

III. KAPITOLA

IZRAEL JAKO STÁT (KOLEM 1000–586 PŘ. KR.)

1 Počátky království a nejstarší starozákonní vypravěčská díla

1.1 Historie Davidova vzestupu a následnictví trůnu (1S 16,14–1Kr 2)

Nejranější tradice, ve kterých se Izrael rozpomíná na své dějiny, mají formu *pověsti*, *ságy*. Jde o prstonárodní literární druh, který se řídí jednoduchými zákony vyprávění. Každá pověst je do sebe uzavřená, nic nepředpokládá a nevyžaduje pokračování.

Výraz „pověst“ ještě nic nevypovídá o historicitě tradované látky. Výchozím bodem vyprávění je určitá problematická situace (expozice); podává zprávu o zápletkách a nakonec vypravuje o vyřešení konfliktu. Pověsti, které se vztahují k osudu kmenů, resp. celého Izraele, mají historický obsah (politické nebo vojenské zápletky). Zpravidla vyvstanou určité vůdcovské postavy („hrdinské pověsti“), při tom však vypravěči s rozhodností přičítají vývoj události Jahvovi: on je pů-

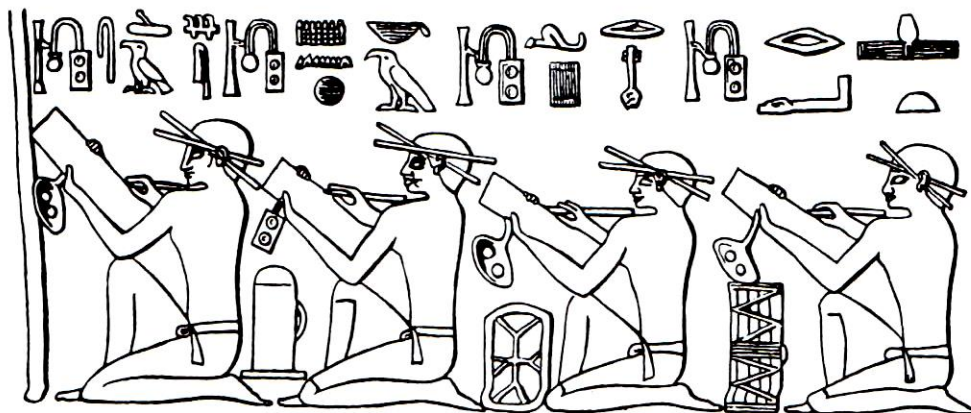
vodcem šťastného obratu. Dobrým příkladem takové pověsti je 1S 11,1–11 (v. 1–3 expozice; v. 4–11 rozvinutí konfliktu; v. 11 jeho vyřešení).

Velmi záhy se přikročilo k zarámování do širších vypravěčských souvislostí. Dnešní bádání počítá s „historií Davidova vzestupu“ (1S 16,14–2S 5,12) a s historií následnictví trůnu (2S 9–20, 1Kr 1–2). Vypravěč sebral populární příběhy, spojil je do souvislého vyprávění a podřídil je určité tendenci. Přináší i bezprostředně historické vzpomínky. Z jednotlivých tradic a samostatného přepracování tak vznikla „velká pověst“.

Autory jsou kruhy blízké dvoru a jeho školské a vědecké činnosti („mudroslovné“ tvorbě). Nejde asi o dílo jednoho pisatele, nýbrž spíše o souvislost vyprávění, která je formována a tradována skupinou, velmi záhy i v písemné podobě.

Používání písma, a tím možnost „písemného zachycení“ ústní tradice má společensko-politické předpoklady: s rozkvětem města Jeruzaléma a se vznikem království vstoupilo do Izraele i staroorientální vzdělá-

Egyptští písaři Staré říše (Reliéf z hrobu Kamiesutova v Gíze, kolem 2500 př. Kr.)



ni, byly zakládány „písařské školy“. To bylo nezbytné pro správu státu. Vzdělávali se úředníci pro daňový aparát a vojsko, pro zahraniční obchod a diplomacii. Jako vzory při tom sloužily staroorientální kultury, především Egypt.

Ve starověkém Orientě existovala již po tisíciletí vysoce vyvinutá kultura a písmo (např. egyptské hieroglyfické písmo nebo mezopotamské písmo klínové). Izrael byl v tomto směru „rozvojovou zemí“.

Vyprávění o Davidově vzestupu a následnictví trůnu mají sice své zvláštnosti, lze v nich však spatřovat – zahrneme-li do nich 2S 6 a 7 – i jednotlicí prvky. Celý tento komplex informuje, jak a proč se David stal králem; vypravuje o tom, jak David založil kult, a o Jahvových zárukách, daných jeho dynastii; komplex končí otázkou osvědčení a budoucnosti této dynastie. Co se z těchto starých souvislých vyprávění dovídáme o vzniku a počátcích království?

Saul – váhavé počátky království

Vzpomeňme si, že v epoše tzv. „soudců“ spočívalo vedení přechodně pro dobu války v rukou soudce. Jinak však neexistovaly žádné ústřední řídicí osobnosti, žádné instituce, které by nad rámec kmene měly nutně autoritu.

Také Saulovo působení se zprvu projevuje jako činnost zcela v rámci doby soudců. Saul – až dosud normální kmenový bratr – převzal vojenské velení v případě amónského útoku na město Jábeš (1S 11) a dosáhl překvapujícího vítězství. Proti ohrožení ze strany Pelištejců už stará struktura nestačila. Saulovi se však podařilo zatlačit Pelištejce v četných malých vojenských operacích. Stal se „králem“ – pomazan prorokem Samuelem (1S 10). Území jeho vlády bylo ještě velmi malé (pravděpodobně kmenové území Benjamin a oblast středopalestinských kmenů).

Jako prostředek proti vojenskému ohrožení sebral stále vojsko, kterým se obklopil (staré právo svolávat válečnou pohotovost už nestačilo). Saulovo působení je líčeno ještě zcela ve stylu starých soudců: své bitvy chápal jako „Jahvovy války“, důležité velitelské funkce svěřil svým příbuzným (např. synovi Jónatanovi nebo bratřancům Abnérovi).

David – zakladatel „davidovské dynastie“

K Saulově družině patří i David, Judejec z Betléma. Vyznačuje se zvláštní statečností, získává brzy vlivné postavení a ožení se se Saulovou dcerou. Dojde k roztržce se Saulem. David se stáhne do své domoviny a začíná si budovat vlastní mocenskou základnu. Obklopí se oddílem žoldněřů (asi problematických živlů), slibuje se svým partyzánským oddílem ochranu proti Pelištejcům a žádá daň. Nejprve ztroskotá (jižní kmeny ho zřejmě vyženou jako nežádoucího ochránce) a přebíhá se svými stoupenci do tábora Pelištejců. Tam poznává moderní válečné praktiky.

Saul a jeho syn Jónatan utrpí od Pelištejců zničující porážku a v bitvě padnou. Za tohoto krajního ohrožení vidí Juda jedinou šanci v Davidovi. Zpola mu nabídnou královskou hodnost Judejci, zpola zřejmě na způsob puče sám obsadí mocenské centrum v Chebrónu (2S 2,1–4). Po sedmi a půl letech se dohodnou i severní kmeny, že na Davida přenesou královskou hodnost. David opanuje kenaanské pevnostní město *Jeruzalém* a učiní je svým *hlavním městem*. I „schránu“, starý kultovní předmět kmenů, převezze z Šíla do Jeruzaléma. Tak se Jeruzalém stává i náboženským střediskem státu (2S 6).

David definitivně zažehná nebezpečí z Pelištejců a pěstuje expanzionistickou politiku. Vádkami (které už nejsou stylizovány jako „války Jahvovy“) podrobuje sousední státy a oblasti (Edóm, Moáb, Amon aj.) a udělá z Izraele velkou říši.

Byl to bezpochyby státnický talent, ale obdařený i dávkou egoismu a mocenského nároku. I o tom Starý zákon vypravuje, aniž by Davida šetřil. Nekritická „úcta k hrdinům“ je biblickým textům cizí.

David najde zalíbení v Bat-šebě, ženě svého vojévůdce Urijáše, kterou pozoruje při koupání ze své střešní terasy, a dá jí k sobě přivést. Bat-šeba otěhotní, zatímco její muž bojuje na frontě. David se pokouší věc zaretušovat a povolá Urijáše do Jeruzaléma. Když se však Urijáš zdráhá přenocovat u sebe doma (a tak být eventuálně pokládán za otce dítěte), vidí David jen jedno východisko: poručí svým oddílům, aby nechaly Urijáše v boji padnout (2S 11). Tak se Bat-šeba stane Davidovou ženou (a později matkou Šalomounovou).

Vnitropoliticky přinese království těžké důsledky. Tím, že převezme kenaansky strukturované království, potřebuje komplexní panovnické a služebné funkce. Vznikl úřednický aparát, který stál peníze – a proto baly zavedeny daně a dávky. David chápal své království jako centrální funkci politického, kulturního a náboženského života; dvorní proroci legitimují jeho vládu a jeho dynastii prostřednictvím orákul.

Tolik jádro tzv. „Nátanovské profétie“ v 2S 7, která byla ovšem vícekrát v pozdější době přepracována. Později se stala katalyzátorem mesiášských nadějí.

V těchto textech se zrcadí nepřetržitá tendence ve prospěch Davidova království. Okruh, který nesl tyto tradice, byl království a Davidovi nakloněn (konečně šlo přece o kruhy u dvora).

Ukazuje se ovšem i tendence měřit království podle jeho intence, podle plnění úkolu, který mu světil Bůh. Svě konečné podoby dosáhlo vyprávění o vzestupu a následnictví trůnu pravděpodobně 2–3 generace po Davidovi.

Již v této staré textové oblasti vstupuje vedle království do zorného pole i jiná skupina osob: proroci. Zvláště *Samuel* (1S 9,1–10,16) se projevuje jako autoritativní, silou obdařený prorok, ale stejně tak i Nátan (2S 7,8–16; 2S 12). Především v 1S 19,18–24 (prorocké pověsti, které původně nepatří do vyprávění o vzestupu) se ukazuje *kritický rys profétie vůči království*. Prorocká a královská autorita stojí proti sobě, prorocká moc triumfuje nad moci státní.

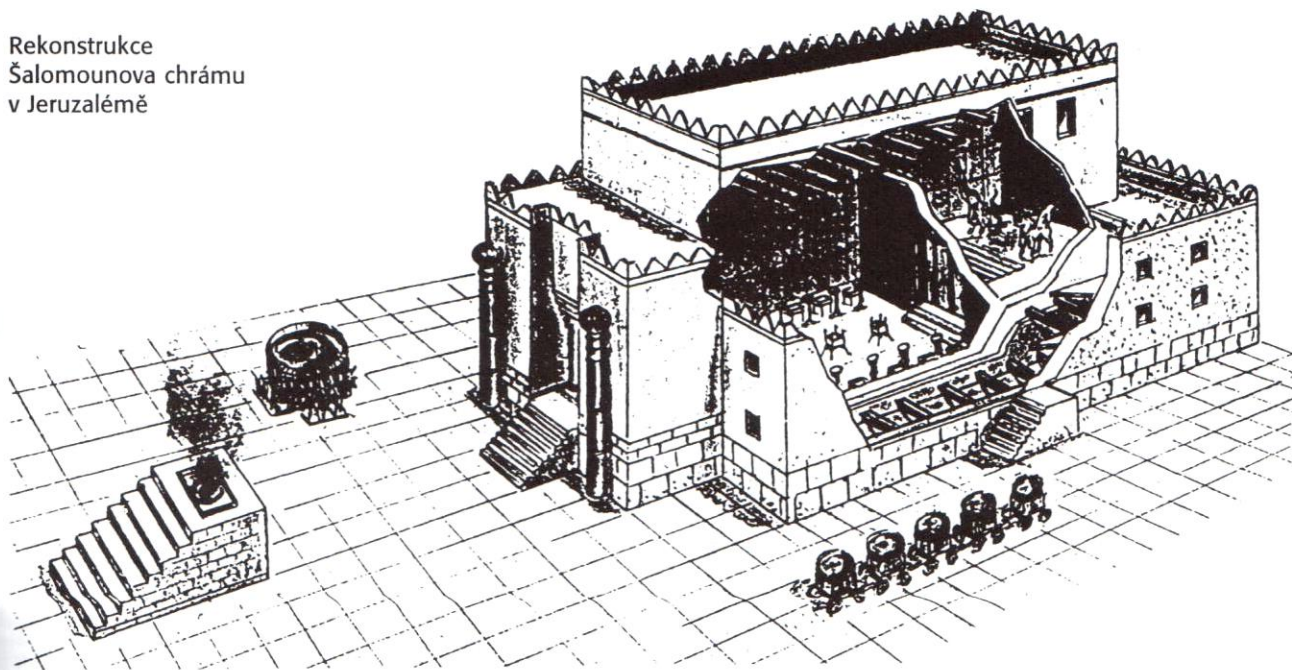
Profétie vypracovává stále zřetelněji teologická měřítka, podle kterých hodnotí krále. Tak 1S 15 a 28 líčí exemplární konfliktní situace. Král se na základě mocensko-politických úvah provinil proti Jahvovi a obrátí se k jiným bohům.

1.2 Šalomounova vláda

Po Davidově smrti se po krvavých intrikách dostane k moci jeho syn Šalomoun.

To se už nevypravuje ve staré historii o následnictví

Rekonstrukce Šalomounova chrámu v Jeruzalémě



trůnu 2S 9–1Kr 2, nýbrž teprve v 1. knize Královské od 3. kapitoly. Sestavení této kapitoly pochází z pozdější doby, ale bezpochyby se tu užilo starého materiálu. 1Kr 11,41 výslovně poukazuje na „Knihu příběhů Šalomounových“, kterých autor užil.

Pod Šalomounovou vládou prožívá Izrael kulturní a hospodářský rozkvět. Nebezpečí války je v podstatě zažehnáno, Šalomoun má pověst „krále míru“. Zlepšuje uspořádanou správu říše a zřizuje úřednický stát po egyptském vzoru. Za tímto účelem přivádí také do země egyptské poradce.

Do Jeruzaléma vstupuje „internacionální flair“. Šalomoun se žení se zahraničními princeznami (srv. 1Kr 3,1; 11,1–8), využívá svých kontaktů k mezinárodním obchodním vztahům, podporuje moudrost a vzdělání. Pro potomstvo platí za moudrého krále (srv. 1Kr 3,2–15; 5,9–14); později mu bude připisována mudroslovná literatura.

Propagandistická literatura Izraele je hrdá na mezinárodní uznání svého krále a líčí ho zcela ve stylu staroorientálního panovníka.

Působivé líčení jeho moudrosti představuje vyprávění o „šalomounském soudu“ (1Kr 3,16–28). Každá ze dvou předvedených žen tvrdí, že je matkou jednoho určitého dítěte. Šalomoun má jejich spor urovnat. Poručí rozetnout dítě na dva kusy a každé ženě dát polovinu. Jedna žena je s tím srozuměna; druhá prosí, aby dítě bylo raději přenecháno té druhé ženě, než aby bylo usmrceno. Právě tato „mateřská“ reakce ji legitimuje jako pravou matku, a Šalomoun jí přikne dítě.

Mezinárodní královu prestiž hrdě zdůrazňuje 1Kr 10,1–10: Sama *královna ze Sáby* přišla, aby vyzkoušela jeho moudrost. Před královou osobností a jeho činy „zůstala bez dechu“ a začala „blessovat“ Izraelce: „Blaze tvým mužům, blaze těmto tvým služebníkům, kteří jsou ustavičně v tvých službách a naslouchají tvé moudrosti.“

Obdivně a přehnaně hovoří texty i o Šalomounově bájeslovném bohatství (1Kr 10,14–29): „Všechny nádoby, ze kterých král Šalomoun pil, byly zlaté ... stříbro v Šalomounově době nemělo cenu.“ (v. 21) „Král měl v Jeruzalémě stříbra jako kamení a cedrů jako planých fíků.“ (v. 27)

Šalomoun rozvinul bohatou stavební činnost: postavil v Jeruzalémě chrám a královskou rezidenci. Pro svůj nádherný dvůr, velkolepé stavby a přebujelý správní aparát potřeboval peníze. Zaváděl nové daně a bral Izraelce do roboty (1Kr 5,27–30).

Tak vzrůstala nespokojenost, docházelo k nepokojům a povstáním.

Při teologické interpretaci a založení chrámu na „chrámové hoře Sijónu“ byly převzaty a modifikovány kenaanské představy: sama o sobě malá hora se stala „nejvyšší z hor“, Boží město platilo za nedobytné pro nepřátele; bylo založeno na přepevné skále, takže se ani nepohne (srv. Ž 46). Byli zhotoveni dva cherubové (mytologické, ptákům podobné figury 1Kr 6,23–28), chápaní jako „trůnní vůz“ Jahvův: Jahve trůní neviditelně na „cherubech“, schrána se stává „podstavcem trůnu“, „podnožím jeho nohou“.

