

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra biblické teologie

Biblická teologie

Helena Kotíková

**HOSPODINŮV SOUD NAD IZRAELEM
U PROROKŮ AMOSA A OZEÁŠE**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Josef Hřebík, Th.D. S.S.L

PRAHA 2008

Děkuji vedoucímu práce za ochotný inspirující přístup i za odbornou pomoc a také Mezinárodnímu baptistickému teologickému semináři za milou pomoc při využívání jejich bohaté knihovny.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury a pramenů a v poznámkách jsem uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

V Praze, dne

OBSAH

ÚVOD.....	6
1 HISTORICKÁ ČÁST.....	7
1.1 Předchozí vývoj v Izraeli.....	7
1.1.1 Monarchie.....	7
1.1.2 Následky schizmatu.....	8
1.1.3 Jehúova dynastie.....	9
1.2 Mezinárodní vývoj.....	10
1.3 Bezprostřední situace.....	11
1.3.1 Jeroboám II.	11
1.3.2 Exkurz 1: Sociální situace v Izraeli.....	12
1.3.3 Poslední léta severního království.....	14
1.3.4 Exkurz 2: Náboženská situace v sev Izraeli.....	15
1.4 Proroci Amos a Ozeáš.....	18
1.4.1 Amos.....	18
1.4.2 Ozeáš.....	20
1.5 Historické narážky v jejich proroctví.....	21
2 LITERÁRNÍ ČÁST.....	25
2.1 Text.....	25
2.1.1 Amos.....	25
2.1.2 Ozeáš.....	25
2.1.3 Otázka poezie a prózy prorockých knih.....	26
2.2 Původ prorockých řečí (<i>Sitz im Leben</i>).....	28
2.3 Literární druhy (<i>Formgeschichte</i>).....	30
2.3.1 Amos.....	30
2.3.1.1 Řeč posla.....	31
2.3.1.2 Řeč svědectví.....	32
2.3.1.3 Zprávy o viděních.....	32
2.3.1.4 Další stylistické charakteristiky.....	32
2.3.2 Ozeáš.....	33
2.4 Redakce.....	34
2.4.1 Amos.....	34
2.4.2 Ozeáš.....	36
2.5 Začlenění do kánonu.....	37
2.6 Literární kritika.....	39
2.6.1 Rétorická analýza.....	39
2.6.2 Další použití literární kritiky (formalismus).....	41
3 TEOLOGICKÁ ČÁST.....	42
3.1 Soud Boží.....	42
3.1.1 Pojem soudu ve Starém zákoně.....	42
3.1.2 Proroctví soudu.....	43
3.1.2.1 Teorie Gerichtsrede.....	43
3.1.2.2 Biblické svědectví.....	44
3.1.2.3 Vztah mezi činem a jeho následkem.....	45
3.1.3 Kritika označování prorockých řečí jako soud.....	47
3.2 Hospodinův soud u Amosa.....	49

3.2.1	Zkáza či naděje.....	50
3.2.1.1	Amosovo "Ne".....	50
3.2.1.2	Amosovo "Ano".....	50
3.2.1.3	Domělé Amosovo "Ne" a zbytek.....	51
3.2.1.4	Amosovo "Snad".....	53
3.2.1.5	Amosovo absolutní "Ne".....	54
3.2.2	Amos a budoucnost.....	56
3.2.3	Shrnutí.....	58
3.3	Hospodinův soud u Ozeáše.....	60
3.3.1	Metafora manželství (Oz 1-3).....	
3.3.1.1	Hospodinův příkaz.....	61
3.3.1.2	Trest – jména dětí.....	63
3.3.1.3	Spor (rīb).....	66
3.3.1.4	Metafora.....	71
3.3.2	Hospodinův soud s Izraelem (Oz 4-14).....	73
3.3.2.1	Hospodin vede spor s obyvateli země.....	73
3.3.2.2	Smilstvo.....	74
3.3.2.3	Rīb 4,1-3.....	76
3.3.2.4	Další přirovnání soudu.....	80
3.3.2.5	Požadavek hesed (Oz 6,4-6).....	83
3.3.2.6	Smrt v kapitole 13.....	86
3.3.2.7	Šťastné konce.....	87
	ZÁVĚR.....	89
	Přehled použitých symbolů a zkratk.....	92
	Seznam literatury.....	93
	Anglická anotace.....	97

ÚVOD

Prorocké knihy tvoří významnou část Starého zákona. Důvodem jejich vzniku byla největší katastrofa starozákonních dějin. Proroci byli těmi, kdo na toto nebezpečí předem ukázali. Jejich slova zkázy byla potvrzena událostmi a stala se důležitou součástí Písma svatého. Toto prorocké poselství o budoucí zkáze je dnes standartně označováno jako soud, a tak se mluví o proctvích soudu, výrocích soudu, hlásání soudu, atd.

Poprvé toto proctví soudu vyslovili proroci Amos a Ozeáš v království severního Izraele krátce před jeho zánikem. Poprvé vyslovili myšlenky, dále opakované a rozvíjené všemi dalšími proroky, jejichž slova byla shromážděna a zapsána do svitků, které tvoří jednu z hlavních tří částí hebrejského kánonu nazývanou Proroci.

Tato práce se zaměřuje na zkoumání toho, co tvoří vlastní jádro jejich poselství, které se shrnuje do jednoho termínu – soud. Nejprve zkoumá historické okolnosti, v nichž tito dva proroci vystoupili (1.část). Potom zkoumá literární vyjádření proctví soudu v knihách, které nesou jejich jména, pomocí všech hlavních exegetických metod (2.část). Teprve poté následuje teologické zkoumání samotného tématu soudu (3.část). Začíná zkoumáním klíčového pojmu soud Boží, jak je používán pro označování prorockých řečí v kontextu Starého zákona. Zabývá se i kritikou tohoto pojmu a obviněním, že je produktem západního juristického myšlení. Dále se věnuje vlastním prorockým knihám se zvláštním zřetelem k obtížným otázkám jejich interpretace, které se soustředí na téma, zda proroci hlásali úplnou zkázu nebo zda ukazovali nějakou naději. Přestože se jedná o tématickou studii, která vyžaduje synchronní přístup, nebudu pomíjet ani žádné diachronní aspekty, ale budu se zabývat všemi metodami, které mohou osvětlit interpretaci. Vycházím z kanonické podoby prorockých knih, zahrnuji do úvahy také redakční vrstvy textu. Nepovažuji za nutné metodologicky popírat, že pasáže o zaslíbení budoucí naděje většinou patří pozdější redakci. Přesto budu dokazovat, že účelem hlásání těchto proroků není zkáza, ale záchrana.

