

STUDIA ET TEXTUS

curante J. A. Comenii facultate theologica

STUDIE A TEXTY

Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

(4)

**BIBLICKÉ
STUDIE**

KALICH • 1982

STUDIA ET TEXTUS

CURANTE J. A. COMENII FACULTATE THEOLOGICA

* * *

STUDIE A TEXTY

KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

(4)

BIBLICKÉ STUDIE

Uspořádali

prof. dr. Amedeo Molnár a prof. dr. Josef Smolík

Kalich, Praha, 1982

ÚVOD

Význam biblického bádání na protestantské bohoslovecké fakultě není nutno zdůrazňovat. Od reformačních dob na nich tvoří exegeze Písma základ veškeré teologické práce. Odborné biblické bádání se rozvětвило do takové koštatosti, že je nad síly jednotlivců je zvládat. Tento sešit Studií a textů přináší některé souhrnné studie či průhledy (Pokorný, Smolík, Heller), dále monografické práce (výňatek z Horákovy diserta-ce o prorocství Jeremjášově, studie Filipiho) z oblasti Starého i Nového zákona a překlad spisu staršího období kabaly.

Odbornost v biblickém bádání není únikem do abstraktní akademičnosti, nýbrž míří do církevní práce kazatelské a pastýřské, vposledu do širší orientace v dějinném terénu.

ZÁKLADNÍ PROBLÉMY BIBLICKÉ TEOLOGIE

Petr Pokorný

1. Bible a víra

V poslední době se opět začíná mluvit o biblické teologii¹. Nové příspěvky² však nechtějí obmývat biblickou teologii v tom smyslu, v jakém byla koncipována v XVIII. století, když vznikla jako samostatná disciplína - tj. jako od systematické teologie oddělený historický obor. Vedlo to k jinak užitečnému členění biblického bádání, které se začalo obírat odděleně Starým a Novým zákonem, ale také jednotlivými autory a vrstvami. To je nezbytné. Dnes však vidíme, že je potřeba obírat se také biblí jako celkem. Současné úsilí o biblickou teologii je neseno tímto syntetickým zájmem. Přitom však už víme, že i historické zkoumání si musí všimnout dalšího působení zkoumaného jevu, že tedy biblická teologie může a musí zůstat opravdovou teologií: Při úvaze o vnitrobiblických souvislostech - včetně jejich historického rozměru - musí brát také ohled na skutečnost vyznávajícího křesťanského společenství a víru samotného teologa, které jsou součástí živého působení bible. Nebudeme nyní uvažovat o tom, zda je v této souvislosti vhodné užívat označení biblická teologie. Zůstaneme u zavedeného termínu, který toto pracovní pole odlišuje na jedné straně od učení o Písmu v rámci dogmatických prolegomen a na druhé straně od

odděleného zkoumání jednotlivých biblických knih a tradic.

Bible nemá žádný jednotný věroučný systém³. Společné rysy jsou nápadnější, zkoumáme-li zvláště Starý a zvláště Nový zákon, ale i v tomto případě je musíme vyjádřit vlastními, "mimobiblickými" slovy. Jen taková řeč totiž může přemostit časové rozdíly mezi jednotlivými spisy a vyjádřit sbíhavé rysy jednotlivých svědectví⁴.

Souvislý výklad svědectví, která jsou rozložena ve velkém časovém rozmezí⁵, vzbuzuje u některých teologů pochybnosti⁶. Obávají se, že dějiny samy budou zjevením pravdy a víra tak bude zrelativizována⁷. Současně však vidíme, že každý lidský život a každé lidské společenství navazují na dějinné tradice. Jsou to nadindividuální a setrvačné tradice a tendence. Nemůžeme je ignorovat nebo z nich prostě vystoupit. Musíme na ně reagovat tím, že je buď vědomě překonáváme nebo je rozvíjíme. To patří k dějinnosti lidského života, jejímž výrazem je i dějinný rozměr bible.

Víra je závislá na události, kterou můžeme předběžně popsat jako setkání nebo oslovení. Událo se uprostřed dějin, ale není přitom výsledkem působení dějinných sil. Víra se zaměřuje k eschatologickému úběžnému bodu (království boží, "nebe", nový život), který znamená naplnění a překonání dějin. Můžeme souhlasit s Rudolfem Bultmannem, když připomínal, že zkoumáním dějin nelze víru dokázat ani vyvrátit. Nesmíme ale zapomenout, že vznikem víry nový život teprve začíná. Je potřeba "chodit ve víře" a orientovat se v dějinách. To Rudolf Bultmann podcenil, snad z podvědomého a na německé půdě pochopitelného strachu z dějinného mýtu. Ale ve skutečnosti, jakmile řekneme slovo Ježíš, jsme již nějak spojeni s širokým proudem křesťanské tradice a musíme se s ním vyrovnávat.

Svědkiem tradice, na kterou církev navazovala a navazuje, je bible. Církevní dějiny jsou v jistém ohledu dějinami výkladu Písma⁸. Teologie tedy musí také zkoumat biblické souvislosti, jejich vztah k obecným dějinám a dosah v bibli

dosvědčených životních postojů⁹. Toto zkoumání vnitřní souvislosti biblických spisů není vnější oporou víry, je to svědectví její nosnosti a pomoc pro život z víry.

2. Bible a dějiny

Středem bible je evangelium o Ježíši Kristu, v němž víra poznává boží zjevení. Ale i svědectví a příběhy, které jsou obsažené v židovské bibli (našem Starém zákoně), mají vztah k onomu eschatologickému božím zjevení. Jsou dějinným, v čase rozprostřeným rozměrem božího oslovení, které v Ježíši dosáhlo svého cíle (srv. Žd 1,1n)¹⁰. Hartmut Gese v této souvislosti mluví o dynamice zjevení¹¹. Již na tomto místě však musíme upozornit na to, že spojení eschatologického zjevení s Ježíšem Kristem vedlo k omezení biblického kánonu směrem "dopředu" - k tendenci soustředit Nový zákon do textů z apoštolské doby, jejímž konkrétním výsledkem je kanonizace 27 novozákonních spisů. Zjevení v Kristu, v němž biblické svědectví vrcholí, má tedy vztah k celému světu a k celým dějinám, ale v biblické tradici a na ni vázaném zvěstování církve je jako takové výslovně dosvědčeno.

Tím se před námi otvírá otázka, jak se biblická, zejména starozákonní svědectví vztahují k událostem, o nichž vyprávějí. Není jejich vztah ke skutečným, historicky zachytitelným událostem tak nepřímý, že dějinný rámec se stává jen kulisou, která je pro víru bezvýznamná¹³? Je-li tomu tak a týká-li se Boží zjevení jen lidského individua, pak je Starý zákon v podstatě deuterokanonický, je druhotným svědectvím. Musíme doznat, že v bibli opravdu nejde o bezprostřední výklad jednotlivých dějinných událostí¹⁴. Je to zprostředkovaný výklad tradic, které se týkají dějin, ale jejichž vztah ke skutečným událostem nelze vždy ověřit, protože informace je často zastíněna způsobem podání. Události, o nichž se mluví, však nejsou jen pouhou kulisou vnitřního života víry. V uspořádání biblického kánonu a ve struktuře biblických textů jsou některé podstatné prvky,

kteře potvrzují, že dějinná souvislost podání, která souvisí s inkarnací, není pro teologa lhotejná:

a) Většina biblických textů se odvolává na dějinné události, chce tedy mít také referující funkci. To platí pro výpravné knihy a tradice, pro vyznání, pro prorocké látky, pro epištoly, ale i pro většinu písní a hymnů a v podstatě i pro nejstarší pověsti. Z významných literárních druhů je to jen literatura moudrosti, která nemá nutný vztah k dějinným událostem. Takový vztah může být časově a obsahově nepřímý, tj. jednotlivé události mohou být nepřesně datovány a jednostranně popsány. Navíc běží jen o jejich výběr. Ale přesto je vyznání vždycky verbalizováno odkazem na zkušenost s Bohem v dějinách. A nebývá to náhodný odkaz. Stvoření, exodus, Ježíš - to jsou nejdůležitější události, na které se biblická svědectví odvolávají a jejichž vztah k dějinám je nepopíratelný.

b) Jednotlivá svědectví mají své nezvratné, ireverzibilní pořadí: Exodus a vstup do zaslíbené země, doba soudců a doba králů, Jeremjáš a Ozeáš, Ježíš v Galileji a začátky křesťanských obcí - to všechno jsou události, jejichž postavení na časové ose nelze zaměnit. Nejen proto, že by to bylo historicky nesprávné, ale především proto, že jejich relativní následnost je důležitá pro jejich výklad. Nelze proto povědět, že by "souvislý průběh dějin" mezi událostmi vyprávěnou jako zaslíbení a událostí dosvědčenou jako naplnění "nehrál žádnou roli"¹⁵. Události, které leží mezi nimi, jsou přítomny v diachronii, která postupu zaslíbení - naplnění dává ireverzibilní charakter.

• Pozitivní hodnocení dějinné posloupnosti neznamena, že v dějinách vidíme zjevení. Dějiny nás spíš staví před stále hlubší alternativy, s nimiž se musíme vyrovnávat, protože náš život má i dějinný rozměr. Nezvratnost a setrvačnost dějinného kontextu musíme brát vážně, když chceme vyjádřit důsledky své víry.

Řekli jsme, že náš život vždycky navazuje na určitou tradici. Víra jako vědomý životní postoj hledá proto v minulosti

svědectví, která by, i když neúplně, odrážela skutečnost, s níž se setkává v Ježíši Kristu a která ovlivňuje život křesťanského společenství. Nezvratnost dějinného pořadí jednotlivých událostí neznamena, že by minulost byla jen překonaným vývojovým předstupněm přítomnosti. Dějiny jsou sítí vztahů, v níž i ty uzly, které jsou nám (časově) vzdáleny, mají svou přítomnou funkci. Jsou drženy pohromadě týmž Bohem, který "vzkřísil" Ježíše¹⁶. I výklad Starého zákona je tedy cestou k živému Bohu. V tomto smyslu musí brát dějiny vážně i biblická teologie¹⁷.

3. Starý a Nový zákon

Starší koncepce biblické teologie ztroskotala prakticky na rozdílech mezi Starým a Novým zákonem. Naším východiskem může být pozorování, že ke společným rysům všech novozákonních vrstev patří vedle eschatologického a konečného postavení Ježíše Krista i vztah ke Starému zákonu. Platí to například i pro Janovo evangelium (srv. J 1,25-51 nebo 19,31-37). I Ježíš chápal své poslání na starozákonním pozadí¹⁸. Vztah ke Starému zákonu patří tedy ke konstantám Nového zákona.

Starozákonní výroky byly však často vykládány nezávisle na svém původním smyslu - např. Jon 2,1 v Mt 12,40 nebo Gn 17,7 či 12,7 v Ga 3,16. Můžeme sice počítat s tím, že někdy k takovým přesunům významu docházelo již v tehdejší židovské tradici (midráše), ale rozhodující je, že při tom vždycky hrály rozhodující roli určité nové události, z jejichž hlediska byla minulost vykládána nově, někdy až násilným způsobem. Čím hlubší a trvalejší byla nová zkušenost, tím hlouběji přeznačila tradici, na kterou se navazovalo. Toto přeznačení minulost nediskvalifikuje. Ukazuje jen, že nový význam není v minulé události obsažen jako její skrytá potence, ale že nová souvislost, do níž je minulost postavena, je zakotvena ve skutečné nové události. To platí v podstatě pro každou orientaci v dějinách, ale tam, kde "to nové" má charakter eschatologické

události, je význam nové perspektivy zcela rozhodující. V tomto smyslu nejsou události dosvědčeny v Novém zákoně přímým dějinným (vývojovým) pokračováním starozákonního dění¹⁹. Můžeme to ukázat na tzv. vzpomínkových citátech (něm. Reflexionszitate) u Matouše²⁰ nebo na dvojím PODLE PÍSEM v 1 K 15,3b-5. Odvolání na Starý zákon tu není prostým důkazem víry. Ta vzniká setkáním se Vzkříšeným. Argumentace z židovské bible je spíš svědectvím vědomého navázání na tradici Izraele. To je pozadí těchto citátů, které ovšem nevyklučuje i jiné momenty jako apologetický záměr nebo přizpůsobení židovskému prostředí²¹. Židovská bible tedy nesloužila křesťanům jenom jako zásobárna motivů, pojmů a představ, srozumitelných v židovském prostředí. I Rudolf Bultmann připouští, že se ve Starém zákoně připravuje křesťanské pojetí existence²². Pomocí starozákonních představ přiblížili křesťané Ježíšův příběh židovskému chápání, ale především jej vyložili jako vrcholnou a rozhodující událost dění, o němž svědčila už židovská bible. To však byl důvod ke sporu s židovstvím. Křesťané si přivlastnili židovskou bibli a jako Starý zákon ji vnesli do svých misijních polí. Zdůvodňovali to tak, že starozákonní proroctví vztáhli na Ježíše Krista. Konflikt s Markionem ukazuje, že přijetí Starého zákona do křesťanské bible nebylo podmíněno jen historicky, že mělo teologický základ. Církev sama sebe chápala jako dědice Izraele v tom smyslu, že ve Starém zákoně poznala svědectví o témže Bohu, kterého křesťané poznali jako Otce Ježíše Krista, jenž jej vzkřísil z mrtvých²³, srv. Ř 4,13-25 a Sk 3,13-15. Můžeme povědět, že církev přijala dění dosvědčené ve Starém zákoně jako svou minulost a starozákonní podání si zvolila za svou tradici. Důvodem pro toto rozhodnutí byla její zkušenost víry s Ježíšem Kristem.

Vztah mezi Starým a Novým zákonem nelze na historické kontinuitě založit proto, že Starý zákon zůstává židovskou biblií. Lze ho vykládat - i když v jiné perspektivě - také bez Nového zákona.

Podle rozšířeného židovského názoru nepotřebuje Písmo

žádné pokračování²⁴. Výklad tannaítů, který byl zachycen v talmudu a pro židovstvo je dosud platný, předpokládá, že trojdílná židovská bible je v podstatě uzavřená. Některé části Septuaginty, jako například dodatky k Danielovi, mohou při pozdějším datování patřit sice až do doby Ježíšovy, ale vztahují se ke "kanonické době" židovských dějin. První a druhá kniha Makabejská jsou poslední knihy, které mají dějpravnou formu a byly předčítány v synagogách. V každém případě chápali křesťané v novozákonní době Písmo jako samostatnou veličinu, při čemž není rozhodující, zda se již tehdy krylo s kánonem přijatým v Jabne. Křesťané prostě přijali židovskou bibli (srv. Lk 24,44)²⁵.

Tannaitské chápání Písma jako uzavřeného souboru souvisí s vědomím, že v Izraeli vymřel prorocký duch (Ž 74,9). Místo něho nastoupila jeho ozvěna - ústní tradice (babyl. Sanh. 11a)²⁶. Všechny výroky proroků se podle nich vztahují na eschatologickou budoucnost²⁷. To nebyla náhodně stanovená zásada. Již v Iz 11 se zaslíbení týká eschatologické budoucnosti. Podle Zachariáše a Malachiáše bude příští událostí již jen příchod Hospodinův k soudu, podle Dn 7 nastolení říše nového věku, které bude z božího pověření vládnout Syn člověka. V Dn 12 se naděje soustřeďuje na dobu vzkříšení a odplaty. Židovská bible tedy hledí vstříc konci dějin jakožto "tohoto věku". Zaměření vši kanonizované profétie k této eschatologické době souvisí úzce s představou o odnětí prorockého ducha od Izraele a se zákazem zapisovat výklad zákona, který nemůže být pokračováním Písma²⁸. Z předpokladu židovského Písma nelze počítat s jeho druhým dílem - stejně jako křesťané nepočítají po Novém zákoně s třetím dílem bible.

Je pravda, že židovství Ježíšovy doby nebylo jednotnou veličinou. Esejeji z Kumránu tvrdili například, že přijali již eschatologický dar Ducha a poznání (např. 1QH XIV,13nn)²⁹. Svě spisy snad pokládali za přímé pokračování "zákonu a proroků". Nesmíme však zapomenout, že křesťané své nejcennější spisy postavili na rovinu Starého zákona až v době, kdy v židovství

již zvítězilo farizejství se svým pojetím uzavřeného kánonu. Bylo to zhruba v polovině druhého století. Proto nemohl mít Nový zákon formu pokračování, rozšíření Starého zákona, ani nového komentáře ke Starému zákonu, třeba ve stylu esejského komentáře k Abakukovi (1QpHab), ale musel se stát Novým zákonem, tj. sbírkou, která se jako samostatný celek stala protějškem Starého zákona jako židovské bible, spojeným s ní v jednom širším souboru.

Základem tohoto uspořádání křesťanského kánonu byla zkušenost, která stojí ve středu křesťanského vyznání. Většinou je označována jako Ježíšovo vzkříšení. V apokalyptice bylo vzkříšení konečnou a kolektivní událostí (tak již v Dn 12). Křesťané tuto představu ve svých vyznavačských formulích jazykově transformovali, aby její pomocí vyjádřili novou zkušenost s Ježíšem (1 K 15,3b-5; Ř 1,3n): Bůh vzkřísil Ježíše. Tím řekli, že a) apokalyptická zkušenost již začala, že b) začala v konkrétním člověku a není proto nutně vázána na kosmický zlom a c) že je to právě Ježíš, v němž na svět přichází nová skutečnost, takže vlastně dochází k prolínání věků. Z jeho příběhu, na který lze již vzpomínat, zjišťujeme, co má konečnou budoucnost.

Závěr o prolínání věků, který je důsledkem setkání se vzkříšeným Ježíšem, nelze vyvodit ze Starého zákona. Jen pod tlakem nové skutečnosti si lze představit, že na to, co patří ke konečné, rozhodující budoucnosti (eschaton), lze také "vzpomínat" a že svědectví o splněném eschatologickém zaslíbení lze uchovat ve formě knihy. Tím je židovská bible postavena do nové souvislosti, z Písma se stává Starý zákon. To je možné tehdy, poznáme-li v Ježíši naplnění eschatologických zaslíbení.

Z této změněné perspektivy plynou i další důsledky: Když se v dějinách zjeví to rozhodující (eschaton) a je o tom vydáno svědectví, je tím vytvořen předpoklad k hledání společných motivů a strukturálních prvků, které spojují novou sku-

tečnost se svědectvím Starého zákona³⁰. Ty nejsou důvodem jednoty obou částí křesťanské bible, ale zpětně dotvrzují, že rozhodnutí církve pro Starý zákon nebylo náhodné. Toto odhalování společných prvků patří také k úkolům biblické teologie: Ve Starém zákoně se například často setkáváme s motivem příklonu Hospodina k pohanským národům. Některé výroky u Ezechiele, Daniele a Jeremjáše (32) naznačují možnost zjevení nové boží skutečnosti uvnitř dějin. U Deuteriozajáše čteme o zástupném utrpení služebníka Hospodinova, v žalmech o utrpení spravedlivého. Při vši navíť, s níž některé novozákonní vrstvy vykládají Starý zákon, když z něho někdy hledají argumenty jen podle slovních asociací, je pozoruhodné, jak mnozí novozákonní autoři odhalili nejen "otevřená" zaslíbení Starého zákona, ale našli také motivy a celé proudy starozákonní tradice, na které mohlo evangelium přímo navázat. V diskusi s Güntherem Kleinem upozornil Josef B. Souček na to, "s jakou přesností (apoštol Pavel - P. P.) vybral starozákonní texty vyjadřující univerzální poslání Izraele a poznání, že existence tohoto lidu je stále závislá na božím rozhodnutí, na jeho soudu, na jeho milosrdenství a odpuštění"^{31, 32}. Existují tedy biblická témata v plném smyslu tohoto slova. Je to například souvislost stvoření - vzkříšení³³, zákon³⁴, smlouva³⁵, prorockví³⁶, slovo boží³⁷, ale i některé linie etiky³⁸ a samozřejmě christologické výsostné tituly se svými teologickými konnotacemi³⁹. V poslední době se Peter Stuhlmacher pokusil shrnout věcnou souvislost biblických spisů pod společného jmenovatele "smíření v Kristu"⁴⁰. Jeho vypsání soteriologických témat v jednotlivých biblických vrstvách je skutečným přínosem. Jednotlivé pojmy pro smíření (APOKATASTASIS, HILASKESTHAI, KATALASSEIN a j.) se však dostávají do popředí jen v některých novozákonních spisech a slovo smíření dnes v současném jazyce navíc posunulo svůj význam. Pochybuji proto, že by souvislý výklad biblických souvislostí bylo možno založit na tomto pojmu. Podobně i schéma zaslíbení - naplnění vystihuje jen výsek širší společné struktury biblické zvěsti.

Na tomto místě musíme však hned připojit: Christologický

důvod pro přijetí Starého zákona do křesťanské bible neznámá, že starozákonní texty budeme vykládat jako přímé křesťanské svědectví, jak se to dalo v několika dlouhých údobích církevních dějin. Jsou-li takovým způsobem vykládány některé starozákonní texty v Novém zákoně (např. Gn 16 a 21 v Ga 4,21nn), je to pro nás spíš svědectvím pro autoritu židovské bible v raném křesťanství. Konkrétní způsoby, jimiž novozákonní autoři vyjadřovali souvislost se Starým zákonem (v Ga 4 je to typologie, i když Pavel mluví ve v. 24 o alegorii), nám ukazují především, jak intenzivně prožívali svůj vztah ke Starému zákonu. Tím se ale funkce Starého zákona v křesťanské církvi nevyčerpává. Vyčerpávala by se v tom, kdyby ze Starého zákona byly kanonizovány jen citáty a narážky, které jsou přímo zasazeny do souvislosti Nového zákona. Křesťanská církev však také kanonizovala Starý zákon jako celek v celé jeho relativní samostatnosti. Odrazí se v tom různé postavení jednotlivých tradic na časové ose (srv. výše § 2), ale také relativní diskontinuita mezi starozákonním očekáváním a novozákonním svědectvím. Křesťanská exegeze jednotlivých textů Starého zákona není tedy vázána novozákonním - ne vždy zcela jednotným - výkladem jejích jednotlivých míst. Kritická exegeze může a má dokonce chránit relativní samostatnost starozákonního podání⁴¹. Biblická teologie musí jednotlivé prvky společné struktury křesťanské bible zkoumat v jejich relativní samostatnosti a s přihlédnutím k jejich stejnému umístění na časové ose. Musí přitom vzít v úvahu skutečnosti kanonicity dvou souvisejících, ale nezaměnitelných částí bible. To je úkol, který exegetům nemůže být lhostejný⁴², protože ke každému textu patří, jak jsme již pověděli, i jeho působení v církvi v rámci dvoudílné křesťanské bible. Není třeba připomínat, že systematická teologie musí zase brát vážně dějinný rozměr biblického svědectví.

4. Biblická teologie a církev

Vnitřní souvislost Starého a Nového zákona vyjadřuje církev jako celek, jako společenství. Její vyjádření není založeno

jen na zkušenosti jednotlivých křesťanů s jednotlivými texty Starého zákona. Církev se prohlásila za dědice starozákonního božského lidu jako církev, tj. tak, že při tom vycházela ze svého společného vyznání. A konkrétní formou osobní křesťanské existence je začlenění do tohoto společenství.

Navázání na Starý zákon může mít různé podoby - od židovskokřesťanské až po pavlovskou, protože i pro apoštola Pavla je církev "ostatkem" Izraele (R 9,27). Ospravedlnění z víry znamená prakticky přijetí do Izraele, přijetí za syna Abrahama (Ga 3,6.29; R 4,3 srv. v. 12 a zvl. 9, 6-13; 10,12nn), protože celé dějiny Izraele jsou pro něj dějinami boží milosti (R 9-11). V tomto ohledu může na apoštola Pavla přímo navázat i současná systematická reflexe tohoto vztahu. Vznik církve na jedné straně dosvědčuje sociálním a dějinným způsobem suverenity boží milosti (R 9), která se projevila již při povolání lidu Staré smlouvy⁴³. Kontinuita božského lidu v dějinách je zakotvena v boží milosti, která je diskontinuitou svých příjemců jen potvrzována. Odkaz k dějinnému rozměru božského zjevení, který se odráží v bibli, patří k zvěstování evangelia.

Biblickou teologii by nešlo koncipovat z předpokladů pozitivistické vědy. Kongruenci biblických textů verifikuje totiž vyznání církve. Protože však církev - se svým velkým poselstvím i se svou lidskou slabostí - je reálnou dějinnou veličinou, je i souborná úvaha o její dvoudílné bibli obecně závažným vědeckým úkolem⁴⁴.

Poznámky

- * Předneseno na univerzitě v Lausanne 6.12.1979, německy vyjde s rozšířenými poznámkami v Theologische Literaturzeitung 105/1980.
1. Tomuto rozhovoru má sloužit časopis Horizons in Biblical Theology (Pittsburgh - Pa) a knižní řada Biblisch-Theologische Studien (Neukirchen - NSR).
 2. Myslím především na tyto příspěvky: P. Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, 1975; týž, Das Gesetz als Thema biblischer Theologie, ZThK 75/1978, 251-280; H. Gese, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, ZThK 67/1970, 97-118; týž, Zur biblischen Theologie, 1977; k problematice: K. Schwarzwälder, Das Verhältnis Altes Testament - Neues Testament in Lichte der gegenwärtigen Bestimmungen, EvTh 29/1969, 281-307; S. Wagner, "Biblische Theologien" und "Biblische Theologie", ThLz 103/1978, 785-798; E. Osswald, Zum Problem der hermeneutischen Relevanz des Kanons für die Interpretation alttestamentlicher Texte, in: Theologische Versuche IX, 1977, 47-59; o dějinách biblické teologie: H. J. Kraus, Die biblische Theologie, 1970; O. Merk, Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit, 1972.
 3. G. Ebeling, Was heisst "Biblische Theologie"?, naposl. v: týž, Wort und Glaube, 1962², 69-89, zejm. 85nn.
 4. Tak své téma zpracovává např. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I-III, 1957⁵, srv. Ebeling (pozn. 3) 84.
 5. Vgl. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1962⁴, 117nn.
 6. Především G. Klein, Bibel und Heilsgeschichte, ZNW 62/1971, 1-47, zejm. 9nn.
 7. Tak je tomu opravdu u W. Pannenberg, Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, in: Theologie als Geschichte, 1967, 135-165: "Vědění má potom tu zvláštní vlastnost, že vede k víře" (překl. P. P.) - str. 164.

8. Srv. G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, naposl. v.: týž, Wort Gottes und Tradition, 1964, 9-27.
9. Nedávno W. Krötke upozornil na význam takové zpětné úvahy, která zkoumá, zda víra se osvědčila jako klíč k pochopení bytí vůbec: Der neutestamentliche Kanon als Problem der Rede von Gott, in: Theol. Versuche IX, 1977, 61-62, zejm. 61n.
10. Viz Wagner (pozn. 2) 795n. Srv. A. Jepsen, Wissenschaft vom Alten Testament, naposl. v: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, 1960, 227-265, zejm. 259. Protože vztah mezi Starým a Novým zákonem nelze vyložit kauzálně, nelze Kristův příběh chápat jako "výsledek" Starého zákona, jak to dělá K. Schwarzwälder, Das Alte Testament und Christus, 1966, 51n.
11. Gese, Erwägungen (pozn. 2), 431.
12. K problému viz E. Schillebeeckx, Christus und die Christen, 1977, 728-744.786m; Stuhlmacher, Evangelische Schriftauslegung heute, in: týž, Schriftauslegung (pozn. 2), 167-183.
13. To naznačuje G. Klein (pozn. 6) zejm. 20nn. Podobně Sl. Daněk: "Facta labuntur. Nemluví sama od sebe... Destrukce některé údoby tradiční, popření osob, dat a událostí nikdy není tak zhoubné jako jejich konstrukce", Verbum a fakta Starého zákona, naposl. v: týž, Vybrané studie, 1977, 33-49, cit. str. 39.
14. Bezprostřednější a souvislý výklad vidí v bibli O. Cullmann, Heil als Geschichte, 1965, 80nn.
15. F. Hesse, Abschied von der Heilsgeschichte, 1971, 34 srv. 40n a 50nn.
16. K odlišení od vývojového chápání vztahu mezi Starým a Novým zákonem: F. Baumgärtel, Verheissung, 1954 (lic.), 46nn; S. Amsler, L'Ancien Testament dans l'église, 1960, 211n; týž, Le dernier et l'avant dernier, Rech. de sc. rel. 63/1975, 385-396, zejm. 393; H. G. Geyer, Zur Frage der Notwendigkeit des Alten Testaments, EvTh 25/1965, 207-237, zejm. 224n.

17. Proti R. Bultmannovi, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, naposl. v: týž, Glauben und Verstehen I, 1964⁵, 313-336, naproti tomu A. Jepsen (pozn. 10) 248: "Průběh lidských dějin je důležitý jako čas boží řeči" (překl. P. P.)
18. K starozákonnímu pozadí vyznání o Ježíšově vzkříšení P. Stuhlmacher, Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie, naposl. v: týž, Schriftauslegung (pozn. 2) 128-166, zejm. 155.
19. Zdůrazňuje to H. Braun, Das Alte Testament im Neuen Testament, ZThK 51/1962, 16-31.
20. K problému K. Stendahl, The School of St. Matthew, 1968², zejm. str. VI-XIV se zhodnocením nové diskuse.
21. Srv. B. Lindars, New Testament Apologetic, 1961.
22. Bultmann (pozn. 17) 336 srv. H. Braun (pozn. 19) 50n.
23. Stuhlmacher. (pozn. 18) 161n.
24. To bych rád zdůraznil proti H. Gesemu, Zur bibl. Theol. (pozn. 2) 9-30; týž, Tradition und biblische Theologie, in: Zur Tradition und Theologie im Alten Testament, 1978, 78-111, zejm. str. 102-109.
25. H. Schmid, Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht, 1971, 6nn.
26. Tento výrok má v talmudu více paralel. Protože jde o baraitu, může toto pojetí sahat zpět až do prvního století. Srv. K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, 1955, 6n. 211.
27. b. Berak. 34b srv. (H. L. Strack) - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, 1969⁵, 602; T. Holtz, Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament, ThLz 99/1974, 19-32, zejm. sl. 26; E. Osswald (pozn. 2) 62n.
28. H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 1976⁶, 1-16.
29. Zpracoval H. W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, 1966, 44nn. 137. 176 aj.
30. E. Osswald (pozn. 2) 54n; S. Wagner (pozn. 2) mluví v této souvislosti o analogických funkcích (794).
31. Iz 1,9; 10,22, 1 Kr 19,10-18 citováno v Ř 9,27.29; 11,3n; Dt 29,4; Iz 29,10 cit. v Ř 11,8; Ž 69,23n cit. v Ř 11,9; Ž 32,1n cit v Ř 4,7n; Dt 32,43; Ž 117; Iz 11,10 cit v Ř 15,9-12 srv. J. B. Souček, Israel und die Kirche im Denken des Apostel Paulus, Comm. viat. 14/1971, 143-154, zejm. pozn. 41 srv. C. H. Dodd, According to the Scriptures, 1952, 132n.
32. citát: Souček (pozn. 31) 149, překl. P. P.
33. Stuhlmacher (pozn. 18).
34. H. Hübner, Das Gesetz als elementares Thema einer Biblischen Theologie? Kerygma u. Dogma 22/1976, 250-276; Stuhlmacher, Das Gesetz (pozn. 2); Gese, Zur bibl. Theol. (pozn. 2), 55-84. Kořeny tohoto rozhovoru, rozpracovaného do několika monografií, jsou v diskusi o významu spravedlnosti boží u Pavla, kterou otevřel E. Käsemann: Gottesgerechtigkeit bei Paulus, naposl. v: týž, Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1965², 181-193.
35. E. Kutsch, Von der Aktualität alttestamentlicher Aussagen für das Verständnis des Neuen Testaments, ZThK 74/1977, 273-290; W. Thiel, Die Rede vom "Bund" in Prophetenbüchern, in: Theol. Versuche IX, 1977, 11-36.
36. J. B. Souček, Proroctví v Novém zákoně, in: O svrchovanost víry (sborník J. L. Hromádkovi), 1959, 24-35. S jistou zdrženlivostí lze odkázat i na knihu H. Claviera, Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité, 1976, 145nn.
37. H. Muszynski, O integralny sens Pisma Sw., in: Warszawskie Studia Biblijne, 1976, 11-17 a S. Wagner (pozn. 2) 795.
38. H. J. Schulze, Eschatologie und Ethik im Neuen Testament, in: Theol. Versuche VIII, 1976, 115-124 srv. G. Wallis, Natur und Ethos, tamtéž 41-60.
39. V této oblasti udělal velkou práci F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, 1963, srv. též diskusi, kterou tato

práce vyvolala a kterou shrnuje F. Hahn v Beih. z. Ev. Th. 2/1970, 1-41. - O shrnutí společných témat se pokusil G. A. F. Knight, A Christian Theology of the Old Testament, 1959, srv. C. Westermann, Das Alte Testament in Christus, 1968.