■ *Návrh četby:* 1S 8; 10,17–27; 2S 2,1–11; 5,1–3; 6–7; 1Kr 1,28–37; 3,4–15; 5,9–14; 6–9; 10,1–29; 11,1–28

■ *Literatura:* S. Bock, *Kleine Geschichte des Volkes Israel. Von den Anfängen bis in die Zeit des Neuen Testaments*, Freiburg²1991

1.3 Jednotící tradice – začátky Pentateuchu

Jednota státu vytvořila i nutnost jednotné písemné tradice – společného dějinného vidění počátků, vylíčení různých tradic usměrňované sjednocující linií. Šlo o teologický výklad dějin, který buduje identitu. Teprve v době královské (srv. pisařské školy na královském dvoře, kde se vzdělávali úředníci) byly dány i předpoklady pro tak rozsáhlé písemnictví. Proto mají mnozí vykladači za to, že v této době vznikl nejstarší pramen Pentateuchu, Jahvista (J). Spojení tradic o stvoření, patriarších, exodu a eventuálně o záboru země do jednoho dějinného vyprávění, bylo prý jeho dílem. Dnes se někteří exegeti domnívají, že tato nejstarší vrstva Pentateuchu však vznikla teprve později (8. stol. př. Kr.?). Někteří myslí dokonce teprve po exilu). Následující výklady však platí nezávisle na časovém údaji.

Je jisté, že v královské době byly jednotlivé tradice spojeny do větších okruhů vyprávění. A zřejmě se také v jednotě tradice o počátcích obrazelo i vědomí o jednotě národa.

Toto sestavení jednotlivých tradic do větších komplexů vyprávění se dalo tak, že se sbíraly tradice předáva-

ne na jednotlivých místech, ve svatyních, v určitých rodech a kmenech. Byly to především pověsti (tj. dlouho ústně předávaná vyprávění), pravděpodobně také již věnce pověstí. Jak, v jakém pořadí se však měly spojovat? Nabízel se dvojnásobný princip skladby a členění: genealogie (podle rodokmenů) a putování.

Genealogická metoda vytvořila z tradic patriarchů „rodinnou historii“: Abraham měl syna jménem Izák, Izákův syn se jmenoval Jákob. Prostřednictvím svých 12 synů (=praotcové dvanácti kmenů) se stal praotcem Izraele, národa dvanácti kmenů. Tato představa umožňuje vyjádřit těsné příbuzenství a sounáležitost uvnitř jednoho kmene (v praotci kmene) a (poněkud širší) sounáležitost v lidu Izrael (v praotci Jákobovi = Izraelovi).

Pentateuch rozšiřuje tyto genealogie za hranice izraelského lidu: také „semité“ (= Šémovci) jsou příbuzní v praotci Šémovi, synu Noemově. Vposledku sahá tato příbuzenská linie zpátky až k Adamovi, praotci lidstva.

Druhou metodou spojování původně samostatných tradic je stylistický prostředek putování (např. cesty Jákobových synů do Egypta, exodus a tažení pouští k Sinaji). Toto putování vytváří spojení mezi tradicemi patriarchů, tradicí exodu a tažení po poušti.

Vznik dlouhých a obsáhlých vyprávěčských děl však nebyl jen literárním výkonem, nýbrž pramenil z teologické motivace: byla tu vůle vyložit důsledně dějiny jako působení jediného Boha Jahva. V plnosti jednotlivých tradic – tak zní základní teze – působil a působí Jahve sám. On je Bohem stvoření, a veškerá zkušenost s Bohem, kterou udělali praotcové a pramatky Izraele, je zkušenost s jeho záchranným a žehnajícím jednáním v dějinách. On povolal Izraele z rozmanitosti čeledí a kmenů v jednotu Jahvova lidu.

Poselství tzv. „jahvistické prehistorie“ (Gn 2–11)

Vyprávění o stvoření a hříchu v Gn 2–11 se v době hospodářského a zahraničněpolitického rozkvětu ptají po podstatě člověka a po smyslu dějin. Nazývají se „prehistoriemi“, protože nechtějí být vyprávěními v prostoru a času dějin, nýbrž „vyprávěními o pravěku“. „Pravěk“ je za hranicemi empirických dějin. Tyto příběhy nevyprávějí to, „co se stalo jedenkrát“, nýbrž to,

„co se stalo poprvé“ nebo to, „co se děje stále“ (*E. Zenger*). Nevyprávějí o tom, co je první „chronologicky“, nýbrž „věčně“.

STVOŘENÍ – Gn 2,4b–7

Autor vypravuje z perspektivy rolníka v suché krajině. Proto charakterizuje stav před stvořením člověka takto: „... nevzcházela žádná polní bylina, neboť Hospodin Bůh nezavlažoval zemi deštěm, a nebylo člověka, který by zemi obdělával“. Bůh tvoří vláhu, formuje člověka ze země a vdechuje mu dech života.

Člověk je „adam“ (=člověk), vzatý z „adama“ (=půda, země). Je určen svou odkázaností na půdu, kterou má obdělávat. Na druhé straně je „prach“, ve který se po své smrti opět navrátí.

Člověka však necharakterizuje jen jeho vztah k půdě a k Jahvovi (který mu vdechl dech života), nýbrž i jeho vztah k jeho lidskému protějšku: „Není dobré, aby člověk byl sám.“ (v. 18) Bůh tvoří zvířata, která jsou stejně jako člověk zformována ze země. Člověk jim „dává jména“, tj. stojí nad zvířaty – ale ta nejsou „pomoc jemu rovná“. Pomoc zde znamená: pomoc proti samotě, osobní protějšek. Proto buduje Bůh z Adamova žebra ženu, kterou muž s jásotem vítá (v. 23). Z žebra znamená: kvalita a prvky dárce žebra přecházejí na nového tvora. Žena je „vyřezána ze stejného dřeva“ jako muž. To zdůrazňuje slovní hříčka (v. 23): hebr. *iš* = muž, *iša* = žena.

VINA – „jahvistické“ texty v Gn 3 – 11

Vyprávění o stvoření však není samostatným vyprávěním, nýbrž má být čteno v souvislosti s Gn 3 – 4, jak ukazují rozličné stejné výrazy (strom, had atd.).

Autorův pohled – v době politického a hospodářského lesku Izraele – je neobyčejně realistický ba téměř pesimistický: svět není jen dobré stvoření Boží, nýbrž charakterizuje jej i vina, nedůvěra vůči Bohu (Gn 3), násilí a vražda mezi „bratry“ (Gn 4), jazykové a nacionalistické předsudky a nepochopení (Gn 11). Autor rozvíjí „etiologii kletby“, zla, které vidí všude doléhat.

Člověk není násilný, nedůvěřivý a zlý proto, že ho Jahve takového učinil. V mýtu Enuma Eliš se například provinili sami bohové. Z krve provinilého boha a ze země byli vytvořeni lidé – jsou tedy „ze své podstaty“ zlí a hříšní. V Gn 3 je příčinou hříchu čin lidí. Má těžké následky: drínu při obdělávání půdy (3,17–19), porodní bolesti ženy a mužovu nadvládu nad ní (3,16), smrtelné ohrožení, které pro člověka vychází od hada (a pro hada od člověka, 3,14–15), psanectví a štváctví Kainovo, resp. „obyvatel měst“ (4,14.17). Následkem lidské viny je vyhnání lidí z „ráje“ (3,23–24). Bůh je přírodě kůžemi (3,21) a označí Kaina znamením (4,15). Přes všechnu vinu stojí nad člověkem Boží záchovná péče. Bůh přísahá, že zemi nezničí (Gn 8,21–22).

*Bůh povolává Abrahama (a Izraele),
aby byl požehnáním pro všechny národy (Gn 12)*

Bezprostředně k této kapitole byl připojen text Gn 12, který se tradičně přičítá rovněž „Jahvistovi“. Gn 2 – 12 přináší – čteme-li je jako celek – grandiózní teologický projekt: uprostřed tohoto lidstva, zapleteného do vin, uprostřed řetězové reakce viny a násilí klade Bůh nový začátek v povolání Abrahama. Slovo požehnání v Gn 12,1–3 je závěrem a kontrapunktem prehistorie a současně zahájením nového začátku. V jednom dějinném okamžiku, jedním člověkem, začínají dějiny Božího požehnání. Zatímco tématem jahvistické prehistorie je „kletba“ vůdčím motivem vyprávění o praotcích je „požehnání“.

Abraham je praotcem Izraele. Text tedy současně popisuje identitu a povolání lidu.

Sebevědomí doby královské odpovídalo, aby Izrael byl „velkým a mocným“ lidem a měl „veliké jméno“ (2S 7,9). S vyloučením jakékoliv arogantní nafoukanosti text vyzdvihuje, že toto je působení Jahvova požehnání. A současně důrazně odpovídá na otázku, proč Abraham (Izrael) obdržel požehnání: aby byl požehnáním pro úzké okolí (v. 3a) a dokonce až po hranice země. Tento motiv požehnání zaznívá v tradici o praotcích stále znovu (Gn 18,18; 28,14).

Další vyprávění nám pak na různých modelových situacích popisuje, jak se Izrael může stát požehnáním pro ostatní národy: skrze přimluvu (jako Abraham v Gn 18,16–33), skrze dobrovolné přenechání dobrého pozemku někomu jinému (Gn 19), skrze mírovou smlouvu s dřívějšími nepřáteli (Gn 26,27), skrze hospodářskou zdatnost a ekonomické poradenství jako Josef v Egyptě (Gn 41,49.51).

Heslo „požehnání“ pokládá královské době s její velmocenskou politikou otázku: „Projevil se již Abrahamův lid jako požehnání pro podrobené národy a pro své sousedy? Našly národy v Izraeli požehnání? Odpovídá „veliký lid“ se svým „velikým jménem“ zvěstované vůli Jahvově?“ (H. W. Wolff). Texty nechtějí popisovat již naplnění tohoto zaslíbení. Plnost požehnání, kterou má Izrael zprostředkovat, mu biblické texty staví před oči „v mnoha modelových obrazech, když ze zvěstovaného slova svého Boha očekává budouc-

nost. Pro ty, kdo se stali velkými v Šalomounových dnech, to při jejich zpupnosti muselo být ostré slovo, když slyšeli, že získají svou velikost jako požehnání Jahvovo teprve poté, co u nich všechny národy naleznou požehnání jako záchranu svobodného, plodného života.“ (H. W. Wolff)

■ *Návrh čety*: Gn 32,23–33; 2 – 3; 12,1–4b; 18,16–33

■ *Literatura*: H.W.Wolff, Das Kerygma des Jahwisten: Gesammelte Studien, München 1973, str. 345–373

Působení Saula, prvního krále, líčí Starý zákon ještě zcela ve stylu Soudců. David učiní Jeruzalém hlavním městem a stává se zakladatelem davidovské dynastie. Za Šalomouna prožívá Izrael dobu rozkvětu. Platí za moudrého a (ve smyslu starého Orientu) vzdělaného krále. Postavil chrám.

Teprve doba království poskytla společenské a kulturní předpoklady pro sepsání ústní tradice. „Velká pověst“ historie vzestupu a následnictví trůnu krále Davida nebo vypravěčské věnce v Pentateuchu jsou toho nejstaršími příklady. Je možné, že v této době vznikla i první obsáhlá vypravěčská vrstva Pentateuchu, „Jahvista“.

2 Teologický výklad království – prokrálovské a protikrálovské texty

2.1 Ohlasy staroorientálních představ: Ž 2 – král jako „syn Boží“

Zahraničněpolitický tlak a dovedná mocenská strategie vedly k zavedení království, a tím k „internacionalizaci“ Izraele. Je tedy logické, že se izraelští králové viděli v jedné řadě se staroorientálními králi a převzali prvky z jejich teologického sebevědomí. Dobrým příkladem tohoto procesu je Ž 2, který – ač pravděpodobně vznikl teprve po exilu – přece dobře ilustruje představu o králi jako o „synu Božím“.

Starověký Egypt měl na Palestinu velký vliv: na jedné straně prostřednictvím kenaanských vazalských knížat, na druhé straně prostřednictvím rozličných kontaktů v době Šalomounově (který měl např. za manželku egyptskou princeznu). V Egyptě se faraon nazýval prostě „bohem“ nebo „božím synem“. Na chrámové zdi v Luxoru je možno vidět boha Amuna-Re, který vchází ke královně-matce, aby zplodil krále.

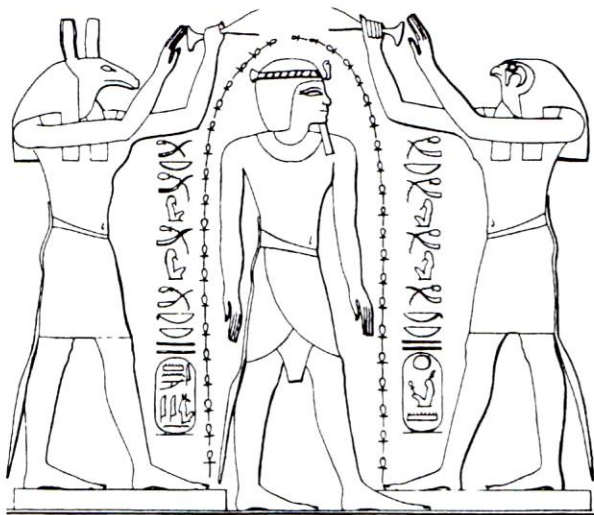
Následující Ž 2 pochází sice pravděpodobně z doby po exilu, přesto však dobře zrcadlí staroorientální představy, které jsou v jeho pozadí.

Ž 2,6–9:

„Já jsem ustanovil svého krále na Sijónu, na své svatě hoře.“ Přednesu Hospodinovo rozhodnutí. On mi řekl: „Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil. Požádej, a národy ti předám do dědictví, v trvalé vlastnictví i dávy země. Rozdrtíš je železnou holí rozbiješ je jak nádobu z hlíny.“

V pozadí stojí *intronizační ceremoniál krále*. Dostává titul „syna“ Božího, kterého Bůh „dnes“ (tj. při nastoupení na trůn) „zplodil“. Bůh králi slibuje, že mu odevzdá do vlastnictví celou zemi jako oblast jeho vlády (v. 8) a že mu zajistí převahu nad jeho nepřáteli (v. 9).

Před korunovaci je král očištěn a pokropen vodou života (relief z velkého chrámu v Karnaku)



Také obraz hliněných nádob má paralelu v egyptském královském ceremoniálu. Při nástupu na trůn roztržil faraon hliněné nádoby, které symbolizovaly okolní, Egyptu nepřátelské národy.

Pro krále Izraele to znamená: Nesou titul syna Božího, který jim však – na rozdíl od Egypta – nepřisluší na základě jejich kvazibožské přirozenosti, nýbrž na základě rozhodnutí vůle Jahvovy. Ochrana před nepřáteli, a tím i převaha ve válce patří k jejich podstatným úkolům. Ke královské titulatuře náleží i pojem „pomazaný“ („mesias“) – označení, které pochází z pomazání na krále.

2.2 Protest proti království na příkladu Sd 9, tzv. „Jótamovy bajky“

Izrael tedy převzal instituci království. Přesto zůstalo království „novotou“, kterou prudce potíraly právě knihy Jahvových věrných. Zkušenost exodu „položila Izraeli do kolébky základní poznání, že Jahvovi jsou hluboce odporné formy panování lidí nad lidmi a že vždy stojí na straně těch, kteří usilují o odbourání zotročujícího lidského panství“ (E. Zenger). Na odpor narazily především Jahvovi protivné praktiky králů: utiskovatelský systém dávek, kontrolorský, cizopasnický správní aparát a žoldnéřské vojsko, bažící po moci. I tyto kritické hlasy na adresu krále nám Starý zákon traduje, např. v „Jótamově bajce“ (Sd 9,8–15).

Vypravuje se v ní, že si stromy chtěly pomazat krále. Ale oliva, fíkovník a vinná réva odmítají stát se králem. Poukazují na své plody, které slouží ke cti a radosti „bohům i lidem“. Což by nebylo neodpovědné a hloupé vzdát se utváření plodů kvůli kralování? Nakonec prohlásí trnitý keř, který nepřináší žádné plody, že je ochoten stát se králem. Velikášsky přeceňuje sám sebe, když zve ostatní, aby se schoulili do jeho „stínu“ (prastarý obraz královského panování), a hledali v něm ochranu, ačkoliv žádný stín neposkytuje.