Tato práce nemá jasné rozdělení na část studijní a autorskou. Jelikož se jedná o téma, kterému se současná odborná literatura spíše vyhýbá, vyžaduje samostatné zpracování širšího spektra literatury. Části 1 a 2 jsou spíše studijní, neboť víceméně shrnují objektivní historická fakta a uznávané interpretační metody, zatímco část 3 je spíše autorská a zapojuje se do diskuse různých názorů, často protichůdných. Přístup ze tří rovin: historické, literární a teologické, se však jeví jako vhodnější pro osvětlení tohoto prorockého tématu.

Myšlenky autorů uvádím ve vlastním zpracování, proto nepoužívám zkratku srv. Celá práce se zabývá obdobím kolem 8. století př. Kr., proto vynechávám zkratku př. Kr.

1 HISTORICKÁ ČÁST

Vystoupení proroků Amosa a Ozeáše se odehrálo v severním Izraeli v období těsně před zánikem tohoto království. Amos a Ozeáš prorokovali konec království a jejich slova se naplnila v roce 721, když Asyřané dobyli hlavní město Samaří, království severního Izraele přestalo existovat a nebylo už nikdy obnoveno.

O severním království máme jen málo zpráv. Biblické podání se většinou soustřeďuje na říši judskou, na davidovskou tradici.

Pokud se týká chronologie v historii Blízkého východu, přibližnost je nutností při našem stavu poznání, kolísání mezi různými chronologiemi dnes už většinou nepřesahuje deset let.

1.1.1 PŘEDCHOZÍ VÝVOJ V IZRAELI

1.1.2 Monarchie

Počátky katastrofické situace, která byla důvodem k vystoupení těchto dvou proroků v severním království, však většina badatelů klade do období mnohem dřívějšího - do počátků monarchie v Izraeli.

Ustanovení království vneslo do izraelské společnosti rozpory, které se naplno projeví v době proroků Amosa a Ozeáše. Končí staré společenství 12 kmenů a vzniká organizovaný stát podléhající jedinému člověku. To přináší nové požadavky: vzniká osobní královo vojsko podléhající jen králi, které tvořili žoldnéři z ciziny, na jeho udržování je vytvořen zvláštní daňový systém (proto sčítání lidu), kněžstvo je podřízeno do služeb krále. Za Davidovy vlády ještě zůstává zachována svoboda jednotlivce a ještě se neprojevily křiklavé sociální rozdíly. Severní kmeny uznaly Davida svobodnou volbou.

Šalomoun však vyjímá Jeruzalém a Judsko z 12 daňových okrsků a jeho opresivní politika odcizila severní Izrael od vlády v Jeruzalémě. Zdá se, že jeho nákladné stavby byly umožněny jen zvýšeným daňovým tlakem a zavedením nucených prací. Proto příliš nepřekvapuje, že bezprostředně po jeho smrti nahromaděná nespokojenost explodovala.¹ Spíše překvapuje, že impulsem pro rozdělení království byl prorocký pokyn, který předem

¹ BRIGHT John: A History of Israel, Louisville: Westminster John Knox Press, ⁴2000, str. 230–232

oznámil Jarobeámovi, že se stane králem deseti kmenů. Severní kmeny si skutečně ustanovily Jerobáma za krále lidovou volbou. Toto schizma se klade do roku 933.

1.1.2 Následky schizmatu

Následky schizmatu byly katastrofální. Izrael i Juda si podržely jen o málo více území než své tradiční državy a staly se druhořadými státy. Davidovo a Šalomounovo impérium se z větší části rozpadlo, okolní národy znovu získaly svá okupovaná území a některé začaly Izraele ohrožovat. Můžeme předpokládat, že ekonomická situace byla vážná, neboť přestaly plynout daně, byl ztracen monopol na obchodní cesty na pobřeží a v Zajordání, kvůli vnitřním sporům se cestování zde stalo nebezpečným až nemožným. Navíc byla celá Palestina zdevastována egyptským nájezdem faraona Šišaka.

Severní Izrael byl z obou království tím větším, bohatším a významnějším, v Judsku se naopak nacházelo duchovní centrum národa. Považuje se za typický rys deuteronomistické historie, že všichni králové severního Izraele jsou uniformně odsouzeni, a dokonce uniformně chybí v pozdějším vyprávění Kronik. Jsou odmítnuti, protože se neodvrátili od "hříchů Jarobeáma" (1 Kr 12,30). Důvodem takového negativního pohledu na severní království však nebylo jeho bohatství, ani fakt, že se odtrhlo, ale "hřích Jarobeáma". Král Jarobeám poslechl prorocké poselství totiž jenom z poloviny (že bude kralovat nad deseti kmeny), ale neposlechl je celé. Měl poslouchat Hospodina ve všem tak jako David, aby jeho dynastie byla trvalá jako Davidova (1 Kr 11,38). Jarobeám však zklamal ve svém poslání a ze strachu o svůj trůn zavedl domácí svatyně se zlatými býčky i domy na posvátných návrších a v Bételu ustanovil kněze ze spodiny lidu (1 Kr 12,26–32). Proto mu stejný prorok oznamuje vyhlazení (1 Kr 14, 8–10), které nastává po krátké dvouleté vládě jeho syna (1 Kr 15,29).