40. P. Stuhlmacher - P. Class, Das Evangelium von der Ver-söhnung in Christus, 1979, 13-54; P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, 1979, 225-247.
41. To je oprávněný zájem G. Fohrera, Theologische Grundstruk-turen des Alten Testaments, 1972, 29nn. K funkci historické kritiky v rámci biblické teologie: F. Lang, Christus-zeugnis und Biblische Theologie, EvTh 29/1969, 523-534, zvl. 525 srv. i K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen, 1964², 151.
42. G. Ebeling (pozn. 3), 88n.
43. J. B. Souček (pozn. 36) 221nn srv. C. H. Dodd (pozn. 31) 88; G. v. Rad (pozn. 5) II,410nn; V. Kubáč, Biblická in-terpretace starozákonní zvěsti, Th. Rev. 12/1979, 23-26. 39-40.
44. G. Siegwalt, La théologie Biblique, Études théol. et relig. 54/1979, 397-405.

DVĚ STUDIE K JEREMJÁŠOVI

Ladislav Horák

I. P O V O L Á N Í P R O R O K A

(Jeremjáš 1)

Stalo se slovo Hospodinovo

Jr 1,1-3

Nadpis, který uvádí celou knihu, přinejmenším k.1-39, je zřejmě dílem redakce.¹ Hned první slovo je nápadné: Slova Jeremjáše. Takové označení nese jen Am 1,1. Ostatní proročké knihy, pokud vůbec nějaké označení mají, jsou určitější a jednoznačnější.

Většinou: Stalo se slovo Hospodinovo (Oz 1,1, Jl 1,1, Jon 1,1, Mi 1,1, Sf 1,1, Ag 1,1, Za 1,1).
Výnos, který viděl... (Abk 1,1).
Výnos Hospodinova slova... (Mal 1,1).
Vidění ... (Iz 1,1).
Kniha vidění (Na 1,1).

Zatímco ostatní proročké knihy v nadpise hned označují, oč v knize jde - o slovo Hospodinovo, které se stalo či které prorok viděl - Jr a Am tvoří výjimku. U obou je položen důraz na to, že to jsou jejich slova, že oni sami, jejich úděl hraje určitou, ne nevýznamnou roli.

Neobvyklost nadpisu vedla O' ke změně, jež odpovídá spí-

še nadpisům ostatních knih prorockých: boží slovo - řeč - které se stalo k Jeremjášovi. Právě neobvyklost svědčí však pro původnost textu M².

Jak tento nadpis přeložit? "Slova Jeremjášova" vystihují jen jednu stránku celého podání. Buď jen jeho slova - tedy jeho konfese, či vlastní formulace a řeči - nebo je položen důraz na lidské tlumočení, na lidskou stránku prorocké služby. Prorok nemluví "čisté" slovo boží, které se mu stalo a stávalo. Mluví své slovo, když zastává slovo boží. Tlumočí je svými prostředky. Nereferuje jenom, nepředává, co přijal jako hoto-
vový výrobek. Slovo, které se stalo a stávalo, zabavuje a podmaňuje celého proroka, jeho zvláštní lidské vlastnosti, sklony, důrazy. Prorok není reproduktorem ani magnetofonovou páskou ani jen perem, jímž píše někdo jiný. Není ani jen pasivním prostředníkem a hlasatelem. Slovo, které se mu stalo, je boží slovo, je však též jeho vlastní.

Ovšem nelze přehlédnout i jinou možnost překladu: "Příběhy Jeremjáše"³. Tento překlad vystihuje další stránku prorockého poslání, již zvláště u Jeremjáše nelze přehlédnout. Slovo, které se stalo, není záležitostí jen intelektu, myšlení, vyjadřování, řeči. Zabavuje a podmaňuje celého proroka. Leží na něm jako poslání a jako úděl. Zahájilo nový napínavý děj. Ovlivnilo průběh jeho dalšího života, nejen jeho náplň. U žádného jiného proroka není životní úděl tak nerozlučně spjat s poselstvím jako u Jeremjáše. Jeho úděl je součástí jeho poslání, jak je to rozvedeno hned v oddíle o povolání (v. 4nn). Proto jsou důležité i další údaje, osvětlující blíže postavu Jeremjášovu upozorněním na t r a d i c e , z nichž vycházel, i na č a s , v němž žil a do něhož vnášel svěřené poselství, i na j m é n o , které nese.

Jeremjáš = Hospodin vyvyšuje⁴. Jménem se tedy staví mezi stoupence jahvismu. Stejně tak i jméno jeho otce vede do týchž kruhů: Chilkijáš = můj podíl je Hospodin. Obě jména byla v Izraeli dost častá.

Bylo by pro nás ulehčením, kdyby měli pravdu někteří starší vykladači, církevní otcové i rabíni, že Jeremjášův otec je totožný s Chilkijášem, nejvyšším knězem za Jóšijáše, zmiňovaný při nalezení knihy zákona (2 Kr 22,4). Snadněji bychom pak mohli odpovědět na otázku po Jeremjášově vztahu k jiné nalezené knize a k Jóšijášově reformě. Ovšem obě postavy nelze ztotožňovat. Jeremjášův rod je totiž umístěn do A n a t ó t u .

Anatót, vesnice asi 7 km severovýchodně od Jeruzaléma, vděčí za své jméno bohyni Anat: Anatót = sbor, obec ctitelů bohyně Anaty⁵. Zřejmě tedy kenaanské kultovní místo, kde byla uctívána Anat, bohyně války, představená s helmicí, štítem, kopím a válečnou sekerou⁶. Proto asi bylo přiděleno lévícům (Joz 21,18); přinejmenším tomu tak bylo v době Jóšijášově, jsou-li tyto seznamy měst z doby Jóšijášovy či Salomounovy.⁷ Pro dobu Salomounovu svědčí údaj, že do Anatotu byl vypovězen nejvyšší kněz Ebjátar za svou podporu pretendentu Adonijášovi (1 Kr 2,26). Tak se kněžstvo v Anatotu mohlo dovolávat rodgvé tradice, sahající až k Elímu z doby předkrálovské⁸.

Do okruhu tradic kněžských vede údaj, který řadí Jeremjáše či jeho otce mezi k n ě z e . Z formulace není na první pohled patrné, zda se týká přímo Jeremjáše⁹. Aťch za patronymikem se zdá ukazovat na možnost, že sám Jeremjáš mezi kněze patřil.

Kněží v Anatotu mohou být kněží, kteří konají službu v jeruzalémském chrámě a v Anatotu jen bydlí nebo kteří konají službu v benjaminské svatyni v Anatotu. Její existenci nemáme nikdy výslovně dosvědčenou, i když je nasnadě ji předpokládat právě pro kenaanskou minulost lokality spojené s bohyní Anat.

Bližší určení: Anatót v zemi Benjaminově upozorňuje na to, že Jeremjáš není Judejec, že patří k "josefským kmenům", jejichž pramáti je Ráchel (31,15n). Má tedy blízko k severnímu Izraeli, k jeho zvláštnostem a tradicím. Odtud má velice blízko k proroku Ozeášovi, jedinému proroku severního Izraele, jehož poselství se dostalo do kánonu.

To, co do Jeremjášova života tak zasáhlo a tak pronika-

vě jej ovlivnilo a změnilo, bylo prosté a střízlivé: s t a - l o s e k n ě m u s l o v o H o s p o d i n o v o . Toto spojení je téměř technickým termínem, jímž proroci vysvětlují zjevení, které se jim dostalo. Setkáváme se s ním především u proroků, v ostatních částech Starého zákona jen velice zřídka. Označuje onen nečekaný, překvapivý zásah, který otevírá novou možnost, dosud netušenou, ano neexistující, a tak vytváří vlastně novou skutečnost. Slovo je "výraz božích myšlenek a jeho vůle. Je to voluntativní forma Hospodinova zjevení, a proto zprostředkuje boží činnost ve světě - na rozdíl od 'jména', které označuje Boha jako osobu, jako totalitu jeho působnosti, jako jeho přítomnost ve světě."¹⁰ Proto je vždycky spojeno s dynamickým slovesem h-j-h, které popisuje stav, ale avizuje akt, změnu, vybízí k činu a k činnosti. Je to zvláště patrné, když přichází ve tvaru permutativu prefixálu. Je to zásah boží vertikály do prorokovy horizontály a probouzí v ní novou nečekanou činnost, zahajuje netušený děj, ukládá překvapivé poslání. Nikdy není popisem ani pouhou informací. Ani popisem přítomnosti ani budoucnosti, ale výzvou, pozváním, ujištěním, zaslíbením, příkazem, a to i tam, kde nově osvětluje situaci.

Toto spojení je neobyčejně četné u Jeremjáše a Ezechiele. Upozorňuje na novou etapu, skoro bychom řekli: na začátek teologie slova¹¹.

Je třeba upozornit na to, že při "události slova" nejde o to, že se stane n ě j a k é slovo. Spíše jako by bylo jenom j e d n o , j e d i n é slovo, které se stalo a stává, které však znamená vždy nový a nový zásah, a proto musí být znovu a znovu nově a nově zvěstováno a tlumočeno. Každé slovo, které se stalo, je c e l é slovo Hospodinovo. Nepotřebuje doplnění, prorok je však musí pokaždé vyhlášovat jinak. Zvěstuje totéž, ale vždy do určité situace, prostředí, času, okolností¹², takže je nápadná podobnost se synoptickými evangelií.

Stálo by za pokus tento "základní" obsah slova, zvláště u proroků, zjistit. Nesnáž je ovšem v tom, že nikde žádnou de-

finici nenajdeme, vlastně ani najít nemůžeme. Proroci je zvěstují, aniž je zařazují do svého myšlenkového systému. Je však patrné, že slovo, které se stalo a které zvěstují, míří do budoucnosti, a proto pronikavě odhaluje bídu p ř í t o m - n o s t i a burcuje k a k c i , která nesnese odkladu. Nepřináší žádný nový převratný systém hodnot či hotový návod pro nový způsob života či pro uspořádání poměrů sociálních, ekonomických či politických. Nejsou revolucionáři ani reformátoři.

Proto slyšíme tak málo o podrobnostech a okolnostech, jak a kde a kdy se slovo stalo. Šlo zřejmě o zážitek, který by se asi nijak nepodařilo zachytit, popsat či definovat. Šlo a jde jistě o vnitřní, subjektivní, osobní prožitek, nezachytitelný žádným přístrojem zvnějšku. Ale je to zásah, který přichází zvnějšku. Je patrné, jak omezené jsou naše představy i prostředky vyjadřovací, rozlišovací i sdělovací. Vnitřní a vnější, subjektivní a objektivní, vertikála a horizontála jsou jen pomocné kategorie, které spíše vyjadřují to, co není, než to, co je.¹³ Na různých místech, v různých dobách, v různých situacích, za různých okolností se stávalo slovo.¹⁴ Před Hospodinem není nikdo nikdy nikde skryt a bezpečen.

Hospodinovo slovo se stalo na určitém místě, v určitý čas, protože zasahuje do určitého času na určitém místě. Stalo se ve dnech J ó š i j á š e , krále judského, a to v třináctém roce jeho panování - tedy v roce 627/626 př. n. l. A nestalo se jen jednou. Stávalo se a přinášelo nové pohledy, úkoly a výhledy i za J ó j a k í m a a S i d k i j á š e , až do přestěhování Jeruzaléma.¹⁵

To ovšem znamená, že se stávalo v době nesmírně složitá a nesnadná. A protože prorok nemluví do větru, nýbrž právě do času, je třeba připomenout základní události, a především ty, které přímo souvisejí s Jeremjášovými příběhy a s jeho službou. Slovo jistě nevyrůstá ze situace dějinné a z okolností, v nichž prorok žil a bojoval, v nichž se rozhodoval on i lid, ale zasahuje do nich. A protože vede k rozhodování, žádá odpověď, která se projevuje v určitém postoji, ať už to je odpověď poslušná

nebo vzpurná; dějinnou situaci utváří.

Osmiletý Jošijáš byl ustanoven králem po svém zavražděném otci. Na trůn jej vyneslo rozhodnutí "lidu země" - buď usedlých obyvatel, kteří měli plné právo k politickému jednání, či obecněji: představitelů obyvatel, kteří byli odpovědní za lid a v jeho zastoupení jednali. Nevíme přesně, co vedlo královny "služebníky" k odstranění Amóna. Proto nedovedeme ani posoudit postoj "lidu země". Je dost možné, že v té době (639/638) už byly patrné náznaky rozkladu a úpadku asyrské velkoříše, jejíž vliv mocně zasahoval krále předchozí. Ale ani tak nemůžeme přesně určit motivy, které vedly k zavraždění Amóna a k nastolení mladého Jošijáše. Ať už byly jakékoliv, Asýřané nezakročili. Buď změnu pokládali za vnitřní záležitost Judska, nebo už k zákroku neměli sil. Jejich slabost je patrná i z toho, že nezasáhli, když Jošijáš prováděl rozsáhlou a dalekosáhlou rekonstrukci a reformu vnitřní i vnější. Příznivé vnější podmínky umožnily rozmach a rozkvet Jošijášovy říše. Časový postup rekonstrukce, která přerostla v reformu, zachycuje asi spolehlivěji 2 Pa 34n. Spojuje ji s rozhodnutím, které Jošijáš učinil v osmém roce své vlády (631/30), kdy "začal hledat Boha svého otce Davida", a tak začal navazovat opět na davidovskou tradici se všemi důsledky, nejen náboženskými. Začátek reformy klade do dvanáctého roku - tedy 627/26. Tehdy vybojoval Nabopalassar na Asýrii pro Babylón samostatnost. Není divu, že Jošijášova reforma, v 2 Pa líčená především jako odstranění náboženských objektů a znesvěcování posvátných míst, zároveň znamená vypovězení vazalské smlouvy. Vždyť byly odstraněny předměty, které připomínaly a symbolizovaly asyrskou nadvládu politickou i ideologickou.

Jošijášovo království dosáhlo nebyvalé rozlohy, jak je patrné z 2 Kr 23. Svou pravomoc rozšířil král daleko na sever, na území bývalé severní říše, na celou provincii samařskou (2 Kr 23,19), nejen na Bétel. Snad tato pravomoc sahala až k Megidu (2 Kr 23,29)¹⁶. Rozsah a správní rozdělení jeho krá-

lovství vidí někteří v soupisu žup, jak jej zachycuje Joz 15-18¹⁷. A to vše se mu podařilo vlastně až ve druhé polovině jedenatřicetileté vlády, která skončila Jošijášovým nešťastným rozhodnutím postavit se na odpor faraónovi. Faraó Necho II. totiž táhl na pomoc asyrskému Aššúr-uballitovi proti babylónskému Nabopalasarovi, či spíše úspěšnému korunnímu princí Nebúkadnesarovi II.¹⁸ V bitvě u Megida (609) skončil Jošijáš, který dovedl pro své záměry využít příznivé doby. Podařilo se mu rozšířit království téměř do rozsahu království Davidova a Šalomounova. Pokusil se s úspěchem, alespoň dočasným, opět sjednotit Judu a Izrael.

Úsilí o vnější rozmach šlo ruku v ruce s úsilím o vnitřní obnovu a sjednocení, podle 2 Pa je předcházelo. Do třináctého roku Jošijášova králování, kdy už byla v proudu rekonstrukce v linii davidovské, je zařazeno ono první: Stalo se slovo. Tehdy byl tedy Jeremjáš povolán. Je nesnadná otázka, zda Jošijášovy snahy podporoval, zda prorokova slova o obnově Izraele, o návratu a shromáždění izraelských vysídlenců a o nové smlouvě vycházela z králova úsilí nebo zda naopak královny snahy a plány se opíraly o tato zaslíbení. K této otázce se ještě vrátíme.

Se jménem Jošijášovým je spjata i vnitřní reforma či úprava, která zasáhla hluboko do ústředních bohoslužebných řádů a zvyklostí lidu. Souvisela s opravou chrámu v osmáctém roce jeho vlády - tedy 622/21. Při ní byla nalezena "kniha zákona". Ta je běžně, přinejmenším od Wellhausena¹⁹, ztotožňována s Deuteronomií, přesněji s jeho jádrem. Není spolehlivé a jednoznačně zjištěno, jak bylo ono jádro rozsáhlé.²⁰

Nejzřetelnějším projevem této reformy bylo soustředění bohoslužeb do jeruzalémského chrámu. Tak byla vlastně dovršena cesta, kterou nastoupil David a po níž pokračoval Šalomoun stavbou chrámu. Je nanejvýš pravděpodobné, že vždycky byla nějaká ústřední svatyně, společná pro všechny kmeny lidu, jako symbol a záruka jednoty (Šekem - Joz 24, Šílo - 1 Ez 3, Jr

7,14). I král Chizkijáš se snažil soustředit vše do chrámu (podle 2 Pa 30, 1nn). Jóšijáš pokračoval vlastně jen v tom, čo nikdy nepřestalo: jeruzalémský chrám nikdy nepřestal přitahovat určité vrstvy lidu, které přicházely k slavnostem i ze severu (1 Kr 12,26nn), protože jim byla blízká tradice davidovská a sionská a s ní spojená zaslíbení. Jóšijáš šel o krok dál: jeruzalémský chrám prohlásil za jediné místo pro uctívání Hospodina. Jeden Bůh - jeden král - jeden chrám - jeden (= jednotný) lid - k tomu mířila tato reforma. A přežila i pád Jeruzaléma i zničení chrámu, jak patrně z toho, že po pádu Jeruzaléma přišli ze Šekemu, Šilo a Semeř obětovat v domě Hospodinově (Jr 41,4n), i z úsilí Nehemjášova a Ezdrášova o postavení jediného chrámu po návratu z exilu i z touhy obyvatel severního území podílet se na jeho budování (Ezd 4, 1nn).

Nelze však přehlédnout, že soustředěním do jediného chrámu byla velice zdůrazněna Hospodinova vyvýšenost, vzdálenost, oddělenost, a tak nesmírně znásoben význam chrámu. Důsledky nemusely být vždycky dobré a prospěšné.

Jaký postoj asi zaujal prorok k této reformě? O jeho vlastním osobním postoji se nedozvíme asi nic, snad o jeho postoji z pozice slova, které se mu stávalo a stalo. Je nápadné, že se o reformě nikde výslovně nezmiňuje. Mluví-li o Jóšijášovi, nezmiňuje jeho úsilí o reformu (Jr 22,15n). Není rozhodující, že při nalezení "knihy zákona" nebyl dotazován Jeremjáš, ale prorokyně Chulda (2 Kr 22,14nn). Nejen proto, že byl příliš mlád a nezkušený, ale také proto, že nebyl nijak znám. Neměl asi žádné oficiální styky s dvorskými kruhy, snad v té době ani v Jeruzalémě nebydlel. Snad tam přišel, až když Jóšijáš soustředil všechny kněze z judských svatyní, tedy bezpochyby i z Anatótu (2 Kr 23,8n). Do doby Jóšijášovy není datováno mnoho Jeremjášových výroků. To by mohlo znamenat, že s reformou, která probíhala, souhlasil, nebo že vyčkával, a promluvil, až když vyšly najevo záporné důsledky této reformy. Jeho postoj tedy prodělával vývoj.

Vždyť se mu slovo nestalo jednou provždy. Prorok nemá tedy volnou ruku a volné pole. Do jeho života zasahovalo i za dnů Jójakíma a Sidkijáše až do dobytí Jeruzaléma.

Z Jóšijášových nástupců není zmíněn Jóachaz (2 Kr 23,30 - Šalúm v Jr 22,11) a Jójakín (2 Kr 24,6n - Konjáš v Jr 22, 28), zřejmě proto, že oba vládli jen zcela krátce. Přitom Jójakín měl v lidu velké sympatie.

A právě v této době nabývá prorokova služba naléhavosti a burcující neodbytnosti. Vždyť to byla doba složitá a nepřehledná. Nastal konec poměrného klidu a stability v Palestině. Za Jóšijáše ani jedna z velmocí nebyla tak silná, aby mohla pronikavěji zasahovat. Po jeho smrti se situace velice změnila. Ninive, hlavní město asýrské velkoříše, padlo roku 612. Vítězný nástup Babylónu nezastavil ani Faraó Nécho, který spěchal Asyřanům na pomoc. Judsko bylo opět mezi dvěma velmocemi, jejichž vlivu nemohlo vzdorovat. Nadvláda velmocí je patrná nejen z jejich iniciativy při dosazování krále, ale i z toho, že dosazeným králům dávají nová jména (Eljakím - Jójakím 2 Kr 23,24, čímž Nécho asi chtěl navazovat na dobrou tradici hlásící se k Hospodinu, jméno Matanjáše změnil Nebúkadnesar na Sidkijáš - 2 Kr 24,17, čímž také jako by navazoval na poselství proroků, především Jeremjáše, a svou nadvládu či svůj zásah prohlášoval za Hospodinovu spravedlnost. Nebo snad tím chtěl navázat na staré předizraelské tradice, spjaté s motivy sedek - spravedlnost?). To vše jasně ukazuje složitost a obtížnost doby.

Nadpis, který se nezmiňuje o tom, že se Jeremjášovi stávalo slovo i po pádu Jeruzaléma, se tedy vztahuje na k. 1-39. K. 40 má nadpis nový (40,1). Textovou analýzou a kritikou vzniku celé knihy se zabýval zvláště Mowinkel²¹, který rozlišuje především sbírku Jeremjášových výroků (v.k. 1-23, evt. 25), a tuto část označuje jako "pramen A". K tomu přistupuje "B" (v k. 26-44) - jako souhrn údajů osobních, pokud mají vztah k důležitým výrokům, a připisuje jej Bárukovi. Konečně mluví i o "pramenu C", k němuž řadí delší řeči uvedené zvláště

ními nadpisy, a chápe jej jako ovlivněný Deuteronomiem. Odlišné pojetí zastává Rudolph²², diferencované Weiser²³. Nejnověji a velice obsáhle se zabývá především vlivy Deuteronomia a deuteronomistické redakce knihy Thiel²⁴

Zmínme alespoň letmo diskusi o době povolání proroka. Údaj v nadpisu, jak jej má M, ji umisťuje do třináctého léta Jošijášovy vlády. Tu a tam se však ozvaly hlasy, vyslovující pochybnost o tomto datu a posouvající povolání do doby podstatně pozdější - do doby nalezení "knihy zákona" či docela až do doby po smrti Jošijášovy (Holladay). Důvody, které uvádějí, jsou v podstatě tyto: Nemáme žádný přesně datovaný výrok z Jošijášovy doby před reformou či po ní. Při nalezení "knihy" nebyl dotázán Jeremjáš, ale Chulda. Nemáme žádné autentické Jeremjášovo slovo, které se vztahuje k Jošijášově reformě či k Deuteronomiu. "Nepřítel ze severu" je od počátku novobabylonská říše. Podle těchto badatelů je údaj 1,1 dílem redakce, která chtěla Jeremjáše konfrontovat s Jošijášem, a proto datum povolání posunula do první poloviny Jošijášovy vlády. Třináctý rok Jošijášovy vlády mají za rok Jeremjášova narození.

Zdá se nám však, že měřítko, podle nichž údaj o povolání vykládají, jsou značně svévolná, a argumenty, kterými je podporují, jsou hodně labilní. Už dříve jsme zmínili, proč byla dotázána Chulda při nalezení "knihy". Nemáme sice žádný prorokův výrok, který by byl přesně datován v době Jošijášově, jsou však přece jenom určité náznaky, které do této doby ukazují: některé části k. 3 a pak "sbírka potěšení" (k. 30 a 31) také s největší pravděpodobností patří do Jošijášovy doby, takže je docela možné, že jeho snahy, které přesahovaly až do severního Izraele, byly inspirovány výhledem těchto kapitol. Nemáme sice výslovných zmínek o Jeremjášově postoji k Jošijášově reformě, jako by v té době mlčel, souhlasel nebo vyčkáváje. Prorok však není komentátor, který musí zaujímat stanovisko ke všem událostem. Nemá po ruce pro každou událost hned hotové slovo; ani prorok - a Jeremjáš je toho nejvýmluvnějším dokladem - není svrchovaným pánem slova. Nemá je v zásobě ani ve své moci, jak je patrné z Jeremjášova utkání s Chananjášem (k. 28). Pokud jde o onoho tajemného "nepřítele ze severu", máme zato, že problém neřeší ani hypotéza skýtská ani novobabylonská, ale že je třeba jej vidět v souvislosti se "dnem Hospodinovým". Pak ovšem onen nepřítel může na sebe brát unifornu různou.

Zbývají pak už jen časová určení Jeremjášovy působnosti za Jošijáše - tedy 1,2, 25,3, 36,2. Alespoň ten poslední je vcelku souhlasně připisován peru Bárukovu,

zatímco první dva spíše "redaktorům", ovlivněným Deuteronomiem. Ale i v tomto případě je nasnadě otázka, jak oni "redaktoři" přišli právě na časový údaj třináctého roku. Zřejmě byl pevnou součástí tradice, kterou nemohl nikdo změnit.

Jr 1,4-10

Slovo, které se k Jeremjášovi stalo a o němž mluví sám (na rozdíl od O', která i zde jen referuje), rozhodlo o jeho životě, údělu i poslání. Neosvětlilo nově a pronikavě situaci, ale postavilo před něj nové nečekané výhledy, jej svého změnilo. Iniciativa je zcela v rukou Hospodina. Nepředstavuje se však Jeremjášovi především jménem, ale odkazem na své dílo. Proto tolik sloves. Hospodin, který se slovem a ve slovu blíží, je Bůh činný. Činnost, dílo jej charakterizuje více a přesněji než přídavná a podstatná jména titulů, za nimiž se také vždycky skrývá obsah plný napětí, dění, nikoliv pouhé konstatování či popis. Proto rozhodnutí, které tak zasáhlo do Jeremjášova života, je rozhodnutí boží, a proto neodvolatelné, pevné, spolehlivé: Znal jsem tě, posvětil jsem tě. Oboje naznačuje nejen Hospodinovu moc a svrchovanost, ale též spolehlivost, věrnost. Když Hospodin zná jménem - tedy zevrubně, podrobně - vyhláší své majetnická práva a bere v ochranu a zabavuje pro sebe. Zaznívají tu motivy známé z egyptských královských textů²⁶. Před "chlupcem" z kněžského rodu se otevírá překvapivý výhled a rozhled: Dal jsem tě za proroka pronárodům.

Prorok je označení, jehož obsah je hodně široký, takže samo o sobě nepřináší jednoznačný pohled na svěřené poslání. Už etymologický a gramatický tvar slovesa přináší obtíže: Nejspíše souvisí s akkadským nabu - jmenovat, volat. Gramaticky pak se většinou chápe jako pasivum - povoláný. Nelze však zcela přeslechnout motiv aktivní - mluvčí. Tak je Aron prorokem Mojžíšovým - jeho ústy, jeho mluvčím (Ex 7,1 sr 4,16). Obsah pojmu se měnil: V nejstarších zmínkách z doby předkrálovské zřejmě převládá extatický ráz, aniž by byla výslovně zminována aktivní mluvčí funkce (1 S 10,7nn). Rozkvet a rozmach nastal v době královské, především v severním Izraeli.

Pozbyl téměř úplně extatického rázu a do popředí vstoupila mluvčí funkce. (To je zvláště patrné z řeckého profétés a z českého prorok, zvláště pak ze slovesa pro-rokovati. Přitom v češtině, na rozdíl od hebrejštiny i řečtiny, je vlastně označen i obsah toho, co prorok mluví: Nejen rokuje pro někoho, na jeho místě, ale též vyhlašuje: rok.)

Fenomén proroků není omezen na Izrael. Paralelní zjevy jsou známy z Kenaanu, někteří vidí jakési paralely i v Egyptě^{26a}. Proto je nutno připojit bližší charakteristiku proroka: proroci Baalovi, edomští, moábští, amonští, sýrští, sidonští, kteří doprovázejí své krále či jejich vyslance vedle jiných specialistů (Jr 27, 9). V Izraeli jsou proroci na královském dvoře, ba i proroci královi (1 Kr 22,6,22), v protikladu proti proroku Hospodinovu (1 Kr 22,7). I na dvoře Davidově jsou proroci (Gád - 1 S 22,5 : 2 S 24,11) - a přitom mohou být i na králi nezávislí, jak patrně právě na proroku Gádovi či Nátanovi. Často tvořili společenství kolem posvátných míst (Bétel 2 Kr 2,3, Jericho 2 Kr 2,1, Gilgal 2 Kr 4,38, Háma 1 S 19,19nn - posvátné návrší 1 S 10,5). Mluví se, též o prorocích, kteří mají své pevné místo v kultu²⁷, takže jsou jmenováni jedním dechem s kněžími (Jr 14,18, 23,11, 6,13, 8,10), společně dozírají v chrámě nad legitimním zvěstováním (Jr 26,7nn); vždyť i kněz může prorokovat (Jr 20,6). Za Jeremjáša tvořili s kněžími a vysokými úředníky uznávanou a vlivnou skupinu v lidu (Jr 2,26, 4,9, 8,1), i v exilu (Jr 29,1).