Svou kousavou ironií chce bajka říci: Žádný rozumný člověk by se nepodjal takového úkolu, jakým je kralování. Bylo by to i ke škodě, protože království neumožňuje ostatním žádnou plodnou existenci. Každá jiná činnost je plodnější. Jen někdo, kdo je neplodný

a nemá co nabídnout, budižkničemu a darmošlap, projevuje ochotu stát se králem a ztrácí smysl pro strážlivé sebehodnocení. Království je nesmyslné a směšné zařízení. Není divu, že Martin Buber označil tento text za „nejostřejší protimonarchistickou poezii světové literatury“.

Pozdější redaktor tento text ještě více vyhroutil (v. 15b): Trnitý keř se může sám od sebe vznítit, oheň se může stát nebezpečným dokonce i „libanonským cedrům“. Království je nejen neužitečná a směšná, nýbrž i hltavá, nebezpečná, ba smrtonosná instituce.

Obě tradice, ta vůči království přátelská i ta vůči království nepřátelská, se nám dochovaly ve Starém zákoně. Spory „pro“ a „proti“ a hledání Boží vůle sahají až do doby po babylónském exilu. I v Novém zákoně je vyrovnávání s vládou a jejím vykonáváním podstatným problémem (srv. Mt 20,25–28).

☛ Chcete se podrobněji zabývat rozdílným posuzováním království? Na str. 113 najdete příklady starozákonních textů s podněty k další práci.

■ *Návrh četby:* Ž 2; 72; 2S 7; Sd 8,22–23; 9

■ *Literatura:* R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1. (Altes Testament Deutsch Ergänzungsband 8/1), Göttingen 1992, str. 172–190

Izrael chápe svého krále v návaznosti na staroorientální představy. Král je „syn Boží“ a „mesiáš“. Konzervativní kruhy jsou vůči království skeptické až radikálně odmítavé.

3 Počátky izraelského práva

S existencí státu vzniklo také soudnictví a prohlašování práva, současně se postupně utvářely i první právní texty a sbírky.

Kmenová společnost ještě neměla soudy, jak je známe z pozdější doby: konflikty v rodině řešila hlava rodiny. Spory mezi čeleděmi se řešily jednáním sporných stran; eventuálně bylo při tom možno obrátit se

na charismatické a pro jejich zkušenost uznávané osobnosti (srv. „soudci“). Zpravidla nabyta vrchu ta sporná strana, která byla fyzicky silnější a schopnější prosadit se než ta druhá – eventuálně i proto, že se s ní solidarizovaly větší skupiny (jiné čeledi nebo kmeny; srv. „urovnání konfliktu“ v Gn 31; 34; Sd 18; 19).

Normy a měřítko soudu byly „všeobecným jménem“; co platilo, bylo zásadně uznáváno („To se nedělá!“). Některé pokyny pozdějšího práva mají původ v této „morálce čeledi“. Mravní příkazy byly formulovány jednoduše, bez odůvodňování a bez pohrůžek týkajících se následků: „Nezabiješ!“, „Nezcižolžiš!“, „To je v Izraeli nepřipustné!“ (Gn 34,7) „To (tj. porušení práva pohostinnosti) je hanebnost!“ (Sd 19,23) Tyto rané normy nebyly ještě „Božím právem“, tzn. ještě nebyly výslovně odůvodněny vůlí Boží.

S dobou králů vzniklo mocenské středisko s rozsáhlými pravomocemi. Sporné strany volávaly na pomoc krále (tak v 2S 14). Brzy vznikla veřejná instance, vybavená královou autoritou, která vyslychala svědky, posuzovala důkazy, uplatňovala právní formy, a tak umožňovala urovnání sporu: státem garantované shromáždění starších a svobodných občanů v branách měst; tomuto shromáždění náležela soudní pravomoc.

Tzv. „kazuistické“ formulace mnohých zákonů jsou tradované rozsudky této instituce. Kazuistická právní zásada popisuje „případ“ a stanoví konkrétní následný trest (např. „Když někdo ukradne býka nebo beránka a porazí jej nebo prodá, dá náhradou za býka pět kusů hovězího dobytka a za beránka čtyři ovce.“ (Ex 21,37)

„*Kniha smlouvy*“ (Ex 20,22–23,33)

V době králů vznikla i nejstarší právní kniha Starého zákona, tzv. „*Kniha smlouvy*“, která je nám dnes dochována v souvislosti se sínajským vypravováním (Ex 20,22–23,33). Obsahuje již – a to je markantní rozdíl ve srovnání s ostatními právními kodexy starého Orientu – jak v užším slova smyslu juristická, tak i kultická ustanovení. Tak se zrodila základní struktura starozákonního zákona (Tóry).

Na začátku je zákon o oltáři; následují mj. ustanovení o otrocích, vraždě a ubití, týrání a ublížení na těle,

krádeži a ručení za cizí majetek, ochraně cizinců a chování při právním řízení, o sabatickém roku a sabatickém svátku, o třech hlavních slavnostech a obětech.

Zákaz ctít jiné bohy, dělat si obrazy (Ex 20,23; 23,13) a uzavírat smlouvu s Kenaanci (23,32) je opakováním staršího textu v Ex 34,11–26. Zvláště vštěpována jsou vedle toho *ustanovení na ochranu cizinců a zchudlých lidí*: „Cizinci“ jsou lidé, kteří žijí na místě, kde nemají ani rodinu, ani dědičný majetek. Jsou do té míry bezprávní, že nemají ani hlas v právním procesu v bráně. Aby těmto chudým, sociálně slabým a bezprávným lidem zjednal jejich právo, je Izrael odkazován na svou minulost: sami byli otroky v Egyptě (Ex 22,20; 23,9). Bezprávní jsou i sirotci a vdovy, protože ani oni vedle své hospodářsky nuzné situace nemají hlas při soudu v bráně, který je záležitostí mužů. Také jejich úpění Jahve vyslyší a zjedná jim právo (Ex 22,21–23), jako vyslyšel úpění Izraele v Egyptě.

Ve službě chudým a práva zbaveným stojí i *nejstarší biblický hospodářský zákon* (Ex 22,24–26): zakazuje brát úroky. A zakazuje brát do zástavy předměty jako jistotu kreditu, a to buď vůbec, nebo přinejmenším žádá, aby věřitel před setměním vrátil zastavený „plášť“ (tj. současně jedinou příkrývku), tak aby dlužník v noci nemrzl. Toto ustanovení zrcadlí stále křiklavější sociální napětí a konflikty doby královské: rostoucí ožebračování malých rolníků pod tlakem daňového břemene. Nejstarší právní kniha Starého zákona se tomuto chybnému sociálnímu vývoji staví do cesty.

Jestliže Starý zákon tak silně zdůrazňuje problém zchudlých Izraelců, bezprávných vdov a sirotek, musela být společnost již hluboce rozpolcena. Tak tomu ještě nebylo na počátku doby královské, nýbrž zřejmě teprve po několika staletích (8. stol. př. Kr.). Odtud exegetové vyvozují, že Kniha smlouvy vznikla převážně teprve v této době. Jiné části Knihy smlouvy byly však napsány podstatně dříve, již na počátku doby královské. Tento první pokus o utváření společenského pořádku podle víry v Jahva byl v dějinách Izraele doplněn a zčásti také podstatně pozměněn sepsáním nových právních knih. K tomuto vývoji starozákonního práva, odpovídajícího pokaždé novým společenským výzvám, bude třeba se ještě několikrát vrátit.

■ *Literatura*: F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, str. 132–234

Počátky starozákonního práva leží v době královské. Kniha smlouvy, nejstarší zákoník, obsahuje právní a kultická ustanovení. Zvláště důležité je přitom výhradní uctívání Jahva a zajištění práva a života chudých a bezprávných.

4 Konec personální unie Izraele a Judy – vývoj v severoizraelském království

4.1 Konec personální unie Izraele a Judy (1Kr 12,1–19)

Již za života Šalomounova docházelo k nepokojům a povstáním. Zavedení království vedlo k dalekosáhlým společenským změnám. Ze svobodné a rovnostářské kmenové pospolitosti se stal staroorientální velkostát. Vznikla nová, bohatá horní vrstva, starou vojenskou hotovost vystřídalo profesní vojsko. Důsledkem byly roboty, daně a dávky. Po Šalomounově smrti nebyly severní kmeny již ochotny uzнат jeho nejstaršího syna a nástupce Rechabeáma za krále. Tak se rozbila personální unie obou království, kterou zajišťovali David a Šalomoun.

Tento vývoj ličí 1Kr 12,1–19. Severní kmeny požadovaly ulehčení „jha“, které na ně vložil Šalomoun. Rechabeám nechtěl o tom nic slyšet. Pod vlivem špatných rádců jim ohlásil ještě silnější tlak: „Já vás budu trestat škorpióny (= důtkami s bodci)...“ (1Kr 12,16).

Knihy královské, které o tom informují, byly v Jeruzalémě přepracovány z jednostranného hlediska jižního království. Proto vykládají toto odtržení jako bezbožné odpadnutí Izraele od Judy (srv. 1Kr 12,19). Současně se neustále doufalo ve znovusjednocení.

Někdejší kmenové území domu Josefova (střední Palestina) a severních kmenů se stalo severním královstvím „Izrael“ s hlavním městem Šekemem (dnes: Nablus), později Samařím. Jižní království „Juda“

s centrem Jeruzalémem zahrnovalo oblast kmenů Juda a Benjamin. Časem byly oba státy spojenci, pak zas nepřáteli, stále však existovaly jako dva státy.

☛ Na str. 77 najdete mapu znázorňující území obou království, Izraele a Judy, v době královské.

4.2 Severní království Izrael (926–722)

Aklamaci byl zvolen králem Jarobeám z kmene Efraim. Již za Šalomouna byl vůdcem povstaleckého hnutí. Nyní ho Izraelci udělali králem (1Kr 12,20). Severní stát Izrael dostal nepochybně obtížnější dědictví z davidovsko-šalomounovské říše.

Tato obtížnost pramení už ze zeměpisné polohy. Je sice po stránce dopravy příznivá (nevázanost na pobřežní rovinu a Středozemní moře severně a jižně od pohoří Karmelu), avšak to také znamená, že území muselo být neustále na všechny strany zajišťováno a hájeno. Především bylo třeba zajistit pobřežní rovinu proti Pelištejcům, rovinu Akko proti možným nepřátelům ze severu, severní Zajordáni proti Aramejcům z Damašku, jižní Zajordáni proti Moábcům.

Pro takovou situaci by jistě bylo výhodné jednotné vedení. Ale chybělo, když byla přerušena spojitost s královstvím Saulovým. Zůstává zachována svobodná volba krále lidem. Existovaly sice náběhy a pokusy upevnit od počátku království dynasticky, avšak zůstalo jen u krátkodobých epizod.

Jarobeám I. vystaví Šekem jako nové sídelní město, povýší obě svatyně, *v Bét-elu a Danu, na státní svatyni* a zakáže pouť do Jeruzaléma (srv. 1Kr 12,28). Ve starých tradicích byl Jahve uctíván asi také před obrazem býka. V tom ovšem spočívalo nebezpečí: ve starém Orientě byl býk symbolem plodnosti – jak snadné bylo zaměnit s ním Jahva! To se nakonec i přihodilo: „Libají býčky!“, musel rozhořčeně zvolat prorok Ozeáš (Oz 13,2).

Severní království charakterizují politické nepokoje a nestabilní poměry. Někteří králové padnou za obět spiknutí. Konečně se v osobě Omriho dostává k vládě politik, který zastával vstřícnost a uvážlivé vyrovnání. (Vyrovnání znamenalo především vyrovnání s kenaanským obyvatelstvem, současně to znamená

ústupky jejich náboženským praktikám.) Jím začala vláda dynastie Omriovců, která zhruba 40 let vedla k poněkud stabilním poměrům.

Jeho syn Achab platí za nejmocnějšího panovníka z tohoto domu. Achabovo manželství s foinickou královskou dcerou Jezabelou silně kritizovaly především kruhy věrné Jahvovi. Přinesla totiž s sebou uctívání městského týrského boha.

Podle 1Kr 16,32 Achab postavil v hlavním městě Samariá chrám „Baalovi“ – to znamená uznání baalovského náboženství v Izraeli. Že protest Jahvových přívrženců nedal na sebe čekat, ukazuje především i široce rozpracované převzetí příběhů v obou prorocích, *Elijášovi a Elišovi* (1Kr 17–19; 21; 2Kr 1,1–2.18; 4,1–8.15). Bránili se – dílem opravdu úspěšně – proti vlivům cizích kultů a uctívání cizích bohů.

Vláda domu Omriovců skončila, když za podpory proroka Eliši byl pomazán za vládce nový muž zcela jiného původu: *Jehú*, důstojník a vojevůdce, vášnivý obhájce Jahvova kultu. Převratem strhl na sebe moc, odstranil dům Omri i s nenáviděnou Jezabel a vypálil Baalův chrám (srv. 2Kr 9–10).

Jehú se stal zakladatelem nové dynastie, ale Izrael se v posledních řadách pro brutalitu této revoluce octnul politicky na pokraji propasti (srv. 2Kr 10,12–14). K jistému druhu hospodářského a politického „pozdního rozkvětu“ došlo za Jarobeáma II., jednoho z následníků Jehúových, který se dokázal udržet na trůně 40 let. Ostatně zprávy o tehdejších poměrech jsou skrovné.

4.3 Vzestup asyrské moci

Od konce 9. století usilovala Asýrie (jejím jádrem byla severní část Dvojříčí) o Syropalestinu. Podstatnou roli při úspěchu Asyřanů hrála technická převaha a pevná disciplína jejich vojska. Podrobené země byly vazalskými smlouvami připojeny k asyrské vojenské moci a zavázány k pravidelnému placení tributu. Kdo kladl odpor, nad toho byl dosazen asyrofilní místodržitel, resp. země byla definitivně okupována, stát vymazán z mapy a přeměněn v asyrskou provincii. Vposledku šlo o zrušení národní identity podrobených zemí. Za tím účelem zavlékali Asyřané velké části obyvatelstva do jiných zemí a odníмали tak porobenému národu jeho vedoucí vrstvu.

V polovině 8. století se Asyřané zmocnili severní

a střední Sýrie. Četné státy, mezi nimi Izrael, zavázali k dávkám. Král Damašku se roku 734 pokusil setřást asyrské jho a snažil se pohnout krále Izraele a Judy k povstání proti Asýrii. Judský Achaz váhal, a tak ostatní dva táhli proti Jeruzalému, aby ho donutili ke společné akci. Tím začala neúspěšná „*syrsko-efraimovská válka*“ (srv. též oddíl o Izajášovi).

Právě ta je v pozadí známé *předpovědi o Immanuelovi* v Iz 7,1–14. Izajáš vyzývá Achaze, aby důvěřoval v Hospodina místo v Asýrii. Znamení: „Hle, dívka počne a porodí syna a dá mu jméno Immanuel (to je S námi Bůh).“ Avšak Achaz Hospodinovi nedůvěřuje, podrobuje se dobrovolně asyrskému velkokráli a stává se jeho vazalem (srv. 2Kr 16,7).

S protiasyrským spolkem (Sýrie a Izraele) je osud obou těchto států zpečetěn: 732 podrobují Asyřané Damašek a následně i Izrael. Izrael je rozdělen na asyrské provincie, jen torzo Efrajimu přetrvává jako stát, nad nímž Asyřané dosazují vazalského krále. Ale když tento král odmítá platit tribut a navazuje kontakty s Egyptem, je Samaří obleženo a po svém pádu 722 se dostává definitivně pod *panství Asýrie*.

Velkou část obyvatelstva zavléčou Asyřané, jak je u nich obvyklé, do své říše, kde se rozplyne, stopy po něm se ztrácejí. V oblasti bývalého severního království usazují Asyřané jiné, cizí skupiny, které se smísí se zbytkem domorodého obyvatelstva. Tak vzniká smíšený národ *Samařanů*.

Zde má své kořeny a počátky zvláštní vývoj oblasti Galileje a Samařska, který můžeme pozorovat ještě v době Ježíšově (srv. např. „Samařanku“ u Jákobovy studně v J4).

Tradice severního království jsou dále tradovány v jižním království. Protože všechno, co o severním království víme, bylo napsáno z hlediska jižního království, jeví se severní království ve Starém zákoně v nespravedlivě temných barvách.

■ *Návrh četby*: 1Kr 12,1–19; 17–19

Izrael: Úděl severního království je obtížný jak zeměpisně, tak politicky. Králové jsou u moci většinou jen krátce; k založení dynastie dochází jen sporadicky. Izrael se postupně stává závislým na Asýrii, až 722 definitivně upadne pod její vládu.