Na severu pokračuje toto střídání dynastií krvavými palácovými převraty, zatímco v Judsku se prosadila Davidova linie. V každém případě na královských dvorech hráli významnou úlohu proroci stejně tak jako za Davida, nastávají také konflikty mezi pravými a falešnými proroky, hebrejský text všechny označuje stejným výrazem **aybin**". Klaus Koch zvláště upozorňuje na příspěvky těchto nábi' k vojenským výpravám a božsky chtěné revoluce a uzavírá, že podle deuteronomistické historie byli proroci více zapojeni do pomazávání a sesazování králů než do válek.²

Syropalestinské státy 9. století se vyčerpávaly vzájemnými válkami; z Bible víme o bojích mezi Izraelci a Aramejci hlavně za Omríovců (1Kr 20; 22; 2Kr 6; 13,22–25). Situaci

² KOCH, 27–30

změnil teprve nástup Asyřanů, který byl však zastaven vojsky velké syrské koalice. Nejsilnějším členem této koalice byl Achab z Izraele, dále k ní patřili králové Damašku, Chamátu a další. Tato bitva u Karkaru (853) je spolehlivě doložená asyrskými anály, v Bibli však o ní není zmínky. V této záplavě změn a zmatků si uchovaly svoji nezávislost fénické městské státy, bohaté námořním obchodem i vynikajícím řemeslem (např. purpur). Vůdčí postavení v této době má Tyrus (oproti dřívějšímu Byblu a Sidónu), Josef Flavius nám dokonce zachoval vyprávění o založení Kartága, podle tradice prý roku 814.³ Není divu, že diplomaticky úspěšný král Achab zaměřil pozornost právě na Fénicii a dobré vztahy si pojistil sňatkem s fénickou princeznou Jezábel. Týrskému bohu Baalovi vystavěl v Samaří chrám. Biblické vyprávění však zcela přehlíží jeho politické úspěchy a hodnotí ho jako nejhoršího ze všech dosavadních králů. Oproti tomu zdůrazňuje úlohu proroka Eliáše a jeho následovníků na likvidaci nejen týrského baalismu, ale i Achabova rodu zvláště krutým způsobem, a ustanovení Jehúovy dynastie, která ovládala izraelský trůn ještě v době vystoupení proroků Amosa a Ozeáše.

1.1.3 Jehúova dynasti

Nejdelší dynastii v severním Izraeli, která trvala téměř celé století, ustanovil Jehú. Tato dynastie si od deuteronomistických historiků zasloužila zvláštního významu, neboť byla založena z prorocké iniciativy jako reforma k očistě jahvismu.⁴ Všichni králové z této dynastie, kromě Jóaše, jsou situováni do zaslíbení z 2 Kr 10,30: "Poněvadž jsi dobře udělal, co je v mých očích správné, poněvadž jsi Achabovu domu učinil všechno tak, jak jsem to měl v úmyslu, tvoji synové do čtvrtého pokolení budou sedět na izraelském trůnu."

Avšak první polovinu vlády Jehúovy dynastie historikové nazývají "půl století slabosti".⁵ Byly ztraceny dvě nejdůležitější smlouvy. Jehúova území byla silně poškozena dalším asyrským nájezdem Šalmanazara III. v roce 841 a asyrská armáda dosáhla až Středozemního moře. Rosenbaum spojuje tento nájezd s veršem Ozeáš 10,14 o krutém zničení Bét–Arbél, který se pro tuto událost stal synonymem zkázy v Ozeášově době.⁶ Jde však spíše nejistou hypotézu. Jisté je, že Jehú musel zaplatit vysoký tribut. Poté ještě aramejský král Chazael připravil Izrael o celé Zajordání (2 Kr 10,32, srv. Amos 1,3). Jehú vymýtil ze země týrský baalismus a také vyhubil většinu vlády a dvora (Ozeáš 1,4), to však způsobilo vnitřní

³ HELLER, J.: Starověká náboženství, Kalich, Praha, 1978, str. 252–264

⁴ BRUEGGEMANN Walter: Stereotype and Nuance: The Dynasty of Jehu, in: The Catholic Biblical Quarterly 70 (2008) 16–28

⁵ BRIGHT John: A History of Israel, Louisville: Westminster John Knox Press, 2000, str. 231–232

⁶ Rosenbaum, str 15–16

ochromení. Jehú však pravděpodobně nepodnikl účinné kroky proti sociálním nespravedlnostem a nebyl ani horlivým jahvistou. Původní podoby pohanství nerušeně pokračovaly (2 Kr 13,6) a pohanské praktiky se nekontrolovaně mísily s úctou k Jahve.

1.2 MEZINÁRODNÍ VÝVOJ

Po více než tisíciletí udržovaly říše Egypta a Mezopotámie vzájemnou rovnováhu moci, se slabšími státy Syropalestiny balancujícími mezi nimi. Tato rovnováha byla však nyní trvale narušena nezkrotným vzestupem asyrské válečné mašinérie. Dříve byla vážnější egyptská hrozba, avšak po Šíšakově nájezdu na území obou království krátce po jejich rozdělení Egypt upadá do vnější pasivity. V polovině 9. století zahajuje asyrská moc akce od severu a nastupuje pochod na západ směrem do Středomoří.

Oba severní králové poloviny 9. století byli konfrontováni se Šalmanazarem III. Achab spojil síly s Aramejci a dalšími městskými státy a odrazil asyrské armády v roce 853 v bitvě u Karkaru. Jehú složil zbraně a platil těžký tribut, aby udržel svůj národ naživu (a sebe na trůnu) v roce 841; je vyobrazen jak líbá zem před velkým králem na Šalmanazarově černém obelisku. Od té doby uplynulo téměř století, kdy se Asyřané zabývali jinými regiony. Arthur⁷ si všímá charakteru asyrské politiky: až doposud Asýrie běsnila po Blízkém Východě, avšak její bleskové expanze vždy vrcholily stejně tak náhlým kolapsem. Ačkoli nepřekonatelní ve vojenské zdatnosti, asyrští králové postrádali administrativní schopnosti nutné k udržení jejich zisků. Všechno se však mění s nástupem Tiglat Pilesara III. (745–727), známého též jako Pul(u). Ke kořistné brutalitě svých předchůdců přidal Tiglat–Pilesar novou politickou taktiku. Troufale útočil na všech frontách a rychle rozšířil svou říši v každém směru. Dobyta území udržoval pod kontrolou díky vypočítavé politice vydírání, teroru a rozsáhlých deportací. Během desetiletí se většina tehdejšího známého světa dostala do Tiglat–Pilesarova železného sevření. V tomto období Izrael poprvé přijímá pomoc od Asyřanů a přijímá vazalský stav, v roce 740 Menahem platí tribut Pulovi.⁸ Následující pokusy o nezávislost byly bezohledně potlačeny, národ byl postupně oklešťován a formován do asyrských provincií.