Tak byl Jeremjáš povolán, aby se do této skupiny zařadil a podílel se s ní na vlivu a rozhodování? Jak ukáží jeho příběhy, byl s ní naopak ve stálém napětí, měl v ní své největší protivníky, soupeře, ba nepřátele. Ne proto, že nebyl jeden z nich, či že se od nich ve svém samotářství distancoval. Je patrné, jak pestrý, bohatý a široký je fenomén prorocství, prorocké hnutí. Byli přece i proroci, kteří se nezařadili do společenství ostatních, jsou osamoceni (Jr 15,17), v pohrdání a posměchu (Jr 20,7), pokládáni za zrádce a nepřátele.

"Je antagonismus kněží a bláznů a téměř v každé dějinné epoše byly filozofie kněží a filozofie bláznů, dvě základní formy duchovní kultury. Kněz je strážce absolutna, slouží kultu konečna a uznávaných samozřejmostí, které jsou zakořeněny v tradicích. Blázen je pochybovač o všem, co platí za samozřejmé... Blázen musí stát vně dobré společnosti, musí ji posuzovat ze strany, aby našel nesamozřejmost jejich samozřejmostí, ne - konečnost jejich konečností. Ale musí se pohybovat

v dobré společnosti, aby znal její svatyně a měl příležitost říkat jí nepřijemnosti. Mezi kněžími a bláznů lze dojit žádného souhlasu, ledaže by se jeden změnil v druhého, což se někdy stává."²⁸ Tento citát vyjadřuje vlastně poslání proroka a vystihuje i úděl Jeremjáša.

Jeremjáš obdrží bližší vymezení svého poslání: Prorok p r o n á r o d ů . Jeho služba, pověření a poslání má široký rozsah i dosah: nejen Juda, Jeruzalém a zbytky Izraele, ale i pronárody. U Jeremjáša vstupují nejen do dějin, tam měly své místo už dávno - ale do prorockého poselství. Ne však jen jako diváci či jen jako souzení, ale i v kladném smyslu: jako nástroje, protože Hospodinovo panování a jeho královská pravomoc sahá až do nejzazších končin země. Tak to bylo dosud slyšet jen v liturgii, ve slovech žalmů, o slavnostech. Nyní se tento univerzalistický pohled začíná prosezovat v dějinách i národů - těch otevřeně nepřátelských i těch zdánlivě přátelských, nabízejících spojenectví a smlouvu.

Je nápadná podobnost s motivy, které se ozvou v Deuteronomiu a s nimiž se u Jeremjáša setkáme mnohokrát, takže se vnučuje otázka vzájemného vztahu těchto dvou postav a jejich poselství. Je možno jej hledat v Deuteronomiu a v teologii, která z něho vychází. Ovšem vztah Jeremjáša a Deuteronomia není příliš průhledný. Nabízí se možnost vidět v Diz pokračovatele linie Jeremjášovy. Náznakem jen několik motivů: univerzalita Hospodinovy vlády, jeho jedinkost, nejen jedinečnost, služební postavení i velmocí, stanovisko k chrámu a obětem.

Slow, které volá k nečekanému poslání, přichází bez přípravy, naráží na odpor, vyvolává výmluvy. To vše vyjadřuje překvapivost a nenadállost: jsem c h l a p e c - a tedy nevhodný, neschopný k uloženému poslání.

"Chlapec" nevyjadřuje především věk, ale spíše vnitřní nehotovost, nepřipravenost, nevhodnost, ale též určitou zařazenost a příslušnost. Patří nějakému pánu (Gn 37,2), dohlizitel při žních (Rt 2,5), průvodce muže (Ezd 7,11), zbrojnoš (Ezd 9,54, 1 S 14,1), služebník kněze (Ex 33,11, 1 S 2,18). Proto by tu mohl být odkaz na Jeremjášovu kněžskou minulost či příslušnost a přípravu, která se s prorockým posláním neshoduje. Když se Jeremjáš vylouká, že neumí mluvit, jde zřejmě o obsah řeči, nikoliv o nemožnost či neschopnost vyjadřovací.

Jeremjášovy výmluvy a vytáčky nestačí odrazit nápor Hospodinova slova. Od ujištění tu přechází k příkazu, za nímž stojí ten, který nevysílá do neznáma a nenechá v osamocení. Jeho příkaz a příslib zbavuje strachu. Příkazem zbavuje strachu z národů i pronárodů, z posluchačů blízkých i vzdálených, mocných i bezmocných. S ujištěním a příkazem je spojeno i zaslíbení: nejen jsem s tebou, ale též: budu s tebou. Věta nominální vyjadřuje trvalý stav, ničím a nikým neohrožený. Přítomnost povolávajícího Hospodina je vždy hotová a mocná k vysvebození. Nejen až nakonec, v nouzi nejvyšší, ale vždycky bez přestání. A tak se Jeremjáš stal navzdory výhradám a vytáčkám "Hospodinovými ústy" - jeho mluvčím - Hospodin vztáhl ruku a dotkl se Jeremjášových úst a vložil do nich svá slova.

Jde tedy o podobnou vizi jako Iz 6 či Ez. Nevíme však, kde se udála. I když ji nemůžeme umístit ani si ji představit, znamenala pro Jeremjáše určitě "zážitek" nesmírného dosahu, asi takového, jako pro Pavla setkání se Vzkříšeným u Damašku. Byla to událost, kterou nemůžeme zařadit do svých běžných schémat a vyjádřit běžnými popisnými prostředky. Pro ty, kteří ji prožili, znamenala pevné, spolehlivé ujištění, jež nepotřebovalo dalšího ověření a potvrzení. Pro ostatní to však žádná neklamná záruka a nezvratný důkaz nebyl.

Jeremjáš se ovšem majitelem a pánem Hospodinova slova nestal. Nemůže s ním svobodně a volně zacházet, nemá je kdykoliv k dispozici, neví si leckdy rady, nezná řešení a východisko v každé situaci. I v jeho životě jsou chvíle, kdy si na neodolatelnou nadvládu slova trpce stěžuje (sr. "konfese" např. Jr 20,8n), a kdy je před posluchači - a snad i sám v sobě - v rozpacích, bezradný a nejistý (sr. Jr 28,1-11). Je služebníkem slova - vpravdě minister, nikoliv magister, natož pak dominus verbí divini. A právě v tom je jeho svobodná autorita a schvrchované, na nikom nezávislé poslání a pověření. Je ustanoven nad p r o n á r o d y a k r á l o v s t v í m i . Jeho služební postavení je vyjádřeno termínem p-k-d v hi.

Obsah tohoto slovesa je široký, jak patrně z jeho výskytu (38lx), a to ve všech slovesných kmenech. Základní význam je dohlížet, přezkoušet, pověřit (akk. - paku - GeB ad vocem, THAT ad vocem), jako dohlizitel, inspektor ve věcech civilních (Gn 41,34, Sd 9,28, Est 2,3, Neh 11,9), vojenských (2 Kr 25,19) i kultických (Jr 20,1, 29,26, 2 Pa 24,11, 31,13)^{28a}.

Rozsah pověření je široký. Vztahuje se nejen na obě království na půdě Palestiny - na zbytky severního Izraele i jižního Judy, ale i na okolní pronárody.

Obsah pověření je vyznačen třemi dvojicemi sloves, mezi nimiž převládají "destruktivní". Bylo by však chybou přehlédnout ona dvě "konstruktivní", jimiž pověření vrcholí, a zařadit Jeremjáše proto mezi "proroky zkázy", jak se běžně děje. Boření a ničení, rozvracení a podvracení je nezbytný předpoklad nového sázení a stavění.

Všechna slovesa se vyskytují v Jr velice často, téměř na klíčových místech:
n-t-š: 1,10, 24,6, 42,10, 45,4, 12,14.15.17, 18,7, 24,6, 31,28
ni: 18,14, 31,40
n-t-s: 1,10, 18,2, 31,28, 33,4, 39,8, 52,14, ni: 4,28
'-b-š hi: 1,10, 18,7, 25,10, 31,28, 46,8, 49,38
h-r-s: 1,10, 24,6, 31,28, 42,16, 45,4, ni: 31,40, 50,15
b-n-h: 1,10, 7,31, 18,9, 19,5, 22,13.14, 24,6, 29,5.28, 31,4.26, 32,31.35, 33,7, 35,7.9, 42,10, 45,4, 52,4,
ni: 12,16, 30,18, 31,4.38
n-t- : 1,10, 2,21, 11,17, 12,2, 18,9, 24,6, 29,5.28, 31,5.28, 32,40, 35,7, 42,10, 45,4.

Koncem či cílem prorokovy služby není zkáza, chaos, "konec světa", ale odstranění všeho přestárlého, zastaralého, zvetšělého, zlého, aby tu bylo místo pro nové, jak ukazuje i početní výskyt termínů. Bude ohlašovat "soud", vyhlášovat "rok" i "výrok", nikoliv však jako poslední ničivé slovo katastrofy, z níž vyjde jen chaos (tohú vabohú Jr 4,23), ale jako konec věku jednoho a začátek věku nového.

Jr 1,11-19

Dvě další události slove udávají či alespoň naznačují

obsah, napínavost, naléhavost a neodkladnost svěřeného poslá-
ní. Přitom nejsme s to rozhodnout, zda jde o prorockou vizi
nebo o znamení prorocké, určené především prorokovi.

V prvním případě Jeremjáš vidí mandloňový prut - H. šákéd
- a slyší ujištění, že Hospodin bdí - šókéd - nad svým slovem.

Mandlovník nepatřil k běžným stromům v Palestině. Jeho
pecky - mandle - patřily k neobyčejným darům (Gn 43,11).
Pěstoval se na Libanonu, Hermónu a v Zajordání. V Bételu
byl posvátný mandlovník, jak ukazuje poznámka Gn 28,19,
35,6, 48,3, Joz 16,2, 18,13. Je tu ovšem užito termínu
lúz (sr Gn 30,37). Jinde se užívá všude šákéd (Nu 17,23 =
8K, Kaz 12,5). Podle O' se myslí spíše na větev nebo na
plody. Překládá totiž: to karyon a odvozeniny (spíše
jádro, ořech). Výjimku tvoří jen Kaz 12,5, kde má amyg-
dalon. V má všude amygdalus.

Že mandlovník měl své místo mezi posvátnými stromy, je
patrné z názvu místa Lúz - Bétel. Zřejmě se ho užívalo
i v magii, jak patrné z počínání Jákobova (Gn 30,37) a
pravděpodobně v kultu, jak je zřejmé z toho, že svícen
ve stánku byl zdoben ozdobami ve tvaru mandlí (Ex 25,
33,34, 37,19.20). Byl též užíván při věštění, jak vysví-
tá z Nu 17,23 = 8K - asi právě proto, že jeho pupence
jsou jakoby stále připraveny vyrašit. Je nasnadě domněn-
ka, že proto snad bylo jeho místo i v kultu plodnosti.

Smysl vize je vysvětlen hned následující větou: Hospodin
b d í nad svým slovem. Motiv bdění je v knize uveden s oběma
důrazy: Bdí ke zlému (44,27) i k dobrému (31,28). Pro Jeremjá-
še to znamená ujištění, že za slovem stojí Hospodin, takže se
k němu nevrátí prázdné, sám je uskuteční, a to brzy. Proroko-
va služba nesnese odkladu. Je tak naléhavá i tak zabezpečená:
je za ní rozhodnutí a autorita samého Hospodina.

Lákavá je domněnka, že mandloňová větev upozorňuje na
aronovské kněžství (Nu 17,23 = 8K). Smysl vize by pak
byl ještě konkrétnější: Hospodin bdí nad slovem, jež
bylo svěřeno kněžím (a lidu). A proto na ně dokročí
především.

Druhá událost slova ukazuje na obsah poslání, a tak opět
zdůrazňuje naléhavost a neodkladnost. Překypující hrnec naklo-
něný od severu hrozí vylít svůj vroucí obsah.

Právě ona severní strana hraje roli nejdůležitější.

"Od severu se přivalí zlo, ze severu přivedu všechny králov-

ské čeledi."

Kdo je ten "nepřítel ze severu", který hraje tak význam-
nou roli nejen u Jeremjáše? Jde jen o zeměpisné určení, odkud
nepřítel přichází? Na mnoha místech to vskutku zeměpisný údaj
je, tak při popisu země (Joz 16,6, 18,12.17) či severním smě-
rem (Joz 8,11.13, 17,19) či vůbec - na sever (Joz 17,10). Na
jiných místech, především v Jr, je však nutno hledat dál.

Na pouhý zeměpisný údaj mysleli mnozí vykladači, neboť
Palestina byla vskutku velice často od severu ohrožována. Na
informaci Herodotově²⁹ byla založena celá tzv. skýtská teorie,
podle níž onen "nepřítel ze severu", ohrožující nejen Palesti-
nu, ale i celou zemi, byli Skýtové - indoevropský kmen, přichá-
zející z jihu ruských stepí, který se v této době objevil jako
hroživé nebezpečí až v Mezopotámii a svým náporom uspišil pád
asýrské velkoříše³⁰. V rámci této teorie byl pak interpretován
celý Jeremjáš: základ prý tvořila série "skýtských zpěvů",
mezi něž řadí Duhm pět nejstarších z doby ještě anatótské: Jr
4,5-8, 4,11b.12a.13.15-17a, 4,19-21, 4,23-26, 4,29-31. Skýty
se podle něho ovšem obírají i další z doby jeruzalémské, ze
dnů Jóšijášových: Jr 6,1-5, 6,22-26a, 8,14 - přičemž tyto bás-
ně dovršují oddíly předcházející. Vedle nich pak ještě některé,
které na skýtské zpěvy upomínají: 14,17n, 17,1-4³¹. Podobně
Erbt vidí v "nepříteli ze severu" Skýty, které podle něho li-
dé pokládali za nositele štěstí, protože přispěli k pádu asýr-
ské říše. Jeremjáš však toto pojetí nesdílí a vidí v nich jen
nepřítele, který přináší pouze zlo³². Podobně Wellhausen³³:
Jeremjáš mohl mít v roce 626 na mysli jen Skýty, nikoliv Kal-
dejce. Je nutno ovšem přiznat, že z jeho líčení to jasně nevy-
plývá. To se prý vysvětlí jednoduše časovým odstupem 23 let,
která leží mezi původní věštbou a jejím záznamem v té podobě,
jak ji čteme. Jiní upozorňují, že u Jeremjáše došlo k revizi
pojetí: původně prý myslel na Skýty, později na Babylónany³⁴.
Ovšem ani toto řešení není právo tomu, co text přináší. Nepří-
tel ze severu má vskutku zvláštní rysy: Přináší zlo (1,14,
4,6, 6,1, 13,20, 10,22) ze severu či z končin země (6,22), a

to svou jízdou a lučištníky (4,27-31). Jeho vozy jsou jako vichřice a jeho koně rychlejší než orli (4,13-17), je jako lev (4,7). Nejde přitom jen o obrazy a obraty vojenské a válečné. Mluví se též o větru z pouště (4,11). A výsledek jeho náporu? Země bude opět pustá a prázdná (tohú vabohú - 4,23) - jako na začátku (Gn 1,2). Takže ono zlo dolehne nejen na lidi, ale na celé stvoření (hory, obloha, ptactvo - 4,23n). Přitom není jasné, zda dolehne na celou zemi (4,27n) nebo jen na Judsko (4,5-8)³⁵.

Řešení či alespoň cestu k němu ukazuje Gressmann³⁶, a po něm, z jiných předpokladů, Mowinckel³⁷. Sever je pro oba topografie ne především geografická, nýbrž mytologická či eschatologická. Izraelská eschatologie už před proroky vidí v severu místo, odkud přichází ohrožení, zhouba, zlo, aniž se přitom myslí na určité národy či krále. Proto vedle "severu" hrají podobnou roli i "končiny země" (Jr 6,22).

Sever - h. safón - od s-f-n: skrýt, uschovat (sr safún = poklad) nebo od s-f-h: číhat, sledovat. Oba slovesné kořeny by mohly vysvětlovat název sever = skryté místo (kam slunce nemůže) či lidem nepřístupné (jako místo božské), odkud lze sledovat a téměř číhat (v nepřátelském, ohrožujícím smyslu). Ugaritské texty tam umísťují sídlo Baala, takže je známé božstvo Baal-safón, uctívané i v Egyptě (sr Ex 14,2.9, Nu 33,7: místo Baal-safón = svatyně Baal-safóna). Na to zřejmě navazuje i Iz 14,13, když do nejzazších končin severu umísťuje horu setkání - horu boží (či Boží)³⁸, ale též Ž 48,3, kde je Sijón s končinami severu ztotožněn jako pravé sídlo pravého Velkokrále³⁹.

Charakteristické rysy "nepřítele ze severu": přichází zdaleka (Jr 4,16, 5,15, 6,22 sr Iz 5,26, 10,3, 13,5, 30,27, 39,3, Abk 1,8), ze severu (Jr 4,6, 6,1.22 sr 10,22, 13,20, 25,9.26, 46,20.24, 47,2, 50,3.9.41, 51,48, Iz 14,31, 41,25, Ez 26,7, 32,30, 38,6.15, 39,2), jeho jazyk je nesrozumitelný (Jr 5,15 sr Iz 28,11, 33,19, Dt 28,49), přijíždí na koních či vozech (Jr 4,13.29, 6,23 sr 8,16, 47,3, 51,27, Iz 5,28, Ez 38,4.15, Jl 2,4, Abk 1,8), rychle jako vítr (Jr 4,13.20, 6,26 sr Iz 5,26, Ez 38,9.16, Dt 28,49), je neúprosný (Jr 6,23 sr Jl 2,3, Dt 28,50), oblehne a zboří města (Jr 4,16, 5,17, 6,4n.23 sr Iz 14,31, Jl 2,7, Dt 28,57). Z přehledu je patrné, že se tento motiv nevyskytuje jen v Jr (25x), častěji v Ez (46x), ale též Abk a Sf, přitom též v zájímavých a důležitých souvislostech v Iz (14,13: hora shro-

máždění) a Diz, kde však tento eschatologický rys se ztrácí a sever nabývá opět rázu geograficky určeného místa (41,25, 43,6, 49,12), což vyplývá z východiska a ze záměru, který Diz sleduje: návrat ze zajetí je nový exodus, jím začíná doba spásy bez ohrožení a nebezpečí (sr též Jl 2,20).

Pro tyto souvislosti s eschatologickými představami, které vyrůstají buď z přírodního dění a katastrof (Gressmann), nebo z kultu, především z nastolovacích slavností (Mowinckel), může prorok mluvit jen o "nepříteli ze severu" nebo jeho rysy a funkci vidět v Babylónech. Přitom nepřestává zdůrazňovat, že iniciativa je vždy v rukou Hospodinových.

Zlo, které nepřítel ze severu na rozkaz Hospodinův přinese, dolehne na všechny obyvatele země. Formulace ukazuje spíše na obyvatele celé země (4,27), i když se z některých souvislostí zdá, že jde o záležitost jen místní. Zlo, které dolehne, je líčeno jako soud, který z Hospodina pověření vynesou ony královské čeledi severu v jeruzalémských branách. Z jejich stolic a trůnů zazní Hospodinovy soudní výroky nad tím, čeho se lid a jeho představitelé v Jeruzalémě v judských městech dopouštěli: nad modloslužbou. Podobně Ozeáš vidí kořen všeho zla právě v modloslužbě, jež je nevěrou a z níž vyrůstají další zlé důsledky.

Ovšem, co dolehne na lid, je právě soud - a ti, kteří na rozkaz Hospodinův zlo přinesou, vykonají jen jeho soudní rozhodnutí. Není to osudová katastrofa. Obsahem Jeremjášova poselství je právě soud H o s p o d i n ů v . Tím je pověřen a tím slouží lidu k poznání a k záchraně. Lid, který jeho poselství nepřijme, podlehne. Lid, který je přijme, projde soudem k nové budoucnosti. Soud odhalí a potrestá nedostatky, zpronevěru a otevře novou naději, protože napraví všechny vztahy.

Soudit - h. š-f-t znamená soudit podle svrchovaných měřítek Hospodina - krále, a tak odhalovat, odsuzovat a odstranovat všechny úchytky a výstřelky, jež vyrůstají z modloslužby. Výsledkem je náprava porušených řádů a vztahů společenství, a tedy uvedení pokoje - šalom - a tím i vysvobození až spasení (sr Sd, Iz 1,27, 9.7).

Tak je udán obsah Jeremjášova poselství: vyhlašovat blíz-

kost Dne Hospodina, jehož nedílnou součástí je soud, který napraví všechny vztahy. Toto posláni má prorok vyhlášovat, nejen v síle svého myšlení, svých schopností, svého založení, nejen podle svého poznání a se svými osobitými důrazy a přízvuky, ale především v pokorném a pozorném naslouchání tomu, co přikáže Hospodin, v naslouchání odvážném a riskantním, neboť boží rozkaz snad nebude provázen žádným ověřujícím "zázrakem", snad bude svobodně nový, nezávislý na tradici i tradicích, a proto burčující a provokující.

Prorokovo posláni je tak složité a obtížné, tak neodkladné a naléhavé, že je třeba se připravit - k práci, k službě i k boji - téměř bez jakéhokoliv slibu odměny či úspěchu nebo uznání. Jen imperativy doléhají a jsou nad lidskou sílu a možnost. Neděsit se může vpravdě jen ten, kdo se zcela soustředí na posláni. Kdo se bojí Hospodina, nemusí se už bát lidí. Kdo však ztratí ze zřetele, kdo jej posílá a posiluje, kdo se začne bát lidí či okolností, stane se hříčkou a postavou tragicky směšnou. A proto v důrazném navázání na: "Ty však" (v. 17), začne: "Hle, já" (v. 18). Hospodin neskládá vše na bedra proroka, sám za jeho službou, posláním, bojem stojí, sám je s ním.

Druhé "hle" v tomto oddíle (v. 15 a 18) upozorňuje na ono nečekané překvapení, které připraví boží zásah: slova, která má Jeremjáš vyřizovat, ovlivní v první řadě jej samého, jeho život, stanou se jeho údělem. Na rozdíl od proroků ostatních je tento osobní postoj příznačný pro Jeremjáše a od jeho poselství neoddelitelný. Má nejen něco vyřídit, sám také něčím je a bude. Nejen prorok - mluvčí - ale též svědek - mučedník. Proto nadpis knihy mluví o slovech či příbězích Jeremjášových. To, co bude zvěstovat, jsou jeho slova, za nimiž stojí slovo, které jeho příběhy rozehrало.

Nápor, boj, který rozpoutá vyhlášené slovo, dolehne na Jeremjáše. Proto hned na začátku - místo vyhlídky na úspěch či odměnu - stojí upozornění na boj, který proti němu povedou zřejmě všichni, kteří se postaví proti zvěstovanému slovu:

judští králové, velmoži, kněží i lid země.

Lid země - h. 'am ha-'ares asi nelze všude chápat ve stejném smyslu a rozsahu, obsah výrazu se v různých dobách měnil. Základní význam je: společenství - lid - na určitém místě. Ovšem, jeho rozsah i kompetence je různá:

1. Souhrn mužů určitého místa, kteří jsou schopni politického a kultického jednání, protože mají "občanské právo". Tedy plnoprávní, svobodní občané (Gn 23,7nn). Proto hrají v Judsku značnou roli: při nastolení krále Joaše vedle účasti na smrti Ataljině boři i Baalův chrám (2 Kr 11,14nn), při nastolení Jošijášově (2 Kr 21,24), Joachazově (23,30). Byli povinni vojenskou službou i v době královské (2 Kr 25,19), odváděli daně (2 Kr 23,35), i když nebyli příliš majetní (2 Kr 24,14). Mají tedy odpovědnost za vládu krále. Do této souvislosti jistě patří zmínky o lidu země v Jr (1,18, 34,19, 37,2, 44,21).
2. V exilu doznal výraz pravděpodobně rozšíření, jak patrně v Ez. Zatímco Ez 12,19, 22,29 ještě zaznívá obsah "horní vrstva" lidu, Ez 45,25, 46,3.9 jde o celé společenství lidu.
3. Další posun nastal po exilu: lidem země jsou míněni ti, kteří neprošli zajetím a do společenství nevrátilců nepatří (tak Samařané Ezd 4,4). To platí zvláště tam, kde je užito množného čísla. Ogtud nabyl výraz významu: obecný lid, lid, který nezná toru nebo se jí zpronevřuje.⁴⁰

Důvodů k obavám je dost. Tím výrazněji vyniká ujištění, že Hospodin proroka učinil "městem opevněným, železným sloupem, měděnými hradbami". Je tím vyjádřen jednak boj, který proti němu rozpoutají všechny vrstvy lidu, ale též nedobytnost, nikoliv však prorokovo vítězství. Bude s ním Hospodin, vysvobodí a vytrhne. "Bdň neříká příliš mnoho; i na jeho zaslíbení leží těžká vážnost temné, bojem naplněné budoucnosti, jíž prorok jde vstříc. Nebude jej chránit před útoky protivníků nedotknutelnost "posvěceného" muže božího; nemá vyhlídku na žádné pyšné vítězství a triumf, který by mu mohl dát rozmach a rozlet, ale jen na blízkost boží, která ho vysvobodí, takže ho nepřátelé nepřemohou. Vnitřními i vnějšími zápasy, pronásledováním, vězněním, mučením i smrtelným ohrožením se Jeremjáš musel naučit, co to znamená mít dost na této boží milosti a v ní mít to jediné, a tím vše, co jej ve vsí bídě chrání, drží a nese."⁴¹

II.

P R O R O K

"Dal jsem tě za proroka pronárodům" - tak Hospodin sdělil Jeremjášovi své rozhodnutí i jeho poslání a úděl. Mohli bychom i povědět, že základním tématem knihy, která nese Jeremjášovo jméno, je "nepřítel ze severu", a tedy "Den Hospodinův", druhým tématem je "prorok a proroci". Vždyť z celkového počtu výskytu slova prorok - nabi' (315x) připadá na Jr téměř třetina (95x), ostatní knihy prorocké mají termín jen sporadicky (Ez 17x, Iz 7x, Oz 8x, Am 5x, Mi 3x, Abk 2x, Sf 1x, Ag 5x, Za 12x, Mal 1x), v knihách Sd až 2 Kr 99x - tedy téměř tolikrát jako v samotném Jr. K tomu pak přistupuje sloveso, od podstatného jména zřejmě odvozené: celkem 86x v ni, opět převážně v Jr (35x) a Ez (34x). Výskyt slovesa v hith je rozptýlenější - celkem 28x, z toho Jr 5x, Ez 2x¹. Už tento přehled nás nutí, abychom termínu věnovali pozornost. Buď tedy na sklonku království byli proroci četnější než kdy předtím, nebo byl obsah pojmu nebyvale rozšířen. Otázka je, zda je možno vystihnout a shrnout celý obsah nejen pojmu, ale především jevu, činnosti, tímto slovem a slovesem označené.²

Že to není jev výlučně izraelský, je na první pohled patrné z 1 Kr 18,19, kde proti Elijášovi, proroku Hospodinovu, stojí proroci Baalovi a Ašeřini, nad nimiž drží ochrannou ruku týrská Izebel. Je vidět, že "prorok" není jen označení funkce, služby či postoje jaksi neutrálního, ale vždy vázaného a vztažného. Vystupuje ve jménu někoho, většinou ve jménu nějakého božstva, a to i tam, kde jméno božstva není výslovně uvedeno. Oddíl 1 Kr 18 by mohl svědět k domněnce, že skutečnou vlastní a úrodnou půdou pro vznik byla Syropalestina a rozmach a rozkvět prorocтва že probíhal po roce 1000 př. n. l. Na vznik na půdě baalismu by ukazoval extatický ráz, s nímž se setkáváme v prvních zprávách o prorocích i ve SZ (1 S 10,5n, Oz 9,7), když jej ovládne božstvo tak, že se chová nápadně a

nečekaně, takže může být označen za "potrhleho" (Jr 29,26, 2 Kr 9,11). Ale rovníci: prorok = extatik nevystihneme celý obsah a nezahrneme všechny, kteří proroci jsou a jako proroci vystupují. Rozhodně nelze proroky v Izraeli, zvláště ty, o nichž čteme v Písmu, vystihnout pojmem extatik.

Byla by tedy snad schůdnější cesta, kterou naznačuje 1 S 9,9: označení nabi' nastupuje za dřívější ro'ae - vidoucí - věci i skryté, takže je k němu možné jít na řadu, ale vidoucí i věci budoucí, takže je v těsné blízkosti s věštcem. Tu motiv extáze ustupuje do pozadí a do popředí se dostává schopnost vidění a odhalování, aniž onen vidoucí okolí je nápadný svým postojem či nějakým vnějším znakem nebo znamením.

Prorok byl také nazýván "muž boží" (Samuel 1 S 9,6.8; Eliša 2 Kr 4,7nn, 5,8.14.20 a častěji). V této souvislosti je důležitý oddíl 1 Kr 13 o setkání "muže božského" z Judska s "prorokem" z Bételu. Zdá se, že v Judsku se užíval název "muž boží", zatímco v Izraeli sevim "prorok". Je to však místo ojedinělé, i když toto terminologické rozlišení dodržuje důsledně³. Stopy lze zjistit i 2 Kr 23, 16-18. Později však toto rozlišení mizí.

Musíme tedy vyjít od funkce proroka spíše než z názvu a označení.

Sloveso n-b- od podstatného jména odvozené se vyskytuje v ni a hith. Lisowsky pro oba kmeny uvádí též význam: proroky mluvit či jednat. GeB rozlišuje: ni chápe více pasivně: být uchopen prorockým nadšením, a proto prorokovat, zatímci hith je aktivním projevem nadšení a uchopení: prorokovat. KB diferencuje: ni: být v prorockém vytržení, ukazovat se jako prorok, jako prorok se projevovat (nejen řečí), mluvit jako prorok. Hith pak více aktivně: chovat se jako prorok, mluvit jako prorok. Zdá se, že sloveso má význam ještě diferencovanější. V oddílech Sd až 2 Kr převládá hith a přitom téměř napořád do popředí vystupují extatické rysy (1 S 10,5nn: Skupina proroků extatiků - hith. Toho, kdo s nimi přijde do styku, uchopí duch - rúach - buď Hospodinův (10,6) či boží (10,10), takže i on prorokuje - hith. Hudební nástroje zřejmě slouží k tomu, aby

onu extázi vyvolaly či uspíšily.) Výsledek "vytržení" je vylíčen v 1 S 19,24. V obou případech - 10,11 a 19,20 - je pak užito participia ni pro vyjádření stavu.

1 S 18,10 je užito hith pro vyjádření účinku zlého ducha božího, který nutí Saula zabít Davida, 1 Kr 18,29 pak označuje pokusy Baalových proroků dosáhnout vyslyšení modlitby ve spojení s tancem (v. 26) a sebezraňováním (v. 28).

