

»Jak poznáme to slovo, co nemluvil je Hospodin?«

K výkladu a interpretaci starozákonní perikopy Dt 18,15-22



Martin Prudký

Teologicky interpretovat biblický text znamená přiměřeným postupem metodicky uchopit, pochopit a vyjádřit jeho výpověď, v níž se protíná *slovo* (resp. slova) biblického textu, *Slovo* proroka či apoštola ("inspirovaná" výpověď daného svědka) a *SLOVO* Boží (zjevení, dosvědčovaná danost),¹ a to tak, aby zvěstný obsah daného textu adresátovi interpretace zazněl jako *viva vox*, jako živé oslovení.² K výše uvedené přiměřenosti přitom patří jak mnohé z vědního instrumentaria odborné exegeze, tak i vědomí, že "kde je slyšeno a zvěstováno Slovo Boží, tam se děje něco, co při veškerém hermeneutickém umění nelze žádným hermeneutickým uměním navodit."³

Jedním z biblických oddílů, který problematiku vzájemných vztahů *slova* textu, *Slova* prorokova a *SLOVA* Hospodinova nejen nepřímo vyjadřuje, nýbrž přímo pojednává, je pasáž o pojetí prorockého "úřadu" v Dt 18,9-22. Vzhledem k tomu, že je tento oddíl citován jako argument apoštolského svědectví o Kristu již v Novém zákoně a že má bohaté dějiny působení v křesťanské interpretační tradici, nabízí se jako dobrý příklad pro pojednání základních otázek výkladu a interpretace starozákonního textu v křesťanském prostředí.⁴

¹ Srv. K. H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Kok, Kampen 1983, 4. vyd., str. 93: "Písmo je slovo o Slově co se SLOVA týče".

² Ke zmíněným čtyřem danostem, jež spoluutvářejí interpretační proces (instancím textu, autora, vnějších daností a recipientů) viz M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu (Studium 7)*, Vyšehrad: Praha 2001, 17nn.

³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I,1*, Theologischer Verlag, Zürich 1981, 10. vyd., str. 153: "Wo das Wort Gottes gehört und verkündigt wird da geschieht etwas, was bei aller hermeneutischen Kunst durch keine hermeneutische Kunst herbeizuführen ist."

⁴ Kromě výše uvedeného Úvodu do biblické hermeneutiky od M. Oeminga je přehledným uvedením do problematiky např. C. Dohmen und G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*,

Vykládat a interpretovat *starozákonní* text v *křesťanském* kontextu je již samo o sobě zvláštním počinem. Samo názvosloví to vyjadřuje. Mluvíme-li o textu "*starozákonním*", je to jednoznačně křesťanské označení; soubor "starozákonního" svědectví ovšem vznikl a stal se "Písmem svatým" – tedy souborem textů, který má statut kanonické normy – dříve, než vzniklo samo křesťanství; to ostatně vyjadřuje i ono přívěsk "starý", jež se bipolárně pojí ke kánonu *novozákonnímu*. Apoštolští svědkové *novozákonní* doby se proto dovolávají "Starého zákona" jako "Písma", aby na jeho základě – v jeho hermeneutickém horizontu – vyjádřili evangelium, onu stejně centrální jako podivuhodnou zprávu dosvědčující Krista v Ježíši z Nazareta. Jak podstatně je pro ně přitom jádro křesťanské zvěsti spojeno s autoritou tohoto "Písma", tj. s autoritou kanonického svědectví "starozákonního", vyjadřují již nejstarší vrstvy apoštolského svědectví. Například v základní vyznavačské formuli, kterou apoštol Pavel cituje ve svém listě Korint'ánům jako "evangelium", neběží argumentativně o to, že Ježíš zemřel a byl vzkříšen, nýbrž že "Kristus zemřel za naše hříchy *podle Písem* a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne *podle Písem*, ukázal se ..." (1K 15,3-4).

Co znamená tento zvláštní vztah starozákonního textu vůči kontextu křesťanské interpretační tradice hermeneuticky? Na jedné straně se nepochybně musíme ptát po "původním" smyslu výpovědi v daném historickém prostředí (tzv. *sensus historicus*). Hebrejský text "Starého zákona" vznikl, nabyl normativní funkce a byl tradován v prostředí starověkého židovstva; znamená to, že křesťanský exeget může starozákonní text interpretovat bez zřetele k jádru křesťanské zvěsti, tj. "jakoby Nového zákona nebylo"⁵? Je přece oprávněné – a pro adresáta interpretace, pokud je křesťanem, podstatné – zohlednit intenci, s níž se starozákonní výpověď stala integrální součástí křesťanského kánonu Bible. Znamená to však, že by určujícím smyslem starozákonního textu byl vždy ten, na jehož základě byl Starý zákon recipován do apoštolské zvěsti a textů *novozákonních* (H. Hübner⁶)? Jinak řečeno: v jakém smyslu pro křesťanskou exegezi platí, že starozákonní text se vším svým historickým a

Kohlhammer: Stuttgart 1996 (zejména kap. III. "Das Alte Testament als Alte Testament verstehen. Konzept und Ziel der Hermeneutik des Alten Testaments").

⁵ Tak např. existencialisticky orientovaný, k A. von Harnackovi a R. Bultmannovi se hlásící John L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, New York 1974, str. 319.

⁶ Srv. např. H. Hübner, "Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht", in: I. Baldermann (Hrsg.), *Zum Problem des biblischen Kanons*, (Jahrbuch für Biblische Theologie 3), Neukirchener: Neukirchen 1988, str. 147-162.

náboženským svérázem "smí říct to své", či nakolik má být naopak určující "hermeneutický rámeček" křesťanského kánonu v integritě *Starého a Nového zákona*?

Následující odstavce jsou pokusem uvážít tyto otázky na problematice konkrétního textu a dějin jeho výkladu, interpretace a užití.

Předběžná charakteristika a zařazení

Oddíl Dt 18,9nn patří do tzv. deuteronomistického zákoníku (Dt 12-26). Ten má v řadě pasáží výrazně parenetické rysy a prozrazuje tím, že se spíše než o vlastní "zákoník" jedná o "kázání na zákon", jeho připomínání a novou aplikaci. Deuteronomistický zákoník očividně předpokládá znalost tzv. Knihy smlouvy (Ex 20,22–23,19) a dalších pasáží knih Ex a Lv; navazuje na ně, vybírá z nich určité aspekty a částečně je i reviduje. Ostatně, vyjadřuje to celkem zřetelně i celkový dějpravý rámeček, jenž deuteronomistické zákony situuje jako Mojžíšovu "testamentární řeč", jakoby závěť, v níž Mojžíš v den své smrti na prahu zaslíbené země pro novou generaci lidu izraelského⁷ shrnul, co zůstává obsahem "Tóry ze Sínaje / Chorébu. Mojžíšovo "slovo na rozloučenou" je proto opakovaně prokládáno nabádavými výzvami k dodržování a celostnému plnění daných příkazů, ustanovení a závazků. Oproti Knize smlouvy a ostatním pasážím "sínajského" zákona vystupuje v této "chorébské novele" do popředí nárok výlučného uctívání Hospodina a odtud pramenící polemika proti službě "bohům cizím"; s tím pak samozřejmě souvisí horlení proti všemožným praktikám či úkonům, jež by s takovou "modloslužbou" mohly souviset (srv. Dt 18,9-14).

Historicky vznikly oddíly Dt 16,18–18,22 nejspíše v babylonském exilu (6. st. ante).⁸ Jejich funkcí bylo vybavit komunitu Judejců, jež deportací ze země a zničením jeruzalémského chrámu přišla o instituční opory svého náboženského života, novými, "reformovanými"

⁷ Pokolení vyvedených z Egypta muselo zemřít na poušti (srv. Nu 14,22n; Dt 1,35).

⁸ V současném bádání platí relativní shoda, že oddíly o "úřadech" (Dt 16,18–18,22) patří k nejmladším vrstvám redakčního zpracování deuteronomistického zákoníku; odrážejí snahu koncipovat v /pozdním/ exilu pravidla pro nový návrat do země zaslíbené otcům. Srv. např. G. Braulik, "Deuteronomium", in: E. Zenger (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer: Stuttgart 1998 (3. Aufl.), str. 133; nebo E. Otto, "Art. Deuteronomium", in: H. D. Betz (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, Mohr Siebeck: Tübingen 1999 (4. Aufl.), str. 695.

Starší bádání ztotožňovalo deuteronomistický zákoník s "Knihou zákona", nalezenou v jeruzalémském chrámě za krále Jóšijáše (asi 622 ante; srv. 2Kr 22). Srv. např. M. Bič, *Ze světa Starého zákona II*, Kalich: Praha 1989, str. 530.

pravidly pro život v diaspoře a zejména pak pro nový život v "zaslíbené zemi" (srv. Dt 12,1n; 17,14; 18,9 aj.) a tak je nově zformovat jako "Izrael"; proto tyto texty své posluchače nabádají k životu "reformovanému" plnou poslušností Zákonu, k životu, jenž by na tomto základě nevedl opět jen k další katastrofě a ke zmaru Božích darů, nýbrž k takovému životu, v němž Boží záměr a požehnání pro Izrael dochází svého naplnění (srv. např. Dt 26,16-19; k výslovně /po/exilnímu kontextu zvl. Dt 28,62nn; 29,27; 30,1nn). Teologické pojetí dějin, jež tyto texty vyjadřují, je příznačně deuteronomistické – dějinnou katastrofu babylonského zajetí chápe jako Boží trest za nevěru Izraele.

K textu, jeho verzím a problematice překladu

• pracovní překlad

Pracovní překlad nechce být ničím víc než pracovní pomůckou, jež má vykladači – poté, co si zpracoval hebrejské znění textu a vyzná se v něm! – při další práci s textem sloužit k rychlé orientaci a zpětnému ověřování jeho dosavadního pochopení. Snaží se dát zaznít svébytným rysům původního znění, konkrétním zvláštnostem formulací a pokud možno neměnit specifické uspořádání textury.⁹

9a	Zajisté, ty vcházeš do té země, co /ji/ Hospodin, Bůh tvůj, dává tobě.
b	Nebudeš se /tam/ učit jednat podle ohavností oněch pronárodů!
10	Nenalezne se u tebe /někdo, kdo/ provádí syna svého či dceru svou ohněm, /někdo, kdo/ věští věštění, mrakopravec (<i>hvězdopravec</i>), ani vykladač znamení, ani kouzelník,
11	ani zaklínač /mocných/ kleteb ani /někdo, kdo/ se doptává duchů zesnulých ani jasnovidce ani /někdo, kdo/ se dotazuje mrtvých.
12a	Zajisté, ohavností Hospodinu /jest/ každý, /kdo/ činí tyto /věci/.
b	A (<i>vždyť právě</i>) kvůli těmto ohavnostem Hospodin, Bůh tvůj, vyhání je před tebou.
13	Dokonalý (<i>bez vady, intaktní</i>) budeš (<i>ať jsi</i>) při Hospodinu, Bohu tvém!
14a	Zajisté, pronárody tyto, co je obsazuješ (<i>získáváš do dědictví</i>), mrakopravce a věštce poslouchají;
b	avšak ty (<i>avšak co se tebe týče</i>) – ne tak dal ti Hospodin, Bůh tvůj!
15a	Proroka ze středu tvého, z bratrů tvých,

⁹ Syntakticko-strukturální rozpis hebrejského textu spolu s pracovním překladem je dostupný na web-stránce "<http://www.etf.cuni.cz/~prudky/hebrtexty/>". Doplnky *ad sensum*, jež nemají v textu bezprostřední podklad (chybí přímý lematický ekvivalent), jsou v textu vyznačeny kurzívou a uzavřeny rovnými závorkami. Variace či alternativy překladu jsou uváděny v závorkách kulatých, také kurzívou.