Jeho nástupci Sargon II. a Esarhaddon dokončili obsazení Syropalestiny. Proces končí v roce 721 obležením a zničením hlavního města Samaří a přetvořením zbývající enklávy v Izraeli (např. Efraim) na asyrskou provincii Samerina, opět přicházejí rozsáhlé deportace (2 Kr 17,1–6). Obyvatelé podrobených krajin se sice při smrti téměř každého asyrského krále

⁷ ARTHUR, D.: A Smooth Stone (Biblical Profecy in Historical Perspective), Lanham–New York–Oxford, 2001, str. 97–98

⁸ AB, 32

znovu a znovu bouří, ale krutá Asýrie topí všechny vzpoury v krvi. Tato asyrská vlna zasáhla také Pelišteu i Judsko, takže kolem roku 701 počátkem Senacheríbovy vlády (704–681) zůstal nezávislý pouze Jeruzalém a malé území v jeho bezprostředním okolí, avšak v brutálním obklíčení. Zkáza byla odvrácena pouze zaplacením vysokého výkupného králem Chizkiášem.

Po více než století udržovala poslušnost mocných vojenských králů asyrskou nadvládu nad Blízkým východem, dostávali tribut i z daleké Malé Asie a z Arábie, pronikli pokořenou Palestinou až do Egypta a podrobili si i Fénicii, která si až dosud formálním uznáním asyrské svrchovanosti vykupovala značnou míru samostatnosti. Nakonec však, vnitřně vyčerpána a všeobecně nenáviděna, se Asýrie dostala do dlouhého úpadku, jež vyvrcholil zánikem Ninive roku 612.⁹

1.3 BEZPROSTŘEDNÍ SITUACE

1.3.1 Jarobeám II.

V 8. století vývoj mezinárodní situace umožňuje šťastný obrat pro Izraele i Judu. Vzestup sesterských států dosáhl svého vrcholu za dlouhé vlády schopného Jarobeáma II. v Izraeli (786–746) a jeho neméně schopného mladšího současníka Uziáše v Judsku (783–742). Amosovo vystoupení se odehrálo právě v tomto období. Většina autorů je považuje za období vrcholné prosperity připomínající dobu Šalomounovu, proto bývá nazýváno "stříbrným věkem" Izraele. Rosenbaum uvádí také některé ojedinělé odlišné názory, např. že síly Jarobeáma II. vedly zoufalou obranou válku proti Aramu.¹⁰ Budu sledovat většinový pohled, který se opírá o často citovanou podrobnou studii Brightovu.¹¹

O Jarobeámových bitvách víme málo. Deuteronomistická historie vidí Jarobeáma jako spasitele od Aramejců na slovo proroka Jonáše, syna Amitajova (2 Kr 14, 25–27).¹² Dvě vítězství v Zajordání zmiňuje také Amos (Am 6,13). Jarobeám byl schopen znovu posunout severní hranici až do území získaných Šalomounem, ke vstupu do Chamátu (2 Kr 14,25; srv. 1 Kr 8,65). O jeho získání nadvlády nad státy Damaškem i Chamátem se píše v 2 Kr 14,28, přesnou rozlohu Jarobeámových dobytých území však verš ponechává nejasnou. V jižním Zajordání sahala izraelská hranice až k bodu u Mrtvého moře (nazývaný v Am 6,14 Arabský

⁹ ARTHUR, D.: *A Smooth Stone (Biblical Profecy in Historical Perspective)*, Lanham–New York–Oxford, 2001, str. 97–98

¹⁰ ROSENBAUM Stanley Ned: *Amos of Israel. A New Interpretation*, Mercer, Macon, Georgia, 1990, str 1–5, např. HARAN Menahem: *The Rise and Decline of the Empire of Jarobeám ben Joash*, in: VT 17 (1967) 266–280

¹¹ BRIGHT, J.: *A History of Israel*, Louisville, Kentucky, 2000, str. 255

¹² BRUEGGEMANN Walter: *Stereotype and Nuance: The Dynasty of Jehu*, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008) 16–28

potok). Z toho lze předpokládat, že alespoň Moabci a Amonité byli vypuzeni z izraelského území a byli pod přísnou kontrolou.

Také Uziáš, který dosedl na judský trůn jako šestnáctiletý chlapec (2 Kr 15,2), byl nejdříve pravděpodobně ve stínu svého staršího současníka, brzy se však projevil jako plný partner v této agresivní politice. Tak v polovině 8. století dosáhly Izrael a Juda velikosti, které chybělo jen velmi málo do rozlohy Šalomounovy říše. Využívaly své výhodné pozice a z toho plynula prosperita nepoznaná od Šalomounových dob. Oba státy žily navzájem v míru a většina obchodních cest (v Zajordání, v severní Arábii, pobřežní rovinou, z fénických přístavů do vnitrozemí) procházela územím kontrolovaným Izraelem, mýtné poplatky vybírané od karavan a volná výměna zboží přinášely bohatství oběma zemím. Bright považuje téměř za jisté, že s Týrem, který ještě nebyl u konce své velké epochy obchodní expanze, se opět uzavíraly smlouvy jako za dnů Šalomouna a Omrího.

Byla to prosperita, jakou nikdo z žijících Izraelců nemohl pamatovat. Nádherné budovy a drahé vykládané práce ze slonoviny fénického nebo damašského původu vykopané v Samaří dokazují, že Amos nepřeháněl luxus, kterému se těšily izraelské horní třídy. Judsko prosperovalo stejně tak dobře. Populace v obou zemích pravděpodobně dosáhla v 8. století své největší hustoty, mnoho měst se rozrostlo i za své hradby. V této době měl i Negeb největší intenzitu osídlení od začátku izraelské historie. Archeologie též odhalila významný rozvoj řemesel různých druhů (např. tkalcovství a barvířství v Debiru).

Zkrátka, po století a půl své existence oba státy dosáhly vrcholu politické moci a ekonomického bohatství, jež připomínaly slavné dny spojeného království. Podle tehdejších norem existoval vzájemný vztah mezi boží přízní a prosperující existencí, proto toto požehnání bylo chápáno jako přiměřený důkaz nejen boží přízně, ale také izraelských morálních zásluh.¹³ Na povrchu to byla doba velikého optimismu a důvěry v Hospodinova zaslíbení pro budoucnost.

Z knih Amosa a Ozeáše však získáváme jiný pohled do tehdejší izraelské společnosti, mnohem méně příznivý, který jasně ukazuje, že severní království bylo v pokročilém stavu úpadku po stránce sociální, mravní i náboženské.