Také Nu 11,25-27 označuje hith viditelný a zjistitelný účinek ducha, který zřejmě vede do extáze. V těchto případech hith zřetelně označuje extatický stav či extatické projevy.

Obsah a užití trochu diferencovanější je 1 Kr 22. Jsou opět užity oba kmeny: hith (v. 8 a 18) v ústech Achabových o Mikajášovi, synu Jimlovu, který prorokuje králi jen zlé - je tedy položen důraz na Achabův úsudek, který prorokovu službu znevažuje. O jeho dvorních prorocích je rovněž užito především hith s důrazem na jejich postoj a znamení, zatímco pro jejich mluvení je užito ni (v. 12).

U proroků je převážně užíván ni (především Jr a Ez) a označuje většinou: mluvit jako prorok - buď jako prorok od Hospodina poslaný, ale též jako prorok, který prorokuje ve jménu Baalově (Jr 2,8) či který prorokuje klam (Jr 5,31). Pokud je užito hith (5x), tedy 2x o prorocích nepravých: Baalových (23, 13) či klamných (14,14), o Jeremjášovi v udání společně s participiem pu š-g- (29,26) a o Urijášovi (26,20) hned s vysvětlením, že prorokoval (v ni).

Podobně je tomu v Ez: ni označuje především a téměř výlučně prorocké mluvení většinou ve výzvě (6,2, 13,17, 21,2.7, 25,2, 28,21, 29,2, 35,2, 38,2), někdy s dodatkem: a mluv (13, 2, 21,14.33, 30,2, 34,2, 36,1.3.6, 37,4.9.12, 39,1; podobně 11,10, 12,27). Též o prorocích prorokujících zdar (13,16). Jen 21,19 = 14K jde snad o prorocký úkon beze slov.

Hith v Ez jen 2x: 13,17 o dcerách lidu, které prorokují, a pak 37,10; v celé kapitole je užito ni pro rozkaz i uposlech-

nutí (sr v. 7). V. 10 prorok prorokuje podle rozkazu (jako v. 7), přičemž příjemcem prorokova slova je duch, nikoliv lidé.

Pro dobu eschatologickou, pro nový věk, zaslubuje J1 všem bez rozdílu ducha tak, že budou prorokovat (J1 3,1 = 2,28K) (ni), naproti tomu Za 13,3n mluví o vymýcení všech proroků, kteří prorokují (ni) z ducha nečistého.⁴

Tím se trochu vyjasnilo užívání slovesa: ni v převážné většině v kladných případech a s důrazem, někdy přímo vysloveným, na řeč, na slovo, zatímco hith opět převážně v případech záporných nebo s důrazem na vnější projevy, většinou extatické⁵.

V obou případech užití je víceméně patrna určitá, někdy velice výrazná a nepřehlédnutelná pasivita proroka. Ezechiel prorokuje, když je Hospodinem vyzván, Jeremjáš musí na slovo čekat (28,11n), třeba delší dobu (42,7).

Tím se dostáváme k samému pojmu nábi'. Pověděli jsme už, že podstatné jméno je základem slovesa (proto chybí kal). Z poznámky 1 S 19,8 bychom mohli soudit, že slovo bylo přijato a s ním snad i náplň, alespoň částečná.

V úvahu přichází akkadské nabí - volat, vyhlášovat - se dvěma významovými možnostmi: je-li tvar nabí' aktivní, pak v popředí stojí význam: ohlašovat, mluvčí (Ex 7,1); je-li spíše pasivní: volaný, povoláný. Obojí přichází v míře téměř stejné v úvahu: povoláný, mluvčí. Český termín prorok vyjadřuje aktivní stránku: pro někoho (místo někoho) rokuje. Není třeba připomínat, že v českém prorok, prorokovat motiv předpovídání a věštění nezní.

Konkordance ukáže rozptýlení termínu v jednotlivých vrstvách SZ:

Gn	1x	Pl	4x
Ex	1x (+lxf)	Iz	7x
Nu	2x	Jr	95x
Dt	10x	Ez	17x
Sd	1x (+lxf)	Oz	8x
1 S	12x	Am	5x
2 S	3x	Mi	3x
1 Kr	50x	Abk	2x
2 Kr	33x (+lxf)	Sf	1x
1 Pa	4x	Ag	5x
2 Pa	26x (+lxf)	Za	12x
Ezd	1x (+4xar)	Mal	1x
Neh	5x (+lxf)	Da	4x
Z	3x		

Jak patrně, většina výskytů je v Knihách královských a u proroků, nejvíce pak v Jr a Ez, zatímco v Zákoně a Spisech se vyskytuje jen zřídka. To jistě neznamená, že se proroci jako určitý jev vyskytovali výlučně až v době královské, ale frekvence výskytů upozorňuje, že v té době hráli asi roli velice významnou. Slyšíme o skupinách proroků, někdy výrazně extatických (1 S 10 a 19), Hospodinových (1 Kr 18-22) vedle Baalových, dvorních (1 Kr 22), králových (1 Kr 22,22n), o prorockých "synech" kolem výrazných postav proroků (Elíša - 1 Kr 20,35nn, 2 Kr 2-9). Přitom je nápadné, že v knihách královských se vyskytují téměř třikrát častěji než v Pa; zřejmě Pa na nich už tolik nezáleželo. V exilu a po něm se termín vyskytuje jen ojediněle. Přitom proroci hráli největší a nejrozhodnější roli asi těsně před exilem a na jeho začátku, jak patrně z Jr a Ez. Jeremjáš je prorok, je to téměř jeho stereotypní titul, zvláště v kapitolách 25-51 (celkem 29x). Není však sám; vedle něho působili proroci bezejmenní i se jménem (Uriáš - aniž byl označen jako prorok 26,20, Chananjáš 28,lnn - 6x). Označení prorok tedy není hodnocení. Stejným právem je nese Jeremjáš jako Chananjáš či proroci královi nebo Baalovi.

Věnujeme-li především pozornost oněm prorockým skupinám, ani zde nedojdeme k jednoznačnému řešení a odlišení. Jsou nazváni prostě proroci. Jako síla, která je ovládá, je uveden

duch. Přitom je zřetelný posun: Zatímco první zmínky 1 S 10 a 19 upozorňují na jejich extaticčnost, 1 Kr 22 a dále tento rys ustupuje zcela do pozadí a do popředí se dostává prorocké slovo a znamení. Vystupují jako mluvčí Hospodinovi, jako jeho slovo či vyslanci ("toto praví Hospodin") a slovo doprovázejí "prorockým znamením" (1 Kr 22,11), i když mluví "z ducha živého" (1 Kr 22,24). O organizaci těchto prorockých skupin nevíme nic bližšího.

1 Kr 20,35nn, 2 Kr 2-9 se kolem Eliši utvořila skupina "synů prorockých" v místech, kde jsou proslulé svatyně (Bétel, Jericho, Gilgal). O jejich vztazích přece jen několik podrobností: sedí před prorokem - učí se u něho a pokračují v tradicích, které on zastával. Jsou to tedy "prorocké školy", jejichž příslušníci mohli být ženatí a mít svou rodinu (2 Kr 4, lnn), snad měli nějaká znamení na obličejí, snad na čele (1 Kr 20,38.41). Zřejmě nebyly omezeny jen na dobu Elišovu. Amos do takové školy nepatřil (7,14), sám i označení "prorok" odmítl. Je to opět náznak, že toto označení bylo užíváno především v severním Izraeli? Tomu by nasvědčovalo i to, že z judských jsou tak označeni až proroci pozdější (Abk 1,1, 3,1, Ag 1,1.12, 2,1.10, Za 1,1.7); u Izajáše jen ve výpravné části (37-39). Za povšimnutí stojí i to, že Knihy královské znají jen tři proroky judské, z toho dva na dvoře Davidově: Gád (1 S 22,5), který je pak označen jako "vidoucí" - ch-z-h (2 S 24,11), a Nátan (2 S 7,2, 12,25; 1 Kr 1,8nn) a pak už jen Izajáš (2 Kr 19,2. 20,1.11. 14). Ostatní proroci, tam jmenovaní, jsou z Izraele (severního): Achijáš (1 Kr 11,29, 14,2.18), Jehú (1 Kr 16,7.12), Elijáš (1 Kr 18,36), Eliša (1 Kr 19,16, 2 Kr 6,12, 9,1), Jonáš (2 Kr 14,25). Knihy Pa jako by tento nedostatek chtěly napravit a připomínají ještě další tři jména judských proroků: Šemajáš (2 Pa 12,5.15). knihu proroka Iddo (2 Pa 13,27) a proroka Odéda (2 Pa 15,8) a jeho syna Azarjáše (který však není výslovně označen jako prorok, jen že na něj sestoupil duch boží - 2 Pa 15,1). Toto zjištění zapadá do celkového rázu obou království: jižní, s dynastií davidovskou, stabilnější, konsolidovanější, a tím též cen-

tralizovanější, kde prorocký zásah nebyl tak potřebný - a snad ještě méně možný než na severu. V Izraeli, kde se v míře daleko větší zachoval charizmatičtý ráz království, byl pro prorocký zásah prostor daleko větší - podíleli se i na změnách na trůnu (1 Kr 19,15n, 2 Kr 9,1nn). Severní králové jsou proto daleko více kritizováni než králové Judští, takže z nich neobstál ani jeden. V Judsku se opět mluví o prorocích v době po pádu Samaří (Iz, Mi) a v době pozdější.

S tím pak souviselo i další: v Dt hrají proroci výjimečnou roli, setkáváme se tam téměř s prorockou posloupností (Dt 18,15.18n k tomu sr Oz 12,14 = 13K), a to by podpíralo domněnku o severoizraelském původu Dt⁸ a o příbuznosti Dt a Oz. Že prorocké knihy měly na Dt vliv či že Dt vzniklo tam, kde bylo prorocké hnutí živé, je patrné z toho, že varuje před prorokysvůdci (13,1-5) a před falešnými (18,20), přináší i jakési měřítko pro rozeznávání proroků (18,22). Bylo by také možno počítat s tím, že prorocké kruhy severoizraelské střežily tradice, které tvořily nosný základ lidu nerozděleného, především tradice exodu, smlouvy sínajské s prorockou postavou Mojžíše.

Vrátíme-li se k prorokům, zaznamenáme značný rozdíl, mluví-li se o proroku nebo o prorocích. Téměř napořád je určitý podezřelý přízvuk, mluví-li se o prorocích jako o určité skupině v lidu - tak napořád v Jr (2,26, 8,1, 14,15, 23,9.13.14.15.16.26.30.31, 26,11.16, 27,14-16, 4,9, 5,13, 26m7.8, 27,18, 29,1.8), která spolu s kněžími a velmoži tvořila vedení lidu (2,26, 8,1, 29,1, 32,32, 26,7.8.11.16). Ne ovšem každé množné číslo má tento přízvuk. Kde jde o posloupnost proroků, většinou označených blíže jako "služebníci Hospodinovi" (7,25, 25,4, 26,5, 35,15, 44,4), je i množné číslo kladné. Z toho by se mohlo zdát, že proroci jsou významné náboženské osobnosti, ve své výraznosti a významnosti odlišné a oddělené, a proto osamocené, jako by na nich a s nimi byl učiněn průlom individualismu do hradeb společenství. Situace je značně složitější: prorok, například Jeremjáš - je osamo-

cen pro své poselství, jemuž se sám vzpírá. Jeho osamocení není izolovaností či uzavřeností proti lidu, naopak - svou osamoceností je znamením a pozváním pro lid. Osamělý chodec, ne však proto, že by ostatními pohrdal, ale proto, aby je předcházel a ukazoval jim cestu vpřed, většinou cestu novou.

Je ovšem zvláštní, že právě v této době se proroci domohli takového vůdčího postavení. Bylo by to pochopitelné v době ohrožení. Ovšem, můžeme-li počítat alespoň trochu s tím, že máme zachovány Jeremjášovy výroky z doby Jósijášovy před jeho reformou (k.27), už v nich se setkáváme s polemickými hroty proti proroku. Znamená to, že ještě před reformou bylo živé a živelné hnutí proroků v Judstvu, které připravovalo cestu oné reformě? A byli-li oni proroci věrní svým zásadám a programu, jak jej známe z jejich postoje z doby krize za Sidkijáše, kdy zřejmě zastávali vehementně tezi o nedobytnosti Jeruzaléma a nutnosti odporu, pak by to mohlo souviset s úpadkem asýrské moci a s možností vnitřního sebeuvědomění a sebevědomí lidu, jehož produkt (i impuls) tvořili právě oni proroci. Je také dost možné, že z nich mluvily "izraelské tendence", jak je patrné z toho, že jim Jr vytýká, že prorokují skrze Baale (2,8). Však také jsou napořád označeni jako "ti proroci", ba výslovně "proroci jeruzalémští" (23,14) - souběžně se mluví o "prorocích samařských" (23,13) nebo o "prorocích jejich" (2,26, 32,32), o "vašich" (2,30, 27,9.16, 29,8, 37,19) - to vše ukazuje na instituci prorockou. Stejným směrem ukazuje i prosté množné číslo o nich užívané. Nikdo z nich není uveden jménem. A mluví-li se o nich v úzké souvislosti s kněžími (2,26, 8,1, 29,1, 32,32, 26,7.8.11.16), bylo by možno hledat jejich vztah k chrámu a ke kultu vůbec, jak na to upozornil Mowinkel⁹.

Podobným směrem ukazovaly zmínky o místech, kde se vyskytovali "proročtí synové". Navíc jsou i náznaky, že nebyla vždy jasně oddělována funkce proroka a kněze (1 S 9,9n: Samuel - muž boží - vidoucí - prorok - soudce - obětník). To brání striktně dělit funkci kněžskou jako instituční (sr J

11,49-52) a prorockou jako extatickou či charismatickou nebo entuziastickou¹⁰.

Přinejmenším dva z proroků na sobě nesli i kněžské tradice (Jr a Ez); Izajáš k nim zřejmě neměl příliš daleko, když byl povolán v chrámě (Iz 6,1nn). Také Zacharjáš měl nějaký, nejspíš úzký vztah ke kultu či chrámu, jak patrně z obrátů a motivů, jichž užívá.

O tom, že proroci vystupující vždy jako skupina, "instituce", vztah k chrámu v době Jeremjášově měli, svědčí údaj Jr 29,26, podle něhož proroci (extatikové) podléhali knězi, který měl dohled v chrámě. Mohli bychom tomu rozumět tak, že pověřený kněz bděl nad formou i obsahem jejich vystoupení.

Do této souvislosti zapadá údaj 1 Pa 15,22.27. Jde tu o Kenanjáše, předáka levíjců b^emassa' jasór bammassa' (v. 22) a týž je pak označen jako hašar hammassa' ham^esór^eri^m (v. 27). Verze i překlady si vypomáhají:

O' oba verše harmonizuje a Kenanjáše představuje jako předáka zpěváků na obou místech a termín massa^s zcela vynechává; Luther jej má za Sangmeister, dass er sie unterwiese zu singen.

Holy Bible: Chief of the Levites was for song: he instructed about the song (v. 22) - The master of song with the singers (v. 27).

Segond: Chef de musique parmi les Lérites, dirigeait la musique (v. 22) - Chef de musique parmi les chantres (v. 27).

Martin: La principal des Lérites, avait la charge de faire porter l arche, enseignant comment il la fallait porter (v. 22) - Qui avait la principale charge de faire porter l arche, était avec les chantres. (v. 27).

K: Přední z levitů, nesoucích truhlu, spravoval, jak by nésti měli (v. 22) - Správce nesoucích mezi zpěváky (v. 27).

SZV: Předák levíjců, určených k přenášení schrány, byl jako odborník pověřen dozorem při přenášení (v. 22) - Předák zpěváků při přenášení (v.27).

Galling: Er hatte die Aufsicht beim Tragen (v. 22) - Der Führer beim Tragen (v. 27).

Proti těmto pojetím stojí V, která jediná si všimla termínu massa' a pokusila se jej přeložit: Princeps

levitarum, prophetiae praeerat ad praecinendam melodiam (v. 22) - Princeps prophetiae inter cantores (v. 27).

Podobně Hejčl, když se držel V: Přední z levitů, který byl v čele proroků (byl ustanoven, aby předzpěvoval ná-
pěv) v. 22 - Představený proroků mezi hudebníky (v. 27).

Heger opět tradičně: Přednašeč, šlo o vedení přednesu (v. 22) - Přední přednašeč (v. 27).

Kraličtí v poznámkách si však nenechali ujít další možnost: "H. při břemeni aneb při pozdvížení, t. jakž některý smyslí, hlasu aneb při začínání, t. kantůru spravoval. Jiní: v proctví nebo při proctví."

Z přehledu je patrné, že jen V chápe massa' jako terminus technicus prorockých kruhů (Iz 13,1, 15,1, 17,1, 19,1, 21,1.11.13, 22,1, 23,1, 30,6, Na 1,1, Abk 1,1, Za 9,1, 12,1, Mal 1,1, Pš 30,1, 31,1, Iz 14,28, 2 Kr 9,25, 2 Pa 24,27, sr Jr 23,33nn).

Lisowsky: Massa' II však řadí 1 Pa 15,22.27 pod massa' I.

Jsou tedy tři možnosti, jež nabízejí překlady, pokud jde o funkci Kenanjáše: a) dirigent či předzpěvák (O', reformační překlady, Segond, Martin, Heger), b) dohlizitel na přenášení truhly (K, Galling, SZV), c) představený proroků (V, Hejčl - který kombinuje obě pojetí).

Přitom asi jen jedno pojetí odpovídá textu. Nejblíže je pojetí c), které vychází z termínu massa' jako prorockého technického termínu: Kenanjáš, předák levíjců, pokud jde o prorocké výnosy; byl totiž pověřen nad prorockými výnosy jako odborník (v. 22) - Kenanjáš, předák nad prorockými výnosy, zpěváci...¹¹

Do téže souvislosti pak zřejmě patří, když 1 Pa 25,1nn mluví o levíjcích, zpěvácích, kteří měli vyhledávat prorocké při citeře, harfě, při cymbálech z králova pověření k chvále a oslavě Hospodina (n-b- ni). Je jistě možné, že "v době sepsání knih Letopisů se proroci v plném slova smyslu už neobjevovali a že chrámový zpěv byl ceněn tak vysoko, že jej stavěli na místo prorokování, ba dokonce že byl pokládán za projev působení Hospodinova ducha (Ex 15, Sd 5)"¹².

Není však zcela jisté, že se tu myslí jen na zpěv či na hudbu jako náhražku prorockví, když znali (a užívali) termí-

nu nabí ve smyslu prorok; mluví nejen o Nátanovi (1 Pa 16,22, 17,1, 28,29, 2 Pa 9,29), ale též o prorocích jiných. Nebylo by třeba toto označení i zde chápat jako označení instituce proroků, kteří byli vázání na chrám a na jeho kult a pod dohledem kněží či kněze (Jr 29,26) či lévijců (1 Pa 15,22.27) či přímo zařazení mezi lévijce (1 Pa 25,1nn)? Tím, že jde o "instituci"; nejsou nijak znehodnoceni. Nejsou označeni za profesionály s přídechem hanlivým. I připravené, předepsané, "agendární" slovo a vystoupení mohlo (a může být) nejen vnitřně pravdivé, ale přinášet i objektivní zvěst pravdy a věrnosti.¹³

To vše vysvětluje, proč v Jr vystupují jako skupina v těsné blízkosti s kněžími a velmoži, jako jedna z vedoucích skupin lidu, i proč je jejich postoj totožný s postojem kněží, i když velmoži zaujmou vůči Jeremjášovi stanovisko jiné, a proč proti němu vznášejí žalobu a žádají jeho smrt právě když mluví proti chrámu (Jr 26,6, sr Sk 6,13n, Mt 26,60n, Mk 14,58, J 2,19). Měli vůdčí postavení, a proto také velkou odpovědnost, a tím i vinu. Jejich důležitost rostla v ohrožení, ale měla hluboké kořeny v minulosti. Jejich vážnost i síla spočívala v tom, že byli Hospodinovými mluvčími (s důrazem na aktivní stránku), mluvili v jeho jménu a jeho jménem a měli plné právo se dovolávat nejen tradic, ale i Hospodinových dřívějších slov a ujištění, jež zaznívala právě v chrámě, při zpěvu žalmů, ale též Hospodinových zásahů dávných i nedávných, a v neposlední řadě i toho, že tvoří skupinu, že se tedy mohou jeden na druhého odvolávat a jeden druhému dosvědčovat a dotvrzovat.

Tak jsou vlastně ve všem věrnými syny svého lidu; přinášejí mu žádané a vítané slovo, plné ujištění a naděje - i burcující k boji a dodávající síly, odvahy, vytrvalosti i obětavosti, slovo potřebné právě v ohrožení. A nejen je přinášejí, sami za ním i stojí. Nesou na sobě úděl lidu: část jich byla s ostatními odvedena do Babilóna při prvním náporu (Jr 29,1). Tím nepochopitelnější je jejich odpor proti Jeremjášovi, vlastně nepochopitelný je vůbec jejich spor, vs SZ téměř ojedinelý; výjimku tvoří 1 Kr 22.

1 Kr 22 je přece jenom trochu odlišná než Jr 26 a 28. Je tam skupina proroků (asi 400 - v.2). Jejich vztah ke králi byl znám. Svá slova začínali prorockou formulí: Toto praví Hospodin (v. 11) a doplňovali je i prorockým znamením. Nebyli tedy přímo královi služebníci, kteří svým slovem museli bez výhrady podporovat jeho plány. Vždyť i David měl svého proroka (2 S 24,11), který mu vyřizoval slova i velice nepříjemná¹⁴.

Nikdo jim neupíral titul proroků ani autoritu a pověření, i když jejich vystoupení vzbudilo pochybnosti v králi judském, který v nich proroky Hospodinovy jakoby neviděl (v. 7). Ani Mikajáš je neobvinil z klamu či falše nebo lži a nehrozil jim trestem, ani on jim neupřel, že mluví z pověření Hospodinova. I když jsou ve vztahu ke králi, jsou ve služebním postavení k Hospodinu, aby prosazovali jeho logiku, již sami nerozumějí. Tajemství těchto proroků je ovšem nepochopitelné a neprůhledné. Jen ten, kdo stál v korunní radě Hospodinově, může rozeznat, rozlišit, odlišit a porozumět: Jsou pověření, zmocnění, aby "oklamali" (h. p-t-h: přimluvit, svést, zlákat) krále, protože v nich je duch klamný (h. š-k-r) od Hospodina (22,19-23). Králiští, aby se vyhnuli drsné souvislosti, onoho ducha charakterizují přidáním slůvka "jakýsi", i když v textu četli podstatné jméno se členem určitým.

Celá scéna je podobná nebeskému prologu Jb 1 a 2, používá dávných představ o nebeském dvoru, které se ovšem v prorockých kruzích dlouho udržovaly (Jr 23,18).

Jde tedy o to, že jich Hospodin používá ke svým záměrům. Proto v nich Mikajáš nevidí "konkurenty", nehrozí jim tresty a proti Sidkijášovi vystoupí slovem tehdy, když jej Sidkijáš napadne a otázkou se snaží zpochybnit jeho slovo (1 Kr 22,24n).

Proroci, s nimiž se setkával a velice často utkával Jeremjáš, byli jiní: Jeremjáš jim odpíral jakékoliv pověření: Hospodin je neposlal (14,15, 27,15, 28,15, 29,9.31), i když se dovolávají jeho jména a odvolávají se na jeho slovo. Hospodin k nim nemluvil (23,21), nepřikázal jim (23,32). Co dává Jeremjášovi právo k takovému úsudku? S čím ti proroci vlastně přicházeli?

Vyhlašovali pokoj (šalóm - Jr 6,13), na zemi nepřijde meč ani hlad (14,14), chrámové předměty budou brzy vráceny z Babilóna (27,16), během krátké doby budou osvobozeni z jařma babilónského krále (28,2.11). Tedy vítaná, příjemná a potřebná slova, která mají nejen odezvu, ale též dobrý a spolehlivý základ:

dovolávají se samého Hospodina a navazují na osvědčenou tradici a dějinné zkušenosti. A jeden z oněch proroků má i jméno, zatímco ostatní tvoří skupinu bezejmennou, anonymní. A ten přímo užívá běžné formule, ověřující poselství posla: "To to praví Hospodin zástupů, Bůh Izraele" (28,2.11) a pro své slovo užívá afixálu - tedy: už je to skutečností - a doprovází je i výrazným prorockým znamením, jež nemůže nikoho nechat na pochybách. Ani sám Jeremjáš nemůže jinak než k Chananjášovým (= Hospodin se smiloval) slovům povědět: Amen (28,16).

Co dává Jeremjášovi právo k úsudku, že je Hospodin neposlal a nepověřil? Jejich slova Jeremjáš označuje za "klamná" (š-k-r). Opět termín, který hraje v knize Jr závažnou roli, jak je patrné na první pohled ze statistiky výskytu: celkem 119x, z toho sloveso 6x (1x kal, 5x pi); z toho téměř třetina (37x) v Jr, 24x v Ž, 20x v Př, v ostatních knihách i prorockých vcelku jen ojediněle. Za povšimnutí stojí, že Ez, kde se také vyskytují proroci, přinášející proroctví odlišné, se š-k-r jako podstatné jméno vyskytuje jen 4x. Jinak užívá š-v-c 9x (Jr 5x) a k-z-b 7x.

Š-k-r: základní význam: klamat, oklamet, a tak zrušit vztah, který tu už byl, a proto i zrušit, porušit věrnost. V pozadí slovesného užití je tedy dohoda, smlouva a š-k-r tento vztah narušuje či přímo ruší, a to tím, že vede k jednání, které se s uzavřenou dohodou neslučuje (Gn 21,23, Lv 19,11). Je to tedy sloveso naplněné dynamikou jako verbum agendi spíše než jenom dicendi a naznačuje až agresivní charakter akce (křivé svědectví Ex 20,16, Dt 19,18; velice časté v Př: 6,19, 12,17, 14,5, 19,5-9, 25,18; křivá přísaha ve jménu Hospodinu Lv 19,12, Za 5,4, Jr 5,2, Ž 15,4, 24,4). Jak patrné ze statistiky a navíc i z obsahu, Jr jako první se obírá falešnými proroky, je to pro něj i pro lid jedno z témat nadmíru ožehavých a důležitých. Jako š-k-r označuje sny (23,32), vidění (14,14) i celé působení těch proroků (5,31).

Zdá se tedy, že výroky oněch proroků vycházejí z jistoty a k jistotě vedou, že lid čeká "pravý pokoj", že "pokoj" je za dveřmi a že tedy není čeho se bát - Babylónané nezvítězí, lid jim nebude muset otročit (27,10), a když Babylónané pře-

ce dobyli město a odvezli část chrámových předmětů jako kořist při prvním náporu (596), brzy je budou muset vrátit (27,16), během dvou let Babylón padne a Jójakim a ostatní zajatí se vrátí (28,2.11). Pro tuto jistotu se dovolávali i chrámu Hospodinova na Sijónu (7,4), který se nepohne a na němž ztroskotají všechny útoky a nástrahy nepřátel sebemocnějších. Zřejmě tu jde o víc než o klid, o čas bez války. Ohlašují-li "pokoj", musíme myslet na celý obsah tohoto pojmu. A opět není náhodné, že se v Jr vyskytuje ze všech knih nejčastěji: z celkového počtu výskytu podstatného jména (237x) má Jr 31x, jemu se blíží Iz 29x a Ž 27x, zatímco Ez jen 7x. Je ovšem třeba vidět, že i v Jr jsou místa, v nichž je pojem užíván ve významu zploštělém (umřeš v pokoji 34,5; v pozdravu 15,5; o přátelské smlouvě 20, 10, 38,22).

Ez užívá pojmu na všech místech v plném významu: 5x o prorocích, kteří klamně ujišťují o pokoji, o marném hledání pokoje, když přišla tíseň, zatímco pokoj je zaslíben a spojen s novou smlouvou, tedy s novým Hospodinovým zásahem (34,25, 37,26).

Bylo by možné i na dalších místech v Jr pojem šalom mít za běžně užívaný, "za minci, stálým užíváním chmatanou, která se přesto nezřídka může vysoko tyčit koncentrovaným náboženským obsahem nad rovinu vulgárních představ".¹⁶ Není to právě rada zabývat se jím i tam, kde bychom vystačili i s pojetím běžným? Kdybychom mu v Jr rozuměli v běžném pojetí, viděli bychom spor mezi proroky a Jeremjášem na rovině politicko-mocenské (zajisté s "náboženským" odůvodněním): proroci hlásající pokoj by tedy jen vyhlašovali, že není třeba brát vážně nápor Babylónanů, je třeba se mu ze všech sil vzepřít, nápor Babylónanů je jen překážkou pokoje. Vždyt platí sliby a tradice: Sijón je nepohnutelný, nedobytný, bezpečný, v Jeruzalémě dá Hospodin pokoj, a to pravý, trvalý. (š-m-n). Je tedy nutno bojovat, taková je boží vůle. Jeremjáš však všemi jistotami a zárukami otrásá a hlásá jako boží slovo pravý opak. Bojovat proti Babylónanům je neposlušnost a vzdor, Babylónané nejsou překážkou pokoje. Tento rozdílný postoj vychází jen

z rozdílného rozboru situace a rozložení sil? Pak by Jeremjáš musel být právem pokládán za malomyslného, defétistu, zrádce a zaprodance či za zbabělce. Jeho postoj by pak jen podlamoval odvahu i nadšení lidu. Vezmeme-li však v úvahu, že i "ohmataná mince" má svou plnou hodnotu, jeví se spor zcela jinak.

Jeremjáš také mluví o pokoji, i když jej mnozí obviňují, že nehledá pokoj lidu, ale jen jeho zlé (38,4). Mluví o něm v budoucím čase a spojuje jej se "změnou údělu" (33,7n). Jako následek či výsledek změny údělu bude "zjevení" - odkryt, odhalen pokoj a pravda - pokoj pravý (33,6), který oni proroci spojovali s chrámem či Jeruzalémem (14,13n). Šlo snad jen o různé pojetí pokoje? Nebo byl kořen ještě hlouběji?

