se Wellhausenova škola namísto věcného a zvěstně důsažného výkladu biblického textu namnoze vyčerpávala v úsilí rozdělit nynější podobu textu na domnělé starší "prameny", rekonstruovat je a z nich pak vykládat, "jak to tenkrát doopravdy bylo". Profesoři Daněk i Bič hypotézu prame-

nů odmítali /sr. Daněk, Krise kritiky, 1935, a M. Bič. Palestina III, 177-185/. Mělipro to dobré důvody, které v podstatě platí dodnes. Sami však nepředložili žádnou novou ucelenou alternativu. Snad na ni tehdy ani nebyl ještě čas. Je však natno uzнат, že tak zbývalo zrnko pravdy na výtce Stanislava Segerta, obháje Wellhausenovy hypotézy pramenů, že "ten, kdo by chtěl celou teorii popřít, musí místo ní podat nějakou celkovou lepší..." /A. Novotný, Bibl. slovník I, 618/. O to, alespoň předběžně, bych se rád zde pokusil.

Je to dnes podstatně lehčí než dříve. Práce na Starém zákoně v lecčems pokročila. Tak se dnes stará, "klasická" podoba hypotézy pramenů považuje v podstatě za překonanou. Němečtí badatelé, kteří na ní nejvíc lpěli, ji většinou nahradili hypotézou "vrstev" /viz další odstavec/, mnozí neněmečtí ji odložili vůbec, zvláště Skandinávci. Tak ji dnes hájí vlastně jen ti, kdo nedoceňují nebo přímo popírají dosah zvěstného poslání biblického podání pro vznik a utváření konečné podoby Starého zákona /tak např. S. Segert, Bibl. slov. I, 617: "Zastánci i odpůrci této teorie zdůrazňují v poslední době náboženskou motivaci, kultovou tradici i anonymitu sz literatury, což jsou veličiny jiného rázu a nelze jich použít pro řešení literární otázky o existenci tzv. pramenů"/

c/ Daňkova kritika hypotézy pramenů vznikala už ve dvacátých letech, dávno dřív než kdekoli jinde. Svět se však o ní nedověděl. Tak pro její překonání ve světě, či přesněji pro překonání její staré podoby, byly největším přínosem

dva důrazy. Prvý z nich, důraz na závažnost ústního podání, přinesli a rozpracovali především Skandinávci. Na to u nás nejednou upozorňoval už M. Bič. Druhý závažný prvek přinesla škola dějin podání /A.Alt, M.Noth, G.v.Rad a jejich žáci/, která odhalila za nynějším, literárním tvarem textu starší, předliterární tradiční proudy a okruhy. Namísto "pramenů" dosadila "vrstvy", které byly především výrazem určitého teologického proudu a vyznavačské koncepce. To je velký pokrok. Přesto se však badatelé této školy nedokázali osvobodit od zavedených "pramenů" dost radikálně, takže jejich názory někdy dělají dojem nedotažených kompromisů. Zdálo se mi už delší dobu, že by některé důrazy školy dějin podání měly být důsledněji spojeny se skandinávským důrazem na závažnost ústního podání a zároveň radikálněji postaveny na základ, který u nás všemu dalšímu starozákonnímu bádání položil S.Daněk, totiž rozpoznání, formulované nejzřetelněji v tezích ke "Gedaljovi" /Vybrané studie str. 29-31/, že biblické látky vznikaly, byly předávány i obměňovány z důvodů "náboženských", tedy jakožto zvěst, svědectví, vyznání. Toto vše mne přivedlo k tomu, abyh se pokusil zatím alespoň ve stručné podobě předložit jakousi syntézu vzniku Zákona a Proroků.

4. Náčrt syntetické koncepce:

a/ Starý zákon vzniká krystalizací - jako krystal v nasyceném roztoku. Krystalizační mřížkou je důraz na Boha svrchovaného a milosrdného zároveň; tím se liší od jiných staroorientálních "mřížek", které porušují či až likvidují boží svrchovanost a milost, jinak řečeno boží svoboda a láska, a

to magií či jakoukoli lidskou snahou Boha vázat /sr. S.Daněk, Kristus - revoluce, str.11-14/. Krystalizačním jádrem je zvěst o božím vysvoboditelském skutku, jehož základní podobou a příkladem je vysvobození z Egypta. A konečně onen "nasycený roztok", v němž tato krystalizace probíhá, je soubor náboženských představ, motivů a látek starého předního Orientu, které jsou ovšem do rostoucího krystalu zapojeny jen tehdy, když vyhovují "mřížce", to jest když mohou být upraveny tak, aby se staly nositelem zvěsti o Bohu svrchovaném a milosrdném. Jinak jsou z krystalizačního procesu vyloučeny.

b/ Zůstaňme ještě chvíli u obrazu krystalizace. Co je jádrem krystalu? Je to zvěst o Hospodinově vysvoboditelském zásahu, který je předveden na modelu vysvobození z Egypta. Škola dějin podání ukázala přesvědčivě, že zvěst o vyvedení je těžištěm kultu, ať v hymnech /píseň Mojžíšova Ex 15/, v obětních textech /Dt 26/ či v textech naučných /úvod k Desateru Ex 20; Dt 5/. K tomu přistoupilo vyprávění o daru Zákona /Ex 20 a kontext/ a o opatrování Izraele na poušti /Nu 14 a kontext/. Tyto tři příběhy si patrně donesla s sebou do Palestiny skupina poutníků z jihu, kteří vyznávali Hospodina /prvotní Izarel - Prótoizrael/ a k nimž se pak v Palestině připojilo dobrovolně /Joz 9/ i nedobrovolně /Joz 10/ mnoho dalších. Tím vzniká velký kmenový svaz, jehož ustavující shromáždění klade Noth do Šekem /Sichem/ podle Joz 22. Tento svaz registruje stéla faraona Merneptaha, pocházející asi z roku 1220 před Kr. /± maximálně 20 let/, za-

tímco faraó Ramses II. /1290-1227/, který v letech 1280-70 táhl Palestinou, ještě Izraele nezmiňuje. To nám umožňuje datovat sněm v Šekem mezi léta 1270 a 1220, někdy kolem roku 1250, zase \pm 20 let.

c/ V tradicích kmenového svazu nacházejí místo příběhy praotců, pocházející zřejmě z místních palestinských tradic, a počíná se i krystalizace tradic o získání země a o vůdcích lidu, Mojžíšovi, Jozuovi a soudcích. Zářezem je bitva u Afeku kolem 1050, v níž Izrael ztratil truhlu i samostatnost a kmenový svaz se prakticky rozpadl. Z ochromení se lid vzbouřil teprve dlouholetým působením Samuelovým /1S 7,2-6/ a pod prvním králem Saulem obnovil i svou politickou samostatnost. Saul však ztroskotat a tak teprve jeho nástupce David zřídil velkou a poměrně pevnou říši, která vydržela i za Šalomouna. - Po přenesení truhly do Jeruzaléma a hlavně po stavbě chrámu se Jeruzalém stává zřejmě i střediskem dalšího pokračování tradičního procesu. K dřívějším již zmíněným tématům přistupují příběhy o vzniku království a prvních králích, první počátky mudrosloví, příznačně připisované Šalomounovi, i první úvahy o původu světa, života a člověka, na které se odpovídá vyznáním Boha stvořitele. Na královském dvoře se také konečně začíná psát, ale nejdříve se píší záznamy z událostí politických, kdežto sakrální literatura vzniká podstatně později a hlavní proud tradičního procesu je předáván převážně ústním podáním až do pozdní doby královské a pádu Jeruzaléma.

d/ Pro průběh tradic bylo významné roztržení království

/933 - nebo až 929 či už 935?/. Na jihu, v Jeruzalémě čili v Judsku zůstává základnou tradičního procesu jeruzalémský chrám a ti, kdo v něm působí, tedy kněží a dvorští proroci. Je pravděpodobné, že tam dokonce existovala jakási chrámová škola, v níž byli vzděláváni a kde se učili z paměti sakrální texty. Tento jižní, jeruzalémský či judský tradiční proud obsahoval převážně ty látky a stati, které německé bádání přičítalo "jahvistickému pramenu", ale nikoli v písemné, nýbrž v ústní, a proto ještě v pružné, neztuhlé podobě.

V severní říši, kterou proroci nazývají Izrael /a jejímž jádrem bylo území kmene Efrajim a hlavním městem od Omrijovců Samaří/, byla situace jiná. Střídaly se tam dynastie, a nepravověrní vládcové nebyli nijak nakloněni starozraelským tradicím v jejich ryzí podobě. Nositeli a zastánci těchto tradic se tu stali především proroci a jejich žáci. Někdy se mluví o "prorockých školách"; tento výraz sice není výstižný, ale umožňuje nám představit si alespoň přibližně, že i na severu existovalo kontinuální pěstování a předávání starých tradic a jeho nositeli byly prorocké kruhy. Okruh těchto tradic zaujímal přibližně látky, které německé bádání přičítalo "elohistickému pramenu". Poněvadž se to dalo na území kmene Efrajim, můžeme i zavedenou značku E přijmout, ale pojmut ji jako šifru pro severní, "efrajimský" tradiční proud, podobně jako J by pak bylo značkou pro jižní, judský, jeruzalémský tradiční proud.

Ale rok 722 přináší pád Samaří a konec severní říše. Zbytky nositelů severního tradičního proudu prchají na jih, a látky z tohoto proudu /samozřejmě ne všechny, ale zřejmě to podstatné/ jsou zapracovány do jižního proudu, a to stále ještě v ústní podobě. Výzkumy na počítačích ukázaly, že nelze prokázat zřetelný jazykový rozdíl /výrazivo, vazby atd./ mezi domnělým J a E; to znamená, že tyto látky musily být přetaveny, přetvořeny, snad lze říci i převyprávěny, a to zřejmě na jihu mezi roky 722 a 587. Do těchto sjednocených tradic byly vloženy příběhy proroků a králů, a začaly se také sbírat, opatrovat a předávat prorocké texty /ze severu Am a Oz, z jihu jádro Iz a Mi/, které byly pádem Samaří potvrzeny tak, že je zřejmě začínalo brát vážně podstatně více lidí než dříve. Tak tedy vyhlíží situace před koncem královské doby.

e/ Prorocké důrazy na pokání a návrat k Hospodinu, předkládané zároveň i v určité podobě, totiž doprovázené zaslíbením či varováním /-parenetický - "napomínavý" - sloh/, však žily vedle hlavního tradičního proudu po nějaký čas samostatným životem, až pronikly do jeruzalémských kruhů nejspíše přes levity, kteří měli v chrámovém kultu za úkol liturgii /zpěv, zvěstování atd./, tedy kontakt s laiky, na rozdíl od kněží, kteří byli především obětníky. Z těchto kruhů zřejmě vzešel podnět k reformě 622 /za Jošijáše čili Joziáše/, která se odedávna spojuje se vznikem Deuteronomia. Kniha Zákona, nalezená v chrámě, jistě nebyla totožná s naším Deuteroniem, ale byla asi jeho jádrem. Zdá se, že v

kruzích, které byly nositelem tohoto deuteronomistického okruhu, se věnovala zvláštní pozornost i prorockým textům. - To je zhruba situace před koncem jižní, judské říše, který nastal pádem Jeruzaléma roku 587.

f/ V zajetí už nejsou chrámové školy, předávání ústní tradice je velmi znesnadněno, a tak se začíná pilně psát. Jestliže můžeme předpokládat, že ještě v pozdní době královské je většina tradic předávána ústně, nyní v exilu začíná rychle převažovat písemná podoba.

Knihy Zákona, tedy pět Mojžíšových, pocházejí dvojí novou redakcí. Při jedné, kněžské, jsou do jejich dějového pásma, které už bylo zřejmě hotovo dřív, zapracovány stati z jeruzalémské chrámové tradice, obsažené nyní zvláště v knize Levitikus, ale i v některých částech Genese, Exodu a Numeri. Německé bádání se domnívalo, že existoval samostatný spis kněžského původu, zvaný "Přesterkodex". To je nepravděpodobné. Rozhodně však existovala skupina kněží, kteří se to, co znali a chtěli zachovat, rozhodli zapracovat do stávajících textů. - K tomu přistoupila další skupina či teologická škola, opatrující prorocké důrazy, a ta znovu zpracovala, rozšířila a upravila jednak Deuteronomium, ale vedle toho zasáhla tu a tam, i když podstatně méně než kněžský proud, i do ostatních čtyř knih. A tím na konci exilu či v době nedlouho po exilu máme hotový Pentateuch. Pozdější úpravy sice nelze vyloučit, ale zřejmě nebyly příliš závažné ani příliš rozsáhlé. Kolem roku 400 před Kr. pak byl zřejmě Pentateuch hotov v té podobě, jak jej máme před

sebou dnes.

Soubor Předních proroků, tedy naše knihy výpravné /Joz, Sd, 1 2 S a 1 2 Kr/ prošel také redakcí. Příběhy králů, doplněné údaji z dvorského archivu či análů, byly stmeleny s podáním o prorocích, a to vše bylo znovu zredigováno v pro-rockém, přesněji deuteronomistickém duchu, to jest tak, aby bylo zřetelné, že celé dějiny Izraele od příchodu do zaslíbené země za Jozuy až po pád Jeruzaléma jsou jediným velkým příběhem zpronevěry Hospodinu. Proto i konec samostatnosti a pád Jeruzaléma s chrámem není dílem náhody či dokladem Hospodinovy bezmocnosti, nýbrž příkladem soudu, který vede k pokání současníky i budoucnost. Odborně mluvíme o deuteronomistické redakci výpravných knih nebo také o deuteronomistickém díle, které je tedy totožné s Předními proroky hebrejského kánonu. Eventuelní pozdější úpravy byly už jen nevelké.