	– /takového,/ jako /jsem/ já – povolá tobě Hospodin, Bůh tvůj;
b	jeho budete poslouchat (<i>at' posloucháte!</i>)
16a	Podle všeho /toho/, co sis vyptal od Hospodina, Boha tvého, na Chorébu v den shromáždění, řka:
b	»Nebudu (<i>Nemohu</i>) /již/ dále naslouchat hlasu Hospodina, Boha mého,
c	a na oheň tento veliký nebudu (<i>nemohu</i>) již /dále/ hledět –
d	– a (<i>at'</i>) nezemřu (<i>– abych nezemřel</i>).«
17a	A řekl mi Hospodin:
b	»Dobře /pravili/, /co/ mluvili.
18a	Proroka povolám jim zprostřed bratrů jejich, jako /jsi/ ty.
b	A dám slova má do úst jeho
c	a bude k nim mluvit všechno, co mu přikážu.
19a	A bude:
b	Ten (<i>takový</i>) člověk, jenž neposlechl slova má, /ta,/ co on promluví jménem mým, –
c	– já sám /to/ od něj vyhledám!
20a	Ovšem, ten (<i>takový</i>) prorok /pak/, co by svévolně mluvil /nějaké/ slovo jménem mým, /totiž/ to, co nepřikázal jsem mu mluvit, nebo co by mluvil jménem božstev jiných –
b	
c	– i zemře (<i>mrtev jest; nechť je usmrčen!</i>) prorok ten.«
21a	A zajisté, říkáš /si/ v srdci tvém:
b	»Jak poznáme to slovo, co nemluvil je Hospodin?«
22a	Co promluví ten prorok jménem Hospodinovým a nenastane to slovo (<i>ta událost; ta věc</i>) a nepřijde –
b	– to /jest/ to slovo, co nemluvil je Hospodin.
c	Svévolně mluvil je ten prorok.
d	Nebudeš se ho bát!

• **k textovým variantám, verzím a různosti překladů**

Z textově-kritických problémů, variant starověkých verzí a novověkých překladů mají pro výklad a interpretaci textu závažnější význam následující:¹⁰

- 9** Vazbu *nebudeš se učit jednat* parafrázuje Vulgata slovy *měj se na pozor, abys nenapodoboval (cave ne imitari)*. Obdobně i některé novodobé překlady (New American Standard Bible *nebudeš se učit napodobovat*, Sväté Písmo *varuj sa napodobňovať ohavnosti*; srv. však Ekum. překlad *neuč se jednat*, Kralická *neuč se činiti*).
- 10-11** Ve výčtu jednotlivých typů "věštění", jež patří k "ohavnostem pronárodů", se již ve starověkých verzích (Samaritanus, Septuaginta, Vulgata) objevují variace v užití slučovací spojky *a* mezi jednotlivými členy; užitím či vynecháním spojky vytvářejí tyto verze (resp. jejich konkrétní rukopisy) v dlouhé

¹⁰ K překladu, textovým variantám a exegetickým problémům viz též Starý zákon, Překlad s výkladem (sv. 3): Čtvrtá a pátá kniha Mojžišova, Kalich: Praha 1974, str. 256n.

výčtové řadě dílčí skupiny jednotlivých jevů; tím ovlivňují stylistické členění či frázování katalogického výčtu.

12 K vlastnímu jménu *Hospodin* (*jhw*) již některé masoretské rukopisy, stejně jako Samaritanus a Septuaginta, přidávají i tvar *Bůh tvůj* ('*elohéhá*). Takto doplněné znění frazeologicky odpovídá způsobu, jímž je tzv. tetragram v daném kontextu užíván (srv. v. 12b; 13; 14; 15; 16 aj.; ovšem v. 21-22 vždy bez přístavku!). Daná fráze *kí to 'avat jhw* (*zajisté, ohavnost Hospodinu* [jest] ...) se i s přístavkem '*elohéhá* vyskytuje také v Dt 7,25; 17,1; 22,5; 23,19; 25,16 [mimo Dt nikdy!]).

15 Na anglických překladech (např. King James Version a její novodobé verzi, tzv. New King James Version) je patrné, že chápou termín *prorok* jako čestný titul – *Prorok* (tak i ve v. 18), tedy christologicky. Z českých překladů má Ekumenický *prorok*; Kralický má sice *Prorok*, ovšem na počátku věty.

Místo podvojně fráze *z tvého středu, z tvých bratří* formuluje Samaritanus a Septuaginta souhrnně *zprostřed tvých bratří* (podle 17,15; srv. 18,18); výraz *z tvého středu* převádí Vulgata na *z lidu tvého* (*de gente tua*).

16 Většina rukopisů Septuaginty a targum Jónatan převádí slovesa do 1. os. pl.: *Kéž neslyšíme ... nevidíme ... abychom nezemřeli*. To odpovídá citované pasáži (Dt 5,25n), kontextu předchozímu (v. 15b) i následujícímu (v. 18).

17 Septuaginta, Vulgata a syrská Pešita, stejně jako některé rukopisy masoretského textu doplňují předmět věty o adverbialní "vše": *Dobře /pravili/ všechno, co pravili*. Jedná se o harmonizaci s doslovným zněním citovaného oddílu Dt 5,28.

19 Větu *kdo by neposlechl má slova* doplňují některé rukopisy Septuaginty o adverbialní absolutizaci *všechna má slova*.

Přístavkovou větu *kteřá on bude mluvit mým jménem* doplňují některé rukopisy Septuaginty (a hebrejská verze nalezená v Qumránu) o explicitní subjekt *ten prorok*. Některé další rukopisy Septuaginty nadto doplňují i odkazující zájmeno *onen*.

Slovesný tvar '*edrós* (dosl. *já vyhledám; já dopátrám*) překlady interpretačně parafrázuji: Septuaginta *tomu se pomstím*, Vulgata */tomu/ jako mstitel povstanu*, Roháček rozvádí *ponesie svoju vinu a ja to budem vyhl'adávat' od neho*. Parafrázi volí i Ekumenický překlad: *toho já budu volat k odpovědnosti*.

21 Sloveso *poznáme* mají Septuaginta, Pešita a Vulgata ve shodě s úvodní větou v singuláru: *jak poznám?*

22 Zájmeno v předložkové vazbě poslední věty vztahuje řada překladů na osobu proroka – *neboj se ho* – (Vulgata, Kralická, Luther, King James Version, Revised Standard Version aj.), jiné na vyřčené prorocké slovo – *nelekejte se toho* (Ekumenický překlad, New Revised Standard Version, Einheitsübersetzung). Otázku je nutno řešit ze souvislosti, jazykově je možné obojí; hebr. zájmeno *hú'* může označovat jak subjekt životný, tak i neživotný.

K výkladu

• kontext a vymezení

Oddíl v širším kontextu Deuteronomia uzavírá řadu ustanovení o "nositelích úřadů" v lidu Hospodinově¹¹ – po vymezení úlohy *soudců* (16,18n), *králů* (17,14n) a *lévijských kněží* (18,1n) je nakonec řeč o *prorocích*. Z hlediska literární ucelenosti je integrální jednotkou oddíl Dt 18,9-22 (jednotné téma; ucelená jednotka z hlediska kontextu). První část (v. 9-14) uvádí praxi *pronárodů země*, od níž se má "lid zvláštní" (Dt 7,6; 14,2; Ex 19,5) v pojednáváné věci kontrastně odlišit (podobně již oddíl o *králích* 17,14).

• ke stavbě oddílu

v. 9-13

- v. 9 předjímka + zákaz: jednat podle ohavností *pronárodů v zemi*
- v. 10-11 konkretizace zákazu: lidské oběti + divinační a orákulní praktiky
- v. 12 argument zákazu: Hospodinu je to *ohavnost*
- v. 13 závěrečná, obecná výzva: *Dokonale se upni k Hospodinu!*

v. 14-22

- v. 14 adverbativní úvod: *pronárody* praktikují věštby – ty však *ne tak!*
- v. 15 teze (z pozice Mojžíše): *proroka ... povolá tobě Hospodin*
- v. 16-17 anaforický odkaz na sínajskou scénu – argument pro úlohu proroka (prorok *jako* Mojžíš; lid sám si to *žádal* a Hospodin přitakal)
- v. 18 opakování teze (z pozice H.): *proroka povolám vám ... slovo mé*
- v. 19 v případě neposlušnosti – Hospodin sám sankcionuje *svá slova*
- v. 20 v případě proroka falešného – trest smrti
- v. 21-22 otázka po kritériu poznání slova Hospodinova: pouze kritérium negativní

• vztahy aktérů: osoba mluvčí – oslovená – referovaná

Text explicitně vyjadřuje i implicitně předpokládá (či navozuje) určité vztahy mezi jednajícími a pojednáványi osobami. Změna ve formálním uspořádání vztahů obvykle vyznačuje přechod mezi dílčími sekvencemi textu. Proměny konfigurace aktérů v rámci daného oddílu uvádí následující tabulka:

- v. 9-16a v návaznosti na předchozí literární kontext mluví Mojžíš (1. sg. ve v. 15a) k Izraelcům (2. sg. [v. 15b přechod do pl.]) o Hospodinu (3. sg)
- v. 16b Mojžíš referuje přímou řeč Izraelců: 1. sg. Izrael (přibližný citát z Dt 5,25)

¹¹ Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad: Praha 1996, 199.

- v. 17a Mojžiš uvádí svůj referát Hospodinovy odpovědi: 1. sg. Mojžiš
- v. 17b Mojžiš referuje Hospodinovu odpověď: Izraelci 2. pl. /sic!/ (citát z Dt 5,28)
- v. 18-20 poněkud paradoxně pokračuje stejná rétorická rovina: v 1. sg. mluví Hospodin, k Mojžišovi se obrací 2. sg. ("jako ty"), o Izraeli v 3. pl. /sic!/
zřejmě proto, že 3. sg. je zde vyhrazena postavě "proroka" (suffixy, morfémy sloves)
- v. 21a Mojžiš k Izraelcům (opět 2. sg.): narativní navázání v rovině v. 9-16
- v. 21b Mojžiš předjímá otázku: nepřímá řeč Izraelců (1. pl. /sic!/), o Hospodinu (sloveso 3. sg.) a jeho slovu (suff. 3. sg.)
- v. 22 Mojžiš na otázku odpovídá: o proroku i o Hospodinu mluví ve 3. sg.; k Izraelcům opět 2. sg.

• výklad po verších

- v. 9** Nový odstavec, v němž Mojžiš pokračuje ve své řeči k lidu Hospodinovu, začíná ujišťujícím konstatováním, že Izrael vejde do země, kterou mu Hospodin daroval: *Zajisté, ty vejdeš do té země...* (srv. 17,14). Pro pobyt v této "zemí darované", v níž je Hospodin pánem, ovšem platí zřetelná pravidla. K základním požadavkům podle Deuteronomia patří, že se "Hospodinův zvláštní lid" má odlišovat od "pronárodů té země" (viz Dt 7,1n); zejména se musí vyvarovat jejich náboženství (služba "bohům jiným", *'elohím acherím* – Dt 5,7; 7,4; 8,19; 13,3.7.14; 18,20).

Proto je náboženská praxe těchto *pronárodů (gójim)* souhrnně označována termínem *ohavnost (tó'ebá)*. Nejedná se však o výpověď estetickou, nýbrž ryze nábožensky hodnotící termín. V deuteronomistických textech se tohoto označení užívá pro celou řadu fenoménů, jež ohrožují ryze náboženského svérázu Izraele jako vyvoleného lidu (srv. Dt 13,15; 14,3; 17,4; 23,19; 27,15; Jr 44,22; 2Kr 21,2 aj.).