Jeremjáš mluví o pokoji, který je znakem nového věku (Ž 85,11, 72,7), jako vrchol požehnání (Nu 6,26), bez konce (Iz 9,6). Nejde tedy jen o mír jako protiklad války, klid jako protiklad neklidu, ale o "celost, úplnost, dokonalost" vztahů i všech věcí, tedy všechno, co patří k harmonickému životu, úplné rozvinutí všech sil zdravé duše. "Pokoj a požehnání jsou tak úzce spojeny, že je nelze oddělit."¹⁷

Vedle celosti a úplnosti upozorňuje Gerlemann na jakousi neurčitost, všeobecnost, takže není snadné vystihnout konkrétní obsah pojmu. Sám vychází od slovesa š-l-m pi a předkládá základní význam: zaplatit, (od)platit - a vidí jej v různých odstínech i v podstatném jménu, a tak se dostává k "úplnosti" přes "doplnění, zaplacení". Tím termín šalom nabývá na dynamičnosti: nevyjadřuje abstraktní, statický stav, nýbrž dynamický akt jako výsledek pohybu či dění. Odtud porozumíme, proč oni proroci ohlašovali "pokoj, pokoj" (Jr 6,4, 8,11), a proč Jr pokoj pravý spojuje s věkem novým, podobně jako Ez. Stojí za zmínku, že o prorociích pokoje neslyšíme v oddílech, kde se objevují Babylonané a kde hrozí obležení; tam zřejmě jsou mezi těmi, kteří volají do zbraně. Jejich slova pokoje jsou umístěna v kapitolách začátečních. Škoda, že nemáme též zaznamenáno, kdy je vyhlášovali. Jsme odkázáni na dohady, v nichž není dosaženo jednomyslnosti. Rudolph myslí na dobu před Jošijášovou reformou¹⁸, Weiser naopak na dobu bezprostředního ohrožení, kdy Jeruzalém je v bojovém pásmu nepřátel, pronikajících od severu na jih¹⁹, Bright mluví o nemožnosti přesného datování, domnívá se, že jde o dobu po reformě²⁰.

Celá souvislost ukazuje na dobu, kdy je možno klidně hledět vpřed a dát za pravdu prorokům, kteří vyhlásují pokoj. Blíže pravdy by byl tedy Bright, jehož pojetí bychom mohli podepřít další úvahou. Šalom vede hlouběji než jen k pokoji, klidu pouze vnějším, kdy nehrozí válka ani jiné bezprostřední nebezpečí. Když bezprostřední ohrožení Babylónany nastalo, oni proroci volají k odporu, k boji proti těm, kteří vyhlášený a vyhlášený pokoj ohrožují, k boji o uhájení pokoje. Viděli tedy v Jošijášově reformě uskutečnění záměrů a zaslíbení, jež se ozývala v chrámovém kultu. Mohli se přitom opírat o závažné skutečnosti: 1. úsilí o sjednocení lidu (Jošijáš rozšířil své království i na severní území, když využil mocenského vakua); 2. úsilí o odstranění pohanství a modlářství nejen v Judsku a v Jeruzalémě, ale i na území severního Izraele (2 Pa 34,1-7); 3. soustředění obětí do Jeruzaléma (vyvýšení hory domu Hospodinova nad pahrbky - Iz 2,2nn). Slovo proroků o pokoji nebylo jen zaslíbením, které podmaňuje a zavazuje, nýbrž ujištěním, které uklidňuje. Opakované vyhlášení: "Pokoj, pokoj" je spíše radostným, slavnostním pozdravem. Vždyť slovo prorocké nejen skutečnost popisuje, ale ji ovlivňuje, mění a tvoří. Je to slovo těch, kteří jsou obdařeni zvláštní mocí, jejichž "duše" je neobyčejně silná. A bezpochyby jejich slovo našlo velikou odezvu. Jaký div, že se domohli postavení vůdčí skupiny vedle kněží a velmožů! Naplnění zaslíbení, naděje, která se stala skutečností, je zdrojem nadšeného úsilí, vytrvalosti, statečnosti až heroické a fanatické.

Toto pojetí pokoje jako uskutečnění zaslíbení, jako "prezentní eschatologie", odpovídá i nářku nad Jošijášem (2 Pa 35,25), který se stal součástí kultu a je připisován Jeremjášovi a označen jako "Pláč". Také místo, kde Jošijáš padl - Megido - hrálo významnou úlohu v představách prorockých (Za 12,11) i v apokalyptických (sr Zj 16,16).²¹

Když po smrti Jošijášově umlklo jásavé slovo proroků o pokoji, neznamená to, že zcela zanikla představa o pokoji už

uskutečněném. Znovu na ni navazují proroci už za Sidkijáše a z nich především Chananjáš (Jr 28,1nn). Jejich slova byla střízlivější. Vždyť Babylóňané dobyli Jeruzalém a jako kořist odnesli část chrámových předmětů a do zajetí odvedli část lidu. Slibovali, že ukořistěné předměty budou brzy vráceny.

K nim přistoupil podmanivým vystoupením prorok Chananjáš, syn Azúrův. Ne už bezejmenný - svým jménem vyhlašuje, že Hospodin se smiloval. Jméno otcovo (= jemuž bylo pomozeno) bylo výmluvné. I to, že přichází z Gibeónu, o jehož lokalizaci se vedou spory²², z největší "výsosti", která hrála kdysi významnou roli ještě za Šalomouna (1 Kr 3,4n) a navíc upozorňuje na Giboňany a jejich smlouvu s Jozuou (Joz 9), dodává jeho slovu přitažlivosti. Jeho poselství je střízlivé, navazující na slova proroků. Od nich se liší jen tím, že mluví o lhůtě zcela určitě: do dvou let. A toto prohlášení je uvedeno nejen formulí ověřující posla a celým slavnostním titulem Hospodinovým, ale i znázorněno výmluvným prorockým znamením - to potvrzovalo nejen poselství, ale ověřovalo i posla a znázorňovalo jeho neobyčejnou sílu. Poselství bylo tak podmanivé, že ani sám Jeremjáš se proti němu nepostavil, i když bylo zcela odlišné od poselství jeho. Spor byl tedy vyhrocen: slovo proti slovu, poselství proti poselství, prorok proti proroku. Bylo nějaké měřítko, jímž bylo lze měřit a poznávat proroka a proroka?

1. "Kdyby povstal ve tvém středu prorok nebo někdo, kdo hádá ze snů, a nabídl ti znamení nebo zázrak, i když se dostavilo to znamení nebo ten zázrak, o němž ti mluvil, když říkal: 'Pojďte za jinými bohy', které nemáš znát, a 'služme jim', neuposlechněš slov takového proroka... Takový prorok nebo ten, kdo hádá ze snů, bude usmrčen, protože přemlouval k odpadnutí od Hospodina, vašeho Boha, který vás vyvedl z egyptské země a vykoupil tě z domu otroctví... Odstřeníš jej ze svého středu..." (Dt 13,2-6 = 1-5K). Tedy: Hospodin jediný, jeho hlas, jeho příkazy - a kdokoliv od Hospodina

odvádí a k službě jinému bohu svádí, je prorok, jemuž se nesmí naslouchat a jehož se nesmí poslouchat. Bylo asi nutné toto měřítko přinést, když v Izraeli (ale i v Judsku) bylo velice často akutní pokušení spojovat službu Hospodinu se službou bohům jiným, především Baalovi.

Ovšem podobný případ v tak jasné formulaci je poznatelný snadno. Toto měřítko však nelze použít v případě proroků, kteří hlásali pokoj a spásu. Spíš by se mohlo použít proti Jeremjášovi. Jeho výzva: sloužit Babylóňanům mohla být také vykládána jako svádění k službě babylónským božstvům a snad tak i vykládána byla. Babylóňané asi také při vši tolerantnosti většiny náboženských systémů pokládali své vítězství za vítězství svých božstev a za porážku bohů podrobených národů.

2. "Prorok, který by opovážlivě mluvil mým jménem něco, co jsem mu mluvit nepřikázal, nebo který by mluvil jménem jiných bohů, takový prorok zemře." (Dt 18,20.) Druhá část je samozřejmá: Mluvit jménem jiných bohů, z jejich pověření, z jejich inspirace je vlastně jen obměna Dt 13,2-6. První část je závažnější: Opovážlivé, svévolné mluvení, jež se jménem Hospodinova dovolávalo, či mluvení bez příkazu, mluvení vlastních nápadů a přání, myšlenek a smyšlenek. Kdo rozhodne, zda jde o opovážlivost? Kde je důkaz či alespoň evidence, kdo mluví jménem Hospodinovým, z jeho příkazu, podle jeho povolání a kdo opovážlivě, svévolně, svémyslně? Je jisté, že v pojmu opovážlivost (h. z-v-d) je motiv přestoupení určitých pravidel (tak zvláště v Ž - 119,51.69.78.85.122), třeba zákona - poučení, která vyhlašoval kněz ve službě Hospodinově - ex catedra (Dt 17,12). Rozhodnutí je tedy vloženo do rukou či do úst pověřeného kněze či soudce, který nemluví a nerozhoduje sám podle svého vědomí a svědomí. I on je pod dohledem, pod měřítkem. A pak citované místo Dt mluví o právních případech, kdy je možno vyšetřovat a dotazovat se po skutkové podstatě. Úsudek - právní nález - vyhlásí kněz či soudce ve svatyni jako konečný, jako rozhodující výrok Hospodinův,

který už žádné normě, žádným právním zvyklostem ani tradicím nepodléhá. Ovšem, v případě Jeremjášově je situace zcela jiná: Prorok i proroci se dovolávali Hospodinova jména, vyhlašovali jeho výrok. A nikdo z nich nemá po ruce žádné průkazné pověření, které by přesvědčovalo, žádný důkaz, který by umlčel všechny námitky i výhrady. Prorocké slovo velice často překračuje (či přestupuje?) běžná pravidla, zvyklosti i tradice, takže je mnozí mohou pokládat za opovážlivé, svévolné a svémyslné.

3. "Otážeš se však: Jak poznáme slovo, které Hospodin nepromluvil? Promluví-li prorok jménem Hospodinovým a slovo se nestane a nesplní, nepromluvil to slovo Hospodin. Opovážlivě je mluvil ten prorok..." (Dt 18,21n). Poslání proroka a pravdivost jeho slova ověřuje výsledek: slovo se uskuteční, ohlášená událost se stane. Tohoto měřítko, v určité charakteristické obměně, se dovolával i Jeremjáš ve sporu s Chananjášem. Měřil jím proroky, kteří vyhlašovali pokoj, zatímco proroci mluvící proti zemím a královstvím o válce, soužení a moru, jsou jakoby vyňati, jako by zlověstným poselstvím byli legitimováni a nepodléhali dalšímu ověření (Jr 28,8n). Je to měřítko průkazné, srozumitelné a logické, pokud je vztáhneme na prorocství, ukazující do budoucnosti a nevyžadující rozhodnutí odpovědné už nyní. Tedy prorocství, při němž je možno počítat s odkladem a rozhodovat se až po ověření (sr Sk 5,34-39).

Ovšem, tohoto měřítko lze použít jen zřídka, protože jen zřídka prorocství znamená prostou věštbu, která se má uskutečnit v čase a která nežádá nic než trpělivě vyčkávat. Většinou prorocko poselství vybízí k rozhodnutí, určitému postoji a jednání. Tak tomu bylo ve sporu Jeremjáš s Chananjášem a proroky: slovo vybízí k rozhodnutí neodkladnému - buď do boje proti Babylónanům, nebo se jim poddat. Nelze čekat, jak to dopadne. Slovo je výzva. A zde ono měřítko selhává. Nelze je použít, ani tehdy, je-li slovo provázeno prorockým znamením.

Tak přece jen by měřítkem bylo poselství z l o v ě s t -

n é . Je vskutku nápadné, že v poselství proroků převládá tento důraz. Pak Achab charakterizuje Mikajáše: "Nic dobrého mi neprorokuje, jen zlé" (1 Kr 22,8). Vystihl důležitou funkci prorocství, s ním bychom se setkali i v oblasti mimobiblické (Mari)²³. Proroci nejsou věštcí, ale "vidoucí", kteří vidí hlouběji, přesněji a dále, díky tomu, že jsou obeznámeni s tajemstvím Hospodinovy rady (Am 3,7) - a to znamená, že ohlašují "rok", vyhlašují "výrok", volají na "soud", mluví o krizi, do níž vede Hospodinův pohled, jeho příklon, jeho slovo, každé lidské jednání, život, a to i tam, vlastně právě tam, kde vyhlašují naději na "změnu údělu".

Ovšem, slovo prorocko je určité, pronesené do určité doby, do určitého prostředí. Vyhlašuje nejen soud, ale také konec soudu, začátek nového věku (Iz 40,1nn). A to není závislé na analýze situace, do níž prorok mluví. Takže ani toto měřítko není konečné a rozhodující. Ani Jeremjáš jím neměří s konečnou platností Chananjáš, jen je připomíná, aniž by jím sám pro sebe získal jistotu bez pochybností. Otázka zůstala v této chvíli i pro něj bez odpovědi.

A tak nás SZ ponechává bez odpovědi? I když ji hledá i NZ - a kdo by ji nehledal dodnes? A přináší měřítko další, či vlastně vysvětluje měřítko známá už v SZ, zvláště ono základní a zásadní, jímž je vyznání - konfese - přijatá sborem, církví či lidem (Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný - Dt 6,4; Ježíš je Kristus - Mk 8,29; Ježíš je Pán - 1 K 12,3; Ježíš je Syn boží přišlý v těle - 1J 4,2), symbola a dogmata (ano i kánon Starého i Nového zákona jako měřítko víry a života) i neomylnost papeže - otázka na této rovině zůstává otevřená bez konečné rozhodující odpovědi. Ona měřítko jsou jen pokusy odpovědi se přiblížit. Pokusy nutné a nezbytné, které znamenají pomoc, ale jsou to jen pokusy.

Zmíňme pro úplnost ještě jedno měřítko, ve SZ sice výslovně nezmiňené, i když by se podobné i tam dalo formulovat: měřítko "ovoce", zachycené v novozákonním varování před fa-

lešnými proroky v Kázání na hoře: po jejich ovoci je poznáte (Mt 7,18-20). Vskutku i ve sporu Jeremjášově se ozve konstatování, jež je obžalobou: jeruzalémští proroci cizoloží a neustále klamou (Jr 23,14). Výtka cizoložství se vyskytne i v Jr 29,23: Sidkijáš a Achab, proroci v Babylóně, páchali hanebnosti, cizoložili s ženami svých bližních. Je ovšem nápadné, jak zřídka tohoto měřítko Jeremjáš užívá. Byl si asi vědom jeho neprůkaznosti a dvojznačnosti. I novozákonní varování ví o tom, že oni falešní proroci přicházejí v rouchu ovčím. To, co je na nich vidět, je k nerozeznání od ovcí. A jejich ovoce? Jaké ovoce se čeká od proroka, mluvčího? Že jeho život bude v souladu s vyhlášeným slovem? Že bude sám příkladem ostatním? Nevíme, zda cizoložství oněch proroků, jejich hanebnosti nějak nesouvisejí s jejich poselstvím o pokoji. Jr 23,11 jim vytýká rouhání. Podle toho, jak zřídka Jeremjáš prorokům vytýká jejich životní praxi, se zdá, že ani toto měřítko není neklamně. Snad bylo mnoho proroků, jejichž životu nebylo možno nic vytknout. Ve všem se chovali jako proroci poslaní, užívali týchž pověřujících formulí, dovolávali se téhož Hospodina. A vybízeli lid k rozhodnutím tak rozdílným, jako Chananjáš a Jeremjáš, pak otázka po měřítku byla (a je) nadmíru živá a neodkladná.

Marně jsme pátrali po takovém měřítku, jež bychom měli v ruce a mohli je kdykoliv na kohokoliv přiložit. Je tedy ona otázka zcela bez odpovědi? Nikoliv, není. Odpověď však dává - i proroku v rozpacích - jen sám Hospodin. "Kdo je z Boha, slyší slovo boží" (J 8,47). "Ovce mé hlas můj slyší a následují mne" (J 10,27). Ovce znají hlas svého pastýře, cizího nebudou následovat, protože hlasů cizích neznají (J 10,4n). "Duch pravdy uvádí do všelike pravdy" (J 16,13). A to je smysl onoho: testimonium Spiritus sancti internum.

Poznámky

I. POVOLÁNÍ PROROKA

1. S. Mowinckel: Zur Komposition des Buches Jeremia, 1914, str. 54n. Thiel W.: Die Deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia, diss. 1970. Na tato pojednání odkazují, pokud jde o redakční práci na knize, nesoucí jméno Jeremjáš.
2. Thiel W.: Redaktion 80n.
3. Rudolph, W.: Jeremia (HAT), 1947, připouští Duham, B.: Jeremia (KAT), 1901, i když dává přednost "slovům".
4. Noth, Personennamen 201. od r-v-m. Je možné i: r-m-h 2. obelstít - tak GeB ad vocem.
5. Starý zákon s výklady XIV. 53.
6. Biblický slovník I.27.
Galling, K.: Biblisches Reallexikon, 1937, str. 224.236, kde zmiňuje Anat-Bétel a ztotožňuje ji s Anat-Jahú.
Bič, M.: Palestina od pravěku ke křesťanství I-III, 1948-50, I. str. 78, 146, 274n.
7. SZV IV. 75 podle Alta.
8. Duham, 2 se zajímavým dohadem, že Ebjatar složil Jákobovo požehnání (Gn 49) v době, kdy král David byl v Chebrónu, a že je i pravděpodobné, že spis 2 S 20 až 1 Kr 2 vděčí za svůj vznik důvěrným podáním Ebjatarovy rodiny. Stejně zajímavé je upozornění Rudolphovo, že Ebjatar je snad totožný s "jahvistou".
9. Že Jeremjáš nebyl knězem, chce z textu vyčíst Weiser, A.: Das Buch Jeremia (ATD), 1969, str. 3. K témuž se kloní i Rudolph, op. cit. 3 s opatrnější poznámkou, že ani jeden ani druhý údaj není v textu. V poznámce však uvádí, že někteří se k Jeremjášovu kněžství hlásí. Pro kněžství se jednoznačně rozhodl Morgan, G. C.: Studies in the Prophecy of Jeremiah, 1931, str. 21, navíc s tím, že Chilkijáše, Jeremjášova otce, ztotožňuje s nejvyšším knězem za Jóšijáše. Při hledání příbuzenských svazků jde tak daleko, že

- prorokyni Chuldu má za ženu Jeremjášova strýce Šalúma.
10. Jenni - Westermann: Theologisches Handwörterbuch zum AT I/II, 1971, 1976 (THAT) 441.
 11. v. Rad, G.: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 1960, str. 104, pozn. 17.
 12. v. Rad, op. cit. 101n.
 13. Do této souvislosti patří i pokus nějak zachytit a utřídit zprávy o setkání se Vzkříšeným, které jsou nefotografovatelné (Souček, J. B.: Utrpení Páně podle evangelií, 1951, str. 240nn). Grass, H.: Ostergeschehen und Osterberichte, 2. vyd. 1961, str. 247n mluví o "objektivních vizích".
 14. sr Žd 1,1.
 15. Datum dobytí Jeruzaléma kolísá: 588 (Jirku, A.: Geschichte des Volkes Israel, 1931, str. 220), 586 (Avdijev, V.I.: Dějiny starověkého Východu, 1955, str. 374), srpen 587 (Noth, M.: Geschichte Israels, 5. vyd. 1961, str. 268).
 16. Galling, op. cit., sl. 374n.
 17. Noth, Josue (ATD), 91n.
 18. 2 Kr 23,29 uvádí mylně, že Nechó táhl proti králi asýrskému. Ve skutečnosti mu táhl na pomoc. 2 Pa 35,20n podává formulaci opatrnější a snad i v dalším podrobnější průběh diplomatického jednání, které ukazuje nešťastné Jóšijášovo rozhodnutí, jež vedlo k jeho smrti.
 19. Geschichte Israels, I, 1878.
 20. v. Rad, G.: Deuteronomium-Studien, 1948. Noth, M.: Die Gesetze im Pentateuch (Gesammelte Studien zum AT 1960, 11nn). Alt, A.: Die Heimat des Deuteronomiums (Kleine Schriften II. 260nn). Weiser, A.: Einleitung in das AT, 1957, 105n.
 21. Mowinckel, op. cit.
 22. Rudolph, op. cit.
 23. Weiser, das Buch Jeremia, 1969.
 24. Thiel, op. cit. 80-93.
 25. ibid, 94nn.
 26. Beyerlin, W.: Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT,

- 1975, str. 54.
- 26a. Lanczkowski, G.: Egyptischer Prophetismus im Lichte des alttestamentlichen - ZAW 1958, str. 31-37.
 27. Mowinckel, S.: Psalmenstudien III, 1923.
 28. Podle Schmidt, W. H.: Zukunftsgewissheit und Gegenwarts-kritik, 1973, str. 11.
 - 28a. sr Morgan, Studies, 103n.
 29. Podle něho dobyli Ašdódu a dosáhli hranic Egypta. Psametich se zachránil dary a smlouvami. Část skýtských horů zatím vyplnila v Aškalónu chrám Afrodítin, a ta je za to potrestala venerickými chorobami. Oponuje Welch, A. C.: Jeremiah, his Time and his Work, 1951, str. 101.
 30. Noth, Geschichte, 244.
 31. Duhm, op. cit. XIV.
 32. Erbt, W.: Jeremia und seine Zeit, 1902, str. 125n.
 33. Na Skýty myslí Wellhausen, cituje Gressmann, H.: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, 174n.
 34. Tak Cornill, Kommentar, citule Welch str. 105.
 35. Welch, str. 98.
 36. Gressmann, op. cit. 174n. 192.
 37. Mowinckel, Psalmenstudien II, str. 263.
 38. Gressmann, op. cit. str. 113.
 39. SZV IX. 145n.
 40. sr THAT 300.
 41. Weiser, Jeremia 11.
 42. Gressmann, op. cit. 160n.
 43. ibid. 129n.

II. PROROK

1. THAT ad vocem 2.
2. sr. v.Rad, Theologie II, 20nn.
3. Nikoliv jen nahodilé, jak dokládá v. Rad, op. cit. 21, neboť "muže božího" z Judska "prorokem" nazývá právě jen prorok z Bételu. Tím je ono terminologické rozlišení v tomto oddíle důsledné a logické.

4. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament ThWNT VI. ad vocem.
5. To vystihuje spíše KB než GeB. 17. vyd. Lisowsky nerozlišuje významem.
6. ThWNT VI. ad vocem; obojí možnost KB, pro aktivní GeB ad vocem.
7. sr THAT ad vocem, kde Lisowského doplňuje ještě o 1 Kr 19, 14 a Oz 12,11b.
8. v. Rad, Altes Testament deutsch (ATD), 8, 16n
9. Psalmenstudien III. Rendtorff, ThWNT VI, 800 spojení s kultem nepokládá za prokazatelné.
10. Psalmenstudien III, 9nn.
11. ibid; 17n.
12. SZV V. 397.
13. Mowinckel, op. cit. 20.
14. sr Lods: Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique - in: Studies in the Old Testament Prophecy, 1950, 103-111. Ellermeier Friedrich, Prophetie in Mari und Israel, 1968.
15. THAT II, 1011.
16. ThWNT II, 400.
17. Pedersen, J.: Israel, its Life and Culture, I-II, 1926, 311-335. Proto o něm jedná v oddíle, příznačně nádepsaném: Peace and Salvation. Literatura o termínu š-l-m je obsáhlá, sr soupis THAT II, 921.
18. Jeremia 38.
19. Jeremia 53.
20. Jeremiah 50.
21. ThWNT I, 467.
22. Gallig, Lexikon, 193.
23. sr pozn. 14; víc: v. Soden: Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari, die Welt de Orients I, 5 (1950), 397-403.

ŘÍKÁNÍ ('amar) A MLUVENÍ (dibber) VE STARÉM ZÁKONĚ

Jan Heller

I. Výchozí otázky

- a) Jaký je významový rozdíl mezi 'amar a dibber?
- b) Proč je v Gn 1 'amar, ale nikde debar Jahve?

Na první pohled se zdá, že hebrejské znění Starého zákona užívá obou sloves zcela náhodně a bez jakéhokoli významového rozdílu. Všecky ostatní výrazy téhož slovního pole lze navzájem rozlišit bez nesnází. Tak qr' je volat, cnh odpovídat, ngd Hi sdělit, š'l ptát se, prosit, svh přikazovat atd. Rozdíl mezi 'amar - říkat a mezi dibber - mluvit či přesněji proslovit, sr. dabar - slovo, však už dlouho působil vykladačům potíže. Ačkoli o mluvení (kořenu dbr) a zvláště o slovu Hospodinově (debar Jahve) vyšla v poslední době řada pojednání, pustilo se do této otázky důkladněji jen málo autorů. Nejpodrobnější bibliografii uvádí W. H. Schmidt v záhlaví hesla DABAR v Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, II, 89-92. Jen okrajově se jí dotkl v zajímavém článku K. Koch, Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem, Zeitschrift für Theol. und Kirche 62 (1965) 251-294.

Koch si však v tomto článku všiml pozoruhodného faktu: V Gn 1 se nikde nemluví o Slovu jako nástroji stvoření - na rozdíl třeba od Ž 33,6. To je sotva náhoda. Koch o tom píše

na str. 261: "Jak se to má s božím slovem? Překvapení: V kapitole o stvoření se vůbec nevyskytuje. Sice se tu častěji zmiňuje boží "řikání" ('amar), po němž ihned následuje uskutečnění: "a stalo se tak". Také slůvko "pojmenovat" je tu časté. Ale obrat "boží slovo" a s ním související sloveso "mluvit" (dibber) tu není. To může být náhoda. Ale průzkum slovních kořenů "řikat" ('amar) a "mluvit" (dibber) včetně výrazu "slovo" (dabar) naznačuje, že kněžský kodex volil své výrazy pečlivě. Jen málo důležitých kultických pokynů je uvedeno jako "dabar, které přikázal Jahve" (Ex 16,16.32, 29,1, 35,1.4, Lv 8,5, 9,6). A to, že Jahve "(pro)mluvil", se říká jen při závažných setkáních s vyvolenými lidmi jako s Adamem Gn 1,28, s Noem před potopou 6,13 a po ní 8,15, přičemž je na posledním místě "mluvení" proloženo několikerým "řikáním" (9,1.8.12.17). Když je Abraham připravován k uzavření smlouvy, Bůh mu to "řiká" (Gn 17,1); jakmile však padl na tvář (17,3a), je vlastní uzavření smlouvy uvedeno božím "mluvením" (17,3b). Tyto příklady ukazují, že pro kněžský kodex lze stvoření světa přirovnat k tomu, když Bůh lidem něco obecně říká, ale nelze je přirovnat k tomu, když Bůh svým slovem důrazně ustanovuje řád spasení, který se projevuje především v uzavření smlouvy." Potud Koch.

Podobně vidí otázku i C. Westermann ve svém velkém komentáři ke Genesi (Genesis, Biblischer Kommentar I,1, Neukirchen-Vluyn 1967, str. 153). Píše: "Slova vajjomer 'elohim = "i řekl Bůh" uvozují rozkaz. Nemíní se jakékoli mluvení, ani abstraktní pojem "slovo", nýbrž určité, konkrétní dění, tj. mluvení, které má funkci rozkazu. V úvodu už bylo ukázáno, že se zde stvořitelské skutky předkládají v jedné linii, a to v linii "slovní zprávy" (Wortbericht), jejíž prvky mají strukturu rozkazu. Předpokládá to lidskou zkušenost, že slovo může vyvolat dění, jak se zřetelně zrcadlí v Ž 33,9 sr. též Mt 8,9. Musí nám být jasno, že už naše vystižení tohoto dění jako "stvoření slovem" není zcela přesné, protože sloveso neoznačuje prostě jen totéž, co podstatné jméno, odvozené od

téhož kořene. To se ukazuje už v tom, že od slovesa 'amar, zde užívaného, se netvoří jméno tak běžné jako dabar nebo jako německé "Wort". Korektně by se musilo říci "tvoření říkáním", ale ani to není vystiženo přesně, protože v této souvislosti je z hebrejského výrazu slyšet důraz na rozkaz a prikazování, nikoli jen obecné mluvení." Potud Westermann.

Ani Kochovo, ani Westermannovo řešení se mi nezdá vyhovující a přesvědčující, totiž v tom smyslu, že by odhalovalo dostatečně jasný důvod, proč v Gen 1 je 'amar a nikoli dibber. K problému se ještě vrátíme na konci tohoto článku.

II. Výsledky dosavadního bádání o rozdílu mezi 'amar a dibber

Poměrně zřetelné shrnutí toho, co bylo zatím zjištěno, předkládá G. Gerleman v hesle DABAR v Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, 434-443. Tam na str. 435 píše: "Od semasiologicky blízkého a částečně stejnovýznamového slovesa 'amar - říkat se liší kořen dbr Pi. poměrně zřetelně. Zatímco při 'amar je důležitý obsah sdělení, označuje dbr předně činnost mluvení, vynášení slov a vět. Zatímco 'amar vyžaduje, aby u něho byl, stojí-li v přímé řeči, udán obsah sdělení, nebo aby byl alespoň dostatečně charakterizován ze souvislosti (výrazu 'amar se proto neužívá absolutně, tj. ve větě bez udání předmětu), může dbr Pi. stát absolutně bez bližšího údaje o vlastním sdělení (sr. např. Gn 24,15, Jb 1,16, 16,4.6, viz též Jenni, Das hebräische Piel, 1968, 165). Vzhledem k velké pregnantnosti slovesa dbr Pi. je přirozené, že jeho subjekty pocházejí z mnohem ohraničenějšího a jednotnějšího významového slovního pole než u 'amar. U 'amar je možné množství mluvících subjektů - země, moře, zvířata, stromy, noc, oheň, dílo, výrok atd. U dbr Pi. jsou mluvící téměř výlučně osoby (Bůh či lidé), anebo jde o označení nástrojů řeči: ústa, rty, jazyk, hlas. Také v Jb 32,7, kde "mluví dny", se myslí obrazně na lidi, kteří prožili mnoho dnů a získali mnoho zkušeností. Kromě toho stojí jako subjekt u dbr Pi. jen "duch

Hospodinův" (2 S 23,2) a "srdce" (Ž 41,7 ale text není jednoznačný, asi jde spíše o člověka)." Potud Gerleman.

Nejdůležitější se s problémem mluvení a říkání až dosud zabýval W. H. Schmidt, který zde navázal na Gerlemana a cituje ho. Jde o heslo DABAR v Theol. Wörterbuch zum Alten Testament II, 105nn. Tam se píše: "Toto (tj. Gerlemanovo) vymezení lze ještě vyostřit... (Schmidt pak udává další příklady, zvláště z Genese)... dibber má tedy na rozdíl od 'amar často soubornější, nadřazenější význam, tj. shrnuje v úvodu nebo na konci rozhovor jako celek, takže sloveso dibber lze pak přeložit zcela obecně jako "mluvit, hovořit, bavit se". Podobně vidí věc i L. Rost: dibber prý označuje v protikladu k přímé řeči především povídání, vyjednávání, dohadování, promlouvání... Obecný význam výrazu dibber se ukazuje také v protikladu "mluvit a činit" (Ez 17,24nn aj.) nebo v obratu "mluvit (nějakým) jazykem" (Iz 19,18 sr. 36,11, Neh 13,24), popř. "umět mluvit" (Jr 1,6), které všechny označují mluvení jako celek (sr. Jb 34, 35, Jr 5,15, 44,25 aj.)... Vzhledem k tomuto výsledku bude rozdíl, který dělá Koch (ZThK 62,262) mezi dibber a 'amar v kněžském kodexu, problematický... Nicméně dosud nám schází podrobnější pojednání, které by prozkoumalo užívání výrazů dibber a 'amar v jejich dějinné proměně". Potud Schmidt.