Soubor Zadních proroků /tři velcí a dvanáct malých/ krystalizuje pozvolna, v době exilu existuje jen část textů, řada textů je až z doby po návratu ze zajetí a zřejmě se na celém souboru pracovalo dosti pilně ještě mezi léty 400 a 300 před Kr. Rozhodně však je celý soubor hotov před r.200.

5. Vysvětlivky k tabulkám:

A. Prvá tabulka či spíše souhrn zachycuje "Dějiny Palestiny ve světě mimobiblických dokladů". Umožňuje zařadit údaje z dalších tabulek do zřetelného časového sledu.

B. Druhá tabulka zachycuje ve třech sloupcích hlavní události izraelských dějin, stav tradice /tedy podání, až

ústního či písemného/ a tím i ukazuje, co ze starozákonních látek již existuje a co ještě ne, a konečně třetí sloupec zaznamenává hlavní teologická témata období. Tabulka by samozřejmě potřebovala podrobnější výklad, ale k tomu se vrátíme snad někdy v budoucnu.

C. Třetí tabulka předkládá přehled proroků. K tomuto přehledu je nutno připomenout, že doba působení proroka, zachycená v tabulce, a vznik jeho prorocké knihy v konečné podobě jsou dvě různé věci. Některé prorocké knihy, např. Izajáš, krystalizovaly po staletí. Významní proroci se stávali reprezentanty určité teologické koncepce a tím sběrnými typy; to se projevilo tím, že do jejich proroctví /tedy pod jejich jméno/ byl zařazen i ten materiál, který nepocházel od nich, ale byl psán v jejich duchu, zrcadlil jejich pojetí. To je zřetelné zvláště u Izajáše, Jeremjáše a Ezechiele. - Prorocké knihy mohou vedle toho obsahovat i látky starší než je doba působení proroka, které prorok převzal nebo citoval, a to proto, že sám navazoval na ducha těchto látek. Stručně řečeno, prorocká jména v záhlaví knih jsou nadpisy, nikoli podpisy. Datování pak není zbytečné, ale je spíše teologické než literárně-historické, tj. ukazuje, do jaké situace je nynější tvar proroctví zaměřen a zahrocen, ne už tolik z jaké situace pochází.

D. Čtvrtá tabulka se pokouší shrnout údaje předchozího výkladu i první tabulky a částečně i druhé do přehledného grafu. Má-li zůstat přehledný, nesmí být příliš podrobný, je tedy třeba číst jej v souvislosti se vším, co bylo

před tím řečeno. Není nijak definitivní; je to spíše pokus o syntézu nežli hotové řešení. Proto bude jeho autor vděčný za kritické zdůvodněné připomínky, aby tento graf, pocházející samozřejmě z fakultní výuky, mohl ještě vylepšit a zpřesnit.

A. Dějiny Palestiny ve světle mimobiblických dokladů

I. Pod vlivem Egypta:

3. tisíciletí: obchodní vztahy Egypta s Foinikií - dovoz dřeva

2. tisíciletí: /Střední říše/

Amenemhet I. /1990-1971 - 12.dyn./ buduje "knížecí zed" na východě nilské delty proti pronikání beduinů

Simuhe píše svůj životopis za Senvosreta I - asi mezi 1950-35, strávil v Palestině asi 25 roků, text viz Lexa, Výbor I, 31-44

Senvosret III /1877-1839 - 12.dyn./ táhne do Palestiny a kolem roku 1860 dobyl Šekem /= Sicheu/ 1650-1542 vládnu v Egyptě Hyksósové, střídání dynastií, egyptský vliv navenek ochromen.

Achmose I. /= Amosis 1567-1542/ dobyl Avaris a tím ukončil panství Hyksosů a obnovil říši, počátek 18. dyn. a "Nové říše"

Amenhotep I /1542-1524/ pokračuje v obnově říše

Thutmose I /1506-1494/ protáhl Palestinou až k Eufratu, kde postavil stélu. Palestinu definitivně podrobil Egyptu.

Thutmose III /1490-1436/ likviduje vzpouru v Palesti-

ně bitvou u Megiddo 1468 /:: jiná bitva u
Megiddo byla 609!//

Thutmose IV /1412-1403/ uzavřel dohodu s Mitanci a
tím upevnil severní hranici egyptského vlivu,
Palestina je stále pod Egyptem

Amenhotep III/1403-1364/ do Palestiny nezasahuje,
ale vliv Egypta trvá

Amenhotep IV = Echnaton /1364-1347/ též nezasahuje,
ale z jeho doby máme přes 300 dopisů, na-
lezených v El Amarně, sídle Echnatonově
/vydal Knudtzon/. Po jeho smrti boje o ná-
stupnictví a konec 18. dynastie

Seti I /= Sethos 1304-1290 - 19.dyn./ táhl do Pales-
tiny, Bet Šean je opěrný bod Egypta

Ramses II /1290-1227 - 19.dyn./ bojuje o severní
hranici s Chetity. 1285 bitva u Kadeše na
Orontu v Sýrii proti chetit. králi Muvata-
lliovi; 1270 dohoda s Chetity o rozdělení
vlivu, Palestina zůstává pod Egyptem, Izra-
el nezmiňen.

Merneptah /= Merenptah 1234-1224 - nebo asi o 10 let
později? - 19.dyn. má na své pohřební stě-
le v Thébách /= Vesetu v Hor.Eg./ první
zmínku o Izraeli v dějinách, tedy asi kolem
1220. Text v knihách S.Daněk, Dobové pozadí
SZ 45; M.Bič Palestina I, 134.

Ramses III /1182-1154 - 20.dyn./ je tlačen "mořskými

národy". Sice je v 8. roce vlády /=1174?/
porazil v deltě a zabránil jejich vpádu do
Egypta, ale nezabránil jim v usídlení v
jižní Palestině /=Pelištejci = Filistínští/.

Ramses III. zřídil v Bet Šean 2 svatyně, snad Dago-
novu a Aštartinu /sr. 1S 31,10 1Pa 10,10/
Papyrus Harris vypočítává města, kde Ramses
III zřídil Kenaanu svatyně. Ale po jeho smr-
ti se egyptská vláda nad Palestinou zhrou-
tila. Historicky vzato to byla souhra něko-
lika vlivů:

a/ Z moře nápor "mořských národů"

b/ Z nitra nápor "aramejské vlny" pastevců

c/ Rozvoj Asýrie: Tiglat-Pileser I /1114-
1076/ zproplatnil Fénicii /Arvad, Byblos a
Sidon/. Ale ani Asýrie zatím neprošla na
jih a neovlivnila dění v Palestině přímo.

II. Doba samostatnosti, a to nejdříve pod soudci, pak pod krá-
li:

a/ Vznik Izraele jako sociologicky registrovatelné veli-
činy:

Už mezi 1400 a 1300 a asi ještě více mezi 1300 a
1200 pronikají do Palestiny semitští /ara-
mejští/ pastevci z východu, nevytváří však
samostatný polit. celek

V přibližně stejné době přichází, nejspíše z jihu,
skupinka vyznavačů boha JHVH, která zís-
ká převahu a stává se krystalizačním

jádrem nového celku

Mezi 1270 a 1220 /viz předchozí stať/, tedy asi kolem 1250, dochází k ustavení kmenového svazu ctitelů JHVH, asi na sněmu, který se podle Joz 24 konal v Šekem. Tento svaz se prosazuje jako závažný politický faktor Palestiny - viz Merneptahova stéla.

1250 - 1050 doba Soudců, boje se sousedy, zvláště s Pelištejci.

1050 bitva u Afeku, ztráta truhly i samostatnosti, kmenový svaz i kult JHVH v krizi, konec doby Soudců. Až po delším čase /20 let? sr. 1S 7,2/ se Samuelovi zdařilo probudit víru v Hospodina i vědomí sounáležitosti Izraele. Lid však nedůvěřuje selhavším společenským strukturám a chce krále.

b/ Vznik království a doba nerozdělené říše /Saul - David - Šalomoun/

Někdy kolem 1040 či nedlouho po tom nastupuje první král Saul. Po počátečním úspěchu ztroskotál a padl v boji proti Pelištejcům na Gelboe /1S 31/ - asi 1010.

1010 - 970 /přibližně/ David králem.

V Egyptě vládne faraó Siamon 1000-984 - - 21. dyn. Asi 1000 dobyt Jeruzalém, sjednocení říše; David poráží postupně Pelištejce, Moabce,

krále Soby, Aramejce /Damašek/, Ammonovce, Amalecha, Edomce, Spojenectví s Hamatem v Sýrii.

972-933 /přibližně, konec vlády nejistý, možná 935 nebo 929/ "byl"

Šalomoun; spřízněn s Egyptem /dceřa faraónova, /egyptské vlivy /zvl. mudrosloví/ kolem 968 postaven chrám 1Kr 6,1; stáje v Megiddo 1Kr 5,6, 10,26/šlo opravdu o stáje? ne zcela jisté!/

Obchod s Foiničany a s Araby, diplomatické kontakty s Rézónem Damašským 1Kr 11,23 a s faraóem Pasbachaenniut = /řec./ Pausenés II 984-950. Počátky historiografie ve dvorských análech

Konec vlády tragický, roztržení říše, různě datované:

TOB 933, Bible de Jerus. 931, Noth 925 /Gesch. Isr.206/ Závažné nábož. i polit. důsledky.

c/ Doba rozděleného království: Je přehledně zpracována v "Chronologickém přehledu" v novém Ekumenickém překladu Písma.

Na jihu trvá dynastie Davidova; většinou zde králové nebyli výraznými osobnostmi, sever byl v přesile. O jakousi byt nedůslednou očistu kultu se pokusili Asa

/1Kr 15,12n/ a Joáš /2Kr 12/ pod vlivem svého strýce, velekněze Jojady. Temnou stránkou je vláda Atalje /841-835/ z dynastie Omriovců. Hlavním městem zůstává Jeruzalém.

Na severu se dynastie rychle střídají, Jarebeámovce po sporech o trůn kolem r.890 střídají Omrijovci /snad neizrael. původu?/, druhý Omrijovec Achab, manžel Foiničanky Isebel = Jezábel, politicky velmi úspěšný /v bitvě u Karkaru 853 odrazil jako vůdce aramejské koalice nápor Asyřanů/, protě-žuje baalismus. Jeho protivníkem je prorok Eliáš. Omrijovce vyvraždil Jehu /841-814/, zakladatel další dynastie, po jejím pádu kolem 740 nové boje o trůn a úpadek. 722/721 padá severní říše do rukou Asýrie.

Hlavní města se střídala, krátce Šekem, Tersa, snad i Ramat, od času Omrijovců Samaří = Šomeron.

d/ Pozdní doba královská - zůstává jen jižní judská říše, většinou však závislá na mocné severní Asýrii.

O očistu se pokoušejí Chizkiáš /= Ezechiáš 716-687/, současník Izajášův, a Jóšijáš /Joziáš 640-609/, který r. 622 sjedno-

til kult a omezil jej na Jeruzalém, Za něho působí proroci Sf, Na, Abk a zvláště Jeremjáš. Po smrti Jóšijáše v bitvě u Megiddo proti faraonu Néchovi nastává rychlý úpadek, Asýrii /pád Ninive 612/ střídá říše Novobabylónská /Nebukadnezar/; jemu se 598 podrobuje král Jójákim, který je i se šlechtou odveden do Babylóna. Jeho nástupce, slabý Sedechiáš = Sidkijáš přivedl vše k zlému konci -
- 587 - pád Jeruzaléma.

Mimobiblické zmínky o událostech královské doby jsou až od 853 - bitva u Karkaru - Achab proti Salmanazarovi III /858-824, text viz Jepsen str.152/

842 - Jehu zaplatil tribut Samanazarovi III

Po Salmanazarově smrti úpadek Asýrie.

738 - Manahem /= Menachem/ zaplatil tribut

Tiglat-pileserovi III /745-727/

722 - dobyto Samaří Salmanazarem V. /726-722/

701 - Sancherib v Palestině -

Od 700 - jsou zmínky jmenovitě v asyrských análech časté, data jsou dosti spolehlivá.

III. Pod cizími vládci:

a/ Pod Babylónany /doba exilu/

Otec Nábukadnezarův Nabopolazar, bývalý asyrský místodržitel v Babylónii, se vzepřel Asyřanům a společně s médkým Kyaxarem 612 dobyl Ninive. Padl i asyrský král Sin-šar-iškun. Zbytky Asyřanů se stáhly do Cháran pod vedením Aššur-uballita, byly však po několika letech zcela zlikvidovány.

604-562 vládně Nebukadnezar.