4.4 Pokračující narůstání Pentateuchu – Jehovista (JE)

Do roku 700 př. Kr. vznikly vedle starých tradic Pentateuchu (J?) další texty. Většinou mluvíme o tzv. „elohistických fragmentech“; dříve se počítalo vůbec s existencí druhého, na J původně nezávislého pramene Pentateuchu (E). V každém případě bylo pravděpodobně do 700 př. Kr. dokončeno rozsáhlé *předexilní vypravěčské dílo*, které Kněžský kodex, vzniklý v exilu, zná a předpokládá (JE).

Umělý název „Elohista“, resp. „elohistické fragmenty“ zvolili badatelé proto, že tyto texty nazývají Boha všeobecným označením „Elohim“ (= překládá se „Bůh“) a neužívají – na rozdíl od tzv. „Jahvisty“ – Božího jména „Jahve“.

Příklady textů, které se v literatuře označují, resp. označovaly jako „elohistické“, jsou: části Gn 15 (povolání Abrahámo-vo); Gn 20,1–22,19; 28,11–12.17–18.20–21; 46,1b–5a; Ex 1,5nn; 3,1b.4b.6.9–14; 13,17–19; 14,5a.19a; části následujících kapitol: Ex 18; 19; Nu 22–23.

Následující poznámky se vztahují ke zvláštnostem výše jmenovaných textů, které vedly k hypotéze o Elohistovi, resp. o elohistických fragmentech – na rozdíl od starších oddílů, pokládaných většinou za „jahvistické“. Ať už však komplikovaný proces růstu pentateuchové tradice vypadal jakkoliv, následující postřehy ozřejmují, s jak rozdílnými teologickými akcenty musíme počítat v textu často jedné jediné kapitoly Pentateuchu. Tyto posuny akcentu vůči starším textům pocházejí pravděpodobně z toho, jak se víra vyrovnávala s výzvami světa 9.–8. století př. Kr.

Všeobecné označení Boha jako „Elohim“ chce očividně zdůraznit *transcendenci a univerzalizmus Jahva* proti kenaanským bohům: Jahve, Bůh Izraele, je Bůh par excellence. I jinak se nápadně zdůrazňuje Boží transcendence. Už tu nenacházíme vyprávění, která hovoří o bezprostředním setkání Boha s člověkem (srv. Gn 3: Jahve se prochází po zahradě za denního

Po Šalomounově smrti se velký stát opět rozpadá do dvou státních útvarů, které držela pohromadě osobnost Davida a Šalomouna. Oba státy se od sebe velmi liší a prožívají trpký úděl plný zvrátů.

vánku, nebo Gn 18: Jahve navštěvuje Abrahama). Bůh „mluví“ s Abrahamem (Gn 22,1), aniž se vypravuje o nějakém zjevení, nebo „volá“ Mojžíše (Ex 3,1). Velice často Bůh posílá posla, který ho zastupuje ve viditelné oblasti (srv. Gn 21,17; 22,11; 28,12; Ex 14,19; 20,22). Nebo se Bůh zjevuje ve snu (srv. Gn 20,3nn; 28,12; 31,24; 46,2). Při tom sen nemá vlastní váhu, nýbrž je stylovým prostředkem zjevení. Proto také není rozhodující vidění, nýbrž řeč, kterou se oslovený ve snu dovídá. Oba způsoby zjevení – ve snu a skrze posla – mohou být také spojeny (srv. Gn 28,12). Tak vystupuje zřetelně do popředí tendence charakterizovat Boha jako nedisponovatelného a transcendentního.

Tomu odpovídá základní postoj člověka, bázeň před Bohem, která se pak především osvědčuje a nabývá své podoby v etických rozhodováních: Abraham se prokazuje i v krizových situacích jako „bohobojný“ (Gn 22,12). Porodní báby se vzeprou nelidskému rozkazu faraonovu, aby utratily všechny hebrejské chlapce při jejich narození, a projeví civilní odvalu, protože „se bojí Boha“ (Ex 1,17.21: „Avšak porodní báby se bály Boha a rozkazem egyptského krále se neřídily. Nechávaly hochy naživu.“) V bázni se víra v Boha nedílně váže ke všem lidem.

5 Politický a náboženský vývoj jižního království Juda

Dějiny obou izraelských států neprobíhaly odděleně a na sobě navzájem nezávisle. Vždy byly události a vývoj na jihu a na severu nějakým způsobem spolu spojeny. Ale přes společné osudy šel každý z nich svou vlastní cestou. Proto i odděleně vyličení.

5.1 Juda jako vazal Asýrie

Po Šalomounově smrti panují v jižním království nadále Davidovci, což vcelku znamená větší vnitropolitickou stabilitu. Vedle království jsou zárukou pevné státnosti jeruzalémský kult, vojsko i judská venkovská šlechta. Juda taktizoval chytrěji než Izrael a existuje proto dále i po 722 př. Kr. – ovšem jako vazal Asýrie.

Přes varovné příklady docházelo vždy znovu k protiasyrským povstáním. Tak král Chizkijáš se mezi jiným spojil s pelištejskými městy a za podpory egyptského faraona zastavil placení tributu. Proti této klamně důvěře v egyptskou pomoc se obrací prorok Izajáš (srv. Iz 30).

Roku 701 se Asyřan Sancherib zmocnil judského venkova a dlouho obléhal Jeruzalém, aniž jej dobyl. Aby zajistili zásobování vodou, vybudovali tehdy Judejci šiloašský tunel (520 m), který lze dodnes v Jeruzalémě uvidět (srv. 2Kr 20,20). Zprávu o tomto obléhání nacházíme v 2Kr 18–19, názorný případ asyrské válečné propagandy: vojevůdce poslal před plánovaným útokem k městu vysoké úředníky, kteří měli přemluvit obyvatele k předání města. Jeruzalém to odmítl, přesto Asyřané nezaútočili, nýbrž přerušili z neznámých důvodů obléhání. Obyvatelé v tom rozpoznali zásah Jahvův; v této zkušenosti kotví i přesvědčení o nedobytnosti města. Jeremjáš bude později tento omyl tepat ve své slavné chrámové řeči (srv. Jr 7,1–15).

5.2 Reformní král Jóšijáš a jeho reforma

S asyrským panstvím začíná silně kulturní vyzářování do všech oblastí života. Teprve králi Jóšijášovi se podaří poněkud vymanit z této závislosti. Slavným se stal především pro svá reformní opatření.

Tato reforma souvisela s tím, že roku 622 byla v jeruzalémském chrámě nalezena kniha, která byla patrně „předchůdcem“, resp. jádrem naší knihy Deuteronomium. V 2Kr 22–23 se podrobně popisuje, jak byla tato kniha nalezena a předána králi. Po návštěvě prorokyně Chuldy dává Jóšijáš veřejně předčítat text knihy a zavazuje sebe i lid k dodržování tohoto „druhého“ Zákona (řecky: „Deuteromion“; „deuteros“ = druhý, „nomos“ = zákon).

Jóšijáš provádí pronikavé reformy, se kterými začal již jeho předchůdce Chizkijáš. Dal vyčistit jeruzalémský chrám od všech asyrských a kenaanských kultovních předmětů. Zakázal Jahvovým kněžím na judském venkově jejich činnost a přivedl je do Jeruzaléma. Jen na jednom jediném místě, v jeruzalémském chrámě, směli legitimně uctívat Jahva. Toto soustře-

dění všech bohoslužeb v jeruzalémském chrámě se odborným výrazem nazývá „centralizace kultu“. Všechna ostatní kultovní místa byla zničena. Proto bylo i zabíjení obětních zvířat přeloženo z rodinného kruhu do centrální svatyně chrámu a pravidelná pouť do Jeruzaléma se stala povinností.

To, že Jóšijáš mohl provést taková opatření, souvisí s tím, že asyrská moc se již začala drobit. Již 612 př. Kr. se asyrského hlavního města Ninive zmocnili Médové a Babylóňané.

O tři roky později padl Jóšijáš, jeden z nejznámějších Davidovců a poslední významný král jižního království, v bitvě s Egypťany v Megidu. Jeho nástupci zčásti zvrátili jeho reformy. Poslední desetiletí jižního království Juda probíhají stále více ve znamení konfrontace s novou světovou velmocí – s Babylónskou říší. Nakonec Juda padá roku 586 př. Kr. za obět mocenskému úsilí Babylóňanů a přestává existovat jako stát. K dějinnému pozadí této katastrofy přihlédneme blíže v oddíle o proroku Jeremjášovi.

5.3 Deuteronomium

Obsah a styl

Kniha Deuteronomium (Dt) tvoří dnes pátou a poslední knihu Pentateuchu. Jí končí vypravěčský oblouk, který se klene Pentateuchem od stvoření světa až k Mojžíšově smrti (Dt 34). Obsahem Deuteronomia je sbírka řečí; vypravěč často jen zaznamenává, že Mojžíš řekl to nebo ono, pak následuje doslovně a velmi obsírně to, co řekl. Jsou to poslední Mojžíšova slova před jeho smrtí, jakási jeho „zavěť“.

Nadpisy člení Dt do čtyř bloků: Kap. 1–4 (Mojžíš připomíná historické události); kap. 12–26 je „Tóra“, „nařízení“, tedy v první řadě materiály týkající se zákonů; kap. 29–32 obsahují texty a poznámky týkající se obnovy smlouvy v moábské zemi; kap. 33 je Mojžíšovo požehnání.

I Dt má komplikovaný proces vzniku. Nejstarší texty pocházejí zřejmě z doby krále Chizkijáše (715–687 př. Kr). Až do doby poexilní byly dále doplňovány a zpracovávány.

V ústřední zákonodárné části (Dt 12–26) je obsaže-

na kniha práva, která pochází ze 7. století př. Kr. Tvoří jistou obsahovou paralelu ke starší právní knize, „Knize smlouvy“ (Ex 20,22–23,33). Navazuje zčásti na její témata a záměry a nově je aktualizuje. Nová problematika přináší však s sebou i nové rozšíření obsahu. A tak Dt zaznamenává některá ustanovení, která se odchyľují od Knihy smlouvy. Srovnání jednotlivých ustanovení mezi Knihou smlouvy a Dt ukazuje, že a jak se právní předpisy a pokyny v dějinách Izraele měnily a přizpůsobovaly novým poměrům. Tak např. Kniha smlouvy předpokládá mnoho svatyní a kultických míst, v Dt je na základě koncentrace kultu jediným legitimním místem kultu již jenom Jeruzalém (Dt 12,4–7). Jestliže v Knize smlouvy byla otrokyně provdána, a tím integrována do rodiny, tak v Dt se s ní zachází jako s mužským otrokem a je sedmého roku propuštěna na svobodu (Dt 15,12–18).

Pokud jde o řeč a zčásti o strukturu, je Dt blízké staroorientálním právním textům, především smluvním textům. Řeč je vysoce rétorická umělá próza. Má v oblibě vlnivý rytmus rozsáhlých větných period, působí slavnostním dojmem a má sugestivní sílu. Motivace a odůvodňování se ucházejí o posluchače.

Novoasyrské právní texty byly často formulovány vysloveně rétoricky a předčítaly se při veřejných ceremoniích. K tomu byly určeny i nejstarší části Dt. Jeho autory jsou vzdělané kruhy u dvora, pravděpodobně z vyššího úřednictva v Jeruzalémě.

Dt jako odpověď na „novoasyrský kulturní šok“

Díky vojenské převaze Asyřanů existovala i masivní kultická a náboženská infiltrace do všech oblastí života. Tradiční víra v Jahva ztrácela svou věrohodnost. Také baalovské kulty, zatlačené po jistou dobu do podzemí, znovu oživaly. Svět se stal pluralistickým. Udeřila hodina teologie. Teologická škola, která stojí za Dt, se pokusila učinit „starou“ víru v Jahva atraktivní pro novou dobu dvojím způsobem: „Krátkými věroučnými formulami“ se podařilo ozřejmit jádro víry v mnohotvárnosti tradic (srv. „kréda“ v Dt 6,20–25; 26,5–10). Za druhé deuteronomisté systematizovali a ujednotili staré tradice vztahu Izraele k jeho Bohu v jedné souhrnné „úmluvě“, ve „smlouvě“.

Novoasyrskou říši drželo pohromadě množství smluv, které imponovaly svou obřadností a svou uměleckou rétorikou. Přijímají se prvky staroorientálních vazalských smluv:

1) *Jméno a titul velkokrále* („Já jsem Jahve, tvůj Bůh“).
2) *Prehistorie*: výčet dobrodiní, která velkokrál prokázal svému vazalovi („já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“).

3) *Podmínky smlouvy*: obsahují hlavní příkázání („budeš milovat Pána, svého Boha“), které se pak rozvíjí v jednotlivých ustanoveních (zákony jsou konkretizacemi tohoto hlavního příkázání).

4) Ustanovení o *uchování* tohoto dokumentu a jeho předčítání.

5) *Dovolávání* božských svědků.

6) *Požehnáni nebo kletba* při dodržování, resp. nedodržování smlouvy.

V Dt 5–28 lze k tomuto schématu přiřadit: prehistorii a hlavní příkázání Dt 5–11; jednotlivá ustanovení Dt 12–26; požehnáni a kletba Dt 28.

Ke stylizaci smlouvy srv. též Dt 26,16–19.

Výklad vztahu mezi Bohem a Izraelem jako „smlouvy“ měl opěrné body ve starší tradici, byl však v deuteronomistické teologii rozpracován v „*teologii smlouvy*“. „Tím, že deuteronomističtí teologové Izraele vlili vlastní tradice do takových forem, odňali těmto tradicím vše staromódní a překonané, co na nich v očích Judejců tkvělo, a učinili je nově přijatelnými, ba vůbec znovu srozumitelnými.“ (G. Braulik)

O několik staletí později, po exilu, vyvolala tato ve své době velkolepá teologie určitý problém. O tom bude ještě řeč.

Izraelský lid po Deuteronomiu

Dt chápe celý Izrael jako lid Jahvův. Je to rodinná obec bratrů a sester, která má žít v protikladu k ostatním národům jako společenství Hospodinovo. To se ozřejmuje v úsilí o spravedlivý sociální řád. Tak se každého sedmého roku ve všeobecném lidovém shromáždění v Jeruzalémě odpouštějí všechny dluhy, a otrokyně a otroci dostávají znovu svobodu (Dt 15,1–6.12–18). Znovu se nastolují staré rovnostářské poměry.

Cíl Tóry, „společenského řádu“, zní: „Ať není u tebe potřebného.“ (Dt 15,4) Tóra obsahuje množství sociálních ustanovení: kreditní pomoc chudým Izrael-

cům (15,7–11), sousedská pomoc (22,1–4), okamžité vyplácení mzdy nádeníkovi (24,14–15), zákaz překroucení práva (24,17–18), paběrkování je vyhrazeno sociálně nejslabším (24,20–22).

Izrael je také „*slavnostním shromážděním*“: Vůdčím motivem kultu je „radovat se před Jahvem“ (srv. Dt 16,11.14.15). Při těchto slavnostech nemá nikdo zůstat vyloučen ze společné radosti; tato „liturgická reforma“ výslovně zahrnuje do slavností právě sociálně slabé skupiny.

„Rovnostářský patos“ Deuteronomia znovu navrhuje na staré, předstátní tradice: Normativně upravuje královo vykonávání úřadu a jeho životní styl, omezuje jeho plnou moc samostatnými úřady vedle království. Až ke zločincům sahají důsledky „bratrství“ (srv. Dt 25,1–3: „humánní výkon trestu“).

Klíčové slovo „bratr“ nemá právě v Dt žádný specifický význam zahrnující jen mužské pohlaví, jak ukazuje 15,12 („Bude-li prodán tvůj bratr, Hebrej nebo Hebrejka...“). I Hebrejka je „bratr“.

■ *Návrh četby*: Dt 6,4–9.20–25; 8,1–20; 15,1–18; 26,16–19

■ *Literatura*: G. Braulik, Deuteronomium 1–16,17. (Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament in der Einheitsübersetzung, Lieferung 15), Würzburg 1986, str. 5–17.

Jižní království bylo stabilnější než severní. Vládli tu Davidovci. Reformní snahy vedly mj. k centralizaci kultu v Jeruzalémě.

Deuteronomium se pokusilo učinit staré tradice znovu atraktivními, a za tím účelem vytvořilo „teologii smlouvy“. V knize Dt se nám traduje (vedle Knihy smlouvy) druhá sbírka izraelských zákonů ze 7. století. Vůdčí představou Deuteronomia je „sourozenecké společenství“, které vnitřně pojí radost před Jahvem.

5.4 Život z osvobození – Dekalog

V Dt 5,6–21 se nám traduje i text, který dosáhl v křesťanské tradici mimořádného významu: Dekalog, „De-

satero přikázání“. Setkáváme se s ním nejen na tomto místě, nýbrž ještě jednou – s jemnými rozdíly – v Ex 20,1–17.