Z těchto uvážlivých, avšak semasiologicky nepřiliš pregnantních, ba místy až nepřiliš přesvědčivých (dibber jako mluvení vůbec) úvah Schmidtových stojí zřejmě to nejdůležitější až na konci, totiž připomínka, že bude nutno znovu prozkoumat dějinné proměny významu obou sloves a jejich výskyt i konotace v různých historických epochách i literárních okruzích či vrstvách. Možná, že některé z navržených pohledů se osvědčí pro tu či onu vrstvu či okruh. Avšak takový obsáhlý a nesnadný úkol přesahuje možnosti krátkého článku. Proto bych chtěl pouze předložit několik podnětů budoucím zpracovatelům problému.

III. Vlastní průzkum kořenů dbr a 'mr

Při průzkumu slovesa dbr mne překvapilo, jak často mluví Bůh k lidem a jak zřídka mluví člověk k Bohu. To jistě není náhoda. Abych získal přesnou evidenci, prošel jsem sloveso dbr v hebrejské konkordanci Mandelkernově. Ukázaly se tyto výsledky: Ze 1084 míst dbr Pi. je Bůh (nebo Hospodin) subjektem téměř 400x (sr. THAT I, 438). Naproti tomu k Bohu či k Hospodinu (doslova "na Bóha" - 'el) mluví jen dva lidé, a to Abraham (Gn 18,27.29.30.31.32) a Job (13,3 'el šaddaj). S Bohem ('et) mluví jen Mojžíš (Ex 34,29, Nu 7,89, ale obě místa jsou nejasná). K Bohu (l') mluví jen Jozue (10,12) a David (2 S 22,1 = Ž 18,1). Zřejmě oslabený význam má obrat "před Bohem" (lifne): týká se Mojžíše (Ex 6,12, ale sr. 'mr v paralele Dt 26,5) a Jefteho (Sd 11,11). K Bohu se sice také obrací Job (42,4), ale v hebrejském znění schází předložka i přímo označení objektu, takže místo zůstává z přísného jazykového hlediska sporné.

Ze všech zmíněných míst je tu nejdůležitější Abrahamovo a Jobovo mluvení k Bohu, protože tu je stejná vazba (dibber 'el) jako tam, kde Bůh mluví k člověku. Kontext obou míst ukazuje jasně, že oba, Abraham i Job, se s Bohem přou, nebo - vyjádříme-li to opatrněji - chtějí Boha přemluvit, přemoci řečí, ovlivnit jeho stanovisko. Obrat dibber 'el tedy neznamena pouhé sdělování, nýbrž mluvení, které naléhá a nutí.

Toto zjištění je třeba dále ujasnit: Může tu pomoci rozbor dalších a zvláště jmenných odvozenin obou kořenů.

a) Odvozeniny kořene 'mr

Ve slovesném tvaru znamená 'mr (podle Baumgartnera, Hebr. und aram. Lexikon zum AT, Leiden, I, 1967, 64) v základním významu "jednoduché sdělení", tedy v podstatě informaci. Tento základní význam souzní i v odvozených jménech. Jsou to především 'omer = zpráva, nárok", druhotně a výjimečně i "věc" (Lexikon 65). Podrobný průzkum tohoto výrazu (Wagner, ThWAT I, 368n) dochází k významu "proklamace, příslib, boží slovo", zároveň však zjišťuje, že jeho pouhých šest výskytů ve Starém zákoně pochází vesměs z pozdní doby a nedovoluje tedy jednoznačný závěr o jeho původním obsahu. - Výraz 'emer se 48 výskytu znamená jednoduše "slovo" (Lexikon 65), a to ve smyslu "poučení, naučení" (ThWAT I, 369n), snad také "oficiální dohoda" (tamtéž 371). - Další běžná jmenná odvozenina kořene je 'imrá (37x) = "výrok", zvláště "výrok boží" (Lexikon 65). Najdeme jej především v pozdějších žalmech (např. v Ž 119), je to "slovo, odkazující k boží dobrotě a věrnosti" (Ž 138,2) nebo "slovo, které předchází vysvobozujícímu zásahu" (Ž 105,19 - obojí podle ThWAT I,372). - Odvozenina ma'amer se vyskytuje jen třikrát, a to vesměs v knize Ester; jde zřejmě o aramaismus, sr. aramejské mémar. Proto tu nepřichází v úvahu. - Souhrnně lze říci, že tam, kde různé jmenné odvozeniny kořene 'mr označují boží slovo, jde vesměs o indikativní zprávu o božích skutečích, dobrotě a věrnosti, sotva kde pak o imperativní výrok, tedy o rozkaz nebo pokyn k jednání ve specifickém smyslu. Toto zjištění tedy vyvrací pojetí Westermannovo, zmíněné na začátku, že v Gn 1 označuje kořen 'mr boží rozkaz.

b) Odvozeniny kořene dbr

Kořen dbr je v protikladu k 'mr původně kořen jmenný; jeho slovesné užití je druhotné, odvozené ze jména dábar, odborně řečeno jde tu o denominativní sloveso. Ukazuje to zřetelně ta skutečnost, že sloveso se vyskytuje převážně ve vyšších, tedy odvozených kmenech (Pi, Pu, Hit). Jmenné odvozeniny kořene jsou tři: nejběžnější je dábar (1440x, viz THAT II,

532), dále dibrá (5x) a dabberet (1x). Poslední dvě slova mají tak malý počet výskytů ve Starém zákoně a jsou podle všeho pozdní, takže nám mohou sotva povědět něco důležitého o původním významu kořene. O něm však píše - po mém soudu velmi výstižně - G. Gerleman (THAT I, 437): "dabar neoznačuje jen slovo jako nositele významu, nýbrž zároveň (a zde bych dodal: ba především) obsah sám... Označuje tedy něco, co může dát podnět k nějaké úvaze, dění, nebo být jejich předmětem. Je to tedy spíše "záležitost, příhoda, událost", sr. dibré hajjámim = "události dnů", hebrejský název knih Paralipomenon. Tak může dábar označovat i podstatu a důvod nějaké záležitosti nebo události..." K tomu cituje Gerleman O. Grethera (Name und Wort Gottes im AT, BZAW 64, 1934, s. 179): "šem = jméno prostředkuje boží přítomnost ve světě, dábar = slovo pak boží působení ve světě. První je reprezentativní, druhé voluntativní, jevová forma Jahveho" (citát podle THAT I, 441). Řečeno jednoduše: Ve "jménu" se Bdh zjevuje, "slovem" působí. Týmž směrem ukazuje i rozbor W. H. Schmidta v ThWAT II, 111-118.

c) Výsledky rozboru

Jsou poměrně jednoznačné: Kořen 'mr označuje ve svém základním významu zprávu, sdělení, informaci, a to jak o lidech, tak o Bohu či přesněji o božím díle. Naproti tomu je základním významem kořene dbr podnět k události, k dění. Tvar dibber, zvláště pak vazba dibber 'el znamená pohnout někoho slovem k činu nebo k zaujetí určitého postoje, je to tedy mluva, která cílí k rozhodnutí, k činu, k akci.

Samozřejmě tento základní význam obou kořenů na mnoha místech vbledl, zvláště ve statích z pozdější doby, byl postupně setřen a zniivelizován, takže se někde oba kořeny významově navzájem přiblížily. Kdy a nakolik, to by ukázal podrobnější diachronický rozbor obou kořenů v celé šíři jejich výskytu. To ovšem daleko přesahuje možnosti stručného článku.

Jsem však přesvědčen, že takové sblížení významu obou

kořenů je druhotné a že se vyplatí vždy, tedy i v textech, kde se oba kořeny zdají být téměř záměnné, dosazením původního specifického významu alespoň vyzkoušet, nakolik i v takových zdánlivě nevýrazných místech může návrat k základnímu významu kořene nové a hlouběji prosvětlit zkoumaný text.

IV. Teologické důsledky pro interpretaci Gn 1

Toto poměrně zřetelné rozlišení základního významu 'mr a dbr nás však vede zpět k výchozí otázce: Proč je v Gn 1 'mr a nikoli dbr? Vysvětlení K. Kocha, zmíněné v úvodu článku, se mi nezdá postačující, ačkoli v dalších, zde necitovaných statických článků shromáždil Koch s velkou péčí pozoruhodný religionistický materiál o tvoření slovem jmenovitě ze starého Egypta. Další mýtické výroky o tvoření slovem předložil W. H. Schmidt (Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, 1964, s. 21-48). Materiál z bájí je tedy po ruce. Ukazuje, že řada staroorientálních bohů od egyptského Ptaha až po mezopotamského Marduka tvoří slovem.

V čem však je společný jmenovatel tohoto způsobu tvoření v protikladu k pojetí Starého zákona? Slovo těchto bohů je napořád kouzelné, magické slovo, přesně vzato: zařikávací. Boží se jeho úspěšným užitím představují jako mistři magie, jako ti, kdo dokáží magickým zařikáváním zmocnit vzpurné síly nicoty. Kult těchto bohů je v podstatě pokusem o napodobování jejich činnosti, je snahou o další magické ovládnutí jsoucna a vposledku celého kosmu "mocným slovem" (vzpomeňme na krásnou Erbenovu stať o mocném slovu v "Kytici"!). Magie je nejvnitřnějším jádrem pohřebních obřadů či slavností Zed v Egyptě, "jarní" slavnosti v Kenaanu i slavnosti Akitu v Mezopotamii (viz J. Heller, Starověká náboženství, Praha 1978, 351, nebo J. Heller, Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu, KR 42, 1975, 147-151).

Proti tomu stojí biblické podání na docela jiném stanovisku. Postupující teologizace biblických látek znamená

jejich stále důslednější odmýtičtění a odmagizování. K pojmu odmýtičtění - demýtizace na rozdíl od demytologizace sr. W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, BZAW 80, 1966, 97: Odmýtičtění je způsob, jak Izrael čili potom biblické podání zachází s mýty: na rozdíl od toho je demytologizace jakožto hermeneutické metoda způsobem, jak zachází s biblickým textem moderní vykladač, který se snaží z jeho mýtické slupky vyloupnout jeho existenciální jádro. Jinak řečeno, odmýtičtění čili demýtizace je způsob, jakým biblické podání zachází s celou staroorientální mytologií, a demagizace čili odmagičtění je jeho nedílnou a podstatnou součástí.

Ale vraťme se však zpět k naší otázce. Jde-li biblickému podání o teologizaci (Daňkův výraz) čili demýtizaci (Schmidt) nebo demagizaci (Heller), je snadné pochopit, že výraz dabar jako "působivé slovo" i sloveso dibber jako výraz pro to, jak "pohnout slovem k jednání", se v Gn 1 nevyskytuje záměrně, avšak nikoli proto, že by tento kořen či výraz byl vyhrazen smlouvě, jak míní Koch, nýbrž proto, že tím biblické podání odmítá představu, že také Hospodin, podobně jako jiní staroorientální bozi, stvořil svět zařikáváním, magickým slovem.

Věc tušil a naznačil G. v. Rad (Theol. des AT, I, 1957, s. 147), když napsal: "Představě o stvoření slovem je tedy třeba rozumět jako interpretaci výrazu bára z v. 1. Dává především představu o tom, že Bůh tvoří absolutně bez námahy (Sie gibt zunächst einen Begriff von der absoluten Mühelosigkeit des göttlichen Schaffens). Stačil krátký projev boží vůle, aby byl svět povolán do jsoucna (Es hat die kurze Äusserung von Jahwes Willen genügt, die Welt ins Dasein zu rufen)."

Nejzřetelnější doklad ovšem poskytuje bible sama, a to Iz 46,10b: "Řeknu-li co, rada má se konat, a vše, což se mi líbí, činím" (hebr.: 'omer ('^asati takūm v^ekol hefsi 'e('^esē). Zde je dokonce v čele celé vazby, líčící stvořitelství dění, právě sloveso 'amar. Souvislost mezi božím stvořením na počátku a vykupitelským znovustvořením božím slovem, kterou

obhajoval K. Barth, G. v. Rad i jiní a kterou tak vehementně popírá R. Albertz (Weltschöpfung und Menschenschöpfung, Stuttgart 1974), je tedy dána základními výrazy a patří neoddělitelně ke spolehlivým výsledkům novodobého starozákonního bádání.

Jedinečnou svrchovenost Hospodinovu nade vším lze sotva vyjádřit zřetelněji jinak než tím, že při stvoření nemluvil imperativně v obsahovém smyslu slova, tedy že nerozkazoval někomu druhému, kdo by tu stál vedle něho či proti němu a tedy nepřipouštěl možnost, že tu byl někdo před Hospodinem, že tedy nepoutal slovem, nezařikával, nýbrž mluvil tak říkajíc indikativně, to jest řekl s i : Buď světlo - a bylo světlo. Boží mr - říkání tu připomíná mnohem víc vnitřní uvažování a přání než vnější rozkaz. Bůh tu vyslovuje své myšlenky. Nejde ani o plození, ani o přemáhání ničoty bojem, ale nejde ani o čarování, zařikávání a rozkazování. Bůh si svět přeje a svět, stvoření boží, je zde. Není třeba žádného křečovitého podmaňování a moralizování bujícího chaosu, žádné zákonné "Musíš!", nýbrž jde o volné rozvažování a svobodné přání svrchované boží lásky, která stojí na počátku bytí celého kosmu i každého z nás.

(Původně vyšlo německy v Communio viatorum 22 (1979), 173-179.)

HOMILETICKÝ POHYB V NOVÉM ZÁKONĚ

Josef Smolík

Historicko-kritické bádání v oboru biblických věd pokračuje v našem století nezadržitelně kupředu. Přináší sebou výsledky, které nemůže přehlédnout ani dogmatika ani praktická teologie. Pro principiální homiletické otázky přináší historicko-kritické bádání ohromnou šíři podnětů, s kterými se homiletika bude muset dříve nebo později vyrovnat. Pokusím se ukázat na některé podněty, které vystupují do zorného pole homiletikovy pozornosti při rozplétání složitého provazce novozákonní tradice. Východiskem mi budou dvě podobenství: podobenství o rozsévači (Mk 4,1-9, 14-20) a podobenství o svatební hostině (Lk 14,15-24, Mt 22,1-14).

Podobenství o rozsévači zaznamenané ve starší verzi u Mk je v evangeliu podáno v určité souvislosti, která umožňuje zjistit záměr podobenství v konkrétní dějinné situaci. Na rozdíl od R. Bultmanna, který se domnívá, že původní smysl podobenství o rozsévači se stal během tradice nerozpoznatelný (Geschichte der syn. Tradition 216), má E. Linnemannová zato, že je možno tento smysl odhalit. Podobenství je podle ní součástí Ježíšova sporu s těmi, kteří pochybovali, že Jan Křtítel je Eliášem, který měl přijít znovu (Mt 11,14, Mk 9,13) a že království boží již začalo. Podobenství přiznává, že kázání Křtítelovo nemělo úspěch, avšak království boží už tu je

a jeho růst nelze zastavit. (E. Linnemannová, Gleichnisse Jesu, Einführung und Auslegung, Göttingen 1978, 7, 123n). Jak dokazuje také J. Jeremias, zní tento důraz v podobenství velice výrazně: "I když se může lidským očím zdát, že mnoho práce je zbytečné a bezúspěšné, i když může zdanlivě nastoupit neúspěch na neúspěch, Ježíš je pln radostnosti a důvěry. Boží hodina přijde a s ní požehnání žně větší než za jaké prosíme nebo jakému rozumíme. Navzdory všemu neúspěchu přijde zjevení božího království" (J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Berlin, 1956, 95).

Toto Ježíšovo podobenství se stává součástí paměti (tradice) a učení (Mk 4,2 učil) prvotní církve. Je vyprávěno ve sborech, které vznikly působením apoštolů po Ježíšově ukřižování a vzkříšení. V této změněné homiletické situaci ztrácí důraz, který celé podobenství nesl, svou průraznost. Už neodpovídá na otázky, které měli Ježíšovi posluchači u jezera, na otázky, zda v Ježíši Nazaretském přišel Mesiáš, zda se v něm vskutku přiblížilo království boží. Křesťanský sbor přijal Ježíše jako Mesiáše, v němž vstoupilo do světa boží království, v eucharistii má sbor na tomto království podíl. Proto přistupují posluchači k podobenství z jiné homiletické situace a s jinými otázkami. Dostává se jim výkladu, který, jak upozorňuje J. Jeremias, přesouvá původní důraz podobenství, tkvící v eschatologii, do oblasti psychologie a parenéze (94). Tento nový výklad podobenství je dílem tradice, dílem homiletického zpracování textu do nové situace. Jazykový rozbor to naprosto přesvědčivě prokazuje. Výklad podobenství vychází ze situace sboru, ve kterém jsou obrácení křesťané, kteří Krista přijali. Jím se káže slovo. Užití výrazu HO LOGOS pro křesťanské kázání je dokladem, že celý výklad podobenství je dílem tradice, neboť Ježíš Nazaretský nikdy tohoto výrazu v evangeliích neužívá v tomto smyslu. V rámci tradičního homiletického zpracování se podobenství stává napomenutím konvertitů (Jeremias 61, B. T. D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels, Cambridge 1937, 59), kteří mají prověřit

svá srdce, zda berou vážně své obrácení, zda slovo v nich padá na úrodnou půdu. V obtížných verších 11-12 pak smíme slyšet zazníť trpkou a varovnou zkušenost z osudu Izraele, konkrétně Jeruzaléma, který slovo nepřijal, neobrátil se a nečinil pokání.

Podobný posun z polohy historického Ježíše do polohy sboru prvotní církve můžeme sledovat i u podobenství o svatební hostině, kde vydatnou pomocí je srovnání paralel u Lk a Mt. Původní podání u Lk 14,15-24 nese silně eschatologické rysy. Podle Lukáše odpovídá Ježíš tímto podobenstvím na zvolání zbožného žida, který blahoslaví toho, kdo se bude účastnit na hostině v království božím. (Linnemannová, 165n, má zato, že v. 14 patří redakčně k podobenství.) Podobenství pak má svou pointu v tom, že zdůrazní, že hostina není vzdálenou budoucností na konci věku, nýbrž že k ní dochází právě nyní v působení Ježíšově. Linnemannová se snaží na tomto pozadí ukázat s přihlédnutím k historicko-kulturním tradicím, že základní vina těch, kteří nepřišli na hostinu, nebyla v jejich odmítnutí, nýbrž v jejich liknavosti, s kterou si mysleli, že na hostinu je dost času. Přišli pozdě, kdy již všechna místa byla obsazena. I kdybychom tento výklad nepřijali, zůstává skutečností, že u Lk je podobenství orientováno výrazně eschatologicky. Je výzvou k rozhodnutí nyní.

Matouš 22,1-14 přináší podobenství v takové formě, ve které je pochopila tradice prvokřesťanského sboru. Nastává u něho výrazný posun. Zatímco u Lk a ovšem i u Mt jsou v původním dějinném kontextu adresáty vůdcové vyvoleného lidu, obrací se vlastní podobenství v Matoušově padání do homiletické situace sboru. Adresátem se stává sbor. Mezi církví staré smlouvy a církví nové smlouvy existuje určitá homiletická paralelita. Změna adresáta v podobenství má ovšem homiletické důsledky. K nim patří na prvním místě připojení druhého podobenství o svatebním rouchu, jímž podobenství o svatební hostině vrcholí. J. Jeremias (70) přesvědčivě dokazuje, že dvo-

jitá podobenství mají vždy svůj vrchol v druhém podobenství. Podobenství o svatební hostině je tak postaveno do docela jiné perspektivy. Tou je otázka, zda křesťané, kteří jsou mezi pozvanými v církvi, vskutku žijí z pokání a z obrácení, zda mají roucho svatební. Soud, který postihl město Jeruzalém, může postihnout i ty, kdo jsou v církvi. Dostalo se tedy podobenství zvláštního přeznačení, které brání tomu, aby je prvotní církev mohla užít v duchu antisemitismu k sebespravedlivým a pokryteckým útokům proti vyvolenému lidu a potěšovala se pádem Jeruzaléma. Spíše je právě tato církev vyzývána, aby sama sebe střežila, aby neupadla do samospravedlnosti, ve které by propadla soudu.

Mám zato, že tyto dva příklady podávají dostatečné množství látky k zamyšlení nad podstatou homiletického a katechetického pohybu v prvotní církvi. Skutečnost, že biblické perikopy mají homileticko-katechetickou povahu, že jejich "Sitz im Leben" je v bohoslužbě prvotní církve, je historicko-kritickým bádáním prokazována stále pronikavěji. Toto bádání však sebou přináší celou řadu otázek, jež se promítají jak do homiletické praxe, tak do promyšlení principiálních homiletických přístupů.

Vyjděme od otázky, kterou si položí čtenář a posluchač dnes, když přijme historicko-kritické rozpoznání, že u obou podobenství došlo k homiletickému pohybu, že se jejich základní kerygma v nové homiletické situaci posunulo. Skutečnost tohoto posunu dnešní posluchač přijme, avšak zarazí jej, že redaktor evangelia nečiní rozdíl mezi tím, co řekl historický Ježíš, a tím, co je ovocem tradice, co bylo ztvárněno v kázání prvotní církve. Obě vkládá redaktor, a zřejmě již i tradice, do úst Ježíšových, který je v evangeliích před vzkříšením líčen jako člověk Ježíš z Nazareta. V této situaci se dnešní čtenář a posluchač dostává do vnitřních rozporů. I J. Jeremias se dlouho bránil tomu chápat výklad podobenství o rozsévání jako produkt prvotního sboru. Redaktorům evangelií, kteří

přece museli vědět, jak se věci mají, to však nevadilo. Necítili rozpaky nad tím, když změnili historickou kulisu situace, ve které Ježíš pronesl ten neb onen výrok, ani nad tím, že mu vložili do úst slova, která historicko-kritické bádání pokládá za tradici prvotní církve.

Řešení tohoto problému není možné na půdě historicko-kritického přístupu, tím méně moralismu původnosti a pramenů. Příčinu rozpaků moderního čtenáře vidím v tom, že jeho základní přístup k evangeliím se podstatně liší od přístupu redaktora evangelia. Moderní čtenář přistupuje k evangeliím z pozice dějinného myšlení, z pozice historického Ježíše. Teologické úsilí J. Jeremiase vidí dokonce v poznání historického Ježíše základní a zásadní úkol teologické práce, neboť jen tam, kde narezíme na historického Ježíše, zazáří plně Slovo. Historického Ježíše pak už od dob Straussových rozlišujeme od kerygmatického Krista. Pro moderního čtenáře Písma a posluchače kázání je historický Ježíš skutečný, zatímco kerygmatický Kristus je mu přinejmenším méně skutečný. Pro evangelistu je tomu obráceně. Pravá skutečnost se mu otevírá ve Vzkříšeném Pánu, v eucharistii, v kerygmatu; všecko, co píší evangelisté o historickém Ježíši, píší z pozice své víry v Krista, nikoli z pozice historického Ježíše. Kdyby nevěřili v Ježíše jako Krista, kdyby v něm nenalezli spásu, nezajímali by se o jeho historii. Ježíšův příběh by se nám nezachoval. Impuls, který dal vznik křesťanské církvi, není jen historický zápas Ježíšův, nýbrž zásah boží, který se ve vzkříšení k tomuto zápasu přiznal a který se promítá mocí Ducha do kerygmatu apoštolské církve. Boží zásah ve vzkříšení se zpřítomňuje spolu s mocí Kristova díla z Ducha v kerygmatu, které cílí k parúzii, k zjevení boží pravdy v plnosti. Tím je vymezen prostor i cíl kerygmatického dění, homiletického pohybu, který probíhá už v Novém zákoně od starších vrstev k vrstvám pozdějším. Snažil jsem se rozplést tento pohyb od Ježíšových podobenství, jak byla pronesena historickým Ježíšem, k jejich ztvárnění v prvotních sborech.

Soustředíme se nyní na tento homiletický pohyb. V očích historické kritiky probíhá tento pohyb tak, že si učedníci zapamatovali Ježíšova slova a kázali je křesťanským sborům, které vznikly po Ježíšově ukřižování a vzkříšení. Při tom docházelo k homiletickému zpracovávání Ježíšových slov i Ježíšových příběhů. Tato zpracovávání se dala v bohoslužbách sboru v reakci na homiletickou situaci sboru i na situaci dějinou (např. pád Jeruzaléma). Tento homileticko-katechetický proces probíhal ústně; s přechodem do hellenistické oblasti na sebe postupně bral formu literární a byl postupně zredigován evangelisty.

Je však možný ještě jiný pohled na tento homiletický pohyb, který by byl více práv teologické povaze tohoto dění, který by bral vážně skutečnost, že jeho těžištěm bylo bohoslužebné shromáždění prvotního sboru, konkrétně přítomnost Vzkříšeného v eucharistii a v Slově. Pro pochopení tohoto dění je podstatnou otázkou, kdo byl jeho nositelem: kdo měl vposledu odvahu i právo posunout to neb ono slovo Ježíšovo, ten neb onen jeho čin z dějinného kontextu, v němž k němu došlo, kdo mohl připsat Ježíšovi slova, která vytvořila živá tradice sboru. Nositelem a ručitelem tohoto kerygmatického dění je sám Vzkříšený Pán v Duchu svatém. Jen on má vposledu onu svobodu a svrchovanost, která dávala biblickým látkám novou podobu. Podoba evangelijní látky je nepochybně dílem lidí. Avšak za úsilím evangelistů, katechetů, redaktorů evangelíj je Vzkříšený. Proto novozákonní svědci nerozlišují mezi historickým Ježíšem a vzkříšeným Kristem, jak by to chtěla historická kritika. Moderním teologům činí často značné potíže ustanovení křtu. Křest v podání Mt neustanovil historický Ježíš, nýbrž Vzkříšený Pán. Je proto ustanovení křtu méně reálné než ustanovení svatě Večeře? Pro apoštolskou církev zřejmě tato otázka neexistovala.

G. Bornkamm ukazuje na textu z Mt 25,1-13, že "Ježíšovo slovo sboru se nikdy nedá omezit na okruh ipsissima verba hi-

storického Ježíše, nýbrž obsahuje zároveň slovo Vyvýšeného, které je do každé nové situace řečeno nově" (G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, v In memoriam Ernst Lohmeyer 1951, 126). Z toho plyne, že "slovo historického Ježíše máme jen ve slově jeho svědků a do té míry ne jako slovo historické... 'Ipsissima vox' se s námi setkává jen jako 'viva vox'." (G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen 1971, 49.) "V procesu tradice se zrcadlí, že Pán, který tradici dosvědčuje, mluvil nejen v minulosti, nýbrž mluví přítomně, poněvadž je přítomným Pánem." (Eichholz 83.) "Tradice nepředává jednou pronesené slovo Ježíšovo, ale je jeho slovem dnes." (G. Bornkamm, Jesus von Nazareth 1956, 15.) Stejný homiletický pohyb sleduje G. Eichholz i u Pavla. Pavlova teologie se utváří v rámci jeho zvěstování jako odpověď na otázky kladené posluchači, jako rozhovor. (G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchen 1977², 11.) V této souvislosti je na místě připomenout Součkův důraz na pojetí Nového zákona jako rozhovoru svědků. Rozhovor, který se odehrává uvnitř Nového zákona, je vlastně homiletické, zvěstovatelské dění. Kazatel do tohoto dění vstupuje. Je ovšem potřebí, aby do něho vstoupil zevnitř, to znamená z víry v Krista, jak jej vyznává v církvi a s církvi. Ve víře v Krista totiž může být tento rozhovor integrován a jeho svědectví předáváno dál.

V této souvislosti se však ozývá celá řada otázek, které se týkají závaznosti a autority biblického textu. K. Koch položil otázku, který stupeň tradičního procesu je závazný, kanonický. "Co je u Ježíšova podobenství kanonické? To, co mluvil Ježíš sám, nebo pojetí prvotního sboru nebo Matoušův výklad?" (K. Koch, Was ist Formgeschichte? 1964, 111.) Koch zmiňuje názor, že poslední podoba tradice by měla být pokládána za závaznou, neboť "pohyb tradice je určován zkušenostmi sboru za vedení povelikonočného Kyria" (Koch 111). Sám však má zato, že v této věci nelze vytýčit žádné závazné pravidlo.

Biblické texty jsou ve svém závěrečném zpracování mnoho-

vrstevné. To ještě zvyšuje skutečnost tří evangelií. Evangelium podle Jana dokonce s touto mnohvrstevností záměrně počítá a nabízí ji ke kerygmatickému využití. Matouš ponechává u podobenství, které jsme vykládali, obě vrstvy, vrstvu historického Ježíše i vrstvu sboru a nepokouší se uvést je na jednu rovinu. Obě mají svůj zvěstný dosah, první dosah eschatologický, druhá parenetický. Která z těchto vrstev se stane určující pro kazatele, o tom rozhodne Duch, který úzce souvisí s obecnstvím sboru, s odpovědností kazatele za posluchače.

Při tom můžeme uvnitř tradičního procesu v Novém zákoně sledovat paradoxní jev, který se vymyká běžným předpokladům. Jestliže se tradiční proces odvíjel tak, že Ježíšova slova zpracovával do konkrétní situace sboru, dalo by se čekat, že původní impuls bude slábnout a že další proces bude čerpat z přítomné zkušenosti sboru postupně značně posunutě z roviny historického Ježíše. Dalo se čekat, že tento proces se nebude obracet zpět do Ježíšova života, nýbrž najde své těžiště sám v sobě anebo v budoucnostní eschatologické perspektivě. V Novém zákoně však sledujeme opačný proces. Přítomné slovo a přítomná zkušenost sboru se promítá zpět do historického příběhu Ježíšova, jak je patrné zejména u evangelisty Jana. Nejstarší písemně zachycené části NZ, epištoly Pavlovy, zvěstují smysl Ježíšova kříže a vzkříšení. Avšak církev byla Duchem vedená, aby zachovala nejen toto Pavlovo evangelium, nýbrž celou událost Ježíše Nazaretského, aby se víra v Krista nerozplynula v mystických a gnostických prožitcích (E. Käsemann). Pohyb směrem k Ježíši, a tím i do Písem, je možno sledovat i ve vykládaných podobenstvích. Jestliže tradice připisuje jejich případné rozvedení nebo výklad Ježíši Nazaretskému, je za tím teologické rozpoznání, které přesahuje pojem historické evidence, že v církvi vposledu vše má svůj původ v Ježíšovi, který není doketistickým fantomem (Lk 24,37), nýbrž i po vzkříšení sedí na boží pravici jako člověk Ježíš, který se za nás přimlouvá. V díle Ježíše Nazaretského byly zjeveny všechny po-

klady moudrosti (Kol. 2,3). Plnost v Kristu zjevená je důvodem, že se Duch svatý stále vrací k Ježíši Nazaretskému. Pohyb směrem k Ježíši Kristu, k jeho pozemskému příběhu, k svědectví očitých svědků, k nejstarším vstvám tradice, k tradici apoštolské, do Písmu, je pohybem víry, která věří, že v Kristu se zjevila plnost moudrosti. Tak má tento pohyb, který je základem homiletické práce, motivaci sám v sobě. Právě tento pohyb tvoří obsah exegetického a homiletického erosu, ne-li vášně.