- v. 10** Podobně jako v předchozí větě, jež formuluje základní tezi, i v tomto konkrétním výčtu zavrženíhodných praktik je zákaz formulován apodikticky – tj. indikativním vyhlášením naprosté nemožnosti, že by se zapovězená věc vůbec mohla stát (užití imperativu /zákazu/ by naopak předpokládalo, že se zapovězená věc děje a proto je nutné ji zakazovat; srv. Desatero, Dt 5,6n): *Nenalezne se u tebe nikdo...* Indikativ futura zde nevyjadřuje neutrální informaci o budoucím stavu, nýbrž striktní požadavek pro přítomnost i veškerou budoucnost.

Zájmenem *ty ('attá)* je míněn Izrael. V Dt se velmi často bez zřetelné logiky střídá jednotné a množné číslo zájmen či sloves, týkajících se celého Izraele jako jednotné komunity (viz např. 11,10-12; srv. též Nu 6,23-27). V daném oddíle je základní polohou jednotné číslo (v. 9; srv. 16,18; 17,14; 18,4); do plurálu přechází pouze v. 18 (vložený retrospektivní citát), kde je mluvčím Hospodin a 2. os. sg. se vztahuje na Mojžiše.

Provádění syna či dcery ohněm míří na praxi lidských obětí, jak jsou připisovány kultu boha Moleka (Lv 18,21). Následující řada participií je katalogem různých věštbých či mantických praktik, které patřily k běžným způsobům, jak se dotázat na vůli božstva, na jeho stanovisko či záměry (divinace,

orakula) – věštec /konající/ věštby (*qosem*);¹² mrakopravec či hvězdopravec, který sleduje nebeské úkazy a vyvozuje z nich znamení pro lidský úděl (*m^e’ónen*); vykladač rozmanitých znamení (*m^enacheš*); čaroděj či kouzelník (*m^ekaššef* – Ex 7,11; 22,17; Da 2,2). Tato dílčí řada "praktik ohavnosti" se v mírných variacích vyskytuje i v jiných deuteronomistických textech (viz např. 2Kr 17,17; 21,6; srv. 2 Pa 33,6).

v. 11 Výčet pokračuje zaklínačem, který vynáší kletbu (*chobér* – Iz 47,9.11), tím, kdo se dotazuje duchů zemřelých (*šó’él ’ób* – Iz 8,19; 19,3; 29,4), jasnovidcem (*jid’óní*) a tím, kdo se dotazuje mrtvých (*dórěš ’el hammétím* – Lv 19,31; 1S 28,3.9; 2Kr 21,6; 23,24). Všechny uvedené praktiky si kladou za cíl vyjevovat boží vůli či nahlížet do bezprostřední budoucnosti. V Izraeli může takovou službu konat pouze Hospodinem povoláný prorok (v. 18).

v. 12 Termín "ohavnost Hospodinu" (*tó’abat JHWH*) je příznačný pro deuteronomistickou mluvu; v gramatickém singuláru se zde užívá jako absolutní termín, tj. jako *theologumenon*. Kromě knihy Dt (8×)¹³ se tato fráze vyskytuje již jen v Přísloví (11×).¹⁴ V deuteronomistických textech označuje službu *bohům jiným*, jejich zobrazování nebo jakékoli s nimi související praktiky.

Verš jako celek uzavírá předchozí výčet (v. 10-11) a argumentačně jej propojuje se základním tématem kontextu. Kvůli uvedeným *ohavnostem* Hospodinu *tyto pronárody*, jež sídlí v "zemi darované", *vyhání* (*j-r-š* hi). Nesnesitelnou ohavností se ovšem Hospodinu může stát *kdokoli*, kdo by takto konal; také Izrael, propadne-li modloslužbě, bude ze země vyhnán (Dt 4,25-28; 30,17n); má-li zemi "zdědit" (*j-r-š* qal; v. 14), nesmí v ní pak jednat jako "pronárody".

v. 13 Oddíl je uzavřen jakoby obecně formulovanou výzvou k dokonalosti. Termín *dokonalý* (*támím*) zde ovšem neoznačuje etickou kvalitu člověka, nýbrž náboženskou integritu, bezvadné, úplné a výlučné přilnutí člověka k Hospodinu (srv. Dt 6,5; 10,12; Ž 18,26; též Mt 5,48; 19,21); refrénovitě se například toto označení opakuje jako charakteristika Jóbova (Jb 1,1.8; 2,3; 9,21). Na tomto místě

Modus výpovědi je zde stále výzva, výpověď navazuje na apodiktické zákazy ve v. 9b a 10a. Slovesný tvar je možné pojmout i jako nepřímý požadavek a přeložit českým "at' jsi" (hebrejský tvar může být nejen indikativ ale i jussiv).¹⁵

Členění textu na odstavce na tomto místě naznačuje masoretská *setuma*.

v. 14 Nový odstavec v návaznosti na předchozí verše nejprve výslovně staví do kontrastního protikladu způsoby, jimiž se na boží vůli dotazují pronárody, a způsob, jímž tak může činit Izrael: *Zajisté, národy*

¹² Praxi věštců v náboženství předexilního Izraele dokládá Iz 3,2; Jr 29,8; Ez 22,28 aj.

¹³ Dt 7,25; 12,31; 17,1; 18,12; 22,5; 23,15; 25,16; 27,15.

¹⁴ Př 3,32; 11,1.20; 12,22; 15,8.9.26; 16,5; 17,15; 20,10.23.

¹⁵ V češtině lze ovšem i tvar indikativu futura užívat pro výzvu či nepřímý rozkaz. V mnoha kontextech dokonce užití indikativu stylisticky vyznívá silněji, svrchovaněji či autoritativněji než přímý imperativ. Ve starověkých i v moderních překladech je na tomto místě indikativ futura docela běžný.

tyto, co je dostaneš do dědictví, naslouchají hvězdoporcům a věštcům – avšak co se tebe týče, ne tak ustanovil ti Hospodin, tvůj Bůh. Následující vymezení úlohy proroka v Izraeli, jež je výrazně deuteronomistické ražby, tím má od počátku jasně polemický charakter. Role proroka zde není neutrálně vysvětlena, nýbrž polemicky postavena proti běžným způsobům divinace a mantickým technikám (viz v. 10-11).

v. 15 Základem výpovědi, jež je hlavní tezí oddílu, je věta *proroka povolá tobě Hospodin*. Jednotlivé termíny i jejich vazby proto zasluhují bližší pozornost.

Termín *prorok* (*nábí'*) je v biblické hebrejštině nejběžnějším a nejširším označením prorockého působení. Může vyjadřovat jak trvalé habituální či funkční zařazení osoby (1S 10,11a) tak její povolání prorocky jednat v určité chvíli. Užšími technickými termíny jsou *vizionář* (*chózá*, resp. *chózáim*) či *vidoucí* (*ró'é*; viz vysvětlující glosu 1S 9,9). Jakkoli jsou i pro náboženství předexilního Izraele doložitelné rozmanité věštné praktiky (např. působení skupin extatiků), základní charakteristikou prorockého úřadu či funkce v Izraeli, jak ji formuje Písmo, je služba *slovu Hospodinovu* (*d'bar JHWH*); k obvyklé frazeologii patří, že se konkrétnímu proroku slovo Hospodinovo *stalo* (Jr 1,2.4.11.13; 2S 7,4; Ez 6,1; 7,1 aj.), že Hospodin *řekl* své slovo k proroku (1Kr 14,5; Za 4,6; srv. Nu 23,5), že proroci *mluví ve jménu* Hospodinově a podobně. Tzv. "formule posla" (*kó 'ámar JHWH; takto praví Hospodin*), kterou se prorok prokazuje jako "ústa Hospodinova", je převzata z obvyklé frazeologie diplomatické řeči – v tom, co posel vyřizuje, neběží o posla, nýbrž o poselství a o autoritu toho, jenž jej poslal.

Funkce prorocké služby přitom nemusí být jen jednosměrná. Jakkoli převažuje úloha zprostředkovat Boží slovo lidským adresátům, může patřit – zejména v situaci nouze – k úkolu proroka také přímá modlitba nebo úkol "dotázat se" Hospodina z lidské strany. Oba aspekty prostřednické role mezi člověkem a Bohem jsou v prorockém působení přítomny; i v tom je podobnost role proroka s jednáním Mojžíše.

Na formulaci daného verše je zvláštní, že se zde mluví o jednotlivém proroku (nikoli o prorocké "škole" či profesním cechu; srv. 2Kr 4,1n aj.). Někteří vykladači odtud vyvozují, že je zde řeč o postavě naprosto výjimečné a jedinečné (zejm. exkluzivně christologická interpretace). Spíše však běží o to, že uvedená charakteristika platí o *každém* /jednotlivém/ proroku v Izraeli, který je hoden tohoto označení. V širším kontextu Dt 16,18n běží také o deuteronomistické /re/definování "úřadů", nikoli o zaslibování jedinečných postav "Soudce", "Krále" či "Kněze" (jakkoli se taková titulatura v eschatologických či apokalyptických látkách později objevuje).

Původ *proroka* je blíže kvalifikován slovy *z tvého středu, ze tvých bratří*. To je opět příznačně deuteronomistická formulace, která především jasně znemožňuje využití věštických služeb neizraelských odborníků (srv. Nu 22–24) a tím chrání svébytnost Božího lidu v této oblasti. Současně ovšem také – opět typicky pro deuteronomistickou teologii – pomíná jakékoli vnitřní členění či hierarchizaci v Hospodinově lidu (vymezující úlohu kast či elit, jež se uplatňovala jak v egyptské tak i babylonské společnosti včetně náboženství a kultu). Jedinému Hospodinu (*JHWH 'échád*; Dt 6,4) v této teologii odpovídá jediný lid, tj. *celý* Izrael (*kol Jisráel*; Dt 1,1; 5,1; 11,6 aj.). Povolání *proroka* se týká celé komunity, proto je zdůrazněno jeho "bratrství" (podobně u *krále* 17,15; srv. *lévijské kněze* 18,2).

Dalším určením proroka je zde přirovnání *jako mne (jako jsem já)*, jež se týká Mojžíše. Jak vyplývá z kontextu (v. 18), přirovnání se netýká Mojžíšových osobnostních rysů či dokonce podoby, nýbrž jeho svědecké role – prorok bude mluvit Hospodinovým jménem vše, co mu Hospodin přikáže; jako mluvil Mojžíš na Sínaji. Mojžíš jako prostředník přijetí Zákona (Tóra) na Sínaji je jakoby prototypem proroka; každý další prorok v Izraeli, který má vyřizovat slovo Hospodinovo, nemůže být pojímán jinak, než jako služebník Hospodinův, z jehož úst tento Zákon (Tóra) aktuálně promlouvá.¹⁶ V tomto smyslu je působení každého proroka možné chápat jako *successio Mosaica* (srv. christologické uplatnění této myšlenky v J 12,44-50!).¹⁷

Sloveso, jež je obvykle překládáno termínem *povolám*, tvoří s termínem *prorok* frázovou vazbu. Základním významem slovesného kořene (*q-w-m* hi) je "pozvednout", "vztyčit"; v dané vazbě pak "*ustanovit koho čím*" (též *krále* Dt 28,36; 1Kr 14,14; *soudce* Sd 2,16.18; *kněze* 1S 2,35; *strážce* Sd 7,19; *pastýře* Jr 23,4 aj.). V popředí je tedy spíše aspekt statutárního ustavení či zřízení (instalace) než povolání (vokace či ordinace). Důležitý detail vystupuje při srovnání výpovědi s Dt 13,2; rozdíl mezi svévolným vystoupením lži proroka (Dt 13) a řádným povoláním proroka mojžíšovského typu (Dt 18) je pointovaně vyjádřen pouze gramatickou kategorií slovesného kmene – *qal (povstane)* zde stojí oproti *hi-filu (povolám, zřídím)* téhož slovesného kořene *q-w-m*. Rozdíl mezi lži prorokem a prorokem řádným je takto umístěn do subjektu slovesa – lži prorok *povstává* sám od sebe, zatímco prorok pravého *pozvedá* (zřizuje) Hospodin.