1.3.2 Exkurz 1: Sociální situace

Izraelská scéna, na kterou Amos vystoupil, byla alespoň na povrchu mírová a prosperující. Byla to situace, která mohla přinést dobré časy pro všechny, to však nenastalo.

¹³ ANDERSEN, F.I.& FREEDMAN, D.N.: *Hosea*, in: The Anchor Bible, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1985, str. 31–32

Naopak se prohloubil příkrý kontrast mezi bohatými a chudými, obyvateli města a rolníky (Amos 6,4). Amosovo literární dědictví poskytuje mnoho materiálu o ekonomické a sociální situaci jeho společnosti, proto se jím zabývá mnoho sociologických studií. Autoři připisují toto ekonomické rozvrstvení pokračující kananeizaci izraelského kmenového systému od Šalomounových dob.¹⁴ Mnozí se obrátili od pastýřského a zemědělského života k řemeslům a obchodu, což vytvářelo další zdroje příjmů, které umožňovaly hromadit majetek. Staré egalitářství bylo pryč, je však jasné, že věci zašly mnohem dále, jak ukazuje Nábotův případ.

Lang charakterizuje starověké agrární společnosti Blízkého východu takto:¹⁵ Rolník nebyl farmářem či podnikatelem, spíše vydržoval domácnost. Nepracoval pro zisk, ale pro živobytí své rodiny, která byla základní ekonomickou jednotkou. Druhou polovinu společnosti tvořila majetná, vzdělaná, obchodní elita sídlící většinou ve městech, která měla vždy monopol nad veřejnými záležitostmi. Tato vládnoucí třída měla trvalé nároky na zemědělskou produkci vybíráním daní. Dalším způsobem byl volný obchod na trhu, tím se však rolník mohl zadlužit a stát se závislým na městském věřiteli či obchodníkovi. Jinou formou splácení dluhu bylo obdělávání půdy jiného na bázi sdílení úrody či na bázi nájemce, poslední uspořádání Lang nazývá "nájemní kapitalismus".

Vztahy mezi těmito dvěma vrstvami společnosti Lang zjednodušeně charakterizuje třemi způsoby:¹⁶ 1. *Patronát*, kdy patron chránil svého klienta za to, že mu platil část úrody. To bylo pro pána riskantní v letech neúrody (Job 29). Dt 28,68 naznačuje, že chudí lidé museli někdy cestovat velmi daleko, aby našli bohatého patrona, který by byl ochoten "koupit" jejich práci a poskytovat jim jídlo a ochranu. 2. *Partnerství*, obchodník poskytoval materiál, např. tkalcovský stav a vlnu, takže rolník a jeho žena mohli produkovat pro městský trh a mít tak další příjem. Nebo kontrakty o sdílení úrody mohly vést v úrodných letech k prosperitě vesnice. 3. *Vykořisťování* bylo založeno na zájmu o zisk, který vylučuje osobní loajalitu či reciprocitu vůči nájemci či dlužníkovi. Městské podnikání podporovalo spíše partnerství, vesnické vztahy spíše patronát. Jakmile byl trh schopen poskytovat luxusní zboží, a tím dal podnět k vytvoření nové úrovně městského života, následkem mohlo být vykořisťování. Zdroj tohoto luxusu lze odhadnout z Amos 5,11.

John Bright se domnívá, že nemůžeme říci, jaká břemena - daňová či jiná - stát ukládal na své občany, nevíme totiž téměř nic o Jarobeámově státní správě. Samařské ostraky, homogenní skupina daňových dokladů z tohoto období, poskytují svědectví spíše o jménech

¹⁴ Jensen, str 68–69

¹⁵ Lang, str 117

¹⁶ Lang, str 118–119

úředníků a o datování. Předpokládá se tedy, že administrativní model zřejmě kopíroval Šalomouna.¹⁷ Je však jisté, že množství prostých občanů bylo zatíženo zbytečně těžce, a že stát dělal málo či nic, aby jim ulevil. Drobní rolníci, jejichž ekonomická situace byla i v tom lepším případě na okraji společnosti, byli často nuceni se zadlužit, a pak i při nejnepatrnějších nesnázích, jako sucho či neúroda (Am 4,6–9), jim hrozilo soudní vystěhování nebo i nucené práce. Tento systém, který byl chamtivý sám o sobě, se stával ještě hrabivějším růstem bohatství těch, kteří nemilosrdně využívali nepříznivé situace chudých, aby rozmnožovali své jmění, často pocházející z nepoctivého zisku, falšování míry a váhy a různých právních vytáček, kterými je přiváděli ke konci (Am 2,6n; 5,11; 8,4–6). Jelikož však nepoctivé praktiky bujely všude a soudci byli úplatní a zkorumpovaní (Am 5,10–12), chudí neměli možnost nápravy. Ve vzrůstajícím počtu byli okrádáni a vyvlastňováni.

Lang rozlišuje v biblickém Izraeli dva kreditní systémy dostupné drobným rolníkům. Rolník šel ke svému příbuznému, od něhož si půjčil peníze nebo mu prodal kus země. Takovým příbuzným, který na sebe vzal roli patrona, byl např. městský rezident Jeremiáš, který koupil pole od jednoho ze svých venkovských příbuzných. Jiný kreditní systém byl založen na trhu a nezahrnoval žádné příbuzenské vztahy. V tomto případě věřitel mohl být extrémně nemilosrdný jak víme ze slavného Nátanova příběhu. Zřejmě oba tyto systémy fungovaly zároveň. Lang se domnívá, že Blízký východ dodnes nese stopy tohoto nájemního kapitalismu, které se projevují výrazným kontrastem mezi nádherou měst a bídou venkova. Tady nebyl městský proletariát jako v klasických Aténách či Římě, chudí žili na venkově.¹⁸ Technologie a ekonomický systém tady zůstal téměř statický, zatímco městská kultura pěstovala umění, literaturu, filozofii, náboženství, právo a další vědy.