Původně jednotlivě tradované příkazy nebo zákazy byly spojeny v řadu. Desítka přikázání má pravděpodobně „mnemotechnické důvody“: 10 pokynů se lze relativně snadno naučit nazpaměť (srv. 10 prstů). Tato sestava deseti relativně všeobecných příkazů pochází z 9.–7. století př. Kr. Text byl později – až do exilní, poexilní doby – dále zpracováván, zvláště v obou formulacích přikázání o sobotě.

Teprve velmi pozdě byl tento text zasazen do našeho dnešního Pentateuchu v knize Ex a v knize Dt. Na obou místech stojí v dnešní textové souvislosti před dvěma sbírkami zákonů (před „Knihou smlouvy“ Ex 20,22–23,33, resp. před deuteronomickou Tórou Dt 12–26). V obou případech má tedy „čelné postavení“. Při souvislé četbě se člověk skrže „bránu“ opravdu zásadních ustanovení Dekalogu dostává ke konkrétním zákonům. Ty se tak jeví jako konkretizace a výklad Dekalogu.

Původními adresáty Dekalogu byli – jak ukazují jednotlivá přikázání – dospělí muži, schopní branné a kultické služby a právní odpovědnosti. Většinou vlastní půdu a dobytek, jsou tedy svobodnými rolníky. Dekalog tedy neoslovuje (jako namnoze u nás) děti; stejně tak ani ženy nebo otroky. Byl především formulován pro jeden určitý stav v Izraeli.

Přes velké oblasti života, jichž se Dekalog týká („Boží práva“ jako výlučné uctívání Jahva nebo zákaz obrazů na začátku, „lidská práva“ ve 2. části jako zákaz zabít člověka), a přes všeobecný způsob, jakým mluví, neodkrývá Dekalog celou oblast biblické etiky (chybí v něm důležité starozákonné oblasti kultu, hospodářství a státu, péče o sociálně slabé). Není tedy shrnutím Tóry.

Jeho tématem je, jak ukazuje důležitý prolog („Já jsem Jahve, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“), „zachování svobody“. Dekalog formuluje 10 smrtelných nebezpečí, která ohrožují Bohem darovaný život v zemi. Izrael může o tento život přijít, podlehne-li jim. Dekalog nechce být ani tak konkrétní normou chování při každodenním jednání, jako spíše ukazatelem cesty, aby Boží lid věděl, kde začíná to, co rozkládá jeho život a co jde proti Bohu. V tomto smyslu je „rozcestníkem“, ukazujícím, kterým směrem je třeba hledat dobro. Rozpoznání jed-



Dekalog má své předchůdce: Horní část stély s kodexem Chammurabiho, nalezená v Súsách (18. stol. př. Kr.): Král stojí před Šamašem, bohem slunce a spravedlnosti

notlivě situace („Co znamená tento pokyn v mé konkrétní situaci pro mne dnes?“) je vždy novým úkolem jednotlivce i společenství Božího lidu (církve).

Do „zákona v užším slova smyslu, do návodu k morálnímu životu, chybí Dekalogu to nejdůležitější: pozitivní náplň ... bez které je zákon nemyslitelný ... spokojuje se tím, že jaksi na okrajích širokého okruhu života staví znamení, jichž musí dbát ten, kdo náleží Jahvovi“ (G. v. Rad). Nutnost neustále obnovovat obsah a interpretaci vyplývá i z důležitého postřehu, že se Dekalog ve Starém zákoně nevyskytuje nikdy sám, nýbrž vždy v úzké souvislosti se sbírkou zákonů. V jistém smyslu bychom obě sbírky zákonů mohli chápat jako dvojí různé komentování Dekalogu: v jiné době a situaci byl jinak a nově interpretován; jeho výklad je v tomto smyslu dobově podmíněn.

5.5 Starozákonní Tóra – zákon ze Sínaje?

Knihy smlouvy, deuteronomistická Tóra, Dekalog – různé texty z rozdílné doby. Všechny – a stejně tak exilní/poexilní zákony a kultické předpisy – platí podle líčení Pentateuchu za zákony ze Sínaje: tam je Jahve dal lidu, resp. jeho prostředníkovi Mojžíšovi. Proč Sínaj přitáhl jako magnet téměř všechny zákony na sebe? Proč se Tóra jeví jako „zákon ze Sínaje“? Proč se Mojžíš stal prostředníkem zákona par excellence?

Přes komplikovaný literární vznik je teologické poselství zcela jednoznačné: Jahve vysvobodil svůj lid z otroctví v Egyptě, stal se „Pánem“ Izraele. Jeho Tóra je „řád života“, „společenský řád“, který má platit v zemi požeňání a vykoupení („Kanaan“). Tato souvislost zkušenosti osvobození, resp. vykoupení a přikázání je pro biblickou etiku velice důležitá. Požadavek, pokyn, není nikdy prvním Božím slovem člověku. Primární je Boží jednání ve prospěch člověka: Bůh zachraňuje, osvobozuje, žehná, projevuje se jako „Jahve“ – a teprve toto Boží jednání má pro člověka důsledky: člověk nemůže už žít dál tak jako dosud. Ale lidské chování je „reakcí“, je „odpovědí“ na předcházející Boží jednání s člověkem. Jinak by člověk nemohl žít podle Božího řádu a neměl by pro to ani důvod. Exodus tudíž umožňuje a zakládá poslušnost vůči přikázání.

Také obsahově je Jahvovo jednání mírou lidského chování. Protože Jahve miluje cizince, má je milovat i Izrael (srv. Dt 10,19). Protože Jahve vysvobodil Izraele z jeho otrocké existence, má teď Izrael sám pomáhat osvobozování otroků (Dt 15,12–15). Má dokonce sympatizovat spíše s uprchlým otrokem než s jeho pánem, otroka nevydat a nechat ho bydlet u sebe jako svobodného muže (Dt 23,16–17). Takový postoj nemá v celém starověkém Orientě obdobu.

Erich Zenger to shrnuje takto: „Základní řád Božího panství Jahvova nekotví na rozdílu od staroorientálního práva ve stvoření světa bohy. Takto odvozené právo primárně a povětšinou posvěcuje daný status quo stávajícího státního zřízení (často jde o monarchii s represivně feudálními státními aparáty!). Kdežto Jahvův ‚královský zákon‘ je právě ve své obsahové struktuře odvozen od určité historicko-společenské situace: po osvobození otroků vyhláší sám jejich osvoboditel Jahve

zákon, který chce napříště stavět hráz všem formám otroctví, ano, chce je překonat. Jeho královský zákon zavazuje ty, kdo byli osvobozeni, aby od nynějška sami spolupracovali na dějích osvobození.“

„Základní zkušenost s Bohem, který je ‚Bohem pro tebe‘ a který je dárce svobody, má být transponována do etosu v duchu Jahvově. Tato perspektiva ... má jako motivující závorka všech jednotlivých akcí ovlivňovat rozličné oblasti života ... (má) se stát realitou v komplexní sféře sociální, politické, právní, ale i ve sféře bohoslužebné.“ (G. Braulik)

☛ Již jste poznali dva důležité zákoníky starověkého Izraele: Knihu smlouvy a Tóru Deuteronomia. Na str. 115 najdete podnět k práci, která vás povede dál: Texty z obou sbírek, které se zabývají chováním vůči otrokyním a otrokům.

☛ Mimo to najdete k další práci na str. 117 „doplňovačku“ k tématům „Zákon“ a „Dekalog“.

■ **Literatura:** F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser Traktate 78), München 1983; G. Braulik, *Sage, was du glaubst. Das älteste Credo der Bibel – Impuls in neueste Zeit*, Stuttgart 1979; E. Zenger, *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen*, Altenberge² 1985

Dekalog je důležitý a poměrně obecný soubor příkazů. Původně oslovoval svobodné, plnoprávné izraelské občany mužského pohlaví v 9.–7. století, byl zpracován v exilu a vsunut později jako „komentář“ před rozsáhlé sbírky zákonů. Každá doba si jej musí nově přivlastnit a konkretizovat.

Starozákonní zákony pocházejí z rozličných dob. Všechny jsou však považovány za zákony dané na Sínaji, protože tvoří „základní řád života“ lidu, který Jahve osvobodil vyvedením z Egypta.

Do doby oddělených států spadá i počátek „písemné profétie“. O ni půjde v další kapitole!

6 Prorocství ve starém Orientě a v Izraeli

6.1 Kdo nebo co jsou proroci?

Naše běžná mluva označuje pojmem „prorok“ většinou člověka, který disponuje mimořádným (nadpřirozeným) poznáním, a proto může předpovídat budoucí události. V souladu s tím chápeme „prorokování“ jako „předpovídání budoucích věcí“, věštění. To je však zjednodušené a zavádějící.

V nejlepším případě se takové chápání týká jen velmi malé části oblasti profétie, ale už vůbec ne její podstaty. Ta je mnohotvárnější, má různé podoby. Především vyslovují proroci Boží slovo, zvěstují Boží poselství do své doby – jako napomenutí a jako útěchu.

Proč jsou prorokyně a proroci tak důležití

Proroky bychom mohli označit jako „hlasy volající proti proudu“ (F. J. Stendebach). Neboť nejenže jsou bdělí a umějí dobře naslouchat událostem své doby, nejenže vnímají bystřeji než většina jejich současníků, nýbrž mnohem zřetelněji i tuší, co vyplyne z určitých politických, hospodářských a náboženských rozhodnutí. To je vede, ba nutí ke kritice toho kterého zařízení – tím se však nevyhnutelně dostávají do napětí a konfliktu s etablovanými institucemi. Proto jsou proroci téměř vždy vpravdě „nepohodlnými“ současníky, většinou jsou kritickým a varovným svědomím té které společnosti.

Ale i oni sami trpí svým „povoláním“: jejich protest vede často k tomu, že je lidé špatně chápou, odmítají, chovají se k nim nepřátelsky a dokonce je pronásledují. Kromě toho jim jejich silná citlivost nutně přináší i krize, pochybnosti a samotu.

Prorok je hlasatel, který byl povolán

Hebrejsky se „prorok“ řekne „náví“, což je odvozeno od slovesa „volat“. „Volání“ je charakteristické ve dvojmýslu: prorok je „zavolaný, povoláný“, který se proto sám stává „volajícím“; je to tudíž člověk „povola-

ný a volající“. Máme tu tedy rozhodujícím způsobem co činit se „slovem“.

Řecká slova „proféteia“ (= prorocství) a „profétés“ (= prorok) jsou odvozena ze slovesa označujícího „mluvení“, znamená „otevřeně objasňovat, veřejně oznámovat, zvěstovat“. Proto můžeme přeložit: profétés, prorok = mluvčí, zvěstovatel.

Základní charakteristikou izraelských proroků je to, že nevystupují a nepůsobí z vlastního popudu, nýbrž na základě svého blízkého vztahu k Jahvovi.

Povolání proroků má svůj vzor v povolání postav charismatických zachránců a lze v něm rozeznat téměř konstantní schéma, které se skládá ze čtyř prvků:

- 1) Bůh vysloví povolání.
- 2) Povolání vyjadřuje rozpaky.
- 3) Bůh odstraňuje tyto rozpaky vysvětlením.
- 4) Bůh potvrzuje vysvětlení znamením.

Příklady povolání podle tohoto schématu:

Sd 6,11–21; Ex 3,1–12; Iz 5; Jr 1,4–10 aj.

Jako povolání mluví proroci na příkaz někoho vyššího, na příkaz Boží. Dostávají tento příkaz ve *vidění* (srv. Iz 6) nebo *slyšení* (srv. Jr 1,4).

Úkol proroků

Na mnoha biblických místech jsou zřetelné ohlasy mytologického způsobu vyjadřování: povolání proroka je zacíleno k tomu, aby zasedal v nebeském poradním shromáždění (srv. Am 3,7; Iz 6,8; 1Kr 22,19–22). V pozadí je představa „trůnní rady“, ve které se nejvyšší Bůh radí se svými „spolupracovníky“ o záležitostech vlády. Prorok, který smí tuto poradu sledovat, je tak v jistém smyslu zasvěcen do myšlenek a plánů Božích; učí se vidět věci a dějiny ze zorného úhlu Boha. Tak se stává zvěstovatelem toho, co sám slyšel.

Pokud jde o podobu zvěstování, používají proroci obvyklých forem, aby dali najevo, že vlastně nemluví oni sami, nýbrž Pán, který je posílá. Příkladem takové formy je „výrok tlumočený poslem“ („Toto praví Jahve“ nebo „je výrok Jahvův“). Tato formule pochází z řeči diplomatů: posel předává poselství svého pána. Tento „profánní“ původ ozřejmuje, že prorocké zvěstování není „extatická událost“, nýbrž v podstatě krajně stráž-

livý děj: prorok jako „posel“ vyřizuje svému lidu nebo jednotlivci to, co mu Jahve uložil.

Příklad výroku tlumočeného poslem (2Kr 18,31): „Toto praví král asyrský: Sjednejte se mnou dohodu a vyjděte ke mně!“

6.2 Izrael není sám, kdo má proroxy – podobné fenomény ve starém Orientě

Mluvíme-li o prorocích, myslíme většinou na určité postavy Bible. Avšak profétie je mnohotvárná. Již ve starověkém Orientě existují podobné fenomény, které se však v mnoha rysech také zřetelně liší od starozákonních písících proroků.

Ve starém Orientě byla značně rozšířena *mantika*. „Mantika“ znamená jasnozření, věštění; pokus soukromých osob nebo k tomu ustanovených profesionálů vidět hlouběji do skutečnosti na základě náboženského nebo magického nazírání světa. Důležité – a jako lidstvo samo staré – je při tom úsilí předvídat budoucí vývoj.

Již Cicero rozlišoval dva druhy mantiky: induktivní nebo instrumentální mantiku, která vykládá daná znamení, a intuitivní nebo mediální mantiku.

Babylóňané a Asyřané vyvinuli v druhém a prvním tisíciletí „vědu“ o předzvěstech. Neobvyklé přírodní jevy se stávají „znameními“, která působí bohové a která hlásají, že nastane něco mimořádného. Znalý vykladač dovede získat další informace ze znamení, která sám navodí (drobopravectví...).

Intuitivní mantika vychází z intuitivních, duševních prožitků, o kterých člověk věří, že v nich slyší tajemný, božský hlas. Otevřenost pro takové zážitky se může vystupňovat pomocí různých technik (vytržení, hudba, tanec, půst, omámení, extáze).

Typ proroka, který se nejvíc blíží izraelskému, nacházíme v severosyrské Eble. Archeologie vydolovala v Mari (= oblast středního Eufratu) obsáhlou korespondenci na hliněných tabulkách z 18. století př. Kr., mezi ní i řadu textů s prorockými výroky. Jde při tom většinou o dopisy, které byly adresovány tomu kterému králi a obsahovaly zjevení, resp. proroctví. Prorocké výroky se týkají zdraví, chování panovníka. Mezi jiným se tu nalézají i stopy sociální kritiky.

Příklad: Král Zimrilim z Mari je ve válečném stavu s kmeny Jaminitů. Konečně vítězství je v nedohlednu. Bůh Dagan králi prostřednictvím proroka vzkazuje: „Proč se Zimrilimovi vyslanci nezdržují trvale přede mnou?“ (Tzn.: Proč je tak málo kontaktu, tj. modlitby, mezi tebou a mnou?) Pak pokračuje: „Pošli ke mně své vyslance ... pak nechám šejky Jaminitů mrskat se v koši na ryby a postavit je před tebe.“ (Tzn.: Pak tě nechám zvítězit.)

6.3 Předliterární proroci ve Starém zákoně

Především od doby královské jsou různí mantikové také v Izraeli. Příležitostně vychází najevo, že tito proroci vystupují ve skupinách a tvoří „prorocké školy“ (srv. 1S 10,5nn).

Tak existovaly losovací kameny, které se vrhaly, aby se jako orákulum vypátrala vůle božstva (srv. 1S 23). Jak tento text ukazuje, bylo dotazování Boha, tj. otázka příznivého konce, velmi důležité především v případech válečných tažení. Vedle toho tu byli potulní věštcí, kteří nabízeli své umění; často se nazývali „vidoucí“ nebo „mužové Boží“ (srv. Sd 13; 1S 2,27; 1Kr 13). Do této řady patří i Samuel: žádají ho o pomoc při hledání ztracených oslic (1S 9), hraje však roli i při vzniku království.

Příležitostně se dovídáme i o magických praktických v Izraeli, které jsou v rozporu s vírou v Jahva – když Saul dává vyvolat ducha zemřelého (1S 28), nebo o cizích prorocích (proroci Baalovi v 1Kr 18,26–29).