Významné důsledky má septuagintní převod slovesa *q-w-m* termínem *anistémi* (*vstát, pozvednout* – ale též *vstát z mrtvých!*). Tento překlad křesťanským vyznavačům už od nejstarších dob umožňoval vztáhnout tuto výpověď na Vzkříšeného (srv. Sk 3,22; 7,37).

Subjektem slovesa je Hospodin sám (*JHWH*), o jeho svrchovanou iniciativu běží. V této části textu (v. 14b-16) je Hospodinovo jméno navíc napořád doplňováno přístavkem *Bůh tvůj*. Z hlediska informační hodnoty je to zbytečné opakování, avšak jako klíčový motivový termín zde stále musí znít – běží zde přece o pravidla komunikace mezi Izraelem a *Hospodinem* jakožto *Bohem jeho* (smlouva! – srv. tezi Dt 6,4: *Hospodin je Bůh náš!*; podobně úvod Desatera v Dt 5,2.6).

Druhá věta verše – *jeho budete poslouchat (jeho at' posloucháte!)* – nevyjadřuje jen nárok, že takto ustavenému proroku Izrael musí prokazovat poslušnost. Předřazením zájmené vazby nabývá výpověď silně polemický důraz – *jeho (!!!)* budete poslouchat, nikoli ony výše uvedené věštce či mrakopravce pronárodů (srv. sloveso *poslouchat* [*š-m-*], jež je užito zde i ve v. 14a). K modu výpovědi je podobně jako u v. 13 rozhodující, že se jedná o instrukci, výzvu, nikoli nezaujatou informaci (spíše jussiv než indikativ futura).¹⁸

¹⁶ Srv. "kvalifikaci" Jozue pro přijetí "darů země" v Joz 1,7-8 a formulaci povolání Jeremjáše za proroka v Jr 1,9; srv. též 2Kr 17,13; Iz 5,24; Jr 31,33.

¹⁷ Srv. ovšem podtržení jedinečnosti Mojžíšovy role v závěrečné vrstvě deuteronomistické redakce: "*Nikdy však již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, jemuž by se dal Hospodin poznat tváří v tvář...*" (Dt 34,10).

¹⁸ Viz výše, [pozn. 15](#).

- v. 16-17** Odstavec je retrospektivním odkazem na scénu z Dt 5,25-28. Ve spádu oddílu to přináší jisté vybočení a komplikaci; jedná se tedy o zřejmě důležitý, neopomenutelný motiv (nikoli neústrojnou glosu!).

Úvodní věta časově i místně odkazuje na příslušnou scénu – *na Chorébu, v den shromáždění*. V onom oddíle sice nešlo o proroka, nýbrž o Mojžíše a jeho roli prostředníka; Mojžíš měl Izraeli tlumočit, co promluví Hospodin. Lid, jak se ukázalo, nemohl s Hospodinem komunikovat přímo, sám si vyžádal zřízení funkce prostředníka: "... *Kdo ze všeho tvorstva by mohl slyšet hlas živého Boha ... a zůstat naživu? Přístup k němu ty a vyslechni všechno, co Hospodin, náš Bůh, řekne. Ty nám pak vypovíš všechno, co k tobě promluví Hospodin, náš Bůh, a my to poslechneme a učiníme*" (v. 26-27). K tomuto záměru Hospodin na Chorébu přitakal a prostřednickou funkci Mojžíše pak stvrdil sdělením "všech přikázání, nařízení a práv" (5,31 a 6,1nn).

Explicitním odkazem na tuto scénu je tedy vyjádřeno, v čem tkví ona podobnost funkce proroka s rolí Mojžíše (ono *jako jsem já*, v. 15). Běží o *slyšení hlasu Hospodinova*, resp. o prostředkování toho, co Hospodin praví, jeho lidu. Důsledkem takového uspořádání je, že lid neslychá Hospodinův hlas bezprostředně. Nezbyvá mu tedy, než důvěřovat službě těch, které si Hospodin povolal za své posly, a mít alespoň základní kritéria pro posuzování věrohodnosti jejich působení.

Verš 17 ještě patří k retrospektivě, zkráceně cituje Hospodinovu výpověď z 5,28. Následující tři verše na to navazují ve stejné rétorické poloze. To je trochu zvláštní, protože situačně se výpověď vrací od retrospektivy k aktuální promluvě. Důvodem takového uspořádání je zřejmě záměr, aby následující teze zazněly jako přímá Hospodinova řeč – Hospodin Mojžíšovi nejprve přeřiká hlavní tezi o povolání proroka (v. 18), pak vyhlásí sankci pro potenciálního neposluchu (v. 19) a nakonec vysloví ortel nad prorokem falešným (v. 20).

- v. 18** Tento verš navazuje na základní tezi a rozvíjí její aspekty. Nejprve rekapituluje základní sdělení v. 15, tentokrát však v důrazné řeči z pozice 1. osoby (tzv. flashback): *Proroka povolám vám...* Tato věta je rozšířena o klíčovou výpověď, jež s funkcí proroka spojuje motiv "Božího slova" – ten dosud výslovně nezazněl, jakkoli byl v souvislostech v. 16 již ve vzduchu: *Dám slova svá do jeho úst a on vám bude mluvit, co mu přikážu*. Klíčový termín *d-b-r* se tu objevuje jak v nominální tak ve verbální podobě: "*slova má*" (*d^ebáraj*) ... "*bude mluvit*" (*dibber*). Stejně zdvojení téhož motivového termínu se vyskytuje i v všech dalších sekvencích výpovědi, několikrát dokonce ve vícečetné kumulaci (*sic!*).

V poslední větě verše pak již také zaznívá důležitá charakteristika proročké řeči – prorok mluví to, *co mu přikázal Hospodin* (srv. též v. 20). Prorok je jako první vázán poslušností ke slovům, jež mu *byla dána do úst* – "*všechno, co přikázal /Hospodin/*", musí prorok mluvit. Tato formulace nepřipouští, aby prorok ve své autoritě o svědectví "slova Hospodinova" jakkoli spolurozhodoval (srv. též motiv *svévole* ve v. 20 a 22).

- v. 19** Další odstavec ve dvou větách mluví o možnosti, že by někdo *neposlechl slova Hospodinova*, která prorok promluví *ve jménu Hospodinově*. Prorok je jen poslem těchto slov, jejich "autorem", a tedy i garantem je ovšem Hospodin sám; proto také on sám potrestá takovou neposlušnost. Fráze *dáráš mé 'ím*, doslova "*vyhledat /co/ u koho*" (ČEP "volat k odpovědnosti"; KB "vyhledávati budu na něm"), míří na vydání počtu z doličného jednání (srv. Dt 23,22; podobně Gn 9,5 a Mi 6,8). Předpokládá se tedy, že

každý (*há'iš* ve smyslu *kdokoli*) je vázán poslušností ke Slovu, jež prorok ve jménu Hospodinově vynese.

- v. 20 Tak jako předchozí verš řešil konkrétní eventualitu, a proto mělo slovo "kdokoli" (*há'iš*) gramatický člen, tak i v případě eventuálního falešného proroka musí být termín *nábi'* gramaticky určen (*ha-nábi', ten (takový) prorok, jenž...*; narozdíl od v. 15 a 18).

Jak již zaznělo, mluvení Slova v Hospodinově jménu je zásadně vázáno na Hospodinův příkaz (viz v. 18). Takový prorok, který by mluvil bez Hospodinova příkazu, by jednal *svémocně*. Sloveso *z-j-d* znamená vědomou vzpouru, zpupnou rebelii proti danému pravidlu, svévolné a drzé jednání proti dané autoritě (srv. Dt 1,43; 17,13; Jr 50,29; Neh 9,10.16.29 a Ex 21,14).

Zvláštním případem takové rebelie je prorocké mluvení *ve jménu jiných bohů* (*b[°]šem *lohím ^acherím*). Vztah k Hospodinu je – zejména v deuteronomistické perspektivě – naprosto výlučný. Služba *jiným božstvům* je hříchem par excellence (srv. první výrok Desatera [Dt 5,7] a modelové příklady náboženských svodů Dt 13,3.7.14). Pro deuteronomistické teology je to očividně velmi žhavé téma,¹⁹ zřejmě proto mu také patří nesmlouvavá přísnost.

Zpupná vzpoura v tak výsostném pověření, jako je proctví, se pochopitelně trestá sankcí nejvyšší. Formulace ortelu – *i zemře takový prorok* – je opět typicky deuteronomistická. Indikativní způsob formulace je zde eufemismem; podobně jako na jiných místech zde běží o instrukci, resp. příkaz (srv. Dt 13,11; 17,12; 21,21; 22,25 a 24,7; viz též 1Kr 18,40). Nejde přitom o žádnou zálibu v krutosti trestů, nýbrž o nekompromisnost v podstatné věci.

- v. 21-22 Závěrečné verše jsou již opět vloženy do úst Mojžíšovi a obracejí se ke komunitě Izraele singulárním "ty". Vyslovují se k otázce rozpoznávacích kritérií *slova, jež /ne/mluvil Hospodin*.

Ptá-li se adresát těchto slov, jak tedy poznat, zda prorok dovolávající se Hospodinova jména není prorokem falešným, dostává zde jen negativní odpověď (to však není nijak málo!): jestliže nahlášená skutečnost *nenastane*, pak to slovo *nebylo* od Hospodina. Toto pravidlo tzv. dějinného důkazu je ovšem uplatnitelné pouze *ex post*. Z hlediska našeho tématu je velmi důležitým aspektem této odpovědi to, že nechává zcela otevřené případy, kdy ohlašovaná událost nastala. O tom, že i líprorok může úspěšně konat zázraky a znamení, mluví již Dt 13,2nn (srv. též Jr 28,7-9 a 29,8-9). To znamená, že pozitivní rozpoznání "*Slova Hospodinova*" zůstává fenoménem víry. Kritérium rozpoznání zde zahrnuje zřetel osobní důvěry, rozhodnutí a spolehnutí, jež vede k poslušnosti; tyto zřetele nemohou být eliminovány formální jistotou jednoznačného epistemologického klíče.

Tzv. "dějinný důkaz", jímž se zde argumentuje, není v Písmu obecně přijímán za spolehlivou metodu jak potvrdit daná zaslíbení či vyhlášené dějinné tresty. Rozhodnutí, zda se dříve ohlášené naplnilo či nikoli, není myslitelné jen na základě faktografie událostí, bez hodnotícího pohledu víry (srv. např. Jr

¹⁹ Z celkově 63 výskytů fráze **lohím ^acherím* je téměř třetina přímo v Dt a ostatní jsou drtivou většinou (s výjimkou tří) z okruhu deuteronomistické literatury.

28,9; Ez 33,3; Sk 5,39). Naopak, takový počín je vždy kritickou interpretací, často značně odvážnou (v opozici k výkladu protikladnému; srv. Jr 29,8).

Zde v textu opět zaznívá motiv "*vzporné drzosti*" (ČEP "opovážlivosti"), jenž propojuje tuto výpověď s veršem 20. Pokud by prorok promluvil v Hospodinově jménu slovo, jež k němu Hospodin nepromluvil, bylo by to *b^ezádón* (ke slovesnému kořeni viz výše, v. 20; Septuaginta "bezbožně"; Kralická "z pychuť jest to mluvil prorok ten").