597 první obležení Jeruzaléma, deportace Jojakima

587 druhé obležení a pád /Sedechiáš = Sidkija/

586 Nab. táhne do Egypta

585 Nab. obléhá Týr /13 let, marně/

562-556 trojí rychlá změna na trůnu

556-539 Nabonid - zavádí kult boha Sina /měsíc/ obnovuje Sinův chrám v Cháran, roztržka s Mardukovými knězi v Babylóně, proto 551-543 sídlí Nabonid v oáze Temna, kdežto v Babylóně je místodržitelem jeho syn Belšazar. Říši ohrožuje Persie /Kýros/, Nabonid se vrací, ale je pozdě, Kýros postupuje a 539 jeho vojsku Mardukovi kněží dobrovolně otevírají babylónské brány.

Mezi zajatými ostatky Izraele /gola/ je živá činnost spisovatelská /práce na re-

dakci tóry i řady textů prorockých působí proroci Ez a druhý Iz/.

W/ Pod Peršany /539 - 333/

Předehra v Médii a Persii: Po smrti svého otce Phraorta vládl v Médii Kyaxares /614-585/. 614 přemohl Skýty a dobyl město Aššur, 612 společně s Nabopolazarem město Ninive a zničil Asyřany. 590 dobyl Tušpu, 585 zemřel. Po něm vládl Astyages /585-550/, ale už od r. 559 vládně nad Persií = v Anšanu jako Astyagův vazal Kýros = Kuruš II. Ten se 522 vzepřel Astyagovi, podporován spočátku Nabonidem Babylónským, přemohl jej a r.550 nastoupil na médký trůn. Tak vznikla říše médsko-perská.

546 přemohl Kýros lydkého Kroisa a dobyl Sardy.

Na to se proti němu spojují egyptský faraó i babylónský Nabonid, kdežto v Babylónii přívrženci Mardukovi sympatizují s Kýrem.

543 se vrací Nabonid do Babylóna, ale nedokázal už zastavit spád událostí. Kýros postupuje,

539 Kýrovo vojsko získává /za pomoci Mardukových kněží/ bez boje Babylón, /obsazení města provedl vojevůdce Gobryas 16. tisícem = zářím/ a zajal Nabonida; 29. října vtáhl do Babylóna Kýros sám. Nedlouho potom vydává edikt o návratu, který se však netýkal jen Izraelců, nýbrž i jiných deportovaných menšin.

538 příchod první vlny navrátilců pod Šesbasarem,
520-515 stavba chrámu, vůdce Zerubábel, proroci

Ag a Za

529-522 Kambyses, nástupce Kýrův. Po něm boje o
trůn, klamné naděje na obnovení samostatnos-
ti. Všemmu činí konec

521-485 Dareios z vedlejší větve Achaimenovců,
reorganizátor říše. Další perští králové za-
sahují do palestinských poměrů poměrně málo.

485 /datum nejisté/ přichází do Jeruzaléma snad
Ezdráš

445 /datum nejisté/ přichází do Jeruzaléma snad
Nehemjáš

prvý pobyt, opevnění města,

433 návrat Nehemjášův na perský dvůr do Sus
/= Šušan/

432 druhý pobyt Nehemjášův, očista života
Mezi roky 490 a nástupem Alexandra Velikého se
Peršané soustřeďují hlavně na boje s Řeky.

ε/ Pod Řeky: Alexandr dobývá Persii 333, v Jeruzalémě
332, umírá 323

Palestina je od jeho smrti do 198 pod Ptolema-
jovci,

od 198 pod Seleukovci - Antiochovci; proti Anti-
ochovi Epifanovi povstávají 167 Makkabejci, kte-
ří dočasně obnovují samostatnost, ale podléhají
Římanům. Pompejus v Sýrii 64, v Palestině 63.

Definitivní konec samostatnosti, novo-
zákonní doba.

Doba	Dějiny Izraele	Starozákonní podání	Teologie
1300	Usazování v zemi /1300-1200/ vznik kmenového svazu /+1250/ /Spěm v Sichem ?/ Merneptahova stéla +1220	Ústní podání o vysvobození z Egypta o daru Zákona /Sinaj/ o vedení po poušti	Jméno Hospo- dinovo; skutky Hospodinovy Základy vyzná- ní a kultu /pe- sach/
1200	Soudcové /1200-1050/ +1050 bitva u Afeku Samuel +1040/ Saul /+1030-1010/ David 7+1010-970/	Ústní podání o praotcích /z lokálních tradic/ o získání země o bojích Hospodinových	Převzetí výrazu E- lohim Vyvolení a smlouva Zápas s pohanství /x, 1, 2/ Výroč. svátky /mac- cot, šabuot, sukkot/
1000	Šalomoun + 970-933/ Rozdělení království /+933/	Ústní podání o stvoření /ken. motivy?/ o soudcích a vzniku král. Počátky Jeruz. tradičního proudu Počátky mudrosloví Počátky písemného zachycová- ní tradic	Bůh Stvořitel a král Boží pomazaný Sion a chrám
933	Jih: Roboám /Sever: Jeroboám J = Jeruzalémský E = efrajim- až Acház /judský/trad. Pád 722 Centrum: chrám Proroci Iz a Ml Proroci Am a Oz	Den Hospodinův Soud a pokání /zá- pas s heterodoxií/ Centrum: pror. školy Počátky escha- tologie	
B.			
Doba	Dějiny Izraele	Starozákonní podání	Teologie
722	Ezechiáš /1. reforma/až Joziáš /2. reforma/+ 609 Prvé zajetí 597 Druhé zajetí a pád Jer. 587	Sjednocení tradic J+E /na jinu/ Látky o prorocích a krá- lích /zvl. o Eliášovi a Elizeovi/ Proroci Na, Abk, Sf, Jr	Boží soud na nevěr- ným Izraelem Boží vláda nad dě- jinami Počátky universa- lismu
587	Zajetí babylónské 587-539 Kýros dobyl Babylon 539 Výnos o návratu 538	Přechod většiny látek z úst. do písemné tradice Redakce Zákona, recenze Zák. /D+K/, Dt Uspořádání Předních proro- ků /Dtr/ Proroci Jr, Ez později /po 550/ Dt-Iz	Odpuštění pro kají- ci Obnova skrže po- kání Nový univerzalis- mus Nová eschatologie
538	První návrat pod Sebasar- em /538/ Obnova chrámu, Zorobábel /520-515/ Ezdráš a Nehemjáš /445- -432?/	Závěrečná redakce Zákona a většiny proroků, proroci Ag, Za, Mal, Jon, Tritoiz	Obnova kultu a kněž. řádů Výhled k novému věku
300	Pod Ptolemajevci /320-200/ Pod Seleukovci /200-142/ Makabejci: 167-142 války Příchod Římanů /Pompejus/ 63	Chronistické dílo /kolem 300 hotovo/ Redakce Spisů /nejmladší Daniel 168-164/ Počátky literatury apokryf- ní a pseudoepigrafní...	Vzkříšení a apokalyp- tika Angelologie a demo- nologie Počátky dualismu a záslužnic. Nová heterodoxie z řeckých vlivů

C. D a t o v á n í s t a r o z á k o n n í c h
p r o r o k ů /Data podle TOB - AT/

10. stol. /1000-900/

Za Davida /1010-970/ Nátan 2 S 7,2; 12,25 Gád 1 S 22,5;
2 S 24,11 Jedutum 2 Pa 35,5

Za Šalomouna /970-933/ Nátan 2 Pa 9,29 Achiáš 1 Kr
11,30-39 Jaada 2 Pa 9,29

Za Roboáma /933-916/ Semaiáš 2 Pa 12,5.15 Ido 2 Pa 12,15

Za Jeroboáma /933-911/ Achiáš 1 Kr 15,1-16

9. stol. /900-800/

Jehu syn Chanani 1 Kr 16,1-4 proti Bázovi /910-887/ Izrael-
skému

Chanani /totožný?/ 2 Pa 16,7-10 proti Azovi Judskému
/912-871/

Micheáš syn Jimlův 1 Kr 22,8-28; 2 Pa 18,7-24 za Achaba
/875-853/

Eliáš 1 Kr 17 _ 2 Kr 2 za Achaba /875-853/ a Ochoziáše
/853-852/. Ochoziáše podle 1 Kr 1 přežil, te-
dy působil asi 870-850

Elizeus /=Eliša/ 2 Kr 2 - 13,14 za Jorama /852-841/
Jehu /841-814/, Joachaze /814-803/ a Joase
/803-787/, který Elizea oplakává; působil te-
dy asi 850-800

8. stol. /800-700/

a/ sever: Amos za Uziáše Jud. /781-740/ a Jeroboáma Izr.

/787-747/, působil tedy kolem r. 750

Ozeáš za Uziáše /781-740/, Jotama /740-735/
Achaza /735-716/ a Ezechiáše /716-687/ Jud.

a za Jeroboáma II. Izr. /787-747/, působil tedy
asi v letech 740-730

b/ jih: Izajáš za Uziáše /781-740/, Jotama /740-735/
Achaza /735-716/ a Ezechiáše /716-687/, tedy
působil asi 746-700

Micheáš za Jotama /740-735/, Achaza /735-716/
a Ezechiáše /716-687/, tedy působil asi 740-
-700

7. stol. /700-600/ - všichni působí na jihu, sever už je vy-
vrácem

Mahum - mluví o pádu Ninive 612, působil tedy asi brzy
po něm, kolem 610

Abašuk - asi mezi smrtí Joziáše 609 a před prvním zaje-
tím 598, kolem 600

Sofonjáš - za Joziáše /640-609/. Je dvojitě pojetí, buď
a/ před reformou r. 622 /tak Bič/ - tedy kolem
630

b/ před zjetím 598 /tak v. Rad/ - tedy kolem
600

Jeremjáš - povolán 627 či 626, zemřel v Egyptě po 587
/kolem 580?/

6. stol. /600-500/

Ezechiel povolán v Babylóně 593, působil asi do 571

Deuteroizajáš začal patrně působit po vítězství Kýra nad

Kroisem 546, někde jsou v něm už ohlasy pádu Ba-
bylóna 539, celkem působí mezi 550-530, ale něk-
teré stati v závěru /"Tritoizajáš"/ jsou ještě
pozdější, asi z 5. stol.

Aggeus je datován přesně od konce srpna do začátku pro-
since 520

Zacharjáš začal dva měsíce po Aggeovi a působil 3 roky,
tedy 520-518. Kap. 9-14 /=apokalypt. část Za/
má velmi nejisté datování, snad jde o některé
předexil. prvky v poexil. zpracování

5. stol. /500-400/

Malachiáš působí mezi dokončením chrámu 515 a Ezdrášo-
vou reformou 458? tedy přibližně mezi 500-450
Koncem 5. stol. se uzavírají "Proroci", proto je Daniel
ve "Spisech"

2. stol. /200-100/

Daniel mezi počátkem útlaku 168 a smrtí Antiocha 164

Nejisté datování je u tří z malých proroků:

Jóel: do 9. stol. jej kladou Creener, de Wette, Bič

poexilní - většina /kolem 400?/

do 2. stol. Michaelis. Závěr: Jde asi o předexilní
materiál v poexilní úpravě

Jonáš je zřejmě poexilní, po r. 400 /brzy? - je ještě v
prorocích!/

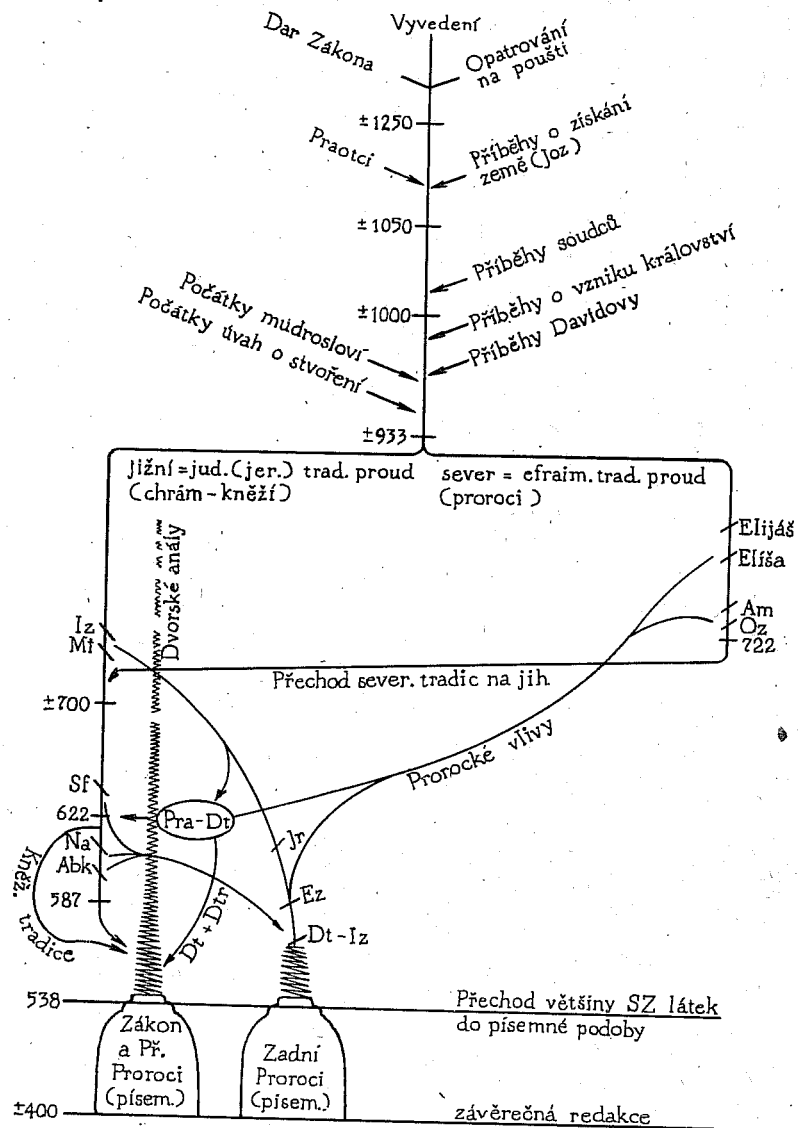
Abdijáš je nejspíše soubor předexil. věštebných výroků
v poexilním uspořádání

Zatímco Jonáš je literárně novela, jsou Jóel a

Abdijáš liturgie.