Také v chrámě byli proroci, kteří vyřizovali zaslíbení, potěšení nebo napomenutí buď jednotlivým modlitebníkům nebo v rámci bohoslužby celé obci. Také kněží měli funkce mantiků. Někteří proroci vykonávali svůj úřad na královském dvoře (Samuel – prorok Saulův, Nátan – prorok Davidův). Nositelům státních funkcí, králům a pohlavárům, byli přirozeně (nezvaní) svou službu konající proroci všim jiným než příjemným zážitkem. Proto se vždy znovu setkáváme s pokusy tyto proroky „ochočit“ – například tím, že je establishment uváže ke chrámu nebo královskému dvoru. Tam jsou zaměstnaní a zaopatření. Tak je lze kontrolovat a řídit. Pak ale dochází i k napětí mezi těmito politicky vázanými proroky z povolání a proroky svobodnými, „spontánními“. Právě v tomto bodě vzniká to, co známe jako „klasickou“ profétii Starého zákona.

6.4 Proroci Písma

Ne od všech proroků a proroků, o kterých mluví Starý zákon, se nám dochovaly samostatné knihy (např. Samuel, Nátan, Chulda).

Snad až s jedinou výjimkou jsou pravděpodobně všichni proroci, jejichž jménem je označena některá starozákonní kniha, nikoliv „proroky z povolání“, nýbrž prostě muži, kteří si jsou vědomi toho, že smějí vystupovat jako proroci na základě výhradního povolání Hospodinem.

Je to zřejmé u Ámosa: V Am 7,12 zakazuje kněz (po dohodě s králem) Ámosovi vystupovat nadále jako prorok v Bét-elu. Ámos mu odvětlí: „Nebyl jsem prorok ani prorocký žák, zabýval jsem se dobyt看em a sykomorami. Hospodin mne vzal od ovcí, Hospodin mi rozkázal: Jdi a prorokuj Izraeli, mému lidu! Slyš tedy slovo Hospodinovo...“ (Am 7,14–16). Ámos se distancuje od běžných proroků, označuje se za „rolníka“ a poukazuje na to, že nepřijímá žádné směrnice od hlavního kněze nebo krále, protože o sobě ví, že ho ustanovil a povolal výlučně Jahve.

Prorokem Písma se tedy nikdo nestává vzděláním, dědičně nebo jmenováním, nýbrž výlučně *povoláním Jahvovým*. To je také zdrojem jejich vnitřní svobody. Příležitostně se také distancují od „proroků z povolání“ a jejich prorockých škol. Chápu svůj úkol jako střízlivé vyřizování poselství, jehož iniciativa vychází od Jahva – a ne jako lidskou „techniku“, skrze kterou se člověk ujišťuje o Boží vůli.

To je velký rozdíl oproti mnohým staroorientálním formám profétismu. Není to člověk, kdo se obrací na mantika, aby se (event. za úplatu) dověděl, zda je božstvo milostivé nakloněno tomu či onomu plánu. Proroci nejsou v tomto smyslu „po ruce“, nýbrž mluví sami od sebe a netázání, kdykoliv vědí, že jim to přikázal Jahve – i pak, když se to adresátům poselství „nehodí do krámu“.

Vlastní charakteristikou je spontaneita, se kterou *profétie vychází z Jahvovy svobody*. Ve svém zvěstování, které jde často proti přáním a očekáváním mocipánů i lidu, jsou proroci nejpůsobivějšími hlasateli Jahvovy vůle. V napětí mezi profesionálními a svobodnými proroky spočívá i konflikt profétie soudu (resp. katastrofy) a profétie spásy.

Profétie spásy – profétie katastrofy

Je pochopitelné, že profesionálně vázaní proroci spíše uklidňují a ohlašují spásu, zatímco „spontánní“ proroci posuzují situaci kritičtěji, a proto spíše ohlašují příchod soudu, ruší tedy klid. U Jeremjáše se ohlašování katastrofy stává dokonce poznávacím znakem pravé profétie; čti Jr 28,5–9.

Podle toho je prorocký výrok vyneseno buď jako napomenutí, obžaloba, jako výzva k obrácení a ohlášení soudu (= profétie soudu, resp. katastrofy, např. Iz 5), nebo jej určuje útěcha, zaslíbení budoucnosti a ohlášení spásy (= profétie spásy, srv. Iz 11,19; 41,17).

Příklady: Ve slově soudu je přicházející soud odůvodněn formou obžaloby (na základě nepravosti Izraele nebo národů) a vyhlášen jako hrozba; slovo spásy je charakterizováno oslovením ve druhé osobě, napomenutím k nebojácnosti („Neboj se!“ a výpovědmi o Jahvově zásahu ke spáse Izraele (např. Iz 41,10).

Zde se zvláštním způsobem ozřejmuje to, že slovo proroků a proroků o spáse nebo soudu stojí vždy ve vztahu k dějinám izraelského lidu a nikdy stranou reality. Proroci mluví vždy konkrétně do určitých dobových situací

Příklad Iz 7: Izajáš tváří v tvář hrozící válce dodává králi odvahu a vybízí ho k důvěře v Jahva.

Současně stojí proroci jako *prostředníci mezi Bohem a lidem*. Toto napětí hluboce ovlivňuje jejich život a vnáší do něho utrpení (srv. Jeremjáš, Ozeáš).

Prorocké symbolické jednání

Jakkoliv existenci proroků určuje „slovo“, nespokojují se jen „mluvením“. Současně i „jednají“, když v „prorockém symbolickém jednání“ zvěstují i svými úkony.

Tak Jeremjáš rozbije u Střepné brány hliněnou lahvičku (Jr 19,1.11) jako výraz přicházejícího soudu. V jedné skice prorokova vystoupení se nám vypravuje, že Jeremjáš chodil po Jeruzalému se jhem na šíji (Jr 27,2), aby zdůraznil své poselství: „Ale pronárod, který vloží svou šíji pod jho babylónského krále a bu-

de mu sloužit, ponechám v jeho zemi, je výrok Hospodinův.“ (Jr 27,11)

Některé symbolické úkony ukazují, jak hluboce je prorocké svědectví spojeno s celou existencí prorokovou. Celý jeho život se stává „slovem Jahvovým“, je živým svědkem (srv. Oz 6,5).

Toho je opět Jeremjáš dobrým příkladem: Dostane příkaz neženit se a nezpłodit děti (Jr 16,2 – pro Starý zákon nemyslitelný životní styl). Jeho způsob života má být nepřehlédnutelným znamením toho, že přítomná existence Izraele nemá žádnou budoucnost a ústí do katastrofy. Prorokův život má zobrazovat tuto „ne-budoucnost“.

Podobně se příběh Ozeášova „manželství“ a jeho láska k nevěrné manželce stává živoucím zjevením vášnivé lásky Boží k Izraeli (srv. níže).

6.5 Obsah prorocké kritiky – přehled

Velmi zjednodušeně řečeno, lze najít tři základní dimenze prorocké kritiky. U jednotlivých proroků mohou vystupovat do popředí s rozdílnou intenzitou, srv. k tomu v detailu vylíčení jednotlivých proroků v této kapitole.

Tyto tři aspekty znázorníme v následujícím vždy na jednom příkladu.

Odvracení od cizích bohů a návrat k Jahvovi (Jr 2)

Izrael se „zamiloval“ do cizích bohů a běhá za nimi (Jr 2,25). Zpronevěřili se Jahvovi, takže si stěžuje: „Dvojí zlo spáchal můj lid: Opustili mne, zdroj živých vod a vytesali si cisterny, cisterny rozpukané, jež vodu neudrží.“ (Jr 2,13) Proto Jahvova žaloba zní také: „Ke mně se obracejí zády, nikoli tváří.“ (Jr 2,27) Napomenutí spočívá ve výzvě obrátit se k Jahvovi, „obrátit k němu zase obličej“, navázat s ním nové společenství.

Obrácení k právu a spravedlnosti (Iz 1,10–27)

Tento text mluví jako mnoho jiných o tom, že bohoslužba, modlitba a oběť jsou Jahvovi „ohavností“; je vyčerpán, když je musí snášet. Neposlouchá Izraelovy modlitby a zakrývá si před nimi oči (v. 14–15). V. 16–17 to odůvodňují: Jahve si přeje, aby se Izraelci

starali o právo, pomáhali utlačovaným, zastávali se sociálně slabých. Bez tohoto sociálního, společenského jednání je zbožnost prázdna a nesmyslná. „Právo a spravedlnost“ – to je základní požadavek prorockého poselství, se kterým se v různých podobách setkáváme u všech proroků. Promlouvají velmi konkrétně do své současnosti a nazývají nešvary a útisk pravým jménem.

O „prorocké kritice kultu“ mluvíme tehdy, když – jako je tomu ve výše uvedeném textu – proroci ostrou formou relativizují, ba zdánlivě i odmítají modlitbu a liturgii.

Důvěra v Jahva při politickém rozhodování (Iz 30,1–5; 31,1–3)

Proroci se nebojí vzít si slovo i ve vnitro- a zahraničněpolitických otázkách. V Iz 30,1–5; 31,1–3 jde konkrétně o to, že král hledá pomoc proti nepřátelům ze severu a chystá se uzavřít vojenské spojení s Egyptem. Izajáš ve jménu Jahvově proti tomu ostře vystupuje a prohlašuje, že toto spojení neodpovídá Jahvově vůli (30,1–2).

6.6 Bůh proroků – Bůh rozhněvaný a mstivý?

Bůh, jehož zvěstují proroci, není „mírný“, nýbrž naopak ohnivý a vášnivý. A řeč o tomto Bohu se vede nezdídky v souvislosti s ohlašovaním soudu a trestu. Jak lze řeč o Bohu lásky sblížit s představou trestajícího, hněvajícího se, mstivého Boha?

Boží láska je zranitelná – Bůh „se hněvá“

Starozákonní víra zná Jahva jako živého Pána – živého v jeho milosti, živého i v jeho hněvu, tj. v jeho trestající spravedlnosti. Když Izrael mluví o Božím „hněvu“, chce tím obrátit pozornost ke všemu nevysvětlitelnému zlu. Utrpení, ztráta, neštěstí – to nejsou pro Izrael prostě hrozivé anonymní rány osudu, které člověk může snášet jen s tichou rezignací. Kde se odvozují od Jahvova hněvu a kde se s nimi člověk (často s křikem, nářkem a obviňováním) před Jahvem vyrovnává, ztratilo to hrozivé právo na vlastní život.

To je rozdíl ve srovnání s ostatními náboženstvími: zde mohl člověk neštěstí a zlo odvozovat od nálado-
vosti bohů. Ale Jahve je prost libověle a démonického
chování. (Jako příklad Joz 7: Porážku v bitvě o Aj nelze
vyvozovat z nějaké nálady bohů, nýbrž Jahve trestá
krádež.)

Mimoto se mnohem častěji mluví o tom, že Jahve
svůj hněv (jen) ohlašuje nebo dokonce zadržuje, než
že hněvivý soud skutečně vykonává. Je charakteristic-
ké, že každý Boží hněv pomíjí, že jej překonává jeho
věrnost (srv. Ž 30,6). Obojí, jak hněv, tak i milosrden-
ství Boží, vyjadřuje jeho vášnivou lásku k člověku.
I když snad neradi slyšíme slova o „hněvivém Bohu“
nebo se s nimi jen těžko smírujeme, tak přesto platí:
My a všechno, co děláme, neponechává Boha neteč-
ným, nýbrž dosahuje to k němu, dotýká se ho to – Bůh
je zranitelný ve své lásce, a proto (snad) i hněvivý.
Nakonec však triumfuje jeho horoucí láska navždy
(srv. Iz 54,7–10).

Boží hledání spravedlnosti – Bůh „mstí“ bezpráví

I to se dosud dostatečně ozřejmilo: Bůh Bible je Bo-
hem spravedlivým. Vyjádřeno jinak: je garantem toho,
že poslední slovo nemají útlak a násilí, nýbrž lítost
a slitování. Dopomáhá k platnosti práva a „mstí“
(tj. doslova: soudí) bezpráví.

Ve velmi rané době byl každý se svou čeledí sám
odpovědný za to, že bezpráví bylo smířeno. Dělal se
to ve jménu Jahvově (srv. Iz 10,13). Později bylo vzrůs-
tající měrou všechno právo na pomstu (ve smyslu
„souzení“) připisováno Bohu samému.

Kdo přenechává svou pomstu Bohu, vzdává se to-
ho, aby se sám mstil. A Bůh rozhodne, co je právo a co
je bezpráví – už nikoliv jednotliví lidé sami. V této sou-
vislosti se také objasňuje, co vlastně znamená volání
k Bohu o pomstu: je to volání po spravedlnosti v ne-
spravedlivém světě. Kde je nouze veliká až k zoufal-
ství, kde člověk, viděno lidskýma očima, už nemá co
očekávat, vyjadřuje tento výkřik naděje na záchranu.
To je nejhlubší smysl řeči o „Bohu pomsty“.

Žádné poselství strachu

Starý a Nový zákon si navzájem hluboce odpovídají
v tom, že odplatu neočekávají od lidí, nýbrž od Boha
(srv. Ř 12,19). Předpokladem takového postoje je víra
v Boží spravedlnost, která není projekcí lidských přá-
ní. Bůh, to nám říká Bible naprosto jasně, nezůstává
němým divákem moci a vražedných hrátek lidí. Proto
nesmíme ani lehkomyšlně zastírat nebo dokonce
vymazat pojmy „hněv“ a „pomsta“.

Ale záměru Písma svatého nemůže nikdy odpoví-
dat to, abychom měli před tímto Bohem strach, a pro-
to se mu vyhýbali. V podstatě chce řeč o Božím hněvu
říci opak: chce vysvětlit, proč se tomuto Bohu může-
me v každé situaci bezpodmínečně svěřit. Proto se
Izrael také toužebně modlil: „Také na stezce tvých
soudů, Hospodine, skládáme naděje v tebe.“ (Iz 26,8)

6.7 Bůh proroků – Bůh, který „lituje“?

Především u profétie soudu, resp. katastrofy je zřej-
mé: Bůh musí ohlašovat trest, aby jej (doufejme) ne-
musel uskutečnit. Bible vyjadřuje tuto skutečnost
výrazem „lítost Boží“, znějícím tak pohoršlivě jako
sotva jaký jiný. Jak může Bůh něco plánovat, ohlaš-
vat nebo dokonce už vykonat a pak nad tím pociťovat
lítost a brát rozhodnutí zpátky? Není to velmi vrtkavý,
vlivům podléhající Bůh? Copak je možno takovému
Bohu důvěřovat? Lze Boží „lítost“ spojit s jeho „vše-
vědoucností“?

Lidské způsoby vyjadřování

Myšlenka, že Bůh lituje nějakého plánu nebo činu, je
zvláštností Starého zákona a nemá obdobu v ostatním
starověkém Orientě. To se jinde prostě nevyskytuje.
Jak se k takové myšlence mohlo dospět?

Pojem „lítosti“ byl jistě nejprve přenesen z člověka
na Boha, a tento slovní obrat vyjadřuje nejrozmanitější
zkušenosti Izraele s jeho Bohem.

Tento výraz se v raných spisech nevyskytuje často.
Především se užívá k vysvětlení Jahvových činů, které
se zdají být hádankou: Bůh „litoval“, že učinil člověka
(Gn 6,6); zavrhuje Saula jako krále, neboť „lituje“, že
ho ustanovil (1S 15,11).

Boží slitování nakonec vítězí

Jádrem slov o Boží litoosti a Božím obratu je text Oz 11,8–9: „Což bych se tě, Efrajime, mohl vzdát, mohl bych tě, Izraeli, jen tak vydat? ... Mé vlastní srdce se proti mně vzepřelo, jsem pohnut hlubokou lítostí. Nedám průchod svému planoucímu hněvu ... protože jsem Bůh a ne člověk ... nepřijdu s hněvivostí.“

V pozdější době je toto důležité především v knihách Jonáš a Joel. I u Ámose najdeme tuto myšlenku: „Hospodin byl nad tím jat lítostí ...“ (Am 7,3.6).

Izrael dochází k poznání, že Jahve je s to změnit potají rozhodnutí, aby nemusel být ke svému lidu nemilosrdný; Jahve dokonce přímo „obrací“ (srv. Pl 5,21). To, že Jahve může měnit postoj, velebí Izrael jako poslední krajnost, kterou o svém Bohu dovede vypovědět. Takové vyznání není výsledkem teoretické úvahy, nýbrž pokusem vyložit a pochopit vlastní dějiny ze zorného úhlu Jahvova jednání. Na neměnném Bohu by byl Izrael – měřeno jeho vinou – musel ztroskotat. Jahvova lítost naproti tomu daruje nade všechno pochození nový život. To, v čem je Jahve vskutku „neproměnný“, je jeho bezmezná stvořitelská věrnost.