Zpětný homiletický pohyb do Písmu se však liší od renezančního "ad fontes". Nejde o objevení historie, nýbrž o objev božího zjevení v životě a díle Ježíše Nazaretského. Toto zjevení má normativní povahu. Církev tomuto faktu dala výraz přijetím novozákonního kánonu, do něhož se víra stále vrací. Otázka kánonu a jeho uzavřenosti souvisí bytostně s vírou v jedinečnost božího zjevení v Ježíši Nazaretském.

Tak, jak v Novém zákoně výrazněji poznáváme boží zjevení v Kristu, otevírá se nám také kerygmatický obsah historického Ježíše, jeho činů a slov. Objevujeme nové motivy, které zůstávaly v kazatelské praxi církve po staletí zasuty. Patří k nim evangelizačně misijní, ekumenický a eschatologický horizont Ježíšovy zvěsti, motiv jeho solidarity s trpícími a jeho soudu nad církví zinstitučnělou a farizejskou. Tyto motivy, které dodávají aktuálnosti zvěsti evangelia ve 20. století, zaznívají z nejstarších vrstev apoštolského zvěstování. Písmo je podivuhodně živou knihou. Kritický přístup k němu, který se snaží rozplést proces tradice, uvolňuje cestu dynamice a univerzality Slova do dnešní situace.

VERBUM SOLATII

Epištola Židům a pastýřská péče

Pavel Filipi

Epištolu Žd jsme zvyklí spojovat s problematikou liturgickou. Avšak kultické názvosloví, jímž je tato epištola přeplněna, slouží prokazatelně jinému záměru: výkladům o jedinečnosti vykupitelského božího díla v Kristu, která zpětně odhodnocuje pokusy o svou liturgickou reprezentaci. Tak lze vysvětlit, že historik křesťanské bohoslužby shledává v epištole tak nečetné a nejisté údaje¹.

Ježíš však v epištole Žd není nazýván jen LEITÚRGOS (8,2), nýbrž i POIMÉN MEGAS (13,20). Tento titul není v novozákonním písemnictví obvyklý².

Avšak nejde jen o tuto terminologickou indicii, která se kromě toho vyskytuje na místě textově-kriticky nikoli nesporném³. Zvláštní pastorální motiv je v úvahách epištoly přítomen především věcně. Řada autorů komentářů a studií jej registruje (Michel, Kuss, Grässer a j.)⁴.

Detailnější rozbor tohoto motivu může být příspěvkem k otázce místa pastorače a jejího vztahu k praxi bohoslužebné⁵.

I.

Vycházíme z toho, že epištola sama sebe označuje (13,22) za "LOGOS TĚS PARAKLĚSEÓS. Tím je dán směr našich úvah, ale i jejich omezení. Omezení potud, že pastýřský motiv v Žd je zakomponován do projevu, určeného nikoli jednotlivci, nýbrž celému sboru (či podle některých vykladačů: skupině ve sboru). Zato významový okruh PARAKLĚSIS vede dosti zřetelně dovnitř sborů, k souboru činností pastorálních⁶.

Ojediněle označuje tento termín i řeč misijní (1 Tes 2,3; Sk 2,40). Ze Sk 13,15-49 vyznívá, že LOGOS PARAKLĚSEÓS měl místo v synagogální bohoslužbě (srv. L 4, 21), přičemž perikopa pointovaně sděluje, jak oslovení, určené synagoze, přešlo v kázání pohanům. Převahou je však paraklése určena těm, kdo již Krista přijali (srv. např. 1 Tm 6,2; Ti 2,6). V této rovině mohou být koncipovány celé epištoly (kromě Žd ještě 1 P - 5,12 - a Ju - 3 -), a zvláště jejich parenetické části (Ř 12,1; 2 K 10,1; Ef 4,1; 1 Tes 4,1). Skoro pravidelně je odvedena pozornost od autora k autoritě těchto paraklési, a to odkazy typu "skrze milosrdenství boží" (Ř 12,1), "v Pánu Ježíši" (1 Tes 4,1) a pod. A 2 K 1,3-4 nabízí pregnantní paradigma všeho, co se jmenuje paraklése. Paraklése patří mezi projevy Ducha (Sk 11,23-24; Ř 12,8). Zvláštní "charisma consolationis" je uvedeno 1 K 14,3.31 v souvislosti s prorockým, snad jako jeho součástí.

Kontexty a paralelismy ukazují, že paraklése je obsahově určena snahou vyložit zvěst evangelia do situace posluchačů v jednotlivých ohroženích, jimiž na ně doléhá přítomný věk. Odtud má svou u r č i t o s t (MARTYRESTHAI, ELENCHIN aj.) i svůj zřetel k ú č i n k u na posluchače (PARAMYTHISTHAI, STERIZEIN, OIKODOMEIN aj.). To je jejím distinktivním znakem, nikoli to, zda se obrací k jednotlivci nebo ke skupině.

Sledujeme tedy pastorální motiv křesťanského k á z á - n í, které si klade cílem nově vyjádřit potěšení a napomenutí evangelia posluchačům, jejichž víra je vystavena zkouškám.

II.

"Nevýslovně hlubokou lidskost" konstatuje u c h r i s - t o l o g i c k ý c h výkladů epištoly Žd E. Schillebeeckx⁸.

Pastorální motiv nestanovil sice ústřední téma listu, ale hluboce ovlivnil způsob, jakým je toto základní téma traktováno. Neubráníme se dojmu, že autorův starostlivý zájem o posluchače prohloubil, zpřesnil a rozšířil obzor jeho teologického poznání a dal vyniknout novým momentům zvěsti.

Žd klade otázku po smyslu Kristova díla jako otázku jeho účinku. Kristus - jako poníženy a trpící i jako vyvýšený a oslavený, jedná pro nás, v našem zájmu, k našemu prospěchu. Není nesnadné rozeznat tento úběžník i v rozsáhlých výkladech o Kristově velekněžské cti a funkci (7,1 - 10,18). Kristus je na boží pravici "pro nás" (HYPER 5,1; 6,20; 7,25; 9,24), aby se přimlouval (ENTYCHANEIN 7,25 srv. Ř 8,34; 1 J 2,1), aby se objevil před boží tváří - nyní (9,24) a už trvale (7,3; 10,14). Jde tu o svéráznou interpretaci "sedění na pravici", v níž sice motiv vlády a přemožení nepřátel není zcela umlčen (2,5-9; 10,13), ale ustupuje myšlence zástupné přítomnosti za lid⁹. Syn i po svém vstoupení k Otci pokračuje ve své starosti o lid. Vykupitelská oběť, jejíž jednodobost Žd nepřestává podtrhávat (EFAPAX 7,27; 9,12.26nn; 10,12) pokračuje svými účinky trvale v čase (EIS TO DIÉNEKES 7,3; 10,14). Jednodobá expiační a trvalá interpelační stránka Kristova vykopení tvoří jednotu v jediné k n ě ž s k é funkci.

Paraklétický locus této teologické konstrukce je patrně určen rozporem mezi vyznáním "Syna na pravici" a zkušeností s pokračující mocí hříchu a pokušení (srv. též 1 J 21n). Odpověď PANTOTE ZÓN EIS TO ENTYCHANEIN (7,25) je zvěstí, jež dostatečně umožňuje obnovit důvěru (PARRÉSIA 3,6; 4,16; 10,19.35), že vyznání platí¹⁰.

Týž paraklétický zřetel k posluchačům lze sledovat ve výkladech o Ježíšovi poníženy, jež se objevují hlavně v první části Žd. Málokterý novozákonní spis klade nejhlubší nízkost a nejvyšší důstojenství Ježíše Krista tak důrazně vedle sebe, ano pointovaně obě spojuje a přiřazuje k jedinému

titulu: Syn (srv. 5,8)¹¹. Smysl Synova ponížení (EPREPEN 2,10) je vyjádřen jako "soudost" (2,14) Syna a mnohých synů. Ježíš měl reálnou účast v lidském údělu a nebyla mu cizí žádná zkušenost utrpení (2,18; 4,15; 5,7n). Pro naši úvahu není rozhodující, zda za těmito výklady je již nějaké formální učení (o SYNGENEIA, METOChÉ) a jakého je původu¹². Se značnou stylistickou obratností rozvádí epištola své tvrzení o příbuznosti Syna a synů (např. PEIRASTHEIS - PEIRAZOMENOI 2,18) a spěchá k teologické pointě: milosrdný, soutrpný vykupitel (2,18; 4,15; 5,2), podobný nám ve všem, PRODROMOS (6,20), ARChÉGOS KAI TELEIÓTÉS (12,2).

Časté reference k tradici Ježíšových pokušení (kterou nezná Pavel) naznačují také paraklétickou intenci těchto výkladů. Následování toho, který byl vystaven pokušení, nese s sebou zkoušky, není to nic nového (J 15,18-21; 1 P 4,12), ale právě proto smí společenství následovníků očekávat a přijímat ve zkouškách reálnou pomoc (2,18; 4,16); takovou pomocí je již zvěst o poníženém (2,9) a "memoria passionis" (12,3).

Epištola črtá obraz Krista jako toho, "qui dei causam apud nos agit, causam nostram apud deum agit" (Bengel). Že v Kristu Bůh jedná pro člověka - v jeho prospěch, k jeho ochraně - to je arci obsahem všeho apoštolského kázání a jádrem evangelia. Epištola Žd nehlásá jiné evangelium. Nechce však toto "pro nobis" jenom opakovat jako společnou vyznavačskou tradici, nýbrž má odvsu nově je interpretovat, vyložit znovu svým čtenářům a posluchačům, co vyznávají o Ježíši Kristu. Užívá k tomu interpretačních postupů dosti svérázných, pro něž těžko nacházíme obdoby v ostatním novozákonním písemnictví.

III.

Velmi zřetelným svědectvím paraklétického záměru Žd je její kompozice, v níž jsou christologické výklady

svérázným způsobem pointovány oddíly paraneitickými. V těch leží její teologická váha. Mnohem zřetelněji než ve spisech pavlovských je v epištole Žd teologický výklad ve službách parenése a parenése závislá na teologickém výkladu. Tento kruh je zvýrazněn i stylisticky: parenése navazuje na předchozí výklad zpravidla jako na své zdůvodnění - DIA TOUTO, OTHEN, ÚN, TOIGARÚN atd. - a zase skoro plynule (GAR, DE a podob.) přechází ve výklad následující, na jehož vrcholu resumuje novou parenési¹³.

Paraneitické části epištoly dávají konkrétní výraz hluboce afirmativní tendenci jejích ostatních výkladů. To platí i pro ty nečetné případy, kde parenése užívá ostrého, polemického tónu - v oddílech o tzv. nemožnosti "druhého pokání" (6,4-8; 10,26-30; 12,15-17), které mají svůj základní kladný smysl v tom, že potvrzují definitivní platnost Kristovy oběti¹⁴.

Paraneése ukazují, že smyslem christologických výkladů je (re)afirmovat definitivní platnost vykoupění skrze Krista, univerzalitu Kristovy oběti, a to tentokrát ne ve smyslu geograficko-prostorovém (židé i pohané, do posledních končin země): tento problém, který tolik zaměstnává Pavla a Lukáše, zde není vysunut do popředí. Řešen je problém univerzality v čase. Postupující čas hromadí před vyznávajícími společenství nové a nové těžkosti, jež se zdají ležet mimo dosah zvěstovaného a vyznáváného spasení; nová problematika se zdá volat po nových řešeních, nová tiseň po doplňkových zdrojích duchovní energie. Nebezpečí apostaze, o němž epištola ví, nemá asi původ ve vnějším tlaku (srv. 10,32nn), nýbrž v tom, že "počáteční parametry" zvěstovaného Slova, křestního vyznání a sborového společenství jakoby již nestačily zvládat nové situace.

Role časového faktoru je v epištole naznačena mnohokrát, dvakrát však výslovně v detailním záběru do sborové historie: 5,12 - 6,12 a 10,32-35. V obou případech dopadá srovnání minulosti a současného stavu ve prospěch "předošlých dnů". Vyústěním však není nesmyslná výzva k návratu k počátkům (naopak: 6,1), nýbrž poukaz k tomu, co sboru (dosud, od počátku) bylo da-

rováno: PLÉROFORIA TÉS ELPIDOS (6,11) a PARRÉSIA (10,35). Důraz neleží na tom, co chybí, nýbrž na tom, co má být "až do konce" (6,11) zachováno, resp. nemá být odhozeno (10,35). Srv. též 3,6.14.

V parenetických částech objevíme snadno tři hlavní motivy. (1) Parenése prvních kapitol (do 4,13) jsou soustředěny ke slyšení a přijetí Slova, a to jako zvěstovaného, mluveného¹⁵. (2) V druhé části (4,14-10,31) dominuje motiv vyznání svobodného přístupu (PARRÉSIA) k Bohu, který věřící získává pro Kristovu oběť. (3) Závěrečná část (10,32-13) je ovládána motivem "setrvání", který se promítá do různých poloh života sboru.

Jednotlivé motivy se ovšem prostupují poněkud komplikovaněji, než tu schématicky naznačujeme. Snad by bylo lépe hovořit o jediném tématu, pareneticky rozvinutém do tří souvisejících okruhů. Schéma mělo sloužit k tomu, aby jasněji vyniklo, že výklady epištoly Žd svými parenetickými koncovkami vedou posluchače v tísní tohoto věku hlouběji ke Slovu, k vyznání, do sboru, nikoli nad ně nebo mimo ně¹⁶.

Budme ještě konkrétnější: parenése vedou do bohoslužebného shromáždění, a to nejen přímou výzvou "Neopouštějte" (10, 25), nýbrž i opakovaným motivem "přístupování" (PROSERCHESTHAI 4,16; 10,22; srv. 12,18.22; 10,1; ENGYZEIN 7,19). V bohoslužebném dění, k němuž podle 3,12-15 (též 12,25 v kontextu) patří i živá zvěst evangelia, přijímá sbor službu Krista, sedícího na pravici: účast na nebeské PANÉGYRIS (12,23). Eschatologická zakotvenost (ANKYRA ASFALÉS KAI BEBAIA KTL 6,19) církve, její úběžník v POLIS MELLÚSA (13,14) má svůj prýni a přední výraz a zároveň zdroj své obnovy v bohoslužbě.

Autor epištoly je velmi skoupný na konkrétní údaje o situaci adresátů svého kázání. Jeho nepolemický charakter nedovoluje činit přesné závěry o zhoubnosti "cizích učení" (13,9), o příčinách vytýkané stagnace (5,11-14) anebo snad hrozícího odpadlictví (3,12 aj.). Vykладаči zpravidla, když byli vyzkoušeli různé slepé uličky, končí u konstatování jakési "duchovní anémie", která nese typické a obecné znaky hnutí druhé generace. Věc lze vysvětlit tak, že v epištole máme

před sebou teologickou interpretaci situace. Epištola je LOGOS TÉS PARAKLESEOS už tím, že situaci posluchačů pouze neregistruje, nýbrž podrobuje teologické reflexi; výsledkem je v našem případě diagnóza: nejvládnějším nebezpečím je ztráta eschatologické parésie, neschopnost vyrovnat se s novými skutečnostmi a tlaky (dějin) z eschatologického středu, od Krista na pravici.

O. Kuss¹⁷ se domnívá, že hlavním problémem adresátů bylo "scandalum fundamentale", pohoršení kříže. Avšak plný důraz ve výkladech epištoly na sebe nestrhává "kříž", nýbrž "sedění na pravici" (8,1, srv. 1,3-14) a zájem jejího zvěstování krouží kolem OIKÚMENĚ MELLÚSA (2,5). Epištola nezačíná výkladem o kříži, nýbrž o Kristově důstojenství, a tím se teprve kříž dostává do eschatologické perspektivy, jejíž slábnutí autor s obavami pozoruje. V tomto slábnutí ležela příčina ostatních jevů, i toho, že kříž se opět stal kamenem úrazu. Kde vadne vyznání Krista jako dědice všeho, který svým slovem všecko nese (1,2-3); tam se objeví tisíc a jeden důvod urážet se nad jeho nízkou postavou a chartrnou podobou jeho díla ve světě, jež neobstojí ve vznešené konkurenci, když Kristus nestačí konečně ani na to, aby své vyznavače uchránil smutné zkušnosti krvevého zápasu s mocí hříchu (12,4-11) a asi ani před postupující společenskou izolovaností.

Snahou epištoly je tedy zakotvit znovu existenci společenství v eschatologickém dění, jež má univerzální platnost a dosah. Toho cíle může být dosaženo ne vyvracením jednotlivých bludů, polemikou s úchylkami anebo násilnými epely na věrnost tradici¹⁸, nýbrž novým zvěstováním onoho Slova, jež Bůh promluvil ve svém Synu (1,1). Proto je ústřední výzva - Drž se toho, co máš - tak široce podložena výklady o stabilitě, spolehlivosti a definitivní platnosti božího vykoupení v Kristu. Dokonanost tohoto vykoupení je vyňata ze souvislosti přítomného věku: nebeská bohoslužba se nyní děje v nebeské svatyni (8,1nn; 9,23nn). Tím si epištola zakazuje spekulaci o procesuálním rozvíjení božího díla v čase a o jeho případných transformacích v dějinách. (Snad proto se vyhýbá i schématu dějin spásy.)

A přece se v ní čelí dojmu, že na přítomný věk už nezbyvá

nic leč repristinace, že budoucnost znamená návrat a že křesťanské společenství je odsouzené ke ztrnulé zahleděnosti do minula, ke konzervaci "deposita fidei". Vše je již uskutečněno - ale také ještě otevřeno (APOLEIPETAI 4,6.9)¹⁹. Mezitím se ovšem něco děje. Mezi počátkem a koncem se zvěstuje Slovo. Zvěstování je dynamickou stránkou božího díla v tomto čase; jím se uvádí do pohybu drama, zápas, ne už zápas nebeských bytostí a sil, nýbrž zápas o víru, poslušnost a vděčnost. Slovo má své dějiny (2,3n), ano i svou prehistorii (Častokrát a rozličnými způsoby 1,1; kap. 11). Bytostnou neuzavřenost dění Slova v tomto věku vyjadřuje pojem EPANGELIA²⁰. I evangelium se zvěstuje jako EPANGELIA (4,1 - 4,2: malá hříčka velkého dosahu). Slovo, jež osvědčilo svou spolehlivost už tolikrát, otevírá přítomnou chvíli směrem ke své budoucnosti. Proto je možno se spolehnout na TA ELPIZOMENA, Ú BLEPOMENA (11,1).

IV.

Důležitým způsobem, jímž boží lid zvládá svou situaci v době mezi počátkem a koncem, je služba vzájemné paraklése. Podle 3,13 tato služba těsně přiléhá ke zvěstování; 10,25 může naznačovat, že byla náplní "společných shromáždění". Tato služba patří k eschatologické existenci sboru: Koná se, dokud se říká Dnes, dokud se ještě zvěstuje evangelium milosti. Vzájemná paraklése je s tímto zvěstováním co nejužší spojena, skoro bychom řekli: je to rozměr tohoto zvěstování; v něm je podtrženo, že součástí zvěstování je eminentní zájem a péče o to, aby evangelium bylo přijato (MÉ SKLÉRYNTHÉ TIS 3,13 srv. 4,2), aby nebylo přehlaceno "klamem hříchu"²¹.

Smyslem vzájemné paraklése není tedy teprve kultivace ovoce přijatého Slova - i když Žd zná i to: 10,24 doporučuje, aby láska a dobré skutky nebyly ponechány každému jako

jeho soukromá záležitost, nýbrž aby se staly věcí společného zájmu, povzbuzení a dohledu. Ale paraklése začíná již v okamžiku, kdy se má rozhodnout o samém přijetí Slova. Starost o to je uložena každému údu věřícího společenství.

*

Vzájemná pastýřská služba má dále sloužit tomu, aby až do konce vydržel a byl zachován lid celý a jako celek. Náznak toho pozorujeme již v 3,12n (hINA MÉ TIS EX HYMÓN = aby ani jeden z vás); do popředí vystupuje tento moment v 12,12n a 12,15.

Posilovat (ruce a kolena) - výzva převzatá ze sz mesiášského proroctví Iz 35,3 - má syté sz pozadí (h-z-q): původně patrně výklad dobrého znamení (orakula)²². Výraz si i v Iz 35 zachoval povahu sdělení dobré zprávy těm, kdo ji potřebují nebo očekávají (35,4; srv. Job 4,3). Jde o to, aby se i oni mohli připojit k eschatologickému procesí k Siónu (Iz 35,8-10 srv. Žd 12,22nn), k průvodu, v němž nemá být klesajících (Iz 5,27) jako jich nebylo při exodu (Ž 105,37).

Obrazy Iz 35 asi ovládají vyjadřování Žd ještě i v 12,13, třebaže je zde uveden nový citát (Př 4,26a O'); formálně je připojen k ANORTHÓSATE (→ TROCHIAS ORTHAS), ale věcně spíše k PARALELYMENA GONATA, neboť váha druhé poloviny verše spočívá na TO CHÓLON (srv. hO CHÓLOS Iz 35,6 O'). Nejde jen o to, že chromý (spolu se slepým) je neschopen kráčet v procesí; je i diskvalifikován pro kněžství před boží tváří (Lv 21,28). Ale myšlenka míří ještě dál: chromé má býti spíše uzdraveno. Uzdravování chromých je znamením mesiášského věku (Iz 35,6 → Mt 11,5 aj.). Vzájemná strážná a sílicí služba při "plachých srdcích" je znakem eschatologického společenství, v němž propuklo dění posledního času, směřující k tomu, aby při nebeské slavnosti nechyběl nikdo²³.

*

Do podobné problematiky vede také 12,15, místo nápadné už tím, že činnost, k níž vyzývá, označuje jako EPISKOPEIN. Vyzváni jsou všichni, netoliko HÉGUMENOI, o jejichž strážné péči je řečeno: AGRYPNÚSIN HYPER TÓN PSYCHÓN (13,17). Nejde tedy o úřad, nýbrž o bratrskou starostlivost.

Velmi přitažlivá je hypotéza, která pro EPISKOPEIN hledá sz podklad v hebr. b-q-r, a to přes "mqqm", kteří stáli v čele damašské obce nové smlouvy (Jeremias). Hebrejské a aramejské b-q-r - zjišťování (zkoumáním božích znamení²⁴), za účelem rozlišení (Lv 27,33) vede jak ke kněžskému (Lv 13,36), tak k pastýřskému kruhu činnosti (Ez 34,11n). V tomto ohledu je zajímavé spojení EPISKOPOS KAI POIMÉN I P 2,25, resp. Sk 20,28, které má analogii v Damašském spisu (Jeremias v ThWNT VI, 488).

Ale i v případě, že bychom tyto asociace nemohli předpokládat, je v Žd 12,5 vzájemná "dozorčí" služba vymezena obdobně ve věci: Jde o to zkoumat, aby ve stádcí, v bohoslužebně (CHARIS²⁵) shromážděném společenství jednak nikdo nechyběl a jednak aby se doň nevetřel cizí duch: tedy zjišťovat za účelem rozlišení.

Slovesem HYSTEREIN je podtržena naléhavost úkolu: lhůta milosti má svůj blízký konec (podobně 4,1; 10,25; 10,37). - Že v RIXA PIKRIAS jde o vliv cizího náboženství, prozrazuje jednak kontext, z něhož je tento citát (či vlastně malé podobnosti) převzat: v Dt 29 17 (= 18 K) jde o službu "bohům národů"; jednak také způsob, jak je označen zhoubný vliv "hořkého kořene": sloveso MIAINEIN²⁶ znamená znečištění především kultické a rituální (J 18,28).

Sotva tedy jde o to, aby nebyl dáván špatný příklad odpadnutí, jak se domnívá řada vykladačů. Mnohem spíše o to, aby do společenství nebylo vneseno něco, co tam nepatří, cizí moc, (protikristovská) duchovní orientace, dlouho utajená (ANÓ FYÚSA), a přece jako kvas působící na unohé poskvrou v tom smyslu, že "odejdou po těle cizím" (Ju 7n) jako vzápětí - obrazy plnými zvěstné symboliky (BRÓISIS) - uvedený Ezau, smilník (PORNOS), který se posléze, když se zřekl prvorozenství, připojil k cizímu společenství (Gn 26,34n). Vždyť ani "poskvrnění" nebudou v eschatologickém procesí (Iz 35,8).

V.

Všimli jsme si, že autor epištoly Žd plní své pastýřské předsevzetí už tím, že má odvahu k nové teologické tvorbě, ke smělé interpretaci zvěsti evangelia i situace posluchačů. Právě jako "pastýř" je bohoslovcem mimořádného formátu. O. Kuss²⁷ vidí v této odvaze pastýřskou příkladnost a spolu i doklad, že tvůrčí bohosloví, mobilizující všechny myšlenkové schopnosti a metodické nástroje, není zhoubou pro "praxi v terénu". Pastorální činnost není pouhým souborem praktik a technik a nekoná se pohybem odstředivým, jako by zřetel k člověku odváděl od jádra evangelijní zvěsti.

Nutnost teologické práce ve službách interpretace zvěsti se běžně uznává v úvahách o misijním kázání. Zde však jde o něco jiného: špičková teologická tvorba je ve službách paraklése, kázání, zaměřeného dovnitř společenství. To je méně běžné. A přece problém posluchače, který začíná pochybovat o platnosti svého křestního vyznání a o pravdivosti biblického poselství, není problém vymyšlený a měl by vstupovat do kazatelské a bohoslovecké tvorby častěji a metodičtěji, než se to děje. Běžná praxe mlčky vychází z předpokladu, že posluchačův problém je povahy etické, že od kázání, sboru a faráře čeká radu, co má dělat a jak se rozhodovat. Často však za těmito otázkami je skryta nevyslovená otázka hlubší: co smím věřit o Kristu, nač se spolehnout? Až k těmto hloubkám má pronikat a promlouvat LOGOS PARAKLÉSEÓS.

Metodickým místem, na kterém se dnes tato problematika zvládá, je homiletická meditace. Augusta i Komenský radí, aby kazatel nejdříve otevřel "rejstra" či "postilu" svých posluchačů. Což je docela v linii bratrské teologie, jejíž zájem na tom, "co se z přísluhování rodí", byl tak silný, že si vymohl místo i v konfesi (VIII, 4 a 5).

Starost o to, aby zvěst působila, aby byla přijata ve víře a v poslušnosti, patří legitimně k věci samé, není to zájem

druhotný nebo nahodilý. Pastorace tvoří s predikací jeden celek, to věděl už Daněk²⁸. Posлуhač patří ke kázání tak bytostně, že Bohren neváhá jej označit za "druhý text", jehož váha je dána tím, že "první posluchač" - Bůh - se bez něj nechce obejít²⁹.

Ovšem pozorovali jsme, že jde o respekt kvalifikovaný; posluchač je reflektován ve svém vztahu ke Slovu a k vyznání, ke službě Kristově a k bohoslužbě církve. Chtěná konkrétnost nejednoho kázání jde mimoběžně s pastorální směrnicí paraklése proto, že bere posluchače v úvahu ve všech možných směrech a rozměrech kromě tohoto nejdůležitějšího. Zvěst o Kristově kříži "pro nás" tvoří nikoli náhodnou kulisu, nýbrž je středem a zároveň úběžníkem kazatelské paraklése.

Tudy se tato paraklése nenásilně zařazuje do tradice zvěstování jako nový zvěstovatelský krok Slova, "jež jste slyšeli od počátku" (1 J 2,7n). Nová situace nevyžaduje nové Slovo, nový princip výkladu lidské existence coram Deo, vyžaduje však odvahu k bohoslovecké interpretaci, a to tak, aby jasně vyniklo, že a jak zvěst v nové situaci platí. Paraklése vstupuje do souvislosti s předchozím zvěstováním a vyznáváním. Kazatel ani posluchač nejsou "nepopsaný list", stojí v určitých "dějinách Slova", na něž se můžeme odvolat (Žd 2,1-4; 5,11nn).

Epištola Žd provádí tento vstup do tradice na závratně široké ploše, když do "oblaku svědků" přivolává postavy, děje a instituce starozákonní, ujišťujíc, že Bůh, který častokrát a rozličně mluvíval k otcům, je tžž, který promluvil k nám³⁰.

Jejich svědeckost však je paradoxní; svědčí svou zjevnou nedokonalostí, torzovitostí, nedokončeností; v příběhu staré smlouvy je nápadná mezera, která odkazuje k dokonalosti Syna na pravici, a stává se tak potěšením pro přítomný čas.

A konečně přibližuje Žd našim úvahám ještě jeden aspekt problematiky. Paraklése má smysl dostředivý; vede do shromáždění, ke Slovu, k vyznání. Tato dostředivost však není moti-

vována přirozenou snahou konzervovat a udržet církev, nýbrž je inspirována vizí božího lidu jako celku. Pastýřská charismata jsou projevem Ježíšovy prosby a Kristovy péče o to, aby z těch, které mu Otec dal, nebyl nikdo ztracen (J 17,11-15). Konečné, eschatologické svolání všech božích dětí "ode čtyř větrů", za něž se církev modlí, se promítá i do strážného zájmu o bratra, ohroženého odstředivými tlaky, jimiž působí tento věk.

Poznámky

1. Srv. M. Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief (Botschaft u. Geschichte II, 160-176). Nechybí ovšem ani pokusy opačné, rekonstruuující "mši svatou podle píšto-ly Židům" (H. Middendorf). Širokou diskusi o otázce, zda a jak Žd, zejména 13,7-17, obsahuje reference k liturgické slavnosti eucharistie, shrnuje O. Kuss (Der theologische Grundgedanke des Hb, Auslegung und Verkündigung I, 320-328), sám zaujímá stanovisko střízlivě vyvážené: zájem epištoly leží jinde a příležitostné zmínky nejsou pro otázku litur-gickou dost směrodatné.
2. V epištolách se objevuje už jen v 1 Pt 2,25 (spolu s EPISKOPOS) a 5,4 (ARCHIPOIMÉN). Pastýřská symbolika me-siášská ovšem v NZ neobvyklá není. V navázání na prorocké sz motivy (Jr 3,15; 23,1-4; Mi 5,3n; Ez 34,23; Iz 40,11 aj., srv. též Ž. Šal. 17,40) se objevuje u synoptiků (Mt 15,24; 10,6; 26,31 a paralely, Mt 25,32) a v J 10. Poměrně konstantní je v těchto obrazech - u proroků i u evangelistů - motiv vyhledávání, shromažďování (a třídění) stáda, v němž nemá chybět ztracený a hynoucí.
3. K problematice epištolního závěru 13,18-25 viz Ph. Viel-hauer, Gesch. der urchristl. Literatur, 240n.
4. Samostatnou studii věnoval otázce O Kuss: Der Verfasser des Hb als Seelsorger (Auslegung und Verkündigung I, 329-358).
5. K tomuto problému nejnověji: M. Seiz: Ist der Gottesdienst die Mitte der Seelsorge? (Praxis des Glaubens, 64-72).
6. "Theologie heisst im NT Didache, Seelsorge heisst Paraklese" (J. Schniewind, Theologie u. Seelsorge, EvTh VI, 1946-47, 363.)
7. K problému srv. J. Smolík, Prorocký motiv v pastýřské péči, KR XLV. (1976), 74-78
8. Christus und die Christen, 231
9. Věc sama (k ní viz Heller, Kněžství a zástupnost, SAT 1, 7-25), totiž myšlenka, že oslavený Kristus odešel k Otci,

aby tam hájil zájmy lidu, má v NZ obdoby (např. J 14,2nn; 17 aj.), nikde však není vyložena tak rozvitě a akcentová-ně jako v Žd. Viz též E. Lohse: Die alttestam. Bezüge im neuttest. Zeugnis vom Tode Jesu Christi, Zur Bedeutung des Todes Jesu 110.