GRAFICKÉ ZNÁZORNĚNÍ PRŮBĚHU TRADIC ZÁKONA A PROROKŮ

— = ústní tradice
 ~~~~~ = písemná tradice



Bibliografie Jana Hellera 1947-1982

Osobní data: Nar, 22.4.1925 v Plzni, 1944 maturita v Plzni, 1944-5 prozat. diakon sboru Plzeň-západ, 1945-7 studium v Praze a 1947-48 v Basileji, 1948-51 vikář v Hořovicích, od 1950 lektor hebrejštiny. 1951 promoce a asistent Komenského fakulty, 1954 odb. asistent, 1965 docent, 1966-7 pohostinský docent teol. fakulty Humboldtovy university v Berlíně /NDR/, let. semestr 1968 pohostinský docent na Kirchliche Hochschule /záp. Berlín/. Od 1970 profesor Komenského fakulty.

Osnova Bibliografie: Je zpracována po rocích, a to v tomto pořadí:

- A. Samostatné publikace, případně práce, které redigoval nebo spoluredigoval jako editör.
- B. Sborníky, statě a spolupráce na edicích
- C. Periodika, a to nejprve cizojazyčná, pak česká a slovenská
- D. Recenze, a to nejprve cizojazyčné, pak české a slovenské.

Uvnitř oddílů C a D je bibliografie zpracována podle abecedního pořadí zkratk. /t. = tamtéž, tj. v časopise právě uvedeném/.

Zkratky periodik:

- ArOr - Archiv Orientální  
B - Bratrstvo  
BR - Bratrská rodina  
CL - Církevní listy  
CV - Communio viatorum  
ČB - Český bratr  
ČEP - Český ekumenický překlad bible /text i výklady/  
EK - Evangelický kalendář  
EPM - Evang.Predigtmeditationen  
EvTh - Evangelische Theologie  
GPM - Göttinger Predigtmeditationen /w-west, o-ost/  
NKD - Na každý den  
NO - Nový Orient  
NZ - Neue Zeit /Berlin, NDR/  
PK - Potsdamer Kirche /NDR/  
SAT - Studie a texty Komešského ev. bohoslov.fakulty  
Sb - Sběrka kázání pro čtené služby Boží  
SdG - Stimme der Gemeinde /NDR/  
SuS - Sonne und Schild /NDR/  
ThEv - Theologia evangelica  
ThLZ - Theolog. Literaturzeitung  
ThPr - Theologická příloha KŘR  
VT - Vetus Testamentum
- GuH - Glaube und Heimat /NDR/  
GuG - Glaube und Gewissen /NDR/  
ChrFr - Christliche Friedenskonferenz  
JB - Jednota bratrská  
KJ - Kostnické jiskry  
KŘR - Křesťanská revue  
MIO - Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wiss. zu Berlin

1947:

C: Postavy a jména B 78 - Nebuďtež marnomluvní t. 146 - Víra před Bohem t. 158

1949:

A: Výklad obsahu křestního vyznání na základě Sk 8,37. Přednáška, přednesená dne 10.4.1949 v Hořovicích. Rozmnoženo péčí čbr.ev. sboru v Hořovicích. str.8

B: Evangelium podle Jana. Přípravy k výkladům a pobožnostem, vydal vých.odbor synodní rady čbr.ev.církve, I.díl Praha 1949. - Zpracoval 57-59 /J 5,1-15/.

C: Dejte nám Kralické poznámky! /Výklad Mk 16,18/ ČB 107n.

1950:

A: Biblická jména. Rozmnoženo péčí čbr.ev.sboru v Hořovicích s. 13.

B: Evangelium podle Jana /viz. r. 1949/, zpracoval s.92-97 /J 8,12-30/.

C: Kain a Abel /Výklad Gn 4/ ČB 97 - Nový zákon bez Starého? /výkl.Mt 2,11 23,37 J 8,6b.8/ t.113n - Thurneysen o kázání t. 75n

1951:

B: Evangelium podle Jana /viz 1949 + 1950/, zpracoval s. 137-145 /J 11,55 - 12,19/.

C: Přejmenování /výkl. Dan 1,7/ ČB 11n - Narodil se z Marie Panny t. 77n - A před tělem svým /výkl. Iz 58,7/ t. 107n - Biblická jména ThEv 326-332

Do cyklostylovaného časopisu posluchačů Komenského fakulty "Palcát" přispěl krátkými články "Lišky na vinicích",

"Matouš versus Lukáš", "Ekumenická these".

D: M. Bič, Palestina III. ThEv 171n.

1952:

C: Achan a Achar /Joz 7,1 : 1Pa 2,7/ ČB 12 - Varujeme /Ke knize S.Daňka "Dobové pozadí SZ"/ KJ 29 - Čarodějka z Endor t. 35 - 1J 4,14 t.36-Neúčinná kázání t. 38 - Nejde o hříčky t. 38 - Svatý /výklad pojmu/ t. 50. Naši hosté z Maďarska KŘR 7n - Výklad Modlitby Páně starozákonními příběhy t. 74n - Christologie a exegeze t. 234-7 - Abraham nezadlužený /káz.na Gn 14,21-24/ Sb 263-9 Smlouva /rozbor termínů syntéské a diathéské v Septuagintě/ ThPř 58n.

1953:

A: Výklad Modlitby Páně na základě knih Mojžíšových. Rozmnoženo péčí Vých. odboru syn. rady úbr.ev. církve, program řady C.

B: Voláme z Hlubokosti. Kniha modliteb, Kalich Praha 1953. Zpracoval s. 451-6

C: Advent minulý a budoucí KJ i - Stvoření z ničeho t.3 - Starší v Písmu t.4 - Jména a profily t.4 - Modly na horech /Výkl. Iz 46,1/ t.9 - Ježíš a rozluka /Mt 19,3-9/ t.10 - Církevní ústava a řád t.17 - Napájení žlučí /Mt 27,34 J 19,29/ t.18 - Města galilejská /Mt 11,20-24/ t. 23 - Tajemství veliké /Ef 5,32/ t. 30/31 - Sčítání za Davida /1S 24/ t. 30/31 - Přátelé Jobovi /význam jejich jmen/ t.32-33 - Lásky odpouštějící t. 35 - Semeno samo-

činně rostoucí /M 4,28/ t. 35 - Job a Elihu /výkl.jmen/ t. 36 - Znamení a zázrak /Ez 12,6/ t. 37 -Kontext! /směrnice metodiky exegeze/ t. 37 -Oruží /Za 11,15/ t.40 - Věrrou rozumíme /Žd 11,3/ t. 41 - Šeptání /výkl.hebr.termínu/ t. 41 - Chceš vědět víc? t. 43 - Škrtáte si v bibli? t. 43 - -Ještě jednou Marie a Marta /L 10,38-42/ t. 44 - Soud /heb. výrazy djn a špt/ t. 46 - Úřady Kristovy /Mojžíš, David, Malchisedech/ t. 47 - K rozhovorům okolo Uppsaly ThPř 43-6

1954:

A: Osnovy k epištole Judově, Rozmnoženo péčí vých. odboru, řada C. Stran 7.

C: Tituly Mesiáše podle Iz 9,6 KJ 1 - Stvoření /hebr.výrazy/ t.2 - Svět /výkl.výrazů/ t.3 - Pomazaný /výkl.výrazu mšh/ t.4 - Jméno Ježíš t.5 - Znamení panny /Iz 7,14/ t.6 -První pro druhé /vzkříšený/ t.7 - Vzkříšený Syn Boží t. 7 - Nanebevstoupení v oblaku /Sk 1,9/ t.8 - Bůh a božstvo t.9 - Nesmrtelná duše? t. 10 - Jeruzalém /výkl. jména/ t. 11 - Aron /výkl. jména/ t.12 - Výsada kříže /1K 1,23/ t.14 - Pascha /výkl.hebr.výrazu/ t.15 - Zvěstování životem /2P 2,11-21/ t.18 - Zástupné utrpení t. 18 - Příběhy k Desateru t.19 - Druhá rána /Na 1,9/ t.21 - Je peklo? t.23 - K nám či mezi námi? /1J 4,9/ t.23 - Nábot /1Kr 21,1-16/ t.25 - Církev za Abrahama /Gn 12,5/ t. 26 - Kananějtí a Kaldejtí /výkl.jmen/ t. 32- Amorejští králové /Joz 10,5/ t.33 - Méněcennost Starého zákona /Markion/ t.35 - Ještě hřích proti Duchu sv. t.36 - Poznání Boha

- t. 37 - Krutost Starého zákona? t.40 - Ukřižování králové /Joz 10,16-27/ t.40 - Všemohoucnost Boží t. 43 -  
 K otázce typologie KŘR 56-61. -  
 Původ jména Izrael ThPř 132-4. -  
 D: Ordinance /Rozbor knihy Ed.Lohse/ KŘR 87/-90.

#### 1955

- A: Hebrejsko-řecko-latinsko-český slovníček pro bohoslovce, ÚCN Praha. Skriptum KF.S.84.  
 C: Zákon /výklad termínu/ KJ 1 - Konec náboženství zákonníků t.4 - Náboženství /výklad termínu/ t.13 - Pravda /výklad termínu/ t.17 - Milování v Písmu t.22 - Pastýři v Písmu t.28 - Počet znamenáných /Zj 7,4/t.24 - Dřevěné železo /podle Th. Manne/ t. 28 - Hovoří se o pastoraci t.28 - Co s konkordancí t.28 - Umění /výklad pojmu da'at/ t.30 - K čemu není bible t.35 - Radost z pokušení /Jak. 1,2/ t.36 - Je bible ukončená? t. 38 - Proměny přístupu k bibli t.41 - Zaslíbení a naplnění t. 44 - Děje Starého zákona KŘR 17-19 - Inter arma silent musae t.39 - Příběh o Davidovi a Nátanovi /2S 12,1-13/ t.264-5 - Jméno Jicchak ThPř 102-4.

#### 1956

- A: Hebrejsko-řecko-latinsko-český slovníček pro bohoslovce. Druhé nezměněné vydání. ÚCN Praha. s. 84.  
 Výklad apoštolského vyznání víry. Rozmnoženo péčí vých. odboru čbr. ev. Praha, s.13.  
 C: Bezlém Effata /Mi 5,2/ KJ 1 - Příchozí a pohostinní /2P

- 2,11-15/ t.5 - Skrytý srdce člověk /iP 3,4/ t.7 - Ještě staří a mladí t.8 - Oslavení Páně t.13 - Církevní úřady? /podle J.Konopáska/ t.14 - Doufanlivá smělost /výklad termínu parésia/ t.15 - Vina Samsonova t.22 - Vina Saulova t. 23 - Vina Davidova t.24 - Dějte vy jim jísti /podle kázání Dr Emmena/ t.27 - Ukryvající tvář /Iz 53,3/ t. 27 - Zahubení nebo hubící? /Ž 62,4/ t. 30 - Křesťanská radost t.30 - Dlouhé modlitby t.30 - Proč? t.30 - Nečistá zvířata /Lv 11/ t.34 - Odvažme se mylit! t.34 - Nečistá zvířata /Lv 11 dokonč./ t.35 - Křest smluvnat t.36 - Druhé přikázání t. 39 - Šesté přikázání t. 43 - Malá meditace o křesťanské existenci KŘR 235-6

#### 1957

- C: Wir fühlten uns zu Besuch bei Freunden NZ 74/z 28.3.s.3/ - Altjüdisches Prag, kulturgeschichtliches Denkmal t.158 /z 11.7.s.3/ - Im Geiste der Ökumene und Harmonie t.180 /z 6.8.s.4/ - Leben aus der Schrift t. 242 /z 16.10.s.2/ - Theologische Friedenskonferenz in der ČSR t.265 /z 12. 11.s.2/ - Gegen ABC - Waffen - Aufgabe der Kirche t. 293 /z 15.12.s.2/ - Theologiestudium in der ČSR t.297 /z 18. 12.s.2/ - Herodův večer /povídka/ KJ 1 - Deváté přikázání t.2 - Jakubův pozdrav /Jak 1,1/ t.4 - Jakub /výklad jména/ t.4 - Vídeňské nemocnice /podle f.E.Kocka/ t.13 - Boháči, plačte /Jak 5,1/ t.16 - Návštěva z Wuppertalu t.17 - Vzpomínky na Bonhoeffera /podle přednášky f. Bluma/ t.23 - Jdi za mnou! /Mt 16,23/ t. 23 - Smysl života t. 24 - Berla z Izraele /Nu 24,17/ t,27 - Myšlenka zástupnosti

t. 28 - Útočiště na Sionu /Joz 20/ t.29 - Kněz a kníže /výklad termínů/ t.31 - Lid /termíny Sam, gōj atd./ t. 32 - Jordánská koupel /2Kr 5,14/t. 33 - Hvězda /termíny/ t.37 - Motiv návratu /Gn 11,1-9/t. 38 - Přenesení hříchu /2S 12,13/ t.39 - Egyptské klenoty /Ex 12,35n/ t.41 - Šalomounův soud /podle K. Bartha/ t.44 - Svoboda od strachu KŘR 38n - Náš dluh Kralické /Iz 26,12b/ t. 239-241 - Pohled do dílny Kralických /Rozbor Regulí z Šestidítky/ t. 300-3 - Starozákonní pozadí křtu /rozbor hebr. kořene t̄bl/ ThPř 6n

D: Židovská ročenka KŘR 311n

### 1958

- A: Přehled hebrejské gramatiky pro posluchače KF. Rozmnoženo péčí děkanství KF jako učební pomůcka. S.8
- B: Pobožnosti na Lv 11-24 a Ju NKD 133-147 + 155-156