1.3.3 Poslední léta severního království

Jarobeámovou smrtí se historie Izraele začíná nezadržitelně řídit do zkázy, během pětadvaceti krátkých let Izrael zmizí z mapy. Bezprostředně po Jarobeámově smrti (746) propuká na severu politický chaos, tento rok bývá nazýván rok čtyř králů.¹⁹ Po Jarobeámovi nastoupil jeho syn Zachariáš, který vládl pouze 6 měsíců, poté byl zavražděn Šalúmem, toho však po jednoměsíční vládě usmrtil Menahem. Menahem poté vládl 10 let. Po něm nastoupil jeho syn Pekachjáš, který vládl 2 roky, poté ho zavraždil a vystřídal Pekach a ten byl po nějaké době vlády zavražděn Ozeášem. Je všeobecně přijímáno, že král Ozeáš nastoupil na

¹⁷ BRIGHT, 255

¹⁸ Lang, 120

¹⁹ AB, str. 35–37

trůn v roce 732 a pokračoval v úřadě až do 724/23, kdy byl sesazen krátce před dobytím Samaří Asyřany.

Jediná vážná nesnáž při této rekonstrukci se stýká Pekacha, kterému se v Bibli připisuje dvacetiletá vláda (2 Kr 15,27), avšak asyrské prameny mu dávají k dispozici mnohem menší časové období mezi Pekachjášem a Ozeášem. Jako nejpravděpodobnější se jeví vysvětlení, že Pekach si pro sebe nárokuje všechny roky od posledního legitimního krále Zachariáše a vylučuje Menahema i Pekachjáše (a bez pohyby Šaluma). Hlavním argumentem je údaj v 2 Kr 15,25 o tom, že Pekachovo uchopení moci bylo podporováno gileádskými silami. Podle tohoto scénáře Pekach během převratů po smrti Jarobeáma II. získal kontrolu nad zemí Gileádem východně od Jordánu, zatímco Menahem a Pekachjáš byli omezeni na teritorium Efrajima s hlavním městem Samařím na západ od Jordánu.

Tento tlak možná vedl Menahema k tomu, aby požádal Tiglat Pilesara o pomoc a tím polarizoval protiasyrské nálady, což svedlo dohromady Resína z Damašku a judského Jótama. Asyrský zásah byl evidentně dostatečný, aby garantoval Menahemovy pozice. Po jeho smrti se Pekach pravděpodobně podřídil (a tím i Zajordání) Menahemovu synu Pekachjášovi, který jej ustanovil vůdcem vojska celého království, skončilo to však dalším převratem.

Nepřímé svědectví o těchto změnách moci poskytují samařské ostraky.²⁰ Příjemci těchto textů byli královští úředníci a je zajímavým postřehem, že žádný úředník z ostraky dřívějšího datování se neobjevuje na ostrace z pozdějších let. Lze se domnívat, že ty úředníky, kteří sloužili pod Menahemem, stihl stejný osud jako Pekachjáše, a byli též vyměněni.

Když už byla Asýrie jednou pozvána, aby se stala lenním pánem, pak už události náledovaly rychle, v roce 733 dochází k okleštění Galileje a Gileádu. Král Ozeáš zdánlivě souhlasil stát se vazalem Neo–Asyrské říše, potom se však vzepřel, zřejmě kvůli slíbení pomoci z Egypta (2 Kr 17,3–4), proto byl odveden v poutech do asyrského zajetí. Nastává nové asyrské tažení celou zemí až k hlavnímu městu Samaří, které vzdoruje obléhání po tři roky. Dobytím Samaří v roce 721 se dokončuje pád severního království a jeho absorpce do Asyrské říše.

Někteří z těch, kteří přežili katastrofu roku 721, přišli do Judska dokonce ještě po zničení chrámu (Jer 41,4–5), zatímco jiní, zřejmě včetně nositelů deuteronomistických tradic, migrovali do Judska pravděpodobně mnohem dříve.²¹

²⁰ LAWTON R.: Israelite Personal Names on Pre-Exilic Hebrew Inscriptions, in: *Biblica* 65 (1984) 332

²¹ Jensen, 94–96

1.3.4 Exkurz 2: Náboženská situace

Ze Starého zákona se zdá, že uctívání jiných bohů bylo v Izraeli velmi časté (uvažujeme předexilní Izrael, v poexilní době převládal absolutní monoteismus). Čteme mnohá odsouzení u proroků Ozeáše, Jeremiáše, Ezechiela, knihy královské představují většinu králů tak, že činili, co je zlé v Hospodinových očích, uctívali jiné bohy nebo je tolerovali tím, že nezničili svatyně na výšinách. Pouze třem judským králům se zde dostává naprosté chvály za jejich zbožnost (Davidovi, Chizkiášovi a Jósiašovi), severní králové jsou odsouzeni bez výjimky všichni.

Někteří badatelé se v současné době pokouší zpochybnit tento obraz na základě hebrejských teoforických jmen na starověkých palestinských nápisech. Z toho, že jahvistická jména byla šestnáctkrát častější než pohanská jména, vyvozují, že úcta k jiným bohům a bohyním se vyskytovala fakticky spíše zřídka. Opačný dojem ze Starého zákona připisují rétorickému přehánění. Z dalšího prohloubení²² však vyplývá, že úcta k jiným bohům byla mnohem častější než připouští. Hebrejská theoforická jména jsou spíše tradiční. Např. jména ženských bohyní se nevyskytují ani v ugaritských osobních jménech, a přece víme, že Ašera, Anat a Aštarta byly v Ugaritu prominentní bohyně. Jahve mohl být spíše nejdůležitějším uctívaným božstvem a jiná božstva byla považována za podřízené členy jeho pantheonu. Většina materiálu však pochází z Judska a je pochopitelné, že pokud by bylo k dispozici více materiálu ze severního království, našlo by se více známek polyteismu, vždyť na samařských ostrakách se vyskytují osobní jména ve složeninách s Baalem.²³

Izraelské náboženství patří do skupiny západosemitských kultů, kde lokálními variantami společné syropalestinské osnovy byly náboženství Amonitů, Moábců, Edomitů, Týru, atd. Lang považuje za nejstarší formu izraelského náboženství polyteismus. I během čtyř a půl staletí izraelské monarchie (asi 1020–586 př. Kr.) bylo dominantní náboženství polyteistické a nerozlišené od sousedních národů.²⁴ Hospodinova pozice jako izraelského národního boha není zpochybněna. Každý jednotlivý izraelský klan uctíval své vlastní ochranné bohy či duchy, kterým se přičítala zodpovědnost za zdraví a blahobyt rodiny. To odpovídalo lokálnímu bohu, jehož jméno bylo používáno v přísahách. Tito lokální bohové uctívali Hospodina, boha země a národa, jehož zvláštní doménou bylo kralování, válka a mír. Mohla zde být další božstva, za jejichž kompetence se považovalo počasí, déšť, ženská plodnost, apod. V každém případě, Hospodin, "Bůh zástupů", je obklopen zástupem bohů.