10. Na souvislost mezi HOMOLOGIA a PARRÉSIA v Žd správně upo-zornuje O. Michel, Der Hebräerbrief⁹, 99.
11. Srv. též J. B. Souček, Utrpení Páně podle evangelií, 103.
12. O. Kuss správně poznamenává na adresu Käsemannova pokusu vyložit 2,5 - 3,6 z pozadí gnostického mýtu: tento pokus je činěn s tolikerou výhradou a s tolika podstatnými ome-zeními, že nakonec potvrzuje teologickou samostatnost Žd (Der theol. Grundgedanke, 314). Pokud jde o METOChÉ, do-chází k podobnému závěru Hanse v ThWNT II, 830n.- Destru-ován je především "naturalistický" předpoklad gnostické spekulace; je proto povážlivé, že nový český překlad kla-de "bylo přirozené" za EPREPEN 2,10.
13. W. Nauck (Zum Aufbau des Hb: Judentum - Urchristentum - Kirche, 199-206) uvádí tento příklad: celý výklad o vele-kněžství je uzavřen mezi 2 parenésé (4,14-16 a 10,19-22), jež jsou si užitou terminologií a myšlenkovou kadencí navzájem nápadně podobny. Hermeneutický kánon parenésí podtrhuje základní linii christologického výkladu.
14. To dobře vystihl Luther, který jindy v těchto oddílech viděl "harten Knoten", když vykládá: "Apoštol... mluví o pádu víry v nevěru, který je způsoben bláznivou před-stavou, že by mohli být spaseni bez Krista, vlastní sprave-dlností." (Cit. podle Michela, 27). Hřích, který je zde vytýkán, je "dobrovolný" (10,26) v tom smyslu, že se zří-ká Kristovy spravedlnosti. A o to vskutku v těchto oddí-lech jde, nikoli o předčasnou variantu novatiánského problému. - Bornkamm (Das Anathema in der urchr. Abend-mahlsliturgie, Das Ende des Gesetzes, 130) nadhazuje možnost, že tyto oddíly souvisejí s anathematy eucharis-tického rituálu.

15. Nápadně častý je v této části výskyt sloves LALEIN a AKŮEIN. Svěrázná "teologie Slova" epištoly Žd je zřetelně situována do kazatelského dění. Jde o LOGOS TĚS AKOĚS 4,2. Stejně i při mnoha sz citátech v epištole je znát, že nejsou uváděny jako "argumentum e scriptura", nýbrž jako kazatelské, zvěstovatelské "loci"..(Podobně Grässer 24 s odvoláním na další autory.)
16. Program, inzerovaný 5,11-6,20; toto zjištění nikterak nepochybňuje, naopak podporuje. "Vyspělí" (TELEIOI 5,14) nejsou jen někteří, schopní přijímat "hutný pokrm" esoterického učení, nýbrž jde o to, aby hutný pokrm snesli všichni (6,1-4). Skutečnost, že je zde užito názvosloví známého z mysterijních projevů, nemůže zastřít fakt, že v podstatném bodě se epištola od těchto projevů odklání; n e - c h c e být esoterickým učením. Tvrzení, že epištola "Žd jako celek je mysterijní promluvou" (Vielhauer, op. cit. 242n podle Dibelia), je možné jen v povrchním smyslu.
17. Auslegung ud Verkündigung, 352n
18. Žd arci zná fenomén tradice. Ale je to (ještě) tradice aktuálního zvěstování Slova (2,1-4). Pozornost neplatí samému procesu předávání, ani autoritě tradenta: epištola zná jediného "apoštola" - Ježíše (3,1); zvěstování potvrzuje Bůh projevy Ducha přímo (2,3). Zvěstovatelé mají svou autoritu ze Slova (13,7) a z pastýřské služby (13,17).
19. Je zajímavé, jak se epištola podařilo udržet časovou kategorií budoucnosti vzdor tomu, že modifikovala apokalyptické schéma převahou kategorií topických, prostorových nad časovými: KATAPASIS, OIKUMENĚ, PATRIS, POLIS, BASILEIA, SIÓN, IERUSALEM atd. Opačný proces než v Alexandrii (Filón), kde časové schéma bylo přetvořeno ve schéma prostorové.
20. Vyskytuje se v Žd nápadně často, většinou v souvislosti s postavami, institucemi a ději SZ. EPANGELIA je v Žd "samonosná" kategorie: nepotřebuje bližšího vymezení svým předmětem; pojmu se užívá absolutně, dokonce se i sám stá-

- vá označením zaslíbené věci (10,31; 11,33). Slouží nepochybně k vyjádření dynamické a budoucnostní tendence Slova (Slova: neboť postavy a příběhy sz mají v Žd funkci zvěstovatelskou, nesou svědectví 11,2.5 aj.). Slovo vždy odkazuje před sebe. Spásné dění není ve Slově beze zbytku rozpuštěno.
21. APATĚ TĚS HAMARTIAS, podle Michela (106) výraz již převzatý (srv. Ř 7,11), označuje buďto sumu protivenství tohoto věku (podobně jako HAMARTIA 12,47), anebo (spíše) se specificky vztahuje k varujícím událostem na poušti: Nu 14,34 (srv. 14,40) je hříchem nazvána ztráta důvěry v zaslíbení pod dojmem nepříznivé zprávy zvědů. (Že "den pokušení na poušti" odpovídá událostem v Kádes, prokázal přesvědčivě O. Hofius, Katapausis.)
22. ThHWAT I, 538nn
23. Tento výklad platí bez ohledu na to, zda se rozhodneme MÉ EKTRAPĚ překládat ve smyslu technicky medicinském (aby se nevykloubilo) nebo běžněji: aby se heuhnulo, neuchýlilo z cesty.
24. Bič, Palestina II, 153
25. Michel 308n
26. V O' je jeho podkladem jednoznačné hebr. t-m-' (o něm v ThHWAT I, 664nn)
27. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger, 357.
28. VID 3, 112.
29. Predigtlehre 454nn. Také M. Seitz (Zum Problem der sog. Predigtmeditation: Praxis des Glaubens 22-32) doporučuje vzít posluchače do procesu tvorby kázání poměrně záhy a konkrétně, metodicky.
30. Zajímavou kapitolou by bylo sledovat výběr sz materiálu; pozornost Žd není rovnoměrně rozložena na celý příběh lidu staré smlouvy - dobu králů a proroků přeskakuje jen letmou zkratkou (srv. 11,32nn), zato prodlévá u praotců, Mojžíše a u putování pouští. Tím se také vysvětlí řada věcných nesrovnalostí v líčení izraelské bohoslužby: autor nemá na mysli chrám, nýbrž stánek.

KNIHA TVOŘENÍ - SÉFER JECÍRÁ

Přeložil Tomáš Novotný

Tento základní a nejstarší spis staršího období kabaly se nám sám představuje jako zjevení dané Abrahamovi. Pochází však samozřejmě z doby daleko pozdější, snad z 5. či 6. století. Autora neznáme, místo vzniku není jisté. Většina badatelů je přesvědčena, že byl napsán v Babylonii, někteří jiní se však domnívají, že vznikl v Palestině.

Na tomto spisku nás však tak nezajímá jeho význam náboženský, jako prvopočátky jazykového rozpoznávání, v náboženských výpovědích ukryté. "Séfer jecirá" ličí totiž světový řád jako výsledek působení dvaadvaceti písmen hebrejské abecedy a deseti základních čísel. Těchto dvaadvacet písmen a deset čísel tvoří třicet dvě cesty (síly, způsoby, formy) moudrosti. Popis těchto třiceti dvou cest tvoří úvod k vlastní knize tvoření. Ta je pak rozdělena do šesti kapitol: I. Významy základních čísel. - II. Rozdělení hlásek. - III. Tři hlásky, tři prvky, z nichž se skládá svět a symbolika tří. - IV. Hlásky begadkepat, réš a symbolika sedmi. - V. Dvanáct zbývajících písmen a symbolika dvanácti. - VI. Závěrečné výroky a původ knihy tvoření.

V úžasu nad tvořivou mocí řeči a s respektem před magickou silou, kterou připisují kabalisté kombinování hlásek, pozoruje autor knihy tvoření řeč jako živý organismus a popisuje

pochody v ní probíhající jako součást principů, na nichž je založen tento svět. I když tedy nenacházíme v tomto nejstarším "gramatickém" pojednání souhrnná pravidla a paradigmata, je nám milé svou téměř náboženskou úctou k jazyku, který je dodnes židovským jazykovědcům "lešón kódeš" - svatým jazykem.

Tento překlad je po téměř nedostupném Griessově překladu (Otakar Griesse: Sefer Jecira. Kniha o utváření, Přerov 1921) prvním českým kritickým vydáním tohoto textu, pro každého hebraistu pozoruhodného.

T. N.

Úvod ke Knize tvoření - 32 CESTY MOUDROSTI

1. cesta

Nazývá se tajemný rozum - nejvyšší koruna - a je prapůvodní světlo chápání a je první panství, jehož bytí nemůže žádné stvoření pochopit.

2. cesta

je rozum vyzařující světlo a je korunou stvoření a leskem stejné vlastnosti. Tak je povýšen nade vším na první místo a kabbalisty je nazýván druhé panství.

3. cesta

Nazývá se posvěcený rozum a je základem prapůvodní moudrosti a nazývá se pravá pravda (víra) a její kořen je 'mn a to je otec pravdy, protože z jeho síly vytéká pravda.

4. cesta

Nazývá se utvrzený rozum, a nazývá se tak proto, že z něho vytékají všechny duchovní síly v čistotě výtoku a které vytékají jedna ze druhé v síle prapůvodního výtoku - nejvyšší koruny. Tak buď požehán.

5. cesta

Nazývá se zakořeněný rozum, a nazývá se tak proto, že je bytím stejné vlastnosti a je spojen s bytím Bímy (Bíma - rozum, inteligence, třetí z deseti základních čísel - Sefírot), která vytéká z ohrady původní Chochmy (moudrost - 2. Sefirá).

6. cesta

Nazývá se rozum rozličného proudění, a nazývá se tak proto, že se v něm rozmnožuje proudění výtoku a dává vytékat mnohé-

mu proudění do všech rybníků, které jsou s ním spojeny.

7. cesta

Nazývá se skrytý rozum, a nazývá se tak proto, že je to lesk, osvětlující všechny rozumové síly a bude viděn okem rozumu a myšlenkou víry.

8. cesta

Nazývá se úplný rozum, a nazývá se tak proto, že je přípravou původního, které nemá žádný kořen, na čemž on sedí jako v místnostech Geduly (tajné prameny - 4. Sefirá), které vytékají z jeho vlastního trvání.

9. cesta

Nazývá se čistý rozum, a nazývá se tak proto, že očišťuje Sefíry a tříbí je a ozařuje část jejich obrazu a zvažuje jejich jednotu, kterou jsou spojeny bez oddělení a bez rozdělení.

10. cesta

Nazývá se zářící rozum a nazývá se tak proto, že vystoupil a sedí na trůnu Bímy a svítí září všech světél a nechává plynout proud množství na knížete tváře (Metatrona).

11. cesta

Nazývá se třpytící se rozum, a nazývá se tak proto, že je bytím záclony uspořádané podle pořádku zřízení. A je ctí, danou, aby stála před pravěcí všech pravěcí.

12. cesta

Nazývá se jasný rozum, a nazývá se tak proto, že je bytím velkého kola, které se nazývá Chazchazít (vidění), totiž místo východu zrání proroka ve vidění.

13. cesta

Nazývá se rozum přinášejíci jednotu, a nazývá se tak proto, že je bytím panství a je dokončením pravdy jednotlivé duchovní věci.

14. cesta

Nazývá se zářící rozum, a nazývá se tak proto, že je bytím oslnivého drahokamu (Ez 1,4) a učitelem tajných základů svatosti a jejího ustanovení.

15. cesta

Nazývá se ustanovující rozum, a nazývá se tak proto, že ustanovuje bytí stvoření v materii a filozofové říkají, že je temností. To znamená, že temnost byla jeho plenkami (Jb 38,9).

16. cesta

Nazývá se vítězný rozum, a nazývá se tak proto, že je slastí panství, pod kterým není žádné panství, které by bylo jako ono, a nazývá se gan eden (ráj), který je připraven pro zbožné. (Možno přeložit také věčný rozum)

17. cesta

Nazývá se rozum pocitu, a je připraven pro pravdivé zbožné, aby se jím oblékli ve svatého ducha, a nazývá se základem Tiferet (krása - 6. Sefirá) ve stavu svrchní věci (nebeské krásy).

18. cesta

Nazývá se rozum domu proudění a z prostředku jeho zkoumání se táhnou tajemství a hádanka, které bydlí v jeho stínu a připojují badání jeho bytí z pravěcí všech pravěcí.

19. cesta

Nazývá se rozum tajemství všeho duchovního konání, a nazývá se tak proto, že proudění se v něm vylévá od nejstaršího

žehnaní (nebo: nejvyššího rybníka) a vyvýšeného panství.

20. cesta

Nazývá se rozum libosti, a nazývá se tak proto, že je přípravou každého a všeho stvořeného, a skrze tento rozum se poznává všechno bytí a prapůvodní moudrost.

21. cesta

Nazývá se rozum chtění hledaného, a nazývá se tak proto, že přijímá proudění božskosti, aby dal proudit z jejího žehnaní na všechno a každého, kdo je na dosah.

22. cesta

Nazývá se pravý rozum, a nazývá se tak proto, že se v něm rozhojňují duchovní síly, aby byly blízké všemu, co přebývá v jejich stínu.

23. cesta

Nazývá se stálý rozum, a nazývá se tak proto, že je silou pevného pro všechna čísla (Sefirót).

24. cesta

Nazývá se fantazírující rozum, a nazývá se tak proto, že dává podobu všemu fantastickému, které je stvořené v podobách podle jejich ozdobnosti.

25. cesta

Nazývá se pokoušející rozum, a nazývá se tak proto, že je prapůvodním pokušením, kterým Stvořitel - buď požehnan - pokouší všechny zbožné.

26. cesta

Nazývá se obnovený (obnovující) rozum, a nazývá se tak proto, že skrze něj Svátý - buď požehnan - obnovuje všechno nové, které se obnovuje ve světovém stvoření.

27. cesta

Nazývá se smyslový rozum, a nazývá se tak proto, že z něj byl stvořen rozum každého stvoření pod nejvyšším kruhem a jejich smysly.

28. cesta

Nazývá se přirozený rozum, a nazývá se tak proto, že skrze něj byla dokončena přirozenost všeho, co se nachází pod kruhem slunce v úplnosti.

29. cesta

Nazývá se hmotný rozum, a nazývá se tak proto, že tvoří každou hmotu utvářenou pod přípravě všech kruhů v jejich vzrůstu.

30. cesta

Nazývá se sbírající rozum, a nazývá se tak proto, že skrze něj sbírají astronomové (Iz 47,13) pomocí svých úsudků z hvězd a souhvězdí své úvahy - dokonalosti svých vědomostí podle kol jejich převrácení.

31. cesta

Nazývá se stálý rozum, a proč se tak nazývá? Proto, že vede cestu Slunce a Měsíce, podle cesty jejich přípravě, každou jednotlivě v kruhu, který jí náleží.

32. cesta

Nazývá se sloužící rozum, a nazývá se tak proto, že je pořadatelem všech sloužících v službě sedmi chodících planet podle jejich pořádku.

KNIHA TVOŘENÍ

KAPITOLA I

1. oddíl

Třiceti dvěma zázračnými cestami moudrosti stvořil JH·JHWH zástupů, Bůh Izraele, živý Bůh, král světa, Bůh milosrdný a milostivý, vyvýšený a vznešený, věčně přebývajícím, výsostně a svatě je jeho jméno (Iz 57,15), skrze tři sefárim: séfer a sofer a sippúr (číslo, čítatel a počítaný).

2. oddíl

Deset Sefirót blímá (deset základních čísel samotných o sobě, bez ničeho - abstraktních), 22 základních písmen - 3 matky, 7 dvojitých a 12 jednoduchých.

3. oddíl

Deset Sefirót blímá - počet deseti prstů, pět proti pěti. Smlouva Jediného je postavena uprostřed skrze slovo jazyka (mlčenlivost) a skrze slovo nahoty (čistota).

4. oddíl

Deset Sefirót blímá - deset a ne devět, deset a ne jedenáct. Rozuměj s moudrostí a buď moudrý s rozumem, přezkoušej je a bádej v nich, objasni věc v její čistotě a vrať Tvůrce na jeho místo. (Postav věc na jejího tvůrce a tvůrce na jeho věc.)

5. oddíl

Deset Sefirót blímá - jejich počet je deset - nemají konec (ohraničení). Temný je začátek a temný je konec. Temné je dobro a temné je zlo. Temná je vysokost a temná je hlubokost. Temný je východ a temný je západ. Temný je sever a temný je jih. Jediný pán, Bůh, pravý král vládne nade vším ze svého svatého příbytku na věky věků.

6. oddíl

Deset Sefirót blímá - jejich vzezření je jako světlo blesku a jejich cílem je to, že nemají konec. Jeho slovo je v nich s běháním sem a tam, jeho slovo pronásledují jako vichřice a před jeho trůnem se koří.

7. oddíl

Deset Sefirót blímá - jejich konec je obsažen v jejich začátku, jako je spojen plamen s uhlím. Pán je jediný a nemá druhého a před tímto jediným co znamenáš?

8. oddíl

Deset Sefirót blímá - zavřená jsou tvoje ústa, abys nemluvil, tvé srdce, aby nemyslilo, a jestliže tvoje srdce utíká, vrací se na místo. Běhá sem a tam - a na tomto je založena smlouva.

9. a 10. oddíl

Deset Sefirót blímá -

Jeden: duch živého Boha, požehnané je a požehnáno buď jeho jméno, totiž toho, který žije na věky. Hlas a duch a výrok a toto je svatý duch.

Dva: duch (vítr - tak i na všech následujících místech) z ducha vyznačuje a označuje 22 základních písmen - 3 matky, 7 dvojitých a 12 jednoduchých - a všechna mají jednoho ducha. Tři: voda z ducha - vyznačuje a označuje jí nesličnost a pustotu, kal a bahno, vyznačuje je po způsobu záhonu, označuje je po způsobu zdi, přikrývá je po způsobu přístřešku (náplastí, obvazu).

Čtyři: oheň z vody - vyznačuje a označuje jí trůn panství a kola a serafy a svatá zvířata a služebné anděly. A z těchto tří byl založen jeho příbytek. Jak je řečeno: Učinil své anděly duchy a služebníky ohnivými plameny.

11. oddíl

Pět: tři písmena z jednoduchých - on zapečetuje ducha na ty-

to tři a označuje je svým velkým jménem - JHW. Zapečetuje jimi šest konců. Obrací se vzhůru a zapečetuje s JHW.
Šest: zapečetuje dole, obrací se nahoru a zapečetuje s JWH.
Sedm: zapečetuje východ, obrací se kupředu a zapečetuje s HJW.
Osm: zapečetuje západ, obrací se zpět a zapečetuje s HWJ.
Devět: zapečetuje jih, obrací se napravo a zapečetuje s WJH.
Deset: zapečetuje sever, obrací se nalevo a zapečetuje s WHJ.

12. oddíl

Toto je deset Sefirót blímá:

(1) Jeden duch Živého Boha, (2) duch, (3) voda, (4) oheň, (5) vysokost, (6) hlubokost, (7) východ, (8) západ, (9) sever, (10) jih.

KAPITOLA II

1. oddíl

Dvaadvacet základních písmen - 3 matky, 7 dvojitých, 12 jednoduchých. 3 matky: 'mě - jejich základ - miska (vah) nevinnosti, miska viny a jazýček práva kolísající mezi oběma.

2. oddíl

Dvaadvacet základních písmen - on je vyznačuje, označuje je, váží je, mění je, kombinuje je, tvoří skrze ně duše všeho stvořeného i toho, co stvořeno teprve bude.

3. oddíl

Dvaadvacet základních písmen se označuje hlasem, vyznačuje duchem a vydává ústy na pěti místech - ' h h ' (gutturales), b w m p (labiales), g j k k (palatales), d t l n t (linguales), z s s r s (dentales-sibilantes).

4. oddíl

Dvaadvacet základních písmen je spojeno do kruhu o 231 bráně

(viz kombinační tabulku na str. 123). A tento kruh se točí dopředu a dozadu. A toto je znamení této věci: v dobrém není nic nad potěšení, ve zlém není nic horšího než trápení (hříčka se slovy ' n g a n g '). Jak je stvořil zvažil je a smíchal - ' se všemi a všechna s ' , b se všemi a všechna s b. Tak se opět vše stvořené a všechno vyslovené vychází z Jednoho Jména.

5. oddíl

On stvořil z prázdnoti Něco a vytvořil z ničeho Bytí a udělal velké sloupy ze vzduchu, které není možno uchopit. A toto je znamení: Dívajíc se a Mluvicí udělal všechno stvořené a všechna slova z Jednoho Jména. A znamení této věci je dvaadvacet čísel a jedno tělo.

KAPITOLA III

1. oddíl

Tři matky 'mě, jejich základ - miska (vah) viny a miska nevinnosti a jazýček práva kolísající mezi nimi.

2. oddíl

Tři matky 'mě, velké tajemství, zázračné a zakryté, zapečetuje šesti pečeti. A z toho vycházejí oheň a voda. Dělí se na muže a ženu (oheň - muž, voda - žena, vzduch - obojí). Tři matky 'mě, jejich základ - a z nich se narodili otcové, z kterých bylo vše stvořeno.

3. oddíl

Tři matky ve světě: vzduch, voda, oheň. Nebe je stvořeno původně z ohně a země je stvořena z vody a vzduch kolísá mezi ohněm a mezi vodou.

4. oddíl

Tři matky v roce: oheň a voda a vzduch (duch - vítr). Teplo je stvořeno z ohně, chlad z vody a mírnost ze vzduchu, který kolísá mezi nimi.

Tři matky 'mš v duši: oheň, voda a duch. Hlava je stvořena z ohně, břicho z vody a tělo je stvořeno z ducha, kolísajícího mezi nimi.

5. oddíl

Tři matky 'mš - on je označil a vyznačil a přezkoušel a zapečetil s nimi tři matky ve světě a tři matky v roce a tři matky v duši - muže a ženu.

On ustanovil za krále písmeno ' v duchu a dal mu korunu a přezkoušel je navzájem a zapečetil s nimi vzduch ve světě, živočicha v živém stvoření a tělo v duši - muže s 'mš a ženu s 'mš.

On ustanovil se za krále m ve vodě a dal mu korunu a přezkoušel je navzájem a zapečetil zemi ve světě a chlad v roce a břicho v duši - muže a ženu - muže s m's a ženu s m's'.

On ustanovil za krále š v ohni a dal mu korunu a přezkoušel je navzájem a zapečetil s ním nebe ve vrchním světě a teplo v roce a hlavu v duši - muže a ženu.

KAPITOLA IV

1. oddíl

Seďm dvojitých bgd kpřt přichází ve dvou způsobech (jazycích): Život, pokoj, moudrost, bohatství, milost a semeno a vláda. Přicházejí ve dvou způsobech.

Podle stavu - jemný či tvrdý. Podle stavu - silný či slabý. Dvojité, protože mají proměny - proměna života je smrt, proměna pokoje zlo, proměna moudrosti hloupost, proměna bohatství chudoba, proměna milosti nenávisť, proměna semene zničení, proměna vlády otroctví.

2. oddíl

Seďm dvojitých bgd kpřt proti seďmi koncům. A z nich je šest konců: nahoře a dole, východ a západ, sever a jich a svatý chrám je uprostřed a nese všechno.

3. oddíl

Seďm dvojitých bgd kpřt. On je označil a vyznačil a přezkoušel je a stvořil jimi hvězdy ve světě a dny v roce a brány v duši, a z nich utvořil seďm obloh a seďm zemí (podle tradice je nad sebou seďm zemí: Erec, Adámá, Arka, Gé, Nešijá, Zija, Tevel), a seďm sobot. On má rád každé seďmé pod všemi nebi.

4. oddíl

2 písmena staví 2 domy,

3 staví 6 domů,

4 staví 24 domů,

5 staví 120 domů,

6 staví 720 domů, a odtud to jde dál (to znamená - ze dvou písmen je možno vytvořit dvě kombinace, ze tří šest kombinací atd. podle vzorce: $P(n) = n!$).

A důležité je to, co ústa nemohou mluvit a ucho nemůže slyšet. A toto je seďm hvězd ze světa: Slunce, Venuše, Merkur, Měsíc, Šaturn, Jupiter, Mars (ptolemaiovské seřazení).

A toto jsou dny v roce: seďm dní počátku (stvoření) a seďm bran duše - dvě oči, dvě uši a ústa a dvě nosní dířky.

A jimi bylo vytvořeno seďm obloh a seďm zemí a seďm hodin (časů). Proto(že) měl rád seďmé ve všem předsevzetí pod nebem.

KAPITOLA V

1. oddíl

Míra dvanácti jednoduchých hwz hťj ln s' sk. Jejich základ - vidění, slyšení, čichání, mluvení, jedení, soulož, práce,

chození, hněv, smích, přemýšlení, spaní.

Jejich míra - dvanáct hranic v úhlopříčce: severovýchodní hranice, jihovýchodní hranice, horní východní hranice, dolní východní hranice, jihozápadní hranice, severozápadní hranice, horní západní hranice, dolní západní hranice, horní jižní hranice, spodní jižní hranice - a ony se rozšiřují a jdou až do nekonečna a jsou to paže světa.

2. oddíl

Dvanáct jednoduchých hwz htj ln s šk. On je označil a vyznačil, a stvořil skrze ně dvanáct souhvězdí ve světě - znamení:

t (tale - skopec), š (šór - býk), t (t^eomím - bliženci), m (moznajim - váhy), ' (arje - lev), b (b^etúlá - panna), s (sartán - štír), ' (akráv - rak), k (kešet - střelec), g (g^edí - kozoroh), d (d^elí - vodnář), d (daggím - ryby).

A toto je dvanáct měsíců v roce: Nisan, Ijar, Sivan, Tamúz, Áv, Elul, Tišri, Marchešvan, Kislev, Tevet, Ševat, Adar.

A toto je dvanáct náčelníků v duši: dvě ruce, dvě nohy, dvě ledviny, slezina, játra, žluč, omasus (kniha), žaludek, ptačí žaludek. On je učinil po způsobu státu a uspořádal je po způsobu bitvy. A tak jednoho proti druhému udělal Bůh. Tři matky - tři otcové, z kterých vychází oheň, duch a voda.

Tři matky, sedm dvojitých a dvanáct jednoduchých.

3. oddíl

Toto je dvaadvacet písmen, pomocí kterých vše založil Svatý - pozhnané buď jeho jméno - JH JHWH zástupů, živý Bůh, Bůh Izraele, vysoký a povýšený, přebývající na věky, jehož jméno je svaté, vyvýšený a svatý je on.

KAPITOLA VI

1. oddíl

Tři otcové a jejich pokolení, sedm bojovných andělů a jejich

vojsko a dvanáct úhlopříčných hranic. A význam věci - věrní svědkové jsou: svět, rok, duše.

Zákon dvanácti a sedmi a tří, a jejich úřad je v souhvězdí draka (nejvyšší souhvězdí na severním nebi) a kruhu a srdci. Tři - oheň, voda a duch. Oheň nahoře, voda dole a duch je zákon kolísající mezi oběma. A znamení věci: oheň nese vodu, m mlčí, š syčí, a ' je zákon kolísající mezi oběma.

2. oddíl

Souhvězdí draka ve světě je jako král na svém trůně. Kruh v roce je jako král v zemi. Srdce v duši je jako král v boji (neustále bije). Tak stvořil Bůh všechno stvořené, jedno proti druhému - dobro proti zlu, dobré z dobrého a zlé ze zlého. A dobré zkouší zlé a zlé zkouší dobré. Dobro je zachováno pro dobré a zlo je zachováno pro zlé.

3. oddíl

Tři - jedno samo stojí (nerozdělené?).

Sedm je rozděleno tři proti třem a zákon kolísá mezi oběma. Dvanáct stojí v kruhu: tři milující, tři nenávídící, tři obživující a tři usmrcující. Tři milující jsou: srdce a uši a ústa. Tři nenávídící jsou: játra, žluč a jazyk.

A Bůh, skutečný Král, pamuje ve všem - Jeden nad třemi, tři nad sedmi, sedm nad dvanácti a všechno je spojeno jedno s druhým.

4. oddíl

A potom popatřil Abraham náš otec a pohlédl a podíval se, a označilo a vyznačilo a spojilo se to - zjevil se mu Pán všeho a nazval ho svým přítelem a dal smlouvu jemu a jeho semeni a on uvěřil Hospodinů a bylo mu to počteno za spravedlnost (Gn 15). Udělal s ním smlouvu mezi deseti prsty jeho nohou - a to je obrázka, a mezi deseti prsty jeho rukou - a to je řeč. A přivázel dvaadvacet písmen na jeho jazyk a odkryl mu jejich základ. Položil je do vody, zapálil je v ohni, rozhybal je

O B S A H

Úvod	5
Petr Pokorný: Základní problémy biblické teologie	7
Ladislav Horák: Dvě studie k Jeremjášovi	23
Jan Heller: Řikání ('amar) a mluvení (dibber) ve Starém zákoně	69
Josef Smolík: Homiletický pohyb v Novém zákoně	79
Pavel Filipi: Verbum solatii. Epištola Židům a pastýřská péče	89
Kniha tvoření - Séfer jecirá (přeložil Tomáš Novotný)	107

STUDIE A TEXTY KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ
FAKULTY

Sv. IV. BIBLICKÉ STUDIE

Uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík - První vydání, 1982 -
Edice Kalich, Jungmannova 9, 11121 Praha1, v Ústředním církevním
nakladatelství - Odpovědný redaktor edice Luděk Brož

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

Cena brož. výtisku Kčs 12,-