- C: Der Name Eva ArOr 636-656 - Hidding of the face /Is 53,3/ CV 263-6 - Die Größe der Gefahr erkennen NZ 6/z 8.1.s. 3/ - Kämpfer aus der Tiefe des Glaubens t. 151 /z 3.7.s.4/- Jede Religionsgemeinschaft hat ihre Zeitschrift t. 206 /z. 5.9.s.4/ - Služebník /výklad pojmu/ KJ 1 - Obraz /výklad pojmu/ t.2 - Služba církve t.3 - Přemýšlování v Zákoně /Ž 1,2/ t.8 - Cedron /výklad jména/ t. 12 - Getsemane /výklad jména/ t. 13 - Emaus /výklad jména/ t.14 - Pastýř a pes t.19 - Smrt Absolonova /2S 18,9-15/ t.20 - Všecka krajina žudská /Mk 1,5/ t.21 - Zebedeovci /výklad jmen /t.24 - Jednota Písma t. 25 - Farní dědeček t.25 - Půst /výklad pojmu/ t.29 - Pusté místo /výklad pojmu/ t. 30 - Dvanáctka v bibli t.32 - Můj čas t. 33 - Rouhání /výklad pojmu/ t.34 -

Svíce /termíny/ t.36 - Mír dalekým i blízkým /příspěvek do ankety/ t.36 - Farářské volby t.37 - Zastavení slunce v Gabaon /Joz 10,12n/ KŘR 168-170 - Píseň o Nikkale NO 88n - Podvržené rukopisy t. 129n - Nasycení za Elizea /káz. na 2Kr 4,42-44/ Sb 108-113 -

D: S. Segert, Pět svátečních svitků KJ 28 - Židovská ročenka t. 33 - L. Matouš, Epos o Gilgamešovi KŘR 285-7

### 1959

- C: Neuere Literatur zur Bilingualismus-Frage ArOr 678-682 - Drei Wundertaten Elisas CV 83-5 - Undogmatische Dogmatik /nad dílem J.L. Hromádky/ NZ 41 /z 18.2.s.3/ - Ehrenpromotion in Debrecen /B. Pospíšil 's/ t.118 /z 24.5.s.6/ - - Der Feldkurat und die Republik Kuhländchen /aus Erinnerungen von J.L.Hromádka/ t. 130 /z 7.6.s.3/ - Kirche und Welt sind untrennbar verbunden t. 131 /z 9.6.s.3/ Vykopávky v Gabaon KJ 1 - Nasycení t.4 - Korban t.7 - Pán-sloužebník, my-jeho služebníci /stud. materiál pro Sao Paolo/ t.13 - Lístek rozloučení t. 19 - Organizace židovstva v nz době t.20 - Královské slavnosti v Izraeli t. 24 - Ohavnost spuštění t. 33 - Kdy Pán přijde? t.34 - Zvěst biblických postav /z díla S.Daňka/ t. 42 - Boží svědci /z díla S. Daňka/ t. 43 - Boží svrchovanost Th Př 72-4
- D: K.G.Kuhn, Rückläufiges hebräisches Wörterbuch CV 93n - Židovská ročenka KJ 37



1960

- C: Otázky křesťanům KJ 1 - I jména mluví t.1 - Křesťanské rekvisity t.2 - Oběť čistá t.3 - Kniha pamětná t.9 - Užitečné protiklady t.13 - Páhrbky a hory t.35 - Boží trpělivost /2P/ t.36 - Varování před zapírajícími /Ju/ t.39 - Uzdravující sůl /káz. na Mt 5,13 + 2Kr 2,19-22/ Sb 107-111 - Příprava čekajících /káz. na L 12,35-37/ t. 285-290 - Kraličtí a targumy ThPř 81-85 - Bibliografie k Eliášovi t.121-4
- D: J.B.Pritchard, Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon ArOr 150 - Židovská ročenka CW 89n - R.Avinon, compendious Hebrew-English Dictionary t.175 - M.North, Das zweite Buch Mose t. 175-6 - S.Heřmanský, Základní problémy biblické typologie t. 176-7 - Židovská ročenka KJ 35 - Stanislav Heřmanský, Základní problémy biblické typologie ThPř 57-60

1961

- B: Spolupracoval na Bibl. konkordanci /ed.M.Bič a J.B.Souček, I. díl Praha 1961/, a to revisí části hebr. a řec. materiálu a redakcí ekvivalentů v záhlaví hesel
- C: Kirche in der modernen Massengesellschaft CV 280-7 - Theologische Aufteilung der Geschichte Israels t. 232-5 Tisíce let jako den /Ž 90,4/ KJ 1 - Písmák /in memoriam Jan Filipi/ t.1 - Jeden lid /ekumenismus v SZ/ t.3 - Hrnčíř a hlína /Ř 9,20-21/ t. 4 - Z komise KMK pro studium studené války t. 8 - Efrajimské tradice t. 13 - Mávštěva z Japonska t. 26 - Vidění Boží t. 34 - Mesiášské

zaslíbení podle Iz 9,6 t. 36 - Starším o pastorači t.37 - Pán-sloužebník t. 39 - Uzdravení Náměna Syrského /káz. na L 4,27 + 2Kr 5,1-14/ Sb 10-16

- D: O. Eissfeldt, Der Beutel des Lebendigen CW 208 - E.Rohland, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der at. Propheten t. 325 - C.E.B. Cranfield, I. and II. Peter and Jude, t. 325-6 - Židovská ročenka KJ 32 - G. Fohrer, Elia ThPř 61 -

1962

- C: Czech Lexicography of Biblical Languages CV 120-9 - Noch zu Ophra, Ephron und Ephraim VT 339-41  
Hospodin a národy KJ 6 - Odvaha k prosbě /Da 9,18/ t.7 - Stánek, truhla a sláva Boží t. 14 - Kněžstvo /v SZ/ t.16 - Micheášův zápas o pravdu zbožnost t. 33 - Ano, bible, ale která? KŘR 18-22 - Přemáhání zlého /káz. na Ř 12,21 + Gn 26,1-31/ Sb 140-7 - Zarmoucený Jeruzalém /káz. na Mt 2,3 + Mt 2,1-12/ t.325-9 - Katechese podle Apostolika Th Př 104-8
- D: Židovská ročenka KJ 36

1963

- B: Spolupracoval na Bibl. konkordanci, II.díl Praha 1963 - viz 1961
- C: Co se vám zdá o Kristu? /typy christologie/ KJ 13 - Příkázání svobody /Ex 20,4-6/ t. 16 - Mlčenlivé svědectví t.19 - Eli, eli, lama zabachtani /Mt 27,46/ t.30 - Rozhovor cestou /Feuilleton/ t. 30 - Všeho zkuste /káz. na 2Tes 5,

21/ Sb 50-4 - Mocí Ducha /káz. na Za 4,6b + 1S 19,18 - 24/  
t. 261-5

D: Interantionale Zeitschriftenschau CV 318 - Židovská ro-  
čenka KJ 37

#### 1964

C: Ursprung des Namens Israel CV 263-4

Vzpomínáme E.Pospíšila KJ 35 - Ekumenická mírová konferen-  
ce v Brně t. 17

D: Židovská ročenka KJ 38

#### 1965

C: Die Priesterin Raab CV 113-7 - David und die Krüppel t.  
251-8 - Bible o přírodě KJ 27 - zápas o Daňka t. 34 -  
Nastavené zrcadlo /Oz 10,1-8/ t. 39 - Nad dílem prof.  
Daňka KŘR 176-8 - Chléb s nebe /káz.na J 6,31 + Ex 16/  
Sb 9-14

D: Židovská ročenka KJ 40

#### 1966

A: Exegetische Bemerkungen zu Jer 29,7. /Texte der Studien-  
abteilung der Christ. Friedenskonferenz, Januar 1966, s.8/

C: Die schweigende Sonne /Jos. 10,12-14/ CV 73-78 - Suchet  
das Gute /Am 5,14/ ChrFr 5-6 - Znamení Mesiáše KJ 10 -  
Potěšení nad zlým /káz.na 14,21-23/ Sb 45-50 - Formování  
Ducha /káz.na Za 12,1/ t. 261-7

D: O.Cullmann, Heil als Geschichte CV 95-6 - J.Hempel,  
Geschichten und Geschichte im AT bis zur persischen Zeit  
t. 196-8 - J. Hempel, Geschichten und Geschichte im AT

bis zur persischen Zeit ThPř 71

#### 1967

B: Spolupracoval na Bibl. konkordanci III.díl Praha 1967 -  
Viz 1961 a 1963 - Die Etappen der at. Heilsgeschichte /ve  
sborníku Oikonomia, Heilsgeschichte als thema der Theolo-  
gie, ed. F. Christ; O. Cullmann zum 65. Geburtstag, Ham-  
burg 1967/, s.3-10

C: Namengebung und Namendeutung, EvTh 27 /1967/ 255-266 -  
Tod im Topfe /2Kön. 4,38-41/ CV 71-6 - Was ist Friede?  
/Jes.32,17/ Gug 13 /1967/ 102-3 - Liebedienst bis zur  
Selbstaufgabe NZ 66 /z 18.3.67.s.5/ - Dítě a lev /Iz 9,6  
+ Zj 5,5/ KJ 44

D: K.H. Bernhard, Die Umwelt des AT, CV 71-6 - Internatio-  
nale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und  
Grenzgebiete t. 269-270. - W. Schmauch, ..zu achten aufs  
Wort t. 271-2 - R. Smend, Biblische Zeugnisse t. 270 -  
O. Cullmann, Heil als Geschichte ThPř 66-7

#### 1968

A: Der tschechische Alttestamentler Slavomil Daněk /1885-  
-1946/. Studentexte für das Forschungsseminar an der  
Kirch-Lichen Hochschule Berlin, Sommersemester 1968, Ber-  
lin 1968, S. 35.

C: Die abgeschlangene Mauer /Neh 2,11-18/CV 175-178 - The  
Concept of Time and Ecumenical Dialogue /Analysis of the  
Diss. of Dr. Václav Wolf, Time as an important Factor in  
Present-day Christian Theology/ t. 75-84 - Jubilate /Pre-

digtmeditation über Jes. 40,26-31/ GPM w 23 /1968-9/ 187-193, GPM o 153-159 - Suche den Frieden und jage ihm nach /Ps 34,15/ ChrFr /z 28.2.1968/ 22-23 - Durch die Kraft des Geistes Gottes /Ze 4,6b/ SdG 20 /1968/ 553-6 Bolestný zrod nového věku KJ 7 - Stvoření lká po obnově /materiál pro konf. v Uppsale/ t. 7 - Trojí připomenutí Písma /L 16,8/ t. 13 - Naděje pro hladové /M 6,35-44/ t. 24 - - Síla menšiny /Ex 1/ t. 32 - Otlučená zeď /Neh 2,11-18/ t. 33 - Odřeknutá spravedlnost /1Kr 21/ t. 34 - Bůh má lidskou tvář /2kor 4,2-8/ t. 39 - Kristova přítomnost /Analýsa dissertace Václava Wolfa "Čas, významný činitel v soudobé křesťanské teologii"/ ThPř 62-68

- D: E.Katz, Bedeutung des hapax legomenon der Qumraner Handschrift HUAHA CV 110-3 - G.Kretzschmar, Volkskirche im Umbruch, t. 108-110 - K.H. Bernhard, Die Umwelt des AT, ThPř 92-3 - Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete t. 93-4 - G.Kretzschmar Volkskirche im Umbruch t. 95-6 -R. Smend, Biblische Zeugnisse t. 47-8

#### 1969

- C: Die Mauern von Jericho /Jos 6/ CV 203-210 - Absaloms Zufluchtstätte /2S 18,9-15/ t. 61-66 - Was ist Friede? /Jes. 32,17/ ChrFr z 29.8.1969 1-4 - Grenzen der sprachlichen Entsprechung der LXX. Ein Beitrag zur Übersetzungstechnik der LXX auf dem Gebiet der Flexionskategorien. MIO 15 /1969/ 234-258 - Andachten über Ps 124

/zu 9,11./ und Ps 143 /zu 16,11./ SuS /neustránkováno/ Pa-desát let Komenského bohoslov. fakulty ČB 92-3 - Smělost Ducha /Sk 4,29/ KJ 20 - Odsouzené kniže /J 16,11/ t. 24 - Jobův vzdor /Jb 13,15/ t. 28 - Ponižil se /Iz 57,15/ t. 44 - Výklady Ž 119,113 - Ž 125 /na. 5. - 18.11/NDK 129-135 - Víra boží hradby /káz.na Žd 11,13/ Sb 10-14 - Vítězný lev /káz.na Zj 5,5/ t. 202-8 - Příchod vítězného krále /káz.na Ž 24,6-10/ t. 271-6

- D: H. Fink, Stärker als die Angst CV 234-5 - K. Koch, Was ist Formgeschichte? t. 93 - R. Martin-Achard, Approche des Psaumes, t. 235-6 - D.Michel, Israels Glaube im Wandel t. 93 - W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt t. 236 -7 - W.H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift t. 237-8 -W.H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel t. 172-4 - P. Pokorný, Die Anfänge der Gnosis ThLZ Bd.94 Heft 10, Sp.765-7 Příkladná syntéza /S.Moscatti, Staré semitské civilizace /KJ 38

#### 1970

- B: Věda o náboženství /ve sborníku: Studium na Komenského fakultě, red. J. Smolík/ 53-65 - Hebrejščina t. 57-8  
 C: Reminiscere - Prediktmeditation über Jes. 42,1-8 GPM w 25 /1970-71/ 137-143, GPM o 117-122 - Die Symbolik des Fettes im AT VT 20 /1970/ 106-8 - Zephanjas Ahnenreihe /zu Zeph 1,1/ t. 21 /1970/ 102-4  