V poslední větě výroku se překlady i výklady liší v pojetí, *čeho* se Izrael nemá bát. Po slovesném tvaru *nebudeš se lekat* (*děsit, obávat; g-w-r* III.) se zájmenný suffix může vztahovat /a/ jak na postavu lži proroka (tak řada překladů), /b/ tak na jím vyřčené slovo, /c/ nebo na onu skandální skutečnost falešného proctví, případně i /d/ na vykonávání trestu smrti. Hebrejštiny u zájmen nerozlišuje tvary životné a neživotné, proto je výpověď takto víceznačná.²⁰ Vzhledem k tomu, že v obou předchozích větách se suffix 3.m.sg. (ve tvarech *dibb^eró*) vždy vztahoval k onomu prorocky vynesenému "slovu" (*haddábár*), nabízí se pojímat referenční vazbu suffixu i v této větě stejně (varianta *b*): *neboj se takového slova*, které prorok vyhlásil, aniž mu je řekl Hospodin. Takové čtení podporuje nejbližší kontext; předchozí věta je argumentem pro takto pojetou tezi: */Neboj se toho/ ... je to drzá arogance (zádón)*. Také v širším kontextu lze tuto myšlenku doložit – z falešných slov není třeba mít hrůzu (srv. Dt 7,17 a Ez 2,6!). Je-li "slovo" ústředním motivem této části oddílu, nabízí se toto pojetí jako nejústrojnější. Je ovšem třeba připustit, že širší kontext obdobných deuteronomistických textů opravňuje vztáhnout zájmeno i na osobu proroka (varianta *a*): *Neboj se jej!* (srv. Dt 1,17; Jr 22,25 aj.). Oddíl přece mluví především o "*proroku*", poslední slovo perikopy by se tedy mohlo vztahovat přímo na něj (poměrně obvyklá forma stylistické inkluze).

• *facit exegeze*

V oblasti rozpoznávání Boží vůle (divinace) či dotazování na konkrétní směrnici v rozhodování (orakula), případně jakýchkoli jiných praktik, jež mají prostředkovat "zjevení", nemůže Hospodinův "lid zvláštní" jednat jako *pronárody*. Takovým způsobem k Boží vůli nepronikne. Jediným možným "nástrojem", jak poznávat Boží vůli či záměry, tj. jak komunikovat to, co svému lidu zjevuje Bůh, je *slovo*, které Hospodin sám vloží do úst svému *prorokovi*. Tím je vyjádřena nejen distance mezi Bohem a člověkem, nýbrž i asymetrie iniciativy v komunikaci mezi Bohem a člověkem – člověk ze svého popudu k Bohu neproniká, nýbrž Bůh sám jedná svému lidu vstříc.

Prorok musí věrně sdělit všechno, co mu Hospodin přikáže – zpronevěra tomuto poslání je pod sankcí smrti. Prorocké slovo řečené ve jménu Hospodinově pak musí každý poslechnout, Hospodin sám je garantem takových slov.

²⁰ V pracovním překladu, jenž by měl pokud možno co nejpřiměřeněji zachovávat i prvek víceznačnosti, jsem proto použil hovorový tvar "*ho*".

Pro rozpoznávání falešného proroctví (srv. Dt 13,2) je zde dána pouze negativní varianta tzv. pravidla historického důkazu – jestliže nahlášené události *nenastanou*, nešlo o *slovo Hospodinovo*, nýbrž o prorokovu *drzou svévoli*. Toto pravidlo lze ovšem uplatnit vždy jen zpětně, jako kritickou reflexi určité dějinné zkušenosti.

Modelem (ideálem) "role proroka" je pro deuteronomistickou teologii *Mojžíš* (v. 15.18; srv. Dt 34,10), který na Chorébu jedinečným způsobem ztělesnil úlohu *úst Hospodinových*. Každý prorok, který je hoden toho označení, je v jádru věci – ve službě Hospodinovu slovu – *jako Mojžíš*. Tímto je také vyjádřeno, jak výjimečnou roli deuteronomistická teologie přisuzuje prorocké funkci v Izraeli.

Téma tohoto oddílu a způsob jeho uchopení je důležité pro pojetí profétie v celém okruhu deuteronomistické literatury. K deuteronomistickému pojetí "příběhů Hospodinova lidu v zemi darované", jež jsou líčeny na základě zkušenosti s katastrofickým zničením Jeruzaléma, zánikem jeruzalémského chrámu a zkušenosti babylonského exilu, totiž patří neustálé poměrování směrodatných událostí "Hospodinovým slovem", jež vyřizovali proroci. Současná chvíle krize je tak nazírána prizmatem prorockého zvěstování, jež mířilo do předexilní situace zlořádu (Am 3,1-15; Jr 5,7n; 7,3-15; 13,1-27 aj.); adaptováno např. v Dt 28,58n; 29,17n.21n). To, že Boží lid přitakal k nastalé dějinné katastrofy jako k trestu od Hospodina, jej nejen zachránilo před zhroucením "jahwismu", nýbrž mu poskytlo i novou naději na dějinný obrat a návrat do "země zaslíbené otcům" (např. Dt 30,1nn). Dějepravné vyprávění o minulosti Božího lidu se stává programem obnovy tím, že vyučuje své posluchače k tomu, aby se poučili z "hříchů svých otců" a dbali na Hospodinovo slovo. Probíraná perikopa, jež vymezuje úřad *proroka* v Izraeli, je v tomto smyslu zásadním předznamenáním pro příběhy o prorocích v deuteronomistickém dějepravném díle (v knihách tzv. Předních proroků – Joz, Sd, 1-2S a 1-2Kr).

Z dějin recepce a působení

Dějiny užití a působení látek donedávna obvykle nepatřily do oblasti biblické exegeze a do úvah biblistů o možnostech interpretace textů přímo nevstupovaly. Mnohdy – zejména u protestantských exegetů ovlivněných existencialismem – to mnohdy naopak působilo dojmem, jakoby se dnešní vykladač považoval za prvního, zcela suverénního interpreta textu. To je samozřejmě iluze. Zabývá-li se dnes někdo biblickým textem a pokouší-li se mu porozumět, případně jej interpretovat, nestojí nad ním jako archeolog zkoumající čerstvý nález (o němž v okamžiku nalezení nemůže předem nic vědět), nýbrž jako spolupracovník v

dlouhém, mnohageneračním proudu svědků, v němž sice každý mluví sám za sebe, ale činí tak v mnohovrstevné interakci, v níž spoluutváří tradici chápání, výkladu a interpretace dané výpovědi. Málo přitom záleží na tom, zda si je této vazby vědom či zda se k dosavadní tradici staví pozitivně, kriticky nebo polemicky.

Vstup zřetele "dějin působení" (Wirkungsgeschichte) a "dějin užití" (Rezeptionsgeschichte) látek či textů do základního studia problematiky jejich porozumění a interpretace otevřel H. G. Gadamer před již bezmála padesáti lety. Rozpoznal, že dějinné porozumění sice na jedné straně potřebuje rozlišit interpretační *horizont minulosti* od *horizontu současnosti*, nicméně sám proces porozumění vždy navozuje prolnutí těchto horizontů a v dějinné tradici se toto prolínání neustále odehrává.²¹ Postupná proměna vymezení biblistiky, jež se v této souvislosti odehrála, pak v širším kontextu souvisela s posunem badatelského těžiště v literárních vědách – pracovní pole výrazně posunulo od řešení problémů /pouhého/ textu (či /dějin/ literatury) na problematiku komunikace.²²

Pro otázky výkladu a interpretace starozákonního textu v křesťanském kontextu se zde nabízí řada užitečných podnětů. Dobrou službou je například rozlišení prvotních a druhotných adresátů a určení jejich rozdílných funkcí pro chápání textu a pro jeho interpretaci. Do toho v biblistice vstupuje problematika kanonicity. – Řečeno konkrétně: Patří-li k základnímu zájmu historicko-kritického výkladu *textu* určení jeho "původního významu" v prvotním historickém kontextu (bez ohledu na situaci, na identitu a na zájmy interpreta a jeho adresátů), pak metody výkladu a interpretace tzv. poststrukturalistických škol (rhetorical criticism, reader-response-criticism) tento zřetel zahrnují do své kritiky. Dějiny výkladu k tomu mohou nabídnout bohatý materiál, na němž lze v kritickém odstupu studovat vliv situačního kontextu, identity a zájmů tradenta na pochopení, výklad a interpretaci danosti textu. Vůči sobě samým, své identitě a svým zájmům obvykle takového kritického odstupu nejsme schopni. Nahlédnout do dějin výkladu a dějin užití textu nám proto může posloužit nejen jako bohatý zdroj informací a inspirace (často narazíme na výklady, na něž by naše fantazie nikdy nepřišla), ale i jako prostředek sebekritického prověření. Umožní nám to rozpoznávat, kde náš výklad vstupuje do interpretačního procesu a co přitom hraje důležitou roli.

²¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr: Tübingen 1975 (4. Aufl.), str. 284nn.

²² Srv. C. Dohmen und G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer: Stuttgart 1996, str. 192-210.

• v židovské tradici

V rabínské literatuře není oddíl pojednáván nijak často. Očividně stojí ve stínu výroku z Dt 34,10, který prohlašuje, že "v Izraeli již nikdy nepovstal prorok jako Mojžíš". Pro dějiny recepce je pozoruhodné, že v rabínské tradici starověku nenacházíme výklad, jenž by text interpretoval mesiášsky. Je dost dobře možné, že v tom hraje roli už i konfrontace s křesťanským uchopením mesiášských tradic a s christologickou interpretací tohoto oddílu.

Tradičně bývají v jednotlivých znacích proroka mojžíšovského typu, jak o nich Dt 18 mluví, hledány rysy některé z prorockých postav starověkého Izraele. Přirovnání k Mojžíšovi, jež je prvním znakem takového proroka, znamená v tomto pojetí mimořádnost, jedinečnost této postavy mezi všemi proroky. Obvykle je za "mojžíšovského proroka" v tomto smyslu považován v rabínské tradici Jeremjáš.²³ Tak např. *Psikta* 112a uvádí:

"Rabi Jehuda ben Šimon (asi 320) svou řeč otevřel slovy (Dt 18,18): »Proroka vám povolám z vašeho středu, z vašich bratří, jako tebe.« Ale stojí přece psáno (Dt 34,10): »Již více nikdy nepovstal v Izraeli prorok jako byl Mojžíš.« A ty pravíš: »Jako tebe?« Tím se míní takový, který je ti roven ve vyhlašování soudu (tj. Jeremjáš). Můžeš nalézt, že vše, co je psáno o tomto (Mojžíšovi) je psáno také o onom (Jeremjášovi) – tento prorokoval 40 let i onen prorokoval 40 let; tento prorokoval o Judsku a Izraeli i onen prorokoval o Judsku a Izraeli; proti tomuto povstal na odpor jeho vlastní lid i proti onomu povstal na odpor jeho vlastní lid; tento byl hozen do Nilu a onen byl hozen do cisterny (Jr 38,6); tento byl pak zachráněn otrokyní a onen byl zachráněn služebníkem (Jr 38,11); tento vystoupil s varovným zvěstováním soudu i onen vystoupil s varovným zvěstováním soudu..."²⁴

Tradice zachycená například v *Sifrej Dt* § 175 (107a) tuto identifikaci v postavě proroka Jeremjáše již předpokládá a řeší jedno z napětí, jež pak druhotně vzniká při souhledu textů a tradic (srv. Dt 18,15n a Jr 1,5):

"... »Z tvého středu« a ne z ciziny; »z tvých bratří« a ne z jiných [Neizraelců]; povolá »tobě« a ne pronárodům. Ale jak to srovnám s výrokem »dal jsem tě za proroka pronárodům« [Jr 1,5]? Těmi se míní ti [Izraelci], kteří žijí po způsobu pronárodů. »Jeho budete poslouchat« i kdyby ti řekl: »Přestup jedno ze všech přikázání, jež jsou řečena v Tóře«, tak jako Elijáš na hoře Karmelu [když obětoval na zakázaném místě]. V tu chvíli jej poslouvejte!"

²³ Viz společné rysy scén povolání Mojžíše (Ex 3,10nn) a povolání Jeremjáše (Jr 1,4-10) a "povolávací výrok" v Jr 1,9b (// Dt 18,18: "dám slova svá do úst jeho").