²² DAY, J.: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, 2000, závěr str 226

²³ LAWTON R.: *Israelite Personal Names on Pre-Exilic Hebrew Inscriptions*, in: *Biblica* 65 (1984) 332

²⁴ LANG Bernhard: *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay on Biblical History and Sociology*, The Almond Press, 1983, Sheffield, str.20

Vývoj monoteismu v Izraeli zahrnoval komplexní procesy konvergence a diferenciacie božstev.²⁵ Konvergence jiných božstev či alespoň jejich charakteristik k Hospodinu nebyla jednoduchá, často zahrnovala polemiku s Baalem a méně s Ašerou a sluncem. Hospodin dostává tituly jako ba'al či el nebo je nazýván "slunce" nebo se mu připisují jejich rysy. Hospodin také přebírá obvyklé atributy těchto božstev, to je jazyk slunce a bouře. Podobně Hospodin ztělesňuje jak mužské tak ženské rysy, Ela i Ašeru (např. 1 Kr 17–19 dramatizuje jak Hospodin kontroluje přírodní síly spojované s Baalem, avšak zároveň je transcenduje). Hospodin je poznáván nějakým způsobem ve slunci i bouři, ale zároveň přesahuje, transcenduje tyto manifestace. Když Hospodin ztělesňuje charakteristiky otce i matky, také transcenduje lidskou konečnost, která je jim inherentní (Ž 27,10). Termíny jako božské "jméno" či "tvář" vyjadřují božské kvality, v Izraeli však tyto termíny zmenšují antropomorfismus, který charakterizuje starší popisy božstva v kanaanejském dědictví.

Národní bůh, jako Hospodin, nepotřeboval být chápán jako stvořitel univerza, člověk a svět byly stvořeny mocným bohem, nazvaný El nebo Elohim. Sekundární pasáže stvořitelského hymnu v Amosově knize ukazují na stejný proces identifikace a asimilace jako Gn 2,7, kde přidané jméno Hospodina prozrazuje, jak dřívější koncept Elohim byl nahrazen vírou v jediného Hospodina. Závěrečné zvolání "Hospodin je jeho jméno" (v Amosovi několikrát, např. 9,6) odráží zápas o nahrazení Elohim jedinečnou úctou k Hospodinu.²⁶

Jiné božské role, známé z ugaritské literatury, jsou nápadně nepřítomné jak v biblických záznamech tak v extrabiblické židovské literatuře.²⁷ Hospodin se nikdy neobjevuje jako El v hýřivých pitkách ani jako sexuální partner bohyně, či jako Baal, umírající bůh, nebo Anat, která triumfuje na tělech svých pobitých obětí. Z těchto obrazů je v biblické literatuře dosvědčeno pouze oslavování vítězství nad nepřáteli, nemá však tak živý charakter ugaritských vyprávění. Biblické vyjádření Hospodina se liší od kananejských popisů chování božstev primárně ve dvou oblastech, sexu a smrti. El, Baal a zřejmě i Anat se angažují v sexuálních aktivitách, a Baal, Anat a sluneční božstva podstupují proces smrti a návratu do života. V ugaritských textech sexuální vztahy patří k božskému životu. Smrt, ve své manifestaci postavou Mota, tvoří pár s Baalem, pramenem života. Hospodin však neumírá, ani obrazně. Hospodin nemá družku podle žádného biblického pramene; ani se neangažuje v božském sexu.

²⁵ SMITH Mark S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2. vyd., Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co. 2002, str. 200–202

²⁶ Lang, str. 21

²⁷ tAmostěž, str 203–207

Kult hlavních božstev se tedy vyvíjel odlišně v Izraeli a u jeho sousedů. Náboženský vývoj specifický pro Izrael utvářel hlavní božské role a obrazy pro Hospodina z izraelského blízkovýchodního dědictví. Jako jiná blízkovýchodní božstva, Hospodin poskytuje plodnost kosmu, jedná jako vládce světa a projevuje péči božského rodiče. Na rozdíl však od jiných božstev, které též kombinují tyto funkce (např. Marduk), Hospodin navíc vykonával množství dalších rolí, někdy i navzájem konfliktních, na úkor kultu jiných božstev. Hospodin byl viděn v přírodě a nad přírodou; Hospodin byl někdy antropomorfní, a přece mimo lidství. Lidská osoba byla jeho obrazem (Gn 1,26–28) avšak Hospodin byl pouze částečně představitelný (Iz 55,8–9), Hospodin byl božstvem dostatečně mocným, aby chránil i trestal Izrael. Hospodin byl stejně tak osobním božstvem, těšil Izrael, odpovídal Izraeli (Ex 3,7; Ž 99,8; Oz 2,23–25) a miloval Izrael (Oz 2,16; Job 37,13). Hospodinovy kvality byly často vyjadřovány termíny šířeji utvářenými v charakteristikách jiných božstev, náležejících starému kanaanejskému dědictví, které Izrael odvrhl v průběhu času.

Úzký vztah mezi národním bohem, zemí a lidem implikuje "cizí země, cizí bohové" a jít do ciziny znamenalo sloužit jiným bohům. Na druhou stranu, národní bohové mohli být uctíváni i v cizině a cizí bohové se mohli těšit pohostinství v Hospodinově chrámu, neboť obrazy bohů mohly být odneseny do ciziny.²⁸ Ale jak uctívat Hospodina, boha, který neměl obrazu, v jiné zemi?