 Tábor u Jordánu /parafráze Joz 2/ EK 26-31 - Tvář předcházející /Ex 33,14/ KJ 5 - Sempër reformanda t. 6 - Ještě krise farnosti. 11 - Mlčící Bůh /Ž 83,2/ t. 24 -

-Obrana proti zlému /Př 12,12/ t. 26 - Proud lásky /J 7, 37n/ t. 35 - Ulice modlářů /1Kr 20,34/ t. 36 - Povstávající slovo /Iz 40,8/ t. 38 - Proč se soudilo v branách /feuilleton/ t. 40 - Mariina otázka /L 1,26-38/ t. 42. - Dík za prosté dary /modlitba/ t. 43 - Mojžiš NO 84-8 - Jedle zelenající se /káz. na Oz 14,8b/ Sb 69-74

D: R.Martin-Achard, Actualité d'Abraham CV 205-6

### 1971

B: Eliášova oběť /ve sborníku Brána a klíč, soubor es studií k šedesátinám prof.Biče, Praha 1971/ 14-19 - Komenského heslo /ve sborníku Sedm statí o Komenském a dva dopisy Komenského, Praha 1971/ 103-107

C: Andachten über Neh 1,1+8 /8.5.71/ Neh 2,2-14 /10.5.71/ Obadja 1-18 /11.5.71/ SuS /neustránkováno/ Proč věřím B 55 - Dar země /Ž 37,11 EK 51-6 - Co je svět /analyse pojmu/ KJ 4 - Zemřel Emil Fuchs t. 10 - Josef z Arimatie t. 14 - Až budu povýšen /J 12,32/ t.19 - Vůdce proti smrti /Ž 48,15/ t. 24 - Svaté políbení t. 25 - Lepší den /Ž 84,11/ t. 29 - G.v.Rad zemřel t. 31 - Pán blízko /Fp 4,5/ t. 33 - Slovníková hesla v KJ : Buddhismus t. 22 - Hinduismus t.22 - Islám t. 22 - Konfucianismus t. 22 - Interpretace t. 31 - Allegorie t. 31 - Theismus t. 33 - Atheismus t. 33 + Deismus t.33 - Pantheismus t. 33 - Henotheismus t. 33 - Polytheismus t. 33 - Ještě Dániken KJR 94-5 - Boží odpověď /káz. na Ž 120,1/ Sb 52-8

D: Berichte von der Theologie /Resultate - Probleme - Kon-

zepte, ed. Kulicke - Mathies - Sängler/ CV 297-8 - Evang. Verlagsanstalt, Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen /aus den Jahren 1946-70 t. 298-9 - G. Jacob, Die Botschaft von dem mitgehenden Gott /Geschichten und Gestalten aus dem AT /t. 183-4 - G.v.Rad, Weisheit in Israel, t. 177-180 - W.H. Schmidt, Das erste Gebot seine Bedeutung für das AT t. 180 - V.Nikiprowetzki, La troisieme Sibylle ThLZ 96 /1971/ Heft 10, Sp.763-5 - G.v.Rad, Moudrost ve starozákonním Izraeli KJR 96-8 - Cl. Tresmontand, Bible a antická tradice KJ 2

### 1972

B: Pobožnosti na Ef 6,10-21 Ja 4,1-10 Ja 1,13-18 Žd 4,14-16 Žd 12,1-7.24 Mt 16,21-28 Mt 12,38-42 NKD 20.-26.2. - Křesťanův vztah ke státu podle Písma / ve sborníku Poslání a cesta církve, Praha 1972, vyd. synodní rada čbr.ev./ 23-30

C: Das Christentum in Jüdischer Sicht /Ein Nachdenken über Werke von Schalom Ben Chorin/ CV 11-25 - Sozialer Hintergrund der israelitischen Landnahme t. 211-222 - Hinnel - und Hellenfahrt nach RÖ 10,6-7 EvTh 478-486 Bůh v lidské podobě ČB 14-15 - O zneužívání Bible /1Kor 14,34/ KJ 2 - Anděl, archanděl, cherub, seraf / slovníček/ t. 4 /mylně číslováno jako 3/ - Krev v bibli t. 12 - Archeologie o babylonském zajetí t. 7 - Ž biblických reálií: náprsník a drahokamy t. 16 - Všecko přezkoušejte /1Tes 5,21/ t. 20 - Haruspicium, augurium /slovníček/

t. 23 - Auspicium /slovníček/ t.24 - Deuteronomistické dílo t. 27 - Chronistické dílo t. 28 - Zpěvník Izraele /Ž/ t. 29 - Vyslychání modliteb t. 27 - Neblahá horlivost t. 28 - Had na kožvě t. 29 - Gabriel, Michael, Rafael /slovníček/ t. 30 - Ňábel, Satan /slovníček/ t. 33 - Mimokřesťanská náboženství t. 34 - Odklizené pohoršení /Sf 1,3 Mt 13,41/ t. 35 - Šema, Šemone ezre /slovníček/ t. 35 - Třicet stříbrných /Za 11,12-Mt 27,9/ t. 36 - Článek o" následování Krista t. 37 - Vánoce a slunovrat t. 43 - Věda o náboženství na theol. fakultě KŘR 69-72 - Boží odpověď /káz. na Ž 120,1/ Sb 52-68 /ročníky Sb nepřesně číslovány, proto poznamenáno i v r. 1971/ - Potěšení ze Zákona /káz. na Ž 119,92/ t. 218-224 - Na stráží naděje /káz. na Iz 49,6/ t. 265-270

D: Christen Afrikas auf dem Wege zur Freiheit 1955-1969 CW 188-190 - Theol. Wörterbuch zum AT, Bā.I, Lfg.1-4 ThLZ 822-824 - Ceram, Oživená minulost Kř 27 - Molnár, Bratři a Bucer t. 42

#### 1973:

B: J.B.Souček, Řecko-český slovník k Novému zákonu, 2. doplněné vydání připravili Jan Heller a Petr Pokorný, Praha 1973 - Šlo jmenovitě o revisi ekvivalentů /Pokorný řecké, Heller hebrejské/ a o vypracování hebr. rejstříku. Jako člen nz překladatelské komise spolupracoval na edici: Čtyři evangelia, Nový překlad Písma sv.; sv. 15, překlad s poznámkami, Kalich Praha 1973

Pobožnosti na M 9,24; J 1,1-3; J 1,4.5.9; J 1,10-11; J 1,12-13; J 1,14; J 1,15-17; J 1,18; 2K 5,19; J 8,23.28 NKD 14-23.1.1973 - Andachten über Hag. 1,1-15 /24.9./ 2,1-9. 20-23 /25.9./ SuS

C: Stabesamtung? /Hebr.11,21 - Gen.47,31/ CW 257-265 - Textkritisches zu 2Chr XIX,8 VT 371-373 -

Boží otcovství u Izraele a jeho sousedů ČB 39-40 - O novém překladu Bible JB 33-35 - Leningradský kodex KJ 1 - Vyzývání jména Hospodinova /Gn 4,26/ t.2 - O postu t. 3 - Také víříš prach? /2S 16,5 - 14/ t. 7 - Tora /slovníček/ t. 9 - Synagoga /slovníček/ t. 10 - Rabín /slovníček/ t. 12 - Radost vysvobozených /Ž 126,1-2/ t. 17 - Ghetto /slovníček/ t. 17 - Lepší hrušky u sousedů? /srovnání křesťanství a mimokř.náb./ t. 21 - Kniha popsána vnitř i zevnitř /Zj 5,1/ t. 22 Uctívání hole? /Žd 11,21/ t. 23 - Me-tatron a Šekina /slovníček/ t. 25 - Symbolika zbraní t. 27 - Zvíře, které Kraličtí neznali /hroch/ t. 29 - Lid zvláštní t. 30 pokrač. 32 - Hospodin Kraluje s nebes /Ž 103,19/ t. 33 - Enthusiasmus, evokace /slovníček/ t. 34 - Numen /slovníček/ t. 37 - Palladium /slovníček/ t. 38 - Pomocná doprava t. 31 - Symbolika čísel t. 4-14 - Ještě k pohledu J.Ellula na náboženství KŘR 187

D: G.Delling, Jüdische Lehre und Frömmigkeit in der Parali-pomena Jeremiae ArOr 78-79 - H.C.M- Voght, Studie zur nachexilischen Gemeinde /Ezd, Neh. 79 - J.H.Grogbaek, Die Geschichte vom Aufstieg Davids CV 105-106 - Vl.Lindenberg, Die Menschheit betet t. 106-107 - S.B. Chorin, Judentum

und Christentum in techn. Zeitalter t. 207-208 - P. Pokorný, Der Gottessohn t. 208-210 - Bibel und zeitgemässer Glaube, hg.v.K.Schubert t. 213-215 - H.Werner, Uraspekte des menschlichen Lebens nach Texten aus Gen. 2-11 ThLZ 180-183 - Theol. Wörterbuch zum AT, Bd. I, Lfg. 5 t. 342-344 BPascal, Myšlenky KJ 31 - Světové mytologie t. 41

#### 1974

- A: Praktická znalost Písma, I. díl Starý zákon /učební texty KF/, 57 stran
- B: Andachten über Jona 1-4 SuS 11.-15.10.1974  
Praktické důsledky kř. víry /ve sborníku :Křesťan v rodině a ve sboru, syn.rada Praha 1974/ 3-6 - Jak Pepíček skákal do rybníka EK 26-32 - Pobožnosti na Fp 2,1-11 J 12,1-8 Za 9,8-12 J 13,1-15 Iz 53,11-12 2K 5,14-21 /tak správně, v textu omylem vytištěno M 16,1-8/ M 16,1-8 NKD na 8.-14.4.1974 = 52-55
- C: Hundert Jahre Religionswissenschaft CV 141-147 - Predigtmeditation über Mal. 3,1-24 für 2.Advent, EPM 1974/ /75 Bd.I, Berlin 1974, S. 12-16  
Ještě k Boží všemohoucnosti KJ 2 Abramův noční boj /Gn 14,1n/ T. 3 + 4 - Gihon, druhá rajska řeka t. 8 - Končiny země t. 11 - Počátek a konec /Kaz 3,11/ t. 12 - Přemožení smrti v SZ t. 14 - Co se stalo s Jidášem? t. 15 - Poznámka k článku "Synové starého proroka" t. 16 - Od Mojžíše /L 24,27/ t. 17 - Panování nad zemí /Gn 1,28/ t. 18 - Boží a lidský duch v SZ t. 20 - Zbytečné bdění a dar

spánku /Ž 127,2/ t. 21 - Dědictvím Hospodinovým jsou synové /Ž 127,3n/ t. 22 - Mnozí přijdou pod jménem mým /Antikrist/ t.27 - Učení o Antikristu t. 27 + 28 - Belial t.30 - Jméno Lámech t. 35 - "Těmito ukázkami.." /úvodní vysvětlivka k novým překladům/ t. 41 - Anketa o překladech /úvod/ t. 41 -

- D: Inna Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des AT, ArOr 374n - G. Jacob, Verkündigung und Zukunft CV 94n - H.W.Wolff, Anthropologie des AT t. 95n - G.Jacob, Die Macht des ohnmächtigen Gottes t. 162n - R.Baird, Category, Formation and the History of Religion t. 225 - W.H.Schmidt, Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik t. 253 - R. Feder, Život a odkaz t. 257 - K.D-Fricke, Das zweite Buch von den Königen ThLZ 100-102 - Theol. Wörterbuch zum AT Bd.I.Lfg.6-7 t. 583n - Fu Sien, Zápisky o buddhistických zemích KJ 20 - G.C. Vaillant, Aztékové t. 28 - P. Pokorný, Výklad ev. podle Marka KŘR 236-238

#### 1975

- B: S.Moscatti, Foiničané. Přel. L.Veselá, Orbis Praha 1975. Překlad hebr. textů a jazykové konsultace, viz. pozn. s. 10. - Ex + Lv, ČEP 2 spolupráce. - Ž, ČEP 9 spolupráce. -
- C: Andachten Gn 3,1-13 /26.5./, Gn 3,14-24 /27.5./, Gn 4,1-16 /28.5./, Gn 4,16-26 /29.5./ SuS /neustránkováno, viz podle dat/  
Putování do Jeruzaléma /Ž 120,1/ BR 115n -

Slovo soudu /Ž 120,2-4/ t. 146n -  
Bída vyhnance /Ž 120,5-7/ t. 164n -  
Pokoj pro všechny ČB 30n -

Jsou věřící lidé vždycky šťastní? KJ 4 - Tajemství Kena-  
anu t. 5. -Tajemství Babylonu t. 6 - Tajemství Egypta t.7  
- Tajemství Izraele t. 8 - Ještě k rabínské moudrosti t.  
13 - Modlitba t. 13 - Po velikonocích t. 13- Vzdorovitá  
poslušnost t. 14 - Přítakat k životu t. 14 - Kritická te-  
ologie v biblistice t. 16 - Práce s termínem t. 17 - Gra-  
ma+ický rozbor textu t. 18 - Přínos archeologie t. 19 -  
Český biblicismus t. 20 - Mám právo být? t. 29 - Rovnost  
všech lidí t. 30 - Vyznání pod Slovem Božím /cyklus člán-  
ků/ t. 35,36,37,38 - Hebrejsko-český slovník t. 40 - Hos-  
podin v uborceném rouše t. 41 - Příchod Šilo t. 43/44. -  
Homo religiosus ? KŘR 66-69 - Biblická víra uprostřed  
systémů starého Orientu t. 147-151. -  
Bůh silný živý je uprostřed vás /káz. na Joz 3,9-11/ Sb  
74-79