²⁴ Podle H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. II, C. H. Beck: München 1924, 626; podobný výklad s odkazy na stejnou tradici zaznamenává k oddílu Dt 18 také *Jalkut Šimoni*. Za doplnění rešerše rabínských textů, jejich překlady a konzultaci děkuji Dr. Petru Slámovi.

V druhé části citátu je pozoruhodný odkaz k Elijášovi, další prorocké postavě, jež je v mnoha ohledech pro tradici také zcela jedinečným "typem", až i "ztělesněním vsí profétie". Poslušnost je zde chápána téměř "halachicky" – i kdyby prorok žádal něco, co je proti některému z "Mojžíšovských příkázání", je na místě jej poslechnout. Tato souvislost naznačuje, že připodobnění "proroka" k Mojžíšovi je zde chápáno už také v rovině vztahu Tóry (Mojžíšova "Zákona") a "Proroků" jako kanonických veličin. To je nesmírně závažný aspekt – nejen pro raný judaismus a pro jeho rozchod se vznikajícím křesťanstvím, kde tato problematika hraje klíčovou roli (tzv. spor o obřízku; srv. Sk 15,10nn; Ga 2,15nn aj.), nýbrž zcela zásadně pro vymezení funkce normativních tradic a chápání role jejich /re/interpretů: Je úlohou "proroků" (~ znalců zákona, zákoníků) /pouze/ vykládat "Tóru" (~Mojžíšův zákon), tj. mohou se pohybovat pouze v daném rámci "Zákona Mojžíšova", nebo lze připustit přesah přes tento "kánon"? Podle uvedeného výroku může prorok (jako Elijáš na Karmelu) "v danou chvíli" s konkrétním pravidlem Tóry naložit svrchovaně – právě proto, že je ve své roli "jako Mojžíš", tj. že mu Hospodin "dal slova svá do úst jeho". Tím není vnesen rozpor mezi "Mojžíše" (Tóru) a "Proroky", neboť obojí je kotveno ve stejné autoritě Hospodinova slova i ve stejné prostřednické roli, již měl Mojžíš jedinečně a neopakovatelně na Sínaji (Tóra); proroci pak podle aktuálního povolání promlouvali ve stejné autoritě do peripetií dějinné cesty Izraele (Proroci).²⁵ K tomu ovšem v rabínské tradici patří, že fenomén profétie tohoto typu historicky končí v době Ezdrášově; ovšem výklady znalců Zákona a interpretace rabínských autorit nejsou podle židovské tradice ničím méně než "ústní Tórou" danou Mojžíšovi na Sínaji.

- *v křesťanské tradici*

- Nový zákon:

V evangelijních textech, které mluví o Ježíši jako proroku, není obvykle role proroka chápána absolutně či výlučně a nestává se z ní titul – Ježíš je *jeden z proroků* (Mt 21,11; Mk 8,28; Lk 9,8.19) případně *mimořádný prorok* (Lk 24,20). Pokud taková výpověď vyjadřuje, že Ježíš "věrně dosvědčuje" Boží slovo, že v jeho slovech a činech je při díle sám Bůh, můžeme za nimi slyšet pojetí "úřadu proroka" podle Dt 18 (překryv slova prorokova a slova Božího je centrálním motivem Dt 18,18). V daném dějinném kontextu však působení proroků již nepatří

²⁵ Projevem křesťanské recepce těchto tradic, vyjadřujících "kanonickou autoritu" Tóry a Proroků v postavách typologických reprezentantů, je ztvárnění evangelijní scény Ježíšova "proměnění na hoře". Epifanii zde tvoří rozhovor Ježíše s "Mojžíšem a Elijášem" (Mk 9,4; Mt 17,3; Lk 9,30-31).

k "této časnosti", nýbrž k "věku přicházejícímu", resp. ke znamením jeho příchodu. V tomto smyslu o "příchodu proroka" mluví i výše uvedené oddíly evangelií.

Velmi výrazně s tímto motivem pracuje i Janovo evangelium. Např. v J 6,14 je termín užit jako titulatura eschatologického posla (Ekumenický překlad vyjadřuje toto pojetí velkým písmenem): *Když lidé viděli znamení, které Ježíš učinil, říkali: "Opravdu je to ten Prorok, který má přijít na svět!"* /ČEP). Myšlenku "překryvu slova lidského a slova Božího", jež je podstatným prvkem prorocké role podle Dt 18,18n rozvíjí oddíl J 12,47-50; v nepřeslechnutelných narážkách a těsných parafrázích²⁶ zde Ježíš vyhlašuje, že "*jeho slova*" jsou "*to, co mu přikázal mluvit jeho Otec*"; pokud někdo na to, co Ježíš říká, neslyší a jeho slova nezachovává, Ježíš jej nesoudí – nemluví totiž sám za sebe, nýbrž v autoritě Otce, který jej poslal.

Odvozeně se tento vztah mezi slovem lidským a slovem Božím pak přenáší i tam, kde roli "věrného dosvědčování Slova" naplňují po velikonocích Kristovi svědkové a vznikající církve. I v této souvislosti mluví novozákonní svědkové o službě *proroctví* – srv. Sk 13,1; 15,32; Ř 12,6; 1K 12,10.

Nicméně, pokud běží o dějiny působení oddílu Dt 18,9-22, je pro křesťanskou tradici rozhodující mesiášská interpretace "mojžíšovského proroka", jak se s ní setkáváme ve Sk 3,20.22-26 (srv. 7,37). Ta navazuje na mesiášské látky raného judaismu, pro něž je vystoupení proroka znamením přicházejícího zlomu věků (viz výše; srv. též Mt 11,3.9; Mk 9,4.12). Podle Petrova kázání ve Sk 3,12nn nastává příchod "času Hospodinova" vysláním mesiáše Ježíše, *jak o tom mluvil Bůh od věků ústy svých svatých proroků ...* (Sk 3,20nn); jako "argument z Písma" pak následuje parafrázovaný citát Dt 18,15.18²⁷). Řecké sloveso "*povolá /proroka/*" pak ještě umocňuje vztah na Ježíše, jehož Petr dosvědčuje jako "*vzkříšeného*", tím, že se terminologicky jedná o stejný tvar, tedy hříčku s dvojznačností (ř. *anistémi*). Ježíš je tak v Petrově dosvědčení onen "pro vás označený mesiáš, jehož Bůh poslal" (Sk 3,20), totiž onen prorok "*jako Mojžíš*", jehož Bůh "*poslal*", ano i "*vzkřísil*" (v. 22; srv. v. 15).

²⁶ Ekumenický překlad zde ovšem nenabízí žádné odkazy v konkordanciích (sic!); Kralická odkazuje na Dt 18,18 u verše 49.

²⁷ Pozoruhodný posun přináší poslední věta citátu. Místo "vyhledání" neposlušného, které je v Dt 18 výlučnou působností Hospodina samého, se zde potrestání neposlušných prisuzuje komunitě Božího lidu a má exkomunikační povahu (fráze přejata z mluvy tzv. kněžského kodexu, srv. Ex 12,15.19; 30,33; Lv 17,4.9.14; v Dt však zcela chybí!).

Důležitost tohoto odkazu na Mojžíšovské "zaslíbení proroka" dokládá řeč mučedníka Štěpána před radou (viz Sk 7,37). V rekapitulaci nejdůležitějších událostí dějin Izraele jako "dějin spásy" je tento odkaz (formou výslovného citátu Dt 18,15) uveden v těsné souvislosti s konstitutivními danostmi dějinné cesty Izraele jako lidu Hospodinova – vyvedením z Egypta a darem Zákona na Sínaji (v. 36 a 38). Celá Štěpánova řeč nakonec ústí do žaloby, že lid Hospodinův pronásledoval proroky, zabil ty, kdo "předpověděli příchod Spravedlivého" ... a i "toho nyní zradili a zavraždili" (Sk 7,52). Z kontextu tedy vyplývá, že odkazem ve v. 37 míří Štěpánova řeč na Ježíše; nebýt christologického chápání Dt 18,15n, nebyl by důvod citátem v dané souvislosti argumentovat.

□ [Patrologie a středověk:](#)

Pro vykladačskou tradici křesťanské církve je toto christologické pojetí Dt 18,15n zcela určující. Pouze ojediněle se objevují výklady, které postavu onoho jedinečného "proroka jako byl Mojžíš" shledávají v někom jiném než v Ježíši Kristu.

Například *Tertulian* působící v severní Africe na počátku 3. stol. ve svém výkladu proměnění na hoře²⁸ mnoha argumenty z různých pasáží Písma dokládá, že Ježíš je onen zaslíbený a očekávaný Spasitel. U věty "*toho poslouchejte*" (Lk 9,35; Mt 17,5) přitom odkazuje na obdobnou frázi v Dt 18,15; tato frazeologická souvislost je mu dostatečně nosnou vazbou, z níž lze vyvodit, že v Dt 18,15n je zaslíben Kristus. Podobně *Jan Zlatoústý* axiomaticky vychází z toho, že zaslíbeným prorokem je Kristus. Odtud pak dovozuje, že v Dt 18,15 máme jasný doklad toho, že i sám Mojžíšovský Zákon mluví o svém završení v Kristu. Takovou argumentací v kruhu je ovšem jakýkoli jiný než christologický výklad Starého zákona zcela vyloučen.

Lze předpokládat, že christologické chápání výpovědi Dt 18,15n mohlo mít svůj vliv již na drobné, nicméně nezanedbatelné posuny, jež nacházíme v latinském textu *Vulgáty*. Např. poslední věta svým parafrázováním zcela stírá jemné rozlišování mezi slovem Hospodinovým ("*slovem mým*", *d^e báraj*) a slovem prorokovým ("*jež on bude mluvit ve jménu mém* [tj. Hospodinově]", *šer j^e dabber bišmí*). Tato distinkce přitom v hebrejském textu patří k základním danostem (srv. podstanou souvislost s formulacemi v. 20 i 21-22). V christologickém pojetí je ovšem subjekt "proroka" natolik posunut k subjektu "Boha" ("prostředník Boha" ... "sám Pán"), že rozlišovat mezi slovy, jež prorokovi do úst vložil Bůh, a slovy

²⁸ *Pět knih proti Markionovi* IV, kap. 22; srv. Tertullien, Contre Marcion, Livre IV (ed. C. Moreschini), Sources Chrétiennes 456, Paris 2001, 276nn.

proroka samého ztrácí význam. Výpověď Dt 18,19 proto ve znění Vulgáty pomýšlí trestem na ty, kdo neposlechnou slova příšlého proroka – na rozdíl od hebrejského znění běží o "jeho slova", nikoli o "slova Hospodinova, co bude prorok mluvit v jeho jménu". Volné parafrázování zde přímo slouží interpretaci; je-li takové znění textovou základnou latinsky píšících Otců, nelze se divit, že je pro ně christologická intepretace vpodstatě samozřejmá. S jednoznačnou rovnicí "prorok = Kristus" jako zcela neproblematickou daností pracuje většina křesťanských autorů. Z ranější doby lze jako příklad citovat z protižidovského traktátu připisovaného Maximovi, biskupu Turínskému (asi 380–krátce po 465):

»Proroka z lidu tvého ... vzbudí tobě Pán Bůh, jeho budeš poslouchat...« Proroka řekl, [tj.] Krista, protože je prorokem svého Otce a Boha. ...