K tomuto Bohu se modlíme i my, křesťanky a křesťané. Tento Bůh, tak nám velice lidským způsobem říká Písmo, chce být „ovlivňován“, aby mohl „změnit“ svou vůli a mohl zasáhnout ku pomoci a záchraně lidí.

■ *Návrh četby:* Sd 2,18; Am 7,1–6; Oz 11, Jon 3; L 13,6–9

6.8 Ke vzniku prorockých knih

Mezi slovy jednotlivého proroka a dnešní podobou knihy, která se traduje pod jménem prorokovým, leží několik staletí.

Výroky určitého proroka sbírali většinou jeho žáci. Tyto výroky byly uspořádány do tematicky sounáležitých bloků (např. „Výroky proti pronárodům“, „Výroky proti Izraeli“), byly připojeny přechody nebo rozšíření; poselství bylo aktualizováno vzhledem k nové době a situaci Izraele.

Odtud pochází to, že jsou v jedné kapitole vedle sebe seřazena slova z různých dob – např. z různých

etap prorokova působení. Ne vždy se dalo uspořádání, resp. řazení výroků podle nám dnes pochopitelných kritérií.

Někdy pochází verš nebo úsek i z doby, která je staletí vzdálena od doby, ve které žil prorok. Za tím stojí přesvědčení, že prorocké poselství mělo význam nejen pro očitě a ušní svědky tehdejší doby, nýbrž že musí být jakožto živé slovo pronášeno i do změněné dějinné situace.

V tom spočívá další rozdíl oproti staroorientální profétii, třeba oproti prorockým dopisům z archivu v Mari (srv. oddíl 5.2). I tam existovali proroci, kteří netázáni a kriticky – např. vůči králi – zaujímalí stanovisko. Jakmile aktuální situace pominula, bylo prorocké slovo „vyřízeno“, mohlo být „uloženo ad acta“, dostalo se do archivu. Prorocké výroky SZ naproti tomu nebyly „passé“, nýbrž byly dále tradovány a pro ten který „dnešek“ nově vykládány. Tak dostával prorocký výrok v průběhu dějin také stále nové významy (fenomén tzv. nového čtení, „rélecture“), které přesahovaly úmysl výpovědi historického proroka. S tímto fenoménem se ještě setkáme u jednotlivých proroků.

6.9 Profétie – i dnes významná

Působení proroků je třeba přičítat prorockému „charismatu“ a nikoliv instituci (úřadu). Obojí je jistě pro společnost nezbytné, i když přirozeně představitelé instituce (král, kněží) nemohou pocíťovat kritické charisma jako něco příjemného. Kde se dnes objevuje napětí mezi kritickým charismatem a institucí?

Celospolečensky viděno vykonávají takovou kritickou funkci třeba věda nebo umění. Kladou otazníky nad to, co se považuje všeobecně za platné. Stejně tak některé mladé kultury, které problematizují měřítko světa dospělých a jsou často společností velice rychle asimilovány. V církvi bychom mohli myslet na prorocké impulzy (kanonizovaných nebo nekanonizovaných) svatých, kteří často jako zakladatelé řeholi byli iniciátoři „prorockého hnutí“ (např. sv. František).

V Izraeli nezůstává profétie věcí jednotlivců, nýbrž prorocký charakter má mít celý národ. Když žije podle Jahvovy vůle, stává se živoucí kritikou ostatních národů. Podle Jóele 3 vyleje Bůh svého Ducha na

všechny údy Božího lidu, takže se všichni stanou prorokyněmi a proroky. Raná církev a Nový zákon žijí v přesvědčení, že se to již nastalo. Podle Sk 2 vztahuje Petr toto místo z Jóele 3 na mladou církev.

Na otázku týkající se prorocké služby dnes bychom tudíž museli ze zorného úhlu Bible především odpovědět: My – lid Boží, církev – bychom měli být touto „kritickou kontrolní instancí“, místem prorocké služby pro svět jako celek.

Prorok – žádný „věštec“, nýbrž „povolaný volající“: jeho jedinou legitimací je to, že ho povolal Jahve. Zvěstuje jako Boží posel to, co mu pro jeho dobu Bůh ukládá. Existuje profétie soudu a spásy.

Prorocké poselství se týká Jahva a jeho vůle, která vybízí k odvrácení od cizích bohů a chce formovat i sociální, hospodářskou a politickou skutečnost života Izraele. Lásky k Bohu a bližnímu jsou rovnocenná témata prorockého poselství. Docela po lidsku („hněvat se“, „mstít“, „litovat“) Bible vypravuje, že Bůh nezůstává nedotčen tím, co děláme, jak se chováme, nýbrž s horoucí láskou zápasí o svůj lid a o spravedlnost.

Prorocké knihy obsahují různé literární žánry. Každá kniha má staletou historii vzniku a je výsledkem dlouhého procesu tradice, sbírání, pořádání, reinterpretace až po konečnou redakci.

7 Proroci severního království izraelského

7.1 Prorok Ámos

Je nejstarší z proroků, jejichž jménem je nazván biblický spis. Povoláním byl chovatelem dobytka a pěstitelem fíkovníků. Za místo jeho původu se pokládá Tekóa, ležící jižně od Betléma. Podle jeho vlastních slov ho Jahve vzal od jeho stáda v jižním království a poslal ho jako proroka proti severnímu království Izrael (Am 7,14).

Jeho doba

Ámos vystoupil v polovině 8. století ve svatyni v Bét-elu a v hlavním městě Samaři. Byla to doba Jarobeá-

ma II., doba hospodářského rozkvětu. Izrael byl právě silný po obchodní stránce a zemědělství stálo zdánlivě na zdravém základě.

Z vykopávek v této oblasti můžeme vytušit, jak čilá musela tehdy být stavební činnost a jak impozantní musel být královský palác.

Ale s touto kvetoucí hospodářskou situací přišly i těžké sociální nešvary. Bohatí majitelé půdy vykořisťovali chudé, ba přímo je ekonomicky pohlcovali. Velkostatkáři skladovali přebytky sklizně z dobrých let a v obdobích sucha je prodávali za přemrštěné ceny; tím klesali malorolníci a nájemci stále hlouběji do závislosti, jak po stránce právní, tak i hospodářské a sociální.

To je hodina proroka Ámose. V Jahvově jménu vystupuje jako obhájce vykořisťovaných a bezbranných, těch, kteří vinou druhých ztratili svou lidskou důstojnost. Jahve ho posílá, aby odhalil toto do nebe volající bezpráví a postavil je pod Boží zdrcující soud.

Ámosovo poselství

Jeho poselství o katastrofě platí těm, kdo se na úkor chudých oddávají luxusu a blahobytnému životu, bezstarostné horní vrstvě (srv. Am 6). Pranýřuje jejich nadřazenost a sebejistotu. Je to falešná jistota spásy, která se opírá o vyvolenost Izraele. Horní vrstvu k tomu očividně svádí hospodářský rozkvět a mocenské postavení.

Tento luxusní životní styl porušuje Boží rády. Není přípustné, aby životní nároky jedněch stále stoupaly a současně trvale klesala životní úroveň druhých. Takové bezpráví vyprovokuje Boží soud: horní vrstva, která se vykrmila na úkor chudých a slabých, potáhne v čele průvodu do vyhnanství (6,7).

Ostré kritice podrobuje Ámos i bohoslužby. Každý kult se stává sebeklamem, když lidé současně nedbají na Boží požadavky spravedlnosti a sourozenectví. Jahve nechce nic čichat, vidět nebo slyšet, když Izrael slaví svou bohoslužbu. Ano, Bůh nenávidí slavnosti, obětní hluk, pobožnou okázalost, kterou Izrael inscenuje. Naopak jeho lid se má legitimovat jako pravý Jahvův ctitel právem a spravedlností v oblasti mezilidských vztahů (5,21–27).

Bylo by však nedorozuměním se domnívat, že prorokovi jde o zrušení bohoslužeb. Ámosovi (i ostatním prorokům) jde velmi o to, aby se těžiště přesunulo z obětní služby a zpěvu na „službu lidem“, na právo a spravedlnost. Návštěva chrámu ještě zdaleka není uctíváním Jahva!

Nejen Ámos žádá v Jahvově jménu spravedlnost, sourozenectví, solidaritu s chudými; činí tak i ostatní proroci. Ale Ámos si počíná nejdůrazněji a nejostřeji. Pro něho je angažovanost pro utiskované a bezbranné angažovaností pro Jahva. A na této angažovanosti se rozhodují dějiny a budoucnost. Je mu jasné: Jahve nemůže nečinně přihlížet, jak jsou prodáváni nevinní a chudí, jak je křiveno právo slabých, jak se blahobytný život financuje z vynucených peněz.

V očích proroka Ámose je Izrael tak zkažen, že Boží soud už nelze zdržet. V obraze koše se zralým ovocem vidí tento konec před sebou (srv. 8,1–3). Proto tu také nenacházíme žádné slovo o spáse. Teprve později, po zániku severního království, připojili jiní autoři ke knize Ámos výhledy k budoucí spáse (srv. 9,11).

K povolání za proroka nepatří však jen vyřizování slova Božího lidem; pro své prostřednické postavení se proroci stávají i mluvčími lidu vůči Bohu. I ámosovské texty ukazují, že prorok nedychtil po potrestání Izraele, nýbrž spíše s ním trpěl a přimlouval se za něho (srv. 7,1–6). Ano, tváří v tvář katastrofě, kterou vidí přicházet a kterou musí ohlašovat, rozněcuje se v něm soucit a volá k Bohu o smilování.

■ *Návrh četby:* Am 2,6–16; 5,7.10–15.21–27; 8

Ámos je nejstarším prorokem Písma a působí v severním království. Jeho poselství se skládá především z ostrých slov soudu. Nabádá k právu a spravedlnosti a ohlašuje zkázu.

7.2 Prorok Ozeáš

Jeho doba

Ozeáš je o málo mladší než Ámos a pochází ze severního království. Působí pravděpodobně několik dese-

tileti: jeho činnost spadá ještě do času Jarobeáma II. a trvá až do doby krátce před zánikem severního království 722. Toto období platí za epochu úpadku.

Politicky se Izrael přikláněl střídavě k Egyptu a Asýrii, což vedlo k politické nestabilitě. Tato „politika houpačky“ přála rozšíření kenaanského kultu plodnosti. Především proti němu Ozeáš ostře útočí.

Ozeášovo poselství

Jako u Ámose nacházíme i u Ozeáše texty, které pranyřují nespravedlnost a chybějící sourozenectví. Ale hlavní obžaloba směřuje proti *baalizaci jahvovského náboženství* v lidu.

Kenaanská města byla závislá na úrodnosti země, a tím odkázána na déšť a rosu, které nebyly se samozřejmostí k dispozici. V kenaanských představách byla úrodnost země výsledkem „svatby mezi nebem a zemí“. To vyjadřoval i kult, který tuto svatbu v jistém smyslu napodoboval.

Baalovské náboženství bylo od začátku pro Izrael velkým pokušením (srv. Nu 25,1nn). V severním Izraeli je zaváděli především král Achab a jeho žena Jezabel. Proroku Eliášovi se sice podařilo rozhodnout tuto krizi Jahvova kultu pozitivně (srv. 1Kr 18), přesto však baalovské představy přežívaly. V 8. století se vyvinul synkretismus (= smíšené náboženství), a to jak v oficiálním Jahvově kultu, tak i – a to především – v soukromém lidovém náboženství (srv. Oz 4,4–19).

Zde začíná Ozeáš. Věděl, že je povolán vznést žalobu. To, že Izrael propadl kenaanským bohům plodnosti, vidí Ozeáš jako „cizoložství“ proti Jahvovi. Neboť tento vztah mezi lidem a Jahvem se zde znázorňuje obrazem manželství, symbolicky vtěleného do Ozeášova vlastního manželství: „Jdi, vezmi si nevěstku (Německý jednotný překlad: ‚kultická nevěstka‘) a ze smilstva měj děti. Neboť země opustila Jahva a stala se nevěstkou...“ (Oz 1,2).

Ozeáš okouší cizoložný vztah lidu k cizím bohům tak říkajíc na vlastním těle, jeho životní úděl se stává obrazem Jahvova vztahu k Izraeli. Ve svých osobních zážitcích poznává stav lidu. Lid vypověděl intimní společenství s Jahvem. Zklamanému Bohu nezbyvá nic jiného, než vyhlásit nad nevěrným lidem soud. Jahve



Baal jako bůh počasí s kyjem a bleskovým oštěpem



Bohyně plodnosti se svazečkem klasů v rukou, po kterých se natahují dvě kozy

vysloví proti Izraeli rozvodovou formuli: „Vy nejste můj lid a já nejsem váš Bůh“ (1,9; srv. narážku na Boží jméno Jahve: „Já jsem zde pro vás.“)

Lid se opojil bohatými plody země a zapomněl, kdo je jejich dárce. Protože k tomu došlo, nemůže být ani hospodářský rozkvět trvalý. Toto „cizoložství“ musí mít následky až do všech oblastí života.

I jména Ozeášových dětí jsou výhruzným znamením pro Izrael: „Neomilostněná“ a „Nejste-lid-můj“; Jahve vzdalil své smilování a uskutečnil rozvod. Zde, u Ozeáše, začíná výklad „smlouvy“ (6,7; 8,1) jako „manželské smlouvy“, a to na temném pozadí.

Ale hrozby katastrofou nejsou posledním Jahvovým slovem. *Ozeášovo poselství ukazuje Jahva také*

jako milovníka, který kvůli nevěře svého lidu pro tento lid trpí, uchází se o něj a rád by ho přivedl k obratu – návratu. Tento nový začátek se odehrává na poušti, tam, kde Izrael po exodu poznal Boha jako toho, který nese a vede. Zde nemohou být žádným pokušením ani bohové kulturní země. Izrael se musí znovu učit, že život přichází jedine od Jahva. Upřednostněným místem tohoto učebního a očištného procesu je poušť: Tam, kde chybí všechno lidské zajištění, kde už nemožno zachraňovat žádní „bohové“, je možné setkání s Jahvem (Oz 1–2).

To, co charakterizuje Ozeášovo zvěstování nejhluběji, je napětí mezi hněvivým soudem a láskou Boží. *Jahve se projevuje jako vášnivý Bůh, který dovede*

vzplanout hněvem a žárlivostí, jehož láska a slitování zůstanou však vposledku vítězi. Bůh trpí pro svůj lid, *pro jeho odpadlictví a nevěru, přesto se však od něho nevzdaluje. Posledním slovem je jeho Ano k Izraeli, které nebere zpátky. Na tom se zakládá nový vztah (srv. 11,1–11).*

☛ Jestliže se chcete více zabývat texty z knihy Ozeáš, pak další pracovní podněty najdete na str. 118.

Ozeáš je prorok žhavé, žárlivé lásky Jahvovy k jeho nevěrnému lidu. V pozadí stojí kulty plodnosti. Příběh Ozeášova vlastního manželství se stává obrazem a podobenstvím Jahvova vztahu k Izraeli.

■ *Návrh četby:* Oz 2; 11; 14

8 Proroci jižního království judského

8.1 Izajáš

Doba a osoba

Jeho poselství se nachází v kapitolách 1–39 knihy Izajáš. Iz 6,1 mluví o tom, jak byl Izajáš povolán v roce úmrtí krále Uzijáše (739 př. Kr.). Byla to doba, kdy se vzrývá velmoc Asýrie a kdy dochází k protiasyrským koalicím. Izajáš pocházel zřejmě z kruhů horní vrstvy, měl přístup ke dvoru (Iz 7,3; 8,2) a nabyl vzdělání patrně na nějaké „elitní škole“ v Jeruzalémě – vesměs dobré vyhlídky pro politickou nebo státoprávní kariéru! Díky tomu, že byl povolán, aby právě horní vrstvě oznamoval soud, dostává se do konfliktu s kruhy, ze kterých vzešel. Celá jeho rodina se stává „mluvícím znamením“, živoucím „pohoršením“: jeho žena, rovněž nazývaná prorokyní (8,3); jeho děti, které – jako již u Ozeáše – nesou symbolická jména (7,3; 8,3; 8,18).

Nynější uspořádání této knihy je výsledkem delší sběratelské a doplňovatelské činnosti. Připojeny byly mj. jisté kapitoly 24–27; 33–35 a 36–39. Také texty, které pojednávají o Babylónu, nejsou od Izajáše. Kapitola 40 a další pocházejí z pozdější doby. Více o tom v kapitole o době exilu.

