

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

## S O F O N J Á Š

J a n H e l l e r

### I. P r o r o k S o f o n j á š

#### 1. Jméno proroka:

##### a/ výskyt jména

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

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

##### b/ význam jména:

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

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 prvé jméno rodokmenu Kúší má tvar gentilicia, tedy jména rodového, jak ukazuje koncovka -i. 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 Aithiopia, tedy dnešní Etiopie. Mezi odborníky je spor, zdali označuje jen Etiopii či také Nubii, Súdán nebo Afriku vůbec. Pak by Kúšijec bylo tolik co černocho. 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 všecku 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 pověď Gn 2,13-14 má zřejmě negeografický ráz, že je tedy pověď teologickou, která chce povědět, že z boží, rajské 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 "černocho" /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 Černocho", a to i možná bez vztahu ke svému původnímu významu /snad Jr 36,14?/. Nicméně i tam zůstává otázka: Jde o přezdívkou snědého člověka 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 rodu - kmen 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 Zwölfprophetenbuch, 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 Izraelce 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. Sofonjášova 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 Joziášů, syna Amosova, krále Judy". Je to ovšem jen skoupý údaj. Nicméně máme o této době řadu zpráv odjinud. Joziáš čili Jošijá 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 prostupuje 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. 14n; 2,4.9.12n; 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 2,6m/.

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/, kterého 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 leccemu 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 pronikli Sýrií 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 "písne 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 Jeremiaebuch, 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 mýlil. 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 určení 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 domnění, že postup byl opačný, že tedy byla historie mýtizována. Vzato literárně histo-

ricky je vztah mezi mýtem a historií dialektický. Prioritu však mají mytické 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 mytické dimenze událostí. Tak je zde původně mytický "Nepřítel" ztotožněn s konkrétní politickou mocí. Tím však v rámci biblického podání zároveň tato moc ztrácí mytické, to jest nadpozemské, božské rysy a stává se nástrojem, mohli bychom říci: pouhým nástrojem Hospodinova soudu, nad nímž Hospodin zcela panuje, nikoli božím protivníkem. 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 Sefanjovi,  
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 obrátíme 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 obětní, 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 = klopýtat, jde tedy o něco, co působí klopýtnutí či klopýtnutí. 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 starozákonník Kittel navrhl úpravu hebrejského znění do slovesného tvaru hikšalti = přivedu k pádu, ke klopýtnutí, 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 bere zadostiučinění. Věc 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 všelikeho těla na zemi způsobí prolomení hranic, které chránily oblast života před záplavou zničení. Představa o veliké žni, o zhroucení 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 třibíicím 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 á 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 kněžskými

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 - "vynavače" /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 nejdřív 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 pláň 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 "rozžhavovač, rozohňovač" - od slovesa k-m-r = rozžhavit, rozohnit, rozdráždit, - anebo pasivně "rozžhavený, rozdrážděný", tedy ten, který v pohanském kultu rozdražďuje, 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, obecenství. Ti, kdo jsou "jedni při druhých", kdo se navzájem shodují, jsou 'am = lid. Tito žreci či rozdražďovači 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 klekátkách /1Kr 18,21/. Anebo lze toto "při" vyložit tak, že mezi kněžími Hospodinovými v Jeruzalémě jsou takoví baalovští rozdražďovači, 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 střechách". 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 oportunismus: 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 projevovала 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 zřetelům 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 Damaskem, 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 povolané. /sr.

pozvání na svatbu Mt 22,2-10/. O posvěcení pozvaných či povolaných 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/ účastníky 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 zvěři.. přijďte k obětem mým.. a nasytíte se u stolu mého koni 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 behromami přitřhnout svůj lid k sobě a pohanům tím poskytnout lhůtu milosti". Jistě, ale nejen to, navíc ještě ukázka 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 božimu 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 ónen 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. Kdo to je? Především velitelé - hebrejsky *šárím*. Tento výraz označuje vysokého úředníka, civilního i vojenského, podřízeného přímo králi, tedy asi našeho zplnomocněnce, ministra, vojévůdce. 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 pře-  
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" pravděpodobnější. Předstatou obřadu ne-  
vstupování na práh by tedy bylo střežit se úkenů, 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  
rozvášněného 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, bychom nepřeskako-  
vali vše, kde bychom se něčeho nevýhodně dotkli, nějakého  
třeba společenského nebo náboženského tabu, a ovšem bychom  
nespoléhali 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 /v.8+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 maktéš, 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 oddílu 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 pokenanejštili, 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 zpusťování;  
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 všecky jeho úkryty tak, že v něm vše vyjde na světlo, všechno 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 hoví bez stočení, a tedy bez tříbení, na kvasinkách, až se zkazilo a zkyslo. Podobně Jr 48,11: "Mělí 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 vyprázdni a nádoby jeho roztrháš". 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: Kteří se sesedli, totiž urputně a zatvrdile ve svém zlém a nečistotách svých stojí. To odpovídá hebrejským výrazům *k-p-* = být hustý, kalný, srazit se, a *šemar* = kvasinky, sedlina, usazenina, rmut, sr. Ž 77,9.

Tito lidé se nápadně podobají novozákonnímu 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/. - Z 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 vyplní 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 sbíráš 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 zpustošení,

dnem tmy a temnoty

dnem oblaku a mračna.

V. 16: Dnem polnice a troubení

proti městům opevněným a baštám vyvýšeným /zpujným/"

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 preročkému 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 naznačuje zcela doslovný překlad v závorce textu. Hebrejské maher je původně infinitiv sklonný kmene Piel, pak i ve strnulé 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 dvojitý výklad: Buď je oním hrdinou Hospodin sám, který vydává válečná 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 "potřen tam bude mocný" /tribulabitur ibi fortis/. Kraličtí i nový překlad rozumějí textu tak, že křičící hrdina či válečník je zástupcem těch, na které dolehl 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 zá-sah 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 přival 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 Ker 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 /edejdou?/ 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 prvé kapitoly je textově poněkud obtížnější než předchozí strofy. Slůvko, které překládáme zde "sevřů", zní v hebrejštině hašerótí, což je perfektum Hifilu od kořene š-r-t, které v základním kmene znamená býti úzký, krátký, sevřený, v akuzativním kmene /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 názvukem 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 "pūjdou" lze vyložit také jako "odejdou", tedy pomínou, 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 prochřešili" 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 božského 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 leḥūm a je kromě Sofonjáše jen u Jb 20,23, kde kraličtí však překládali "pokrm" /záměnou leḥem za leḥūm/, a nový překlad "útroby". Kelem tohoto výrazu je mezi vykladači šper; Köhler-Baumgartner jej konjekturnou desazuje 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 leḥumē 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 taťkovy, 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 náhleost. Zdá se však, že ve slovesu zaznívá představa, že ani ti, kdo budou nenadálým příchodem Hospodinovým vyděšeni, mu neuprchnou, sr. Zj 6,16. O "všechněch obyvatelích" už byla řeč na začátku výkladu této strofy.

Hospodinův soud je tedy připraven pro všechny. Všichni lidé, i ti, kdo se sebestvic 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 žádného odsouzení těm, kdo jsou v Kristu a kdo s ním a v něm přešli božím soudem.