Praví pak Bůh, všemohoucí Otec, Mojžíšovi v Deuteronomiu o Kristu, Synu svém: »Proroka jim vzbudím...« [Dt 18,18] A v evangeliu sám Otec praví: »To je Syn můj, nejmilovanější, v němž se mi dobře zalíbilo; jeho poslouvejte! [Mt 17,5]«²⁹

Z pozdějších hlasů téhož proudu je jako jednomu z mnohých možno dát zaznít např. Bedovi Ctihodnému (672/3–735):

»Řekl pak: Amen, pravím vám, žádný prorok není vítán ve své vlasti.« [Lk 4,24] Za proroka je v Písmech označován Pán Kristus; je to [sám] Mojžíš, kdo řekl: »Proroka vzbudí vám Bůh váš z bratří vašich, takového, tak jako mě.« [Dt 18,15]³⁰

Tam, kde se křesťanská interpretace pokouší zohlednit širší souvislosti termínů, jichž užívá, nemůže zůstat jen u identifikace proroka v Ježíši Kristu; musí se jasněji vyjádřit o tom, v jakém smyslu je Ježíš prorokem a jak se jeho "prorocství" vztahuje k ostatním nositelům tohoto "úřadu". Jedním z křesťanských myslitelů, který byl v konkrétní polemice s manichejci donucen jemněji rozlišovat aspekty a nezůstávat jen u prvoplánového ztotožnění proroka s

²⁹ Maximus Taurinensis, Tractatus V. contra Judaeos, in: Patrologia Latina 57, str. 793: "*Prophetam de gente tua et de fratribus tuis suscitabit tibi Dominus Deus tuus, ipsum audies. ... Prophetam dixit Christum, quia propheta est sui Patris et Dei.*" Za konzultaci a korekturu všech zde uvedených překladů latinských textů děkuji PhDr. Mileně Přecechtělové.

Tamtéž, str. 803: "*Dicit Deus omnipotens Pater ad Moysen in Deuteronomio (Cap. XVIII) de Christo Filio suo: Prophetam suscitabo illis... et in Evangelio ipse Pater dicit: Hic est Filius meus dilectissimus, in quo bene complacui; ipsum audite.*"

³⁰ Beda Ctihodný, In Evangelium S. Lucae, in: Patrologia Latina 92, str. 376: "*Ait autem: Amen dico vobis, quia nemo propheta acceptus est in patria sua. Prophetam dicit in Scripturis Dominum Christum, et Moyses est, qui ait: Prophetam suscitabit vobis Deus vester de fratribus vestris tanquam me.*"

Kristem, byl Augustin.³¹ Při výkladu Janova evangelia – výroku samařské ženy, která Ježíšovi říká: "*Pane, vidím, že jsi prorok...*" (J 4,19) – Augustin připouští, že Ježíš byl "prorokem", ale v podstatě svého zjevu byl mnohem více, byl "pánem proroků":

On pak byl pán proroků, naplnitel proroků, posvětitel proroků, ale také prorok. Neboť Mojžíšovi bylo řečeno: »Povolám jim proroka podobného tobě.« [Dt 18,18] Podobného podle těla, ne /však/ podle důstojnosti (...) Kdyby Kristus nic nezvěstoval, nebyl by nazván andělem; kdyby Kristus nic neprorokoval, nebyl by nazván prorokem. Vyzval nás k víře a k uchopení života věčného. Něco zvěstoval do přítomnosti, něco předpověděl do budoucna; tam, kde zvěstoval do přítomnosti, byl andělem (poslem), tam, kde oznamoval do budoucna, byl prorokem. Tam, kde se Slovo Boží stalo tělem, byl Pánem andělů i proroků.³²

Z širokého proudu jednoznačně christocentrického pojetí se vymyká *Origenés*.³³ Ve své rozpravě o profétii se v souvislosti s Dt 18 zabývá především rozdíly mezi zaslíbeným prorokem a pohanskými věstci. Je pro něj přitom důležité, že v proroctví Hospodinově nemusí jít jen o zvláštní náboženské "zjevení", nýbrž jím mohou být předpověděny i zcela všední záležitosti.

Příkladem kumulativního shrnutí tradic, jež se v dílčích variacích objevuje u řady latinsky píšících autorů raného středověku a pro něž je určující "eschatologické" pojetí Dt 18,15n jako "zaslíbení Krista", nám může být výklad jednoho z významných teologů 9. století, benediktinského opata ve Fuldě a později arcibiskupa Mohučského, Rabana Maura (776[?]-856):

Je možné, že někteří podle dějinného podání chtějí v této větě přijímat ony mnohé svaté proroky, kteří naplnění duchem Božím prorokovali uprostřed synů Izraele; o těch také Mojžíš pravil, že je třeba je poslouchat jako jeho samého, neboť tyto proroci svými ústy pravdomluvně promlouvali tímž duchem, jímž on napsal celý Zákon. Přece však není nic lepšího, než můžeme-li rozpoznávat, že je zde označen sám Pán proroků, tj. Ježíš Kristus, jehož i knihy Staré smlouvy prohlašují za proroka pravého a Nová

³¹ Za upozornění na uvedený Augustinův výklad a jeho souvislosti děkuji Dr. Václavu Ondráčkovi.

³² Augustin z Hippo, In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV, in: Patrologia Latina 35, str. 1596n: "*Erat autem ille Dominus Prophetarum, impletor Prophetarum, sanctificator Prophetarum, sed et propheta: nam et Moysi dictum est, Suscitabo eis prophetam similem tui. Similem secundum carnem, non secundum majestatem. (...) Si Christus nihil annuntiaret, angelus non diceretur: si Christus nihil prophetaret, propheta non diceretur. Exhortatus est nos ad fidem, et ad capessendam vitam aeternam: aliquid praesens annuntiavit, aliquid futurum praedixit: ex eo quod praesens annuntiavit, angelus erat; ex eo quod futurum praedixit, propheta erat: ex eo quod Verbum Dei caro factum est, et Angelorum et Prophetarum Dominus erat.*"

³³ *Proti Celsovi (Pros ton epigegrammenon kelsou aléthe logon)*, kap. 36 (ř. 15n).

smlouva za proroka povýtce. Pročež zástupy, které nasýtil, vidouce znamení, jež učinil, říkaly si mezi sebou: »Tento je jistě onen Prorok, jenž má přijít na svět.« [J 6,14] A jinde, když tento prostředník Boha a člověka dal povstat synu vdovy: »Všech se zmocnila bázeň, oslavovali Boha a říkali: 'Veliký prorok povstal mezi námi' a 'Bůh navštívil svůj lid'.« [Lk 7,16] Tomuto »prorokovi« dal zajisté Pán Izraele povstat zprostřed bratrů jeho, to jest, z potomstva Davidova; »podobnému Mojžíši«, neboť nepřišel Ježíš zrušit Zákon, nýbrž naplnit. A »vložit slova do jeho úst«; a jeho »slova, která bude mluvit, kdo nebude chtít slyšet«, nad tím povstane sám Pán jako mstitel, až ho vydá, aby se trápil věčným trestem.³⁴

□ Výklady reformační

Na pozadí výrazně christocentrické teologie M. Luthera (1483–1546) je pochopitelné, že mu i při výkladu Písma byl jedním z ústředních principů zřetel na Krista ("*was Christum treibet*"). Tento hermeneutický klíč Luther pochopitelně uplatňuje i při výkladu starozákonních textů. Ve svém výkladu Deuteronomia shledává ve verši Dt 18,15 "ústřední výrok celé knihy", totiž "jasně vyjádřené proctví o Kristu": "*hic est princeps locus totius libri et plane expressa prophetia de Christo, novo doctore...*"³⁵

Na tom můžeme pozorovat, jak uplatnění vyhraněného hermeneutického principu může vést ke zřetězení interpretačních kroků a působit tím multiplikační efekt. Tradiční pojetí, že Dt 18,15n zaslubuje "příchod Krista", Luther zcela neproblematicky sdílí; to je první interpretační krok, který natolik odpovídá jeho hermeneutice Písma, že si pravděpodobně ani neuvědomuje jeho nesamozřejmost – na *sensus literalis* se Luther u tohoto textu vůbec neptá. Je-li ovšem v "knize Zákona" výrok, jenž s takovou jasností mluví o Kristu, nelze jej vnímat jinak, než jako "ústřední výrok" celé knihy, střed a klíč její zvěsti; to je druhý krok, důsledek prvního.

³⁴ Ennaratio super Deuteronomium cap. XIX, in: *Patrologia latina* 108, 906: "*Licet quidam secundum historiam in hac sententia accipere velint prophetas omnes sanctos qui spiritu Dei repleti prophetaverunt in filiis Israel, quos ita Moyses ut se audiendos dixit esse, quia eodem spiritu, quo ipse plenus legem descripsit, hoc etiam illi prophetias suas ore veridico protulerunt, tamen nullum melius quam ipsum Dominum prophetarum, hoc est, Jesum Christum hic denotatum intelligere possumus, quem etiam libri Veteris Testamenti verum prophetam et evangelium prophetae nomine nuncupat. Unde turbae ab ipso satiatae, videntes signum quod fecerat, intra se dicebant: "Quia hic est vere propheta, qui venturus est in mundum (Joan. VI)." Et alibi quando suscitavit filium viduae idem mediator Dei et hominum, "Accepit autem omnes timor, et magnificabant Deum dicentes: Quia propheta magnus surrexit in nobis, et quia Deus visitavit plebem suam (Luc. VII)." Hunc ergo prophetam suscitavit Dominus Israelitis de medio fratrum suorum, hoc est, de semine David similem Moysi, quia non venit Jesus solvere legem, sed adimplere; et posuit verba in ore ejus, cujus verba, quae loquetur in nomine Domini, qui audire noluerit, ipse Dominus ultor existit, cum perpetua poena illum cruciandum mancipaverit."*

³⁵ M. Luther, *Exegetica opera omnia*, tomus XIII, Erlangen 1845, 240.

Kritickému zhodnocení nemůže uniknout, že platnost Lutherovy teze je dána právě jen jeho exkluzivně christologickým interpretačním principem.

Jan Kalvín (1509–1564) ve svém komentáři knih Mojžíšových³⁶ bere "historický" smysl textu o poznání vážněji a proti tradičnímu výlučnému vztažení na Krista polemizuje. Jako filologicky školený exeget upozorňuje, že text sice mluví o proroku v čísle jednotném, míněna však není jednotlivá historická postava (např. Jozue či Jeremjáš), nýbrž úřad prorocství, kterým Bůh svůj lid vždy znovu podle potřeby opatřuje. Proto není správné omezovat výklad textu výlučně ani na eschatologickou postavu proroka, na Krista. Když text takto na Krista vztahuje apoštol Petr (Sk 3,22), nechce tím vyloučit další Boží služebníky, nýbrž tím chce svým oponentům připomenout, že se odmítáním Krista ochuzují o dobrodiní v něm naplněné. (Ve své dogmatické tvorbě ovšem Kalvín v rámci svého pojetí trojího úřadu Kristova kladl právě na *munus propheticus* značný důraz.)

V českém prostředí reformačních církví patří k nejvýznamnějším historickým dokumentům *Výklady Bible Kralické*, tzv. Šestidílký (vyd. 1579–1594).³⁷ K výkladu a interpretaci textu Písma nabízí tato edice několikerý aparát. V heslovitých sumářích nad jednotlivými kapitolami poskytuje Šestidílký stručné tematické anotace, jež slouží rychlé orientaci v textu a jeho obsahové struktuře.³⁸ U textově či jazykově obtížných, exegeticky variantních či interpretačně důležitých míst jsou uváděny stručné či obšírnější poznámky.

K oddílu Dt 18,9-22 poznamenávají překladatelé Bible Kralické toto:³⁹

[sumář nad textem] – *Obsah: ... 9. Zapovídá pověry pohanské. 15. Zaslubuje velikého proroka Mesiáše.*

³⁶ J. Calvins Auslegung der Heiligen Schrift (Neue Reihe, Bd. 2; Hrsg. übers. u. bearb. von Wilhelm Goeters), Neukirchen 1956n, sub loco; anglicky: Commentaries on the four last books of Moses, Baker: Grand Rapids 1979.

³⁷ Teologický profil překladu a výkladových poznámek zpracovali J. B. Souček, *Theologie výkladů Kralické Šestidílký*, Praha 1933; nověji pak J. Heller, "Die Theologie der Kralitzer Bibel und ihre Erforschung in den letzten zwei Jahrhunderten", in: M. Bohatcová aj. (vyd.), *Kralitzer Bibel / Kralická bible: Kommentare*, Ferdinand Schöningh: Paderborn 1995, str. 215-243.