D: J.L.Crenshaw, Prophetic conflicts ArOr 279-280 - A.Jirku,  
Altorientalischer Kommentar zum AT, t. 277 - E. Kutsch,  
Verheißung und Gesetz t. 278  
P.Pokorný, Výklad evangelia podle Marka CV 95  
W. Pabst /Hgb/, Kirche für andere t. 97 -  
G.v.Rad, Gottes Wirken in Israel t. 98 -  
H.J. Kraus, Die biblische Theologie t. 263 -  
W.H-Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschich-  
te t. 264 -

A.Jepsen, /Hgb/ Von Sinuhe bis Nabukadnezar t. 266 -  
Theol. Wörterbuch zum AT I/8-9 ThLz 31-33.

#### 1976

C: Das Gebet im Alten Testament /Begriffsanalyse/ CV 157 -  
162 - Gn 4,1-16a /13.Sonn.n.d.Trini., Jahrgang 1975/6/  
EPM 295-9 - Andachten Ex 12,1-20 /20.7./, 12,21-35.51  
/21.7./, 13,17-14,14 /22.7./ SuS /neustránkováno, viz pod-  
le dat/ -  
Die Antmythisierung des ugaristischen Pantheons im AT  
ThLz 2-10  
Odkud pomoc?/Ž 121,1/ - BR 54 - Bůh ti nedá zakolísat?  
Ž 121,3-4/ t. 71 - Hospodin tě ochraňuje /Ž 121,5-8/ t.  
115 - Boží vůle a lidský osud ČB 64n -  
Zpráva o vítězství KJ 2 - Odstěhování t. 5 - Pohanští  
bozi ve Starém zákoně t. 6 - O profesoru Daňkovi t. 8-Bo-  
zi izraelských sousedů t. 8 - Bozi přistěhovalců t. 9 -  
Trojící křesťané /podle Konopáska/ t. 10 - Eliáš a spálení  
vojáci t. 13 - Král chudý nebo tichý? t. 14 - Tajemný ko-  
nec Eliášův t. 16 - Rozmnožení oleje t. 20 - Je člověk  
odpovědný? t. 25 - Nenápadný zázrak t. 28 - Krev v duši  
či duše v krvi? t. 29 - Luk či duha? t. 30 - Víra a ději-  
ny t- 33 - Zemřel prof. Miskotte t. 33 - Různé pojetí dě-  
jin t. 34 - Dějiny jako prostor zápasu mezi Bohem a člo-  
věkem t. 35 - Výhled ke konci času /Daniel/ t. 36 - Zlaté  
město t. 37 - Chlév či jeskyně? t. 43/4 - Základní prin-  
cipy světových náboženství a jejich společenská angažova-

nost KřR 212-5

- D: H.W.Hoffmann, Die Intention der Verkündigung Jesajas ArOr 186 - K.H.Miskotte, Der Gott Israels und die Theologie CW 163n - S.Morenz, Religion und Geschichte des alten Agyptens t. 164n - C.Brekelmans, Questions disputées d'AT ThLZ 738-740 -  
Foiničané KJ 4 - Mexické umění t. 11 - Bhagavadgítá t.36

### 1977

- A: Altes Testament mit Erklärungen, Bd.II, Hiob bis Maleachi, Evang. - Hauptbibelgesellschaft zu Berlin /NDR/ 1977.  
Připravoval řadu výkladů; spolu s H.Führ a V. Grell hlavní redaktor a koeditor.
- B: The Relationship between the basic principles of World Religions and their social involvement /in. Christians and non-christian religions, World Religions for Peace, Colloquium Praha, January 11, 1977. Editor: Ecum. Council of Churches in the CSR and Comenium-Faculty, -  
- str. 53-58
- C: Feuerschlagen /Nu 21,4-9 - mit G.Schneemann/ CW 251-7  
Wie Seppl in den Teich sprang PK 16 /z 17.4.1977 : Přetištěno v: GuH 35 z 26.8. 1977/.  
Andachten Joel 1,1-15 /2.5./, 2,12-17 /š.5./, 2,18-27 /4.5./, 3 /ř:5./ SuS /neustránkováno, viz podle dat/ Kdy působí Duch svatý? BR 14 - Světová náboženství pro mír I. Islám t. 89 - Světová náboženství pro mír 2. Buddhismus t. 119n - Světová náboženství pro mír 3. Šintoismus

- t.119 - Vyslyšená a nevyslyšená modlitba t. 164 - Olivový lístek KJ 2 - Světová náboženství pro mír t-4 - Pět trapností t. 4 - Ohniví hadi t. 7 - Ještě k velkým čislům t. 8 - Vlastní a nevlastní t. 10 - Prosba posluchače t. 13 - Dělení Bible do kapitol a veršů t. 17 - Nad žalmem 119 t. 17 - Pohanská pramatka? t. 21 - Teologická průmyslovka? t. 21 - Rozhledy t. 25 - Boží sláva v biblickém pohledu /Seriál/ t. 26, 27, 28, 29, - Moralizování o odsuzování bližních t. 27 - Umění poslouchat t. 28 - Jubileum t. 28 - Milostivé léto t. 31 - Modlitba kající-kova t. 33 - Vysvobození zpívají t. 36 - Za prof. Mánkem t. 37 - Výročí velkých mystiků /seriál/ t. 38,39, 40,- Předivný t. 40 - Rádce t. 41 - Prorokova jedle t. 43/4  
Nový pohled na starou otázku /k disertaci L. Liptaye/ KřR 35-7 - Počátek Božího lidu t. 157-162 -  
Kněžství a zástupnost SAT I/7-21 -  
Boží "my" /Káz. na Gn 3,22a - roč. 77/68 /Sb 136-140
- D: F.Michaeli, Le livre de l'Exode ThLZ 805-7  
Nové dějiny náboženství KJ 9

### 1978

- A: Starověká náboženství /Egypt. Kanaan, Mezopotamie/. Skriptá Komenského fakulty, Praha, Kalich v ÚCN, 1978, 430 stran.
- B: 1.2.S a 1.Pa ČEP 5 - Skutky, epištoly a Zj ČEP 16- Die Bejahung der Schöpfung /Gn 9,8 - 17 cf Gn 4,1-15/. In: Predigten für den Frieden, ed.K. Tóth, Prag 1978,



S. 32-41

C: Passa /Begriffsanalyse/ CV 133 - 7 -

1 Kr 19,1-8 /5.Sonnt. n. Trinit. 1978/, EPM 215-9 -  
Andachten Abk 1,1-11 /8.9./, 1,12-17 /9.9./, 2,1-11 /11.  
9./, 3,1-4.8-19 /12.9./ / SuS /nestránkováno, viz podle dat/  
Jak se těšíš? BR 44 - Volné a pevné modlitby, t. 86 - Jak  
mě zahanbil t. 158 - Boží volání k solidaritě ve Staré  
smlouvě CL 23-6 - Počátek a začátek KJ 5 - Biblická da-  
tování t. 8 - Pascha /seriál/ t. 10,11 - O čem mlčet t.  
11 - Soud v branách t. 12 - Vepř a mystéria t. 14 - Oslí-  
čí pohřeb t. 16 - Víra a věštby /seriál/ t. 23, 24, 25,  
- Strach před smrtí t. 26 - Pokusy o únik před smrtí t.27  
- Budou v novém věku umírat děti? t. 27 - Překonání smrti  
t. 28 - Fénix t. 28 - Obnovená mladost t. 28 - Člověk mluví,  
Pán Bůh mění t. 31 - Budete mi svatí t. 38 - Náboženská  
zkušenost v bibli t. 38 - Náboženská zkušenost v dějinách  
t. 39 - Hodnota náboženské zkušenosti t. 40 - Z překlada-  
telské dílny /analyza Jr 12,13/ KŘR 110-112 - Překlada-  
telský postup Septuaginty SAT 2,7-53 -

D: J.Klíma, Menschen Mesopotamiens CV 172 - O.Klíma, Ruhm  
und Fall des alten Irans , t. 173 -  
Theol. Wörterbuch zum AT, II/1-6 ThLZ 570-2 - K.-J. Illman,  
Leitwort - Tendenz - Synthese /Programm..M.Bubers/ t.  
577-9 -  
Nové knihy o starém Orientu KJ 9 - Ze světa mýtů t. 13 -  
Židovská ročenka 1978 t. 30

222

1979

B: Př Kaz Pís ČEP 10

C: Sagen / 'amar/ und Sprechen /dibber/ im AT CV 173-9 -  
Andachten Gn 1,1-8 /16.5./, 1,9-25 /17.5./, 1,26a-2,4a  
/18.5./ SuS /nestránkováno viz podle dat/ -  
Už jsi byl v ráji? BR 13 - Kdo musí do pekla? t. 136 -  
V čem je misijní síla islámu? ČB 138-9 -  
Hleďte nejprve království Boží KJ 5 - Jména starých  
národů: Egypt t.5 - Jména starých národů: Mezopotámie  
t. 6 - Jména starých národů: Kananejci t. 7 - Jména sta-  
rých národů: Hetejci a Hevejci t. 8 - Jména starých ná-  
rodů: Amorejci t. 9 - Jména starých národů: Aramejci  
t. 10 - Farář L.Moravec sedmdesátníkem t. 10 - Jména sta-  
rých národů: Amon, Moáb, Edom t. 11 - Jména starých ná-  
rodů:Pelištějci t. 12 - Jména starých národů: Midjánci  
t. 13 - Padesátiny prof. Kubáče t. 15 - Velký zlom t. 17  
- Původ velkého zlomu t. 18 - Jubileum B.Hrozného t. 18  
- Šedesátiny B. Holého t. 36 - Ženy vyhlížejí syna t.  
43/44 - Jinou cestou t. 43/44 -  
Na okraj nového biblického překladu KŘR 88-90 - Autorita  
a výklad Písma /společně s P.Filipim/ t. 158-160 -  
Výklady od 1Kr 16,29 až 2Kr 2,18 /25.4.-24.5./ NKD 47-57  
Roboty v hlíně a v cihlách /Káz,na Ex 1,13-14/ Sb 48-52  
/roč. 1978/80/  
D: W.H. Schmidt, Einführung in das AT CV 187 -  
Nový slovenský úvod do SZ KJ 38 -  
P.Pokorný, Úvod do exegeze KŘR 142-4 -

223

/sr.těž Liptayovu recenzi Hellerovy knihy "Starověká náb.  
z r. 1978, KŘR 95-6/

#### 1980

B: 12Kr + 2Pa ČEP 6

C: Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung  
CV 49-55 - Andachten Jr 1,1-10 /22.7./, 1,11-19 /23.7./,  
2,1-13 /24.7./, 3,19-4,4 /25.7./, 6,9-21 /26.7./, SuS  
/neustránkováno, viz podle dat/

Umíme přijímat? BR 59 - Co je hřích ? t. 134 - Nedobře  
prosíte t. 156 -

O novém překladu bible /interview/ JB 22-30 a 40-43 -  
Modla královny Maaky t. 180-184 -

Původ a vznik Kabbaly KJ 1 - Strádověká kabbala t. 2 -  
Novověká kabbala t. 3 - Fiton a Ramesse t. 4 - Jak ká-  
zat? t. 5 - Právo na službu t. 5 - Jizvy Ježíšovy t. 7 -  
Vyhlížení z okna t. 10 - Dobré i zlé věci t. 16 - S kým  
kdo zachází t. 17 - Žena obcházející muže t. 19 - Jan  
Mazel sedmdesátníkem t. 19 - Novozákonní Judové t. 20 -  
Konec či budoucnost? t. 21 - Dvojí pojetí ústředního  
vyznání Izraele t. 28 - Obři či zrůdy ? t. 29 - Nový pře-  
klad Desatera t. 35 - Smysl výročí v bibli t. 39 - Vý-  
ročí v církvi Staré i Nové smlouvy t. 40 - Znovuodhale-  
ní náboženství t. 41 - Královské poselství t. 41 - Povaha  
a hranice naší skutečnosti KŘR 139-144 - Starozákonní  
dissertace na Komenského fakultě /G. Schneemannová a L.  
Horák/ t. 189-192

D: R.Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religi-  
on CV 186 - R. Albertz, Welterschöpfung und Menschenschöp-  
fung t. 186 - G. Hentschel, Die Eliaerzählungen t. 119 -  
W.H.Schmidt, Exodus lfg. 1 + 2, t. 185

J.L. Crenshaw, G.v.Rad ThLZ 663n - Theol, Wörterbuch zum  
AT II/7-9 t. 882-3

Nová slovenská bible CL 137-8

J.Grygar, Sejdeme se v nekonečnu KJ 7 - J.Klíma, Nejstar-  
ší zákony lidstva t. 21

#### 1981

B: Anthropomorphismen, Theriomorphismen und Chrematomorphi-  
smen im AT /in: De servitute grätiosa, Festschrift für M.  
Pákozdy, Berlin 1981, A Rađay Kollegium Kiadvanyai II/4/,  
16-44

C: Andachten Dt 1,1-18 /20.8./, 1,19-33 /21.8./, 2,1-15  
/22.8./, 2,16-25 /24.8./, SuS /neustránkováno, viz podle  
dat/ -

Poslední hodina BR 102 -

Poselství proroka Joele JB 7,22,38, 54,69 - K Mt 2,3 /  
citát ze Sb 1962, s. 328/ t. 177 -

Příčina a účel KJ 10 - Souznící významy t. 11 - Prof.  
Käsemann v Praze t. 21 - Boží záda t. 31 - Druhy křesťanů  
/Podle Konopáska/ t. 32 - Vykopávky v Eble t. 32 - Bůh  