Jeho poselství

Jako Ámos v severním, tak Izajáš v jižním království má vyřídít a oznamovat „den Jahvův“, velký den soudu. To je předně obžaloba povýšenosti odpovědných mužů v Jeruzalémě, kteří ztratili veškerou bázeň a úctu před svatým Bohem, jehož Izajáš při svém povolání v jeruzalémském chrámě za tak působivých okolností užíval (srv. Iz 6,1–7). V obraze o Boží vichřici, která vyvrací lesy a rozbíjí hory, ohlašuje prorok záhubu všemu, co se vypíná do výše.

Když kolem syro-efrajimské války (734–732 př. Kr.) dochází ke krizi, je Izajáš činný „politicky“. Jeho krédo, které platí jako „základní“ přikázání, zní: „*Jahve jediný!*“ Toto přikázání je porušováno, když Juda spoléhá na cizí mocnosti, v tomto případě na Asýrii. Základem víry v Jahva přece je cele se na Jahva spolehnout.

Království Damašek a Samaří chtěly přinutit tehdejšího judského krále Achaza, aby přistoupil k hnutí odporu proti Asýrii. To, že se zdráhá, stane se popudem pro syro-efrajimskou válku: oba protivníci obléhají Jeruzalém. Achaz se obrátí – proti radě Izajášově – o pomoc na Asýrii (Iz 7), srv. str. 56n.

Izajáš slibuje Achazovi Jahvovu pomoc, aby krále a jeho dvůr přivedl k rozhodnutí: „Jedině víra!“ (7,9: „Nebudete-li stáli ve víře (= v Jahva), neobstojíte!“)

Podobně jako Ámos napadá Izajáš sociální zlořády. Vražda, úplatek, hamiznost jsou na denním pořádku – při současně konané bohoslužbě a modlitbě. Neslučitelné a protichůdné!, nařiká prorok (srv. Iz 1,10–17). Zvláště působivým příkladem, i po jazykové stránce, je „Píseň o vinici“ (Iz 5,1–7): Izajáš zpíval tuto píseň pravděpodobně při některé z radostných slavností. Zpívá na způsob „svatební písně“ o lásce nějakého muže k jeho vinici, které je oddán téměř erotickou láskou. Zkypřil ji, vybral z ní kameny a vysadil ušlechtilou révu. Každá vinice, ošetřovaná s takovou péčí, se odmění bohatými hrozny. Ovšem v tomto případě je tomu jinak – láska není opětována, ženich sklízí nevděk, tj. kyselé a shnilé hrozny, žádné sladké bobule. Během písně posluchačům svíto: Tato strhující píseň jedná o Jahvovi a Izraeli. Jahve se láskyplně staral o svůj lid,

avšak bez úspěchu: „Čekal právo, avšak hle, bezpráví, spravedlnost, a hle, jen úpění.“ (5,7) Proto se Jahve své vinice vzdá, odstraní její ohrazení a udělá z ní spoušť. Právo a spravedlnost – to jsou ty „sladké hrozny“, které Jahve očekává od svého lidu.

■ *Návrh četby:* Iz 1,10–17; 5,1–7; 6,1–9,6

Izajáš volá k víře a důvěře v Jahva, a to i při politickém rozhodování. V „Písni o vinici“ želí toho, že Jahve přes všechno úsilí o Izrael neskvízi sladké hrozny, nýbrž porušování práva a bezpráví páchané na chudých. Ostrými slovy hovoří o Božím soudu.

8.2 Jeremjáš a konec jižního království

Jeremjáš platí za „bolestí zkoušeného obhájce Boha smlouvy“ (A. Deissler). Původem z kněžské rodiny v Anatótu (severně od Jeruzaléma), měl možnost důvěrně se obeznámit s dějinami a tradicí Izraele.

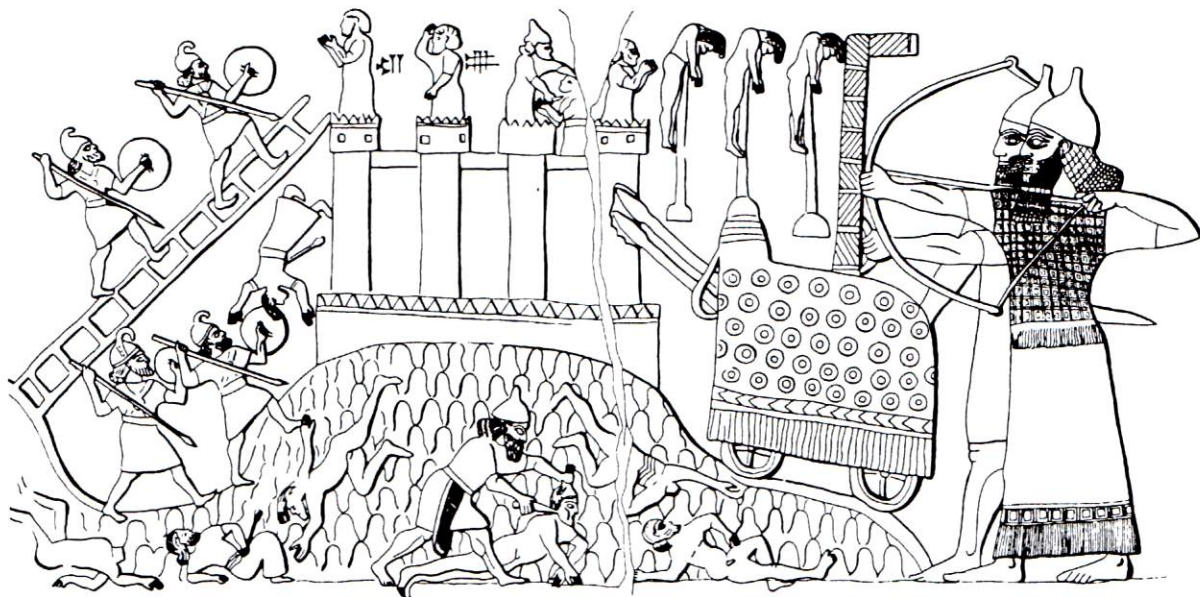
Kniha má velmi pohnutou historii tradování. Byla víckrát přepracována, především v návaznosti na deuteronomistickou teologii. Hojná jsou přepracování Jeremjášových žáků v „duchu mistrově“.

Jeho doba: konec jižního království a počátek babylónského exilu (586 př. Kr.)

Jeremjášovo vystoupení spadá do pohnuté epochy Izraelových dějin: moc Asýrie poklesá, nakrátko se Palestina dostává pod egyptský vliv. Kolem 628 př. Kr. je Jeremjáš jako mladý muž povolán za proroka (Jr 1). Pochází z kněžské rodiny z Anatótu. Nejprve kritizuje sociální a kultické nešvary a nepřímou tak možná pomáhá připravovat reformy krále Jóšijáše (621 př. Kr.). V době nadějných reforem evidentně mlčí.

Ale již Jójakím, Jóšijášův nástupce, ruší část reforem. Naděje na pokračování obnovy ztroskotají. Zahraníčněpoliticky Babylón zatlačuje Asýrii, vyrůstá ve velmoc, a Palestina padá za oběť expanzionistickým snahám Babylóňanů. Juda se stává jejich vazalem.

Obléhání města. Reliéf z ústředního paláce Tiglatpilesera III. v Nimrudu



Král Jójakím sleduje *nebezpečnou zahraniční politiku*: sází na pomoc Egyptanů a zastaví odvádění tributu Babylóňanům. Je to brutální despota. Znovu vystupuje Jeremjáš. Napomíná, žaluje, varuje. A teď začíná „*historie jeho utrpení*“: Král vlastnoručně spálí svitek s Jeremjášovými obžalobami a hrozbami (kap. 36). Ani on ani jeruzalémské vedoucí kruhy nechťejí prorokovi naslouchat. Jeremjáš je zajat a zle se s ním nakládá (kap. 19), odpůrci dokonce usilují o jeho život (Jr 26,24). Jeremjáš varuje především také před povstáním proti Babylóňanům – ovšem marně.

Jójakímův otevřený pokus o vzpouru Babylóňané udusí hned v zárodku a odpoví na něj trestnou akcí: již po krátkém obléhání město roku 598 př. Kr. padne, chrám a královský palác jsou vyrabovány. Královská rodina a „horních deset tisíc“ (srv. 2Kr 24,24) jsou odvečeni do Babylóna. Nebúkadnesar dosadí jako krále Davidovce Sidkijáše. Sidkijáš ovšem také pokračuje v protibabylóňské politice. Jeremjáš proti tomu ostře vystupuje a vyzývá Judu, aby se sklonil před „jhem Babylóna“, zatímco ostatní proroci povzbuzují ve jménu Jahvové k povstání (Jr 27–28).

Nakonec oblehnou Babylóňané Jeruzalém podruhé a pokoušejí se ho vyhladovět. Jeremjáš je obviněn z velezrady a uvězněn (37,11–21); téměř přijde v jedné cisterně o život, ale zachrání ho jistý palácový úředník (38,1–6). Ohlášená katastrofa nakonec propukne: po jednom a půl roce, roku 586 př. Kr. se podaří oblehatelům dobýt město. Jeruzalém je znovu zpusťošen a úplně pobořen, chrám se stane kořistí plamenů. Část obyvatelstva je usmrcena, jiná část odvečena. Většina venkovského obyvatelstva smí zůstat v Judsku; mezi nimi i Jeremjáš. Po nové revoltě a zavraždění babylóňského místodržícího uprchne jedna skupina Judejců do Egypta. Vezmou s sebou staříckého Jeremjáše. V Egyptě se jeho stopa ztrácí (40,7–41,15).

Rok 586 př. Kr. tak vyznačuje *počátek babylóňského exilu*. Na rozdíl od asyrské politiky ponechávali Babylóňané strukturu podrobených území nedotčenou a neusazovali tam ani žádné jiné skupiny obyvatelstva.

Jeho poselství

Jeremjášův úděl charakterizuje hluboké zklamání nad neúspěchem jeho zvěstování; dovidáme se o pronásle-

dování ze strany úřadů a o úkladech jeho vlastních příbuzných a krajanů (11,18–23; 12,1–6; 15,10–18; 18,18–23 atd.). Pochybnosti o Bohu a o sobě samém hluboce poznamenaly Jeremjášův prorocký úděl.

Nějakou dobu před koncem státu začíná prorokův zápas o osud jeho lidu, který bude vydán zkáze, nevrátí-li se k Jahvovi. Vášnivě tepe odpadnutí k cizím bohům a napadá falešné jistoty, které se spoléhají na chrám. Není divu, že se tím dostává do konfliktu s vládnoucími kruhy. Dochází i ke střetu se lživými proroky, kteří věští spásu a vybízejí k boji za osvobození (Jr 28).

Bůh, kterého Jeremjáš zvěstuje, je Bohem dějin. Ve své svobodě si vyvolil Izrael a navázal s ním zvláštní vztah, uzavřel s ním smlouvu (srv. 11,31; 14,21). Jako u Ozeáše je tato smlouva „manželská smlouva“, a její porušení může proto prorok tepat jako cizoložství (3,1–13). Ale právě u Jeremjáše je také zřejmé, že veškeré ohlašování trestu, který musí Jahve vykonat, je (jen) hrozbou, která má způsobit obrat. Jakmile se Izrael obrátí, stane se trest zbytečným, prostě z něho sejde.

Právě to vyvolává v podstatě to nejhlubší napětí u proroků: musí ve jméno Božím „hrozit“, ohlašovat – aby se to ohlašované nemuselo splnit. Stojí tedy na jedné straně po boku trpícího Boha, současně pak po boku provinilého lidu, kterého se musí přímělně zastávat.

Nejzřetelněji stává Jeremjáš Jahvovu vůli jeruzalémským obyvatelům před oči v „chrámové řeči“ (7,1–5). Také zde jde o požadavek práva a spravedlnosti, plnění Božích přikázání. Jahvův lid musí žít Boží Tórou v celistvosti svého života. Když sází jen na Boží vyvolení a zapomíná na Jahvův žhavý zájem o lidi, promarní svou spásu.

Jeremjáš vystupuje dokonce proti samému králi (23,13–19). Když panovník, kterého Jahve povolal za strážce jeho bratrů a sester, zneužívá poddaných a vykořisťuje je pro svůj luxus, musí se prorok stát obhájcem slabých – protože sám Bůh smlouvy je nejmocnějším zastáncem chudých. To je jádrem veškerého „poznání Jahva“: dopomáhat k právu chudým a slabým.

Avšak prorok musí zvěstovat nejen katastrofu, nýbrž i spásu. Spásu, která ovšem existuje za hranice-

mi nastávajícího soudu. Prvním exulantům, kteří málomyslní a ztrácejí odvahu, píše Jeremjáš dopis (29,1–23, později přepracovaný Jeremjášovými žáky), ve kterém je povzbuzuje k tomu, aby vzali na sebe svůj úděl a spolehli se na Jahvův slib.

Ohlášení spásy v potěšujícím spise (30,1–31,40), který ve svém jádře a horizontu pochází zřejmě od samého proroka, bylo však vysloveně deuteronomisticky přepracováno, a tím dostalo svou nynější podobu. To platí i o teologicky důležitém textu zaslíbení nové smlouvy (31,31–34).

Stará smlouva byla porušena, Izrael musí nést následky tohoto porušení. Ze strany Izraele nelze tuto trhlinu zatmelit. Budoucnost a život nyní závisejí jedine na Jahvovi. Na tomto černém pozadí je třeba slyšet *poselství o nové smlouvě*: Jahve sám způsobí, že tento nový vztah už nebude moci být porušen, když své přikázání napíše do srdce svého lidu.

Je důležité si všimnout: Tato nová smlouva, na kterou znovu navazuje Nový zákon, není protikladem „staré“ smlouvy, nýbrž stejně tak obsahuje Tóru. Neboť zjevení Jahvovy vůle zůstává vždy stejné.

■ *Návrh četby*: Jr 7; 20; 28; 29; 30–31

Po delší závislosti na Babylónu padá 586 př. Kr. Juda definitivně do rukou této velmoci. Jeremjášovo poselství stojí ve znamení zániku Jeruzaléma. V prorokově utrpení se zrcadlí utrpení Boha nad tím, že ho jeho lid odmítl.

■ *Literatura*: A. Deissler, Dann wirst du Gott erkennen. Die Grundbotschaft der Propheten, Freiburg 1987; F. J. Stendebach, Rufer wider den Strom. Sachbuch zu den Propheten Israels, Stuttgart ²1988; N. Lohfink, Wo sind heute die Propheten? Stimmen der Zeit 206 (1988) str. 183–192

Pád Jeruzaléma znamenal konec davidovské monarchie a státu Juda. Pokus vybudovat Jahvovo společenství jako stát ztroskotal. Po exilu bude existovat nová, zcela jiná podoba Jahvova společenství. Zkoumáme-li dějiny, nepřinesla katastrofa z roku 586 konec, nýbrž vedla k proměně a nové podobě Izraele. Ale o tom v další kapitole.

☛ KONTROLNÍ OTÁZKY:

1. Kdo byl Saul?
2. Co víme o Davidovi?
3. V čem spočívá význam Šalomounův a kvůli čemu se stal slavným?
4. Co rozumí biblická věda výrazem „Jahvista“? Jak vzniklo jahvistické vypravěčské dílo?
5. Popište poselství Gn 2–12 v přehledu.
6. Starozákonní text vykládá království různě. Jak? Uveďte příklady z textu.
7. Kde leží počátky starozákonního práva, a o kterých tématech nejstarší právní kniha pojednává?
8. Jmenujte některé důležité etapy dějin severního království Izrael.
9. Co se dalo do roku 700 př. Kr. s údajně nejstarší vrstvou Pentateuchu, s Jahvistou?
10. Jmenujte některé důležité etapy dějin jižního království Juda.
11. Deuteronomium: Obsah? Vznik? Teologické akcenty?
12. Jak a pro koho (pro které adresáty) vznikl Dekalog a v čem spočívá jeho význam?
13. Proč se tvrdí, že celá Tóra byla dána Bohem na Sínaji?
14. Co spojuje a co odlišuje staroorientální a starozákonní profétii?
15. Kdo je prorok? Co rozumíme výrazem „prorok Písma“?
16. Ukažte některé základní rysy prorockého působení a obsahy prorockého zvěstování.
17. Je Bůh SZ hněvivý a mstivý Bůh? Jak zprostředkovat někomu přístup k tomuto biblickému způsobu řeči?
18. Jak je třeba rozumět tomu, když SZ říká, že Bůh něčeho „lituje“?
19. Napsali proroci sami knihu, která se pod jejich jménem traduje?
20. Ámos: Základní rysy jeho poselství.
21. Ozeáš: Základní rysy jeho poselství.
22. Poselství Izajášovo.
23. Jak došlo k babylónskému exilu?
24. Prorok Jeremjáš, jeho doba a poselství.

Juda a Izrael v době královské