³⁸ Jejich blízkost metodice strukturálního rozboru analyzoval Ch. Donner, "Some Elements of Structural Analysis in the Notes of the Bible of Kralice", in: *Communio viatorum XXIII* (1980), str. 57-64.

³⁹ Následující ukázky jsou výběrem z poznámek k Dt 18,9-22. Citáty i s neupraveným pravopisem převzaty z edice J. Kostomlatského, *Výklady Starého zákona Biblí kralické šestidílné* vydané v letech 1579-1593 (Příloha Betanie), J. a K. Nedvídek: Tábor 1885. Text byl též přehlednut podle faksimile v edici *Kralitzer Bibel / Kralická bible*, Bd. I, (Biblia Slavica, Serie I: Tschechische Bibeln), Ferdinand Schöningh: Paderborn 1995.

[z poznámek k veršům:] *Černokněžníci. G. Necromantici.* Ti z hrobů a z kostnic od mrtvých o tajnostech a budoucích věcech se dotazují; kterýmž v tom naprosto ďábel se propůjčuje avšak pod zástěrou jména jiného někoho, kohož ti mistří aneb lidé skrze ně hledají a volají. ... – Cíl pak všeho tohoto díla satanova s rozdílů a jmény jeho ... jest ten, aby lidi v pověry uvodil, bázeň a uctivost srdečnou, kteráž samému Bohu bez všeliké nákvasy chována býti má, z nich vyprazdňoval; bázeň pak bezpotřebnou plodil, služebníky věrné, se vším přísluhováním slova i svátostí, v lehkost a nevážnost uvodil, modlitbám překážku činil, z ustavičného se v pobožnosti cvičení a doufání v Boha je vyvodil a vyrážel a tak v jezero věčného zatracení pohřžoval. Proti čemuž veliké pečlivosti a pilného s Božím slovem se obírání⁴⁰ každé pobožné duši jest potřebí, zvláště v posledních sršlavých, nynějšího světa šedinách.

Zaklínači. H. Aobot. Ti satana za služebníka a pacholka v svých učeních a rozkazech užívají; ... Pěknou historii český kronikář⁴¹ o takových poznamenal, že slavné a udatné české kníže Břetislav, vzav s svými radu, rozkázal všecky kouzelníky, čarodějníky, hadače, zaklínače, navazače, věštce, ptákopravce, básníře, snů vykladače, zeměpisce, vodopisce i krasomluvníky, jinak řečníky, z království ven vyhnati, kteříž jíti nechtěli, kázal je topiti i ohněm páliť. Léta 1093.⁴²

V. 15: Kristus zaslíben. Ačkoli předně o Pánu Kristu podle svědectví sv. Petra Sk 3,22 vzniká prorocství toto; avšak též na jiné proroky a služebníky Boží vůbec se vztahuje, že je Pán Bůh chtěl lidu svému posýlati a posýlá vždycky, a skrze ně dobře libou vůli a radu svou na pravo i na levo jim v známost uvoditi; tak aby jim nebylo potřebí o radu a pomoc jako jiným neznabohům, k věštceům, planetníkům a jiným ďábovým holomkům se obracet i utíkati. Jménem jednoho věrného proroka, jako níže v. 20. jménem jednoho falešného, ukazuje jiné všecky. Heterosis numeri.

Na tom, jak tento výklad mluví o postavě "proroka", je patrná jak znalost křesťanské tradice, založené na recepci oddílu ve Sk 3,22 (a respekt k této tradici), tak ovšem i vliv pojetí Kalvínova, jež Kraličtí bezesporu znali. Na nebyvale obsáhlém komentování a bohaté terminologii "věsteckých ohavností", podloženém i odkazem do českých dějin, se ukazuje, že jak aktuální a nebezpečné tyto náboženské praktiky vykladači považovali. Specifický reformačním motivem je pak důraz na "pilné s Božím slovem se obírání", jež se týká každého věřícího – nikoli exklusivní, nýbrž koinonicky obecné pojetí "prorocství"; tím je text velmi zřetelně kerygmaticky zacílen do prostředí církve. Aspekt připodobnění roli Mojžíše je zde ovšem zcela potlačen.

⁴⁰ Podtržení M.P. (tak i nadále).

⁴¹ Mínen Václav Hájek z Libočan.

⁴² Úsek "vzav s svými radu ... i ohněm páliť" doslovně podle Václava Hájka z Libočan.

Užití v liturgické praxi

Užití biblických textů v bohoslužebné praxi ukazuje velmi zřetelně, jak chápání a výklad příslušných oddílů Bible souvisí s vyjádřením a pěstováním náboženského svérázu příslušné církevní či synagogální tradice.⁴³

V křesťanské tradici nemáme ze starších dob doloženy perikopální řady, jejichž součástí by byly starozákonní oddíly. Vzácnou výjimkou je tradice, kterou pěstovala Jednota Bratrská v 17. století.⁴⁴ Zdá se, že volba starozákonních oddílů pro jednotlivé neděle a svátky církevního roku zde sledovala především vazbu na tradiční evangelijní perikopu. Z oddílu, jímž se zde zabýváme, připadají verše 15-22 na 6. neděli po Třech králich. Mají tedy zaznít v období *po epifanii*, kdy se postupně rozvíjí *téma zjevování*.

Vyznění oddílu, jak s ním tato liturgická praxe Jednoty bratrské počítá, je zásadně ovlivněno vymezením začátku oddílu do v. 15. Vypuštěním předchozího odstavce o "ohavnostech pronárodů" (v. 9-14) oddíl totiž ztrácí povahu konkrétní polemiky v daném dějinném kontextu a stává se pouze pozitivní, jakoby obecnou výpovědí o *zaslíbení proroka*. Postava proroka, jež má za úkol posloužit svými ústy *Hospodinovu slovu*, pak ovšem není chápána jako vyznavačská alternativa k obvyklým náboženským praktikám (divinace, orákula – dotazování se božstva na jeho vůli či směrnicí), nýbrž jako postava "svého druhu", pokud ne přímo jako veličina absolutní. Obsah takové výpovědi je pak dán spíše kontextem liturgickým než smyslem textu v daném kontextu literárním. Takové užití již v zásadě předpokládá, že daný text vypovídá o *proroku* s velkým "P" (srv. J 1,21.25; 6,14; 7,40).⁴⁵

Souvislost s evangelijní perikopou dané neděle (Mt 11,25-30) je dána především v roli postavy, která prostředkuje Boží zjevení (Dt 18,16-17 ~ Mt 11,27). V Mt 11,9n.14 Ježíš charakterizuje Jana Křtitele jako "*více než proroka*" ... jako "*Eliáše, který má přijít*". V následující modlitbě, jež je textem perikopy dané neděle, pak Ježíš mluví sám o sobě jako o "*Synu*"; úkolem Syna je zde ovšem "*zjevovat Otce*", protože "*pouze Syn Otce zná*". Překrývání subjektivity "*poslaného*" a "*toho, jenž jej poslal*", jde v této christologické výpovědi o poznání dále než v případě vztahu *Slova Hospodinova* a *Slova prorokova* v Dt 18,18. Posláním *Syna*

⁴³ Základní informace o užití biblických textů v různých perikopálních systémech lze získat v databázi dostupné na adrese "<http://www.etf.cuni.cz/peri/>".

⁴⁴ Podrobnosti viz J. Smolík, "Starozákonní perikopy v synagoze a v církvi", in: Teologická reflexe 2/1999, str. 131-143.

⁴⁵ Tak na uvedených místech i Ekumenický překlad; Bible Kralická pouze J 1,21.25.

není podle evangelisty jen být věrným dosvědčovatelem "zjevení *Otce*", nýbrž přímo být tímto "zjevením".

Souvislost s epištolní perikopou 1K 1,26-31 lze nalézt v motivu povolání (v. 26), resp. vyvolání od Boha; oběma oddílům je společný také motiv odlišnosti od okolního světa (v. 27). Epištola však nemluví ani o proroku, ani o Kristu, nýbrž o povolání křesťanů.

K aktuální interpretaci

Základním tématem oddílu je způsob, jímž se Bůh dává svému lidu (člověku) poznat, jak k němu promlouvá. Deuteronomistický důraz na *slovo* můžeme považovat za *cantus firmus* mnohohlasu biblického svědectví – Bůh, jehož dosvědčuje Písmo, *se zjevuje* ve svém *slově*, tedy tak, že člověka oslovuje skrze povolání svědky. To implicitně degraduje, pokud vůbec nevylučuje, jiné způsoby – především mantické praktiky, které provozovali sousedé starověkého Izraele, ale i obdobné praktiky pozdější a současné. V dějinách působení tohoto textu můžeme pozorovat, že toto téma bylo mnohdy velmi aktuální, a uvážíme-li náboženský a paranáboženský život naší současnosti, nelze říct, že by tento text nenacházel docela bezprostřední ozvučnost.

Důležitým motivem směřujícím dovnitř náboženských komunit je kritický hrot proti "falešnému proroctví", tedy proti svémocnému a svévolnému mluvení o Bohu a o jeho vůli. Každý, kdo ve víře přitakává ke zvěsti Písma, zejména pak ten či ta, kdo o své víře svědčí druhým či dokonce vstupuje do „služby slova Božího" (kazatelé, faráři, učitelé, misionáři), by měl mít soustavně na paměti tezi verše 20 – ani sebelepší záměry, sebezbožnější představy či sebesvatější přesvědčení nemohou ospravedlnit jakoukoli manipulaci či svémoc "ve jménu Páně" (srv. Ex 20,7 aj.). Ostří svrchovanosti "slova Hospodinova" se netýká jen adresátů, nýbrž také povoláního posla a jeho prostředkující role. Služba "Slovu Hospodinovu" pak ovšem není záležitostí nezávazného řečnění; jak na straně "proroka", tak na straně adresátů běží o věc "života či smrti" (v. 19 a 20).

Jestliže pak má Hospodin sám v patnosti ty, kdo na jeho slovo nedbají (v. 19), nemusí (ba nesmí!) se nikdo, kdo ve "službě slova" stojí, sám stavět do pozice "trestající ruky". Prorok má *vyhlašovat* "soud Hospodinův", není však jeho úkolem tento soud *vykonávat*. Tak to zcela jasně rozlišuje vykládaný text (pozor však na výrazný posun v této věci ve Sk 3,23!).

Konečně: Na otázku, jak poznat, že promluvil Bůh, není podle tohoto oddílu (ani podle příbuzných míst v Bibli) jednoznačná a pro všechny případy platná odpověď. Jedno konkrétní kritérium však uvedený text uvádí – negativní variantu tzv. dějinného důkazu: pokud "nějaký

prorok" něco ohlašuje, a ono to nenastane, bylo jeho proroctví falešné. Jiné kritérium zaznívá v Dt 13: pokud "nějaký prorok" svádí k službě jiným bohům, i kdyby konal průkazné zázraky (*sic!*), je falešný. Pozitivní varianta tzv. dějinného důkazu je tedy očividně problematická a jakákoli "teologie dějin" by se měla mít na pozoru při jeho užívání. Na otázku, jak *pozitivně* poznat, že skrze určitého svědka mluví Bůh, zřejmě nelze *obecně* odpovědět. Je možné jen v konkrétních danostech života zpětně rozpoznat, že nás skrze určitého "svědka" oslovil sám Bůh. Takové prozření ovšem nastává *ex post*, obvykle bývá dost překvapivé a mívá povýtce osobní, až existenciální povahu (srv. Gn 28,16n). Obecnými pravidly či zásadními kritérii je předem vymezit nelze – leda snad některými znaky, jež znemožňují chápat určitá "slova" jako "Slovo".