pravý, živý a věčný t. 33 - Chudí t. 34 - Boží království  
ve SZ t. 35 - Evangelium v SZ t. 36 - Buddhismus a křes-  
ťanství KŘR 58-60

- D: W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit CV 87 -  
J.U. Wöhler, Die verborgene Logik der Bibel ThLZ 801-2 -  
Angelus Silesius, Poutník cherubínský KJ 17

#### 1982

- A: Altes Testament mit Erklärungen Bd.I I.Mose bis Ester, Berlin 1982 /viz bibliogr. k r. 1977/ -  
Prameny života, obraz člověka a světa ve starých kulturách. Vyšehrad Praha 1982. Redaktorem a editorem zároveň s O.Klířmou a E. Merhautovou. Sám zpracoval Egypt /s.11-26/ a Sýrii /97-111/, vypracoval koncepci knihy, vybral a slovem doprovodil část obrazových příloh atd. /Stran 420/  
Zvěstné souhrny biblických knih.I.díl: Starý zákon /společně s L. Moravcem/. Rozmnoženo péčí synodní rady čbr. ev. církve /Stran 7/  
B: Iz ČEP 11  
C: Iz 61,1-3.11.10 /2. Sonntag nach d. Christfest 1982/ EPM 77-80 /roč. 1981-82/.  
Andäctem Rut 1 /12.7./, 2 /13.7./, 3 /14.7./, 4 /15.7./, SuS /nestránkováno, viz podle dat/. - Der Traditionsprozess in der Auffassung der Prager Alttestamentler VT 219-224 -  
Nedůstojné definice EK 124-5 -  
Tmy ho neobsáhly KJ 5 - Z těla nebo bez těla? t. 13 -  
Svaté pole /božiště u Makotřas/ t. 14 - Šedesátiny Dr.L. Horáka t. 22 - Příběhy počátku t. 22 - Příběhy praectů

- t. 23 - Příběh Josefův t. 24 - Vyděnění z Egypta t. 25 - Smlouva na Sinaji t. 26 - Putování po poušti t. 27 - Podoběnství t. 27 - Kladný význam utrpení t. 29 - Eiréné t. 31 - Výročí B. Hrozného a výklad jména Jahve t. 41 -  
Výklady 2Kr 2,19 až 9,13 /od 13.4. do 19.5./ NKD 51-67 -  
Říkání /amar/ a mluvení /dibber/ ve Starém zákoně SAT 4,69-78 -  
Až do posledních končin země SAT 5,5-25  
D: H.Seidel, Auf den Spuren des Betärs /Einführung in die Psalmen/ CV 89-91 - De servitute gratiosa /Pakozdy -  
- Festschrift/ t. 91-92 - Evang. Predigmentationen 1981/2 Bd.I. t. 98 - W.H. Schmidt + J.Becker, Zukunft und Hoffnung t. 92-94 - E.Wielenga, It's a long road to freedom t. 245-8 - W.H. Schmidt, AT in seiner Geschichte /neue Ausgabe/ t. 248-9 - H.J. Zobel + K.M.Beyse, Das AT und seine Botschaft, t. 249-251.  
Theol. Wörterbuch zum AT, III/1-7 ThLZ 725-7 -  
K. Nandrásky, Ozeáš KJ 2 - G.Kehnscherper, Hledání Atlantidy t. 5 - Příspěvek k sociologii SZ /rozbor knihy W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit/ KřR 72 - SZ ukazatelem k svobodě /rozbor knihy B.Wielenga, It's a long road to freedom/, t. 235-236.

Bibliografie Milana Mrázka

Osobní data: Nar. 27. 4. 1924 v Brně, 1943 maturita v Brně, teol. studium 1946-47 v Bratislavě a 1947-50 v Praze, 1950-62 vikářem v Brně, od 1962 vikářem a od 1963 farářem v Brně - Husovicích.

Způsob zpracování bibliografie i zkratky stejné jako u J. Hellera.

1955

Nazarejští KJ 11 - Nejvěrnější žák t. 18 - Dům na skále t. 26 - Moudrost pacholátek t. 41

1956

Svatý a posvěcený KJ 6 - Co by nám vadilo na ě zpěvu t. 13 - Stezky v srdci t. 29 - Několik poznámek k Debořině písni /Sd 5/ ThPř 1n - Šamgar /Sd 3,31/ t. 33 - Potopa /Gn 6-8/ t. 97-101

1957

Podivná cesta k slávě KJ 9 - Zákon svobody t. 10 - Nejvyšší čas t. 17 - Jitřenka naděje ve stínu hor t. 24

1958

Samson KJ 1 - Odpověď téměř gramatická t. 27

1959

Podivný vyslanec KJ 6

1960

Motivy návratu KJ 8 - Pokoj t. 37 - Biblické vyprávění o stvoření ve světle mythologie orientální ThPř 12-15

1961

Hlas Ženicha a Nevěsty v Písni Šalomounově KJ 16 - Pokoj t. 44 - Kázání na hoře KřR 141n

1965

Úskalí dostatku /Oz 2,8-9/ KJ 24 - Má ještě cenu? /Oz 8,8-12/ t. 36

1966

Poznámky o biblickém pojetí církve KřR 196

1971

Česta 'Božích lidí' v díle Filona Alexandrijského /ve sborníku Brána i klíč k šedesátinám M. Biče, reg. Z. Souček, Kalich Praha 1971/ 40-43

1974

Náhlá výzva /Ř 10,17/ KJ 17

1975

Viditelné Slovo KJ 34

1976

Prorokovo varování /Iz 55,6-11/ KJ 8

1977

Kniha moudrosti KJ 41

Hřích ve dveřích /Gn 4,7/ KJ 27 - Velký ústup /Sd 9,8-15.

1S 8/ t. 31 - Podivné požehnání /Gn 27,39n/ t. 37

Od počátku spolupracoval na Českém ekumenickém překladu

Písma, pro něž připravil i řadu předloh.

## O B S A H

|                                                        |    |
|--------------------------------------------------------|----|
| Úvod . . . . .                                         | 5  |
| Jan Heller, Desatero, úvod a výklad . . . . .          | 8  |
| 1. Proč Desatero ? /Desatero a Zákon/. . . . .         | 9  |
| 2: Dějiny výkladu Desatera . . . . .                   | 13 |
| 3. Novější pojetí Desatera . . . . .                   | 16 |
| 4. Dvojí znění a dělení Desatera . . . . .             | 19 |
| 5. Úvod k Desateru /Vyvedení z Egypta/ . . . . .       | 24 |
| 6. První přikázání /Jiný Bůh/. . . . .                 | 27 |
| 7. Druhé přikázání /Zpodobování Boha/. . . . .         | 30 |
| 8. Třetí přikázání /Zneužívání jména Božího/ . . . . . | 36 |
| 9. Exkurs k prvním třem přikázáním. . . . .            | 39 |
| 10. Čtvrté přikázání /Den odpočinku/. . . . .          | 41 |
| 11. Páté přikázání /Úcta k rodičům/. . . . .           | 46 |
| 12. Šesté přikázání /Nebudeš vraždit/. . . . .         | 50 |
| 13. Sedmé přikázání /Nebudeš cizoložit/. . . . .       | 55 |
| 14. Osmé přikázání /Nebudeš krást/. . . . .            | 58 |
| 15. Deváté přikázání /Křivé svědectví/. . . . .        | 61 |
| 16. Desáté přikázání /Dychtění po cizím/. . . . .      | 64 |
| 17. Závěr /Srovnání různých pojetí Desatera/. . . . .  | 67 |
| Milan Mrázek, Gib'a Saulova /Sd 19,1- 21,25/ . . . . . | 71 |
| Levijec a jeho žena. . . . .                           | 72 |
| Podivná válka. . . . .                                 | 74 |
| Záchrana Benjamina. . . . .                            | 78 |
| Pokání bojovníků . . . . .                             | 81 |
| Benjamínský snátek. . . . .                            | 84 |

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Závěr . . . . .                                                               | 86  |
| Jan Heller, Micheáš 1,1-9. . . . .                                            | 88  |
| 1. Kdo je Micheáš? . . . . .                                                  | 88  |
| 2. Doba působení . . . . .                                                    | 91  |
| 3. Micheášovo poselství . . . . .                                             | 94  |
| 4. Struktura knihy. . . . .                                                   | 96  |
| 5. Výklad 1,1-9 . . . . .                                                     | 99  |
| v. 1+2 - 99, v.3-103,v.4-106,v.5-107,<br>v. 6-111,v. 7-115,v. 8-119,v. 9-122. |     |
| Jan Heller, Sofonjáš 1,1-18. . . . .                                          | 125 |
| I. Prorok Sofonjáš . . . . .                                                  | 125 |
| 1. Jméno proroka . . . . .                                                    | 125 |
| 2. Osoba, rodokmen proroka. . . . .                                           | 126 |
| 3. Doba působení. . . . .                                                     | 130 |
| II. Kniha proroka Sofonjáše . . . . .                                         | 131 |
| 1. Nynější podoba knihy . . . . .                                             | 131 |
| 2. Obsah knihy . . . . .                                                      | 131 |
| 3. Zvěst knihy. . . . .                                                       | 132 |
| 4. Ohlasy v bibli . . . . .                                                   | 133 |
| 5. Problém Skýtů . . . . .                                                    | 133 |
| III. Exegeze Sf 1,1-18. . . . .                                               | 135 |
| v.1 - Úvod . . . . .                                                          | 136 |
| v. 2-3: Velká žeň . . . . .                                                   | 137 |
| v.4-6: Soud nad Judou a Jeruzalémem . . . . .                                 | 140 |
| v. 7 : Hospodin připravil oběť. . . . .                                       | 144 |
| v.8-9: Trest násilníků. . . . .                                               | 147 |

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| v.10-11: Trest kupců . . . . .                        | 149 |
| v.12-13: Trest nevěrců . . . . .                      | 151 |
| v.14-16: Den Hospodinův blízko . . . . .              | 154 |
| v.17-18: Události dne Hospodinova. . . . .            | 157 |
| Milan Mrázek, Izajáš 56,3-8 . . . . .                 | 162 |
| Situace. . . . .                                      | 162 |
| Slovo k cizincům a kleštěncům . . . . .               | 163 |
| Jan Heller, Vznik Zákona a Proroků . . . . .          | 166 |
| 1. Úvodem a zásadně: Vznik byl postupný. . . . .      | 166 |
| 2. Vymezení látky: Jen Zákon a Proroci. . . . .       | 167 |
| 3. Proměny v pojetí vzniku Zákona a Proroků . . . . . | 167 |
| 4. Náčrt syntetické koncepce. . . . .                 | 170 |
| 5. Vysvětlivky k tabulkám. . . . .                    | 176 |
| TABULKY: A. Dějiny Palestiny. . . . .                 | 179 |
| B. Srovnání dějin, podání a teologie . . . . .        | 190 |
| C. Datování proroků . . . . .                         | 192 |
| D. Grafické znázornění průběhu tradic . . . . .       | 196 |
| Bibliografie Jana Hellera . . . . .                   | 197 |
| Bibliografie Milana Mrázka. . . . .                   | 228 |