1.4 PROROCI AMOS A OZEÁŠ

1.4.1 Amos

Amos je prvním prorokem, jehož výroky byly shromážděny do samostatné knihy. Jediná pasáž o okolnostech jeho veřejných aktivit je Am 7,10–17, která vypráví jak kněz Amasjáš podává z Bételu report svému králi, kde Amosovo hlásání označuje jako spiknutí (qāšar) a shrnuje ho velmi přesně do dvou vět: "Neboť Amos říká, že Jarobeám zemře mečem a Izrael bude zcela jistě přesídlen ze své země." Velekněz nepřehání. Jako nábi' severního Izraele raných dob, Amos ohlašuje smrt krále podle božího rozhodnutí. Amasjáš tím neříká, že Amos sám přímo připravuje povstání, ale ví z historie své země, jak často prohlášení proroka, že Hospodin rozhodl o sesazení určitého krále či dynastie, vyvolalo dojem u ambiciózních úředníků, že právě oni jsou tím vhodným nástrojem pro násilné sesazení z trůnu a

²⁸ Lang, *str 21*

bezprostředním následkem bylo spiknutí, **IV**; **Q'**.²⁹ Mnoho autorů se podivuje nad mírností Amasjášovy odpovědi vzhledem k prorokově provokaci. Vyhoštění, exil, to byla nejlepší odpověď. Amos však jde mnohem dále, než se kterýkoli nábi' před ním odvážil říci. Svým proroctvím o exilu popírá skutečné základy náboženství a státu, které byly doposud neotřesitelné.

Amos sám se distancuje od názvu prorok. To se stalo podnětem pro studium vztahu klasických proroků ke kultovnímu proroctví a také pro politickou úlohu proroků. Gerhard von Rad se domnívá, že Amosova slova: "Nebyl jsem prorok ani prorocký žák," nemají být znevážením proroků jako třídy, ale vysvětlením toho divného faktu, že najednou začal pod vlivem inspirace prorokovat, ačkoli jako vesnický farmář k tomu neměl oprávnění. Pokud byl tedy Hospodin nucen si posloužit vesnickým člověkem, činí to jako nouzové opatření.³⁰ Amos sám se označuje jako **dqenO** (chovatel dobytka) a pěstitel sykomor. Miloš Bič došel k názoru na základě příbuzných výrazů pro **dqenO** v arabštině, babylonštině a ugaritštině, že Amos zastával vysoký kultovní úřad. Jeho názor však nezískal souhlas, spíše kritiku.³¹

O osobě proroka a o jeho životě kniha téměř vůbec nevypráví. Zatímco starší vyprávění se zaměřují na životy proroků (např. cyklus o Eliášovi), klasické proroctví se zaměřuje na obsah prorockého poselství. Také v moderním bádání nastávají změny důrazů ve studiu proroků od historicko–kritických otázek, extáze, vztahu k blízkovýchodnímu proroctví, politické úlohy proroků, falešných proroků, radikální změnu přináší svou kritikou Fohrer.³² Crenshaw charakterizuje posun důrazu v moderním zkoumání proroků jako změnu od člověka k poselství.³³

Bright uvádí, že o životě proroka Amosa, který začal mluvit kolem poloviny 8. století, víme pouze následující fakta: že pocházel z Tekoy na okraji judské pouště (Am 1,1), že nebyl členem prorockých společenství, ale chovatel ovcí (Am 7,14n) a že jeho poslání nebo alespoň jeho větší část se uskutečnilo uvnitř hranic severního státu a po jeho vystoupení v královské svatyni v Bételu mu bylo zakázáno tam mluvit.

Zmínka o tom, že pocházel z Tekoy, se téměř jednomyslně interpretuje, že byl judského původu. Tekoa, která leží asi dvě hodiny pěšky jižně od Betléma, byla od

²⁹ Koch, Amosos, str 36–37

³⁰ Srv. RAD Gerhart von: *The Message of the Prophets*, SCM Press Ltd, 1973, 4th impression, str. 104

³¹ Bič Miloš: *Der Prophet Amosos – ein Hepatoskopos?*, in: VT 1 (1951) 293–296, pro kritiku viz Murtonen André: *Amosos – ein Hepatoskopos?*, in: VT 2 (1952) 170–171

³² FOHRER G.: *Remarks on Modern Interpretation of the Prophets*, in: JBL 80 (1961) 309–319

³³ CRENSHAW JAmosos L.: *Prophetic Conflict*, Walter de Gruyter, 1971, Berlin, str 5–6

Rechabeámových dob opevněnou vojenskou základnou (2 Kron 11,6). Potíž je v tom, že zde Amos nemohl pěstovat sykomory (7,14), protože tam nerostou. Několik autorů zastává, že Amos byl severního původu, neboť je těžko slučitelné, aby tak angažovaný prorok hlásal bezpodmínečnou zkázu z jakéhosi diváckého stanoviště.³⁴ Galilejská Tekoa je však dosvědčena až v postbiblických dobách, nikoli dříve.

1.4.2 Ozeáš

Ozeáš je jedinečný tím, že je jediným prorokem ze severního království. Mnozí autoři vysvětlují zvláštnosti jeho knihy Ozeášovým severním původem. Jeho kniha odráží specifickou náboženskou situaci severního království a také jeho komplikovaný politický vývoj.

Zdá se, že Ozeáš neměl žádnou konfrontaci jako Amos, ani neví o prorockém konfliktu, zmínka ve 4,5 se považuje za sekundární.³⁵ Prorok byl však považován za pošetilce, což Ozeáš zdůvodňuje nepravostí lidu, a proto charakterizuje proroka jako toho, kdo "spolu s mým Bohem hlídá Efrajima" (9,7–12).

Nadpis 1,1 identifikuje pouze obecné období Ozeášova působení, vláda jižních králů zahrnuje téměř století a naopak ze severních králů jmenuje pouze Jarobeáma. Je však jasné, že jeho kniha zachycuje i chaotické období po Jarobeámově smrti. Proto se jeho působení klade do posledních let Jarobeámovy vlády a do závěrečného období severního království, pád Samaří kniha pravděpodobně nezachycuje.

Dlouho se všeobecně předpokládalo, že o Ozeášově osobním životě víme víc než o jiných prorocích, tato představa se však rozpadá při pokusu o interpretaci perikopy o jeho manželství (Oz 1–3).³⁶ Zdá se, že přišel ke svému povolání skrze tragickou zkušenost ze své domácnosti, která dala Ozeášovu poslání jeho charakteristickou podobu.

Na rozdíl od Amosa se Ozeáš často zmiňuje o politickém světě Izraele. Má se za to, že kniha odráží národní politické intriky období mezi 746 a 721, kdy v severním království panovalo sedm králů a nejméně polovina byla zavražděna. Např. Oz 7,7: "Každý z nich sálá jako pec, požírají své soudce; všichni jejich králové padají, nikdo z nich nevolá ke mně." Ozeáš také hodnotí zahraniční izraelskou politiku: "Efrajim je jako nerozumná holubice, snadno se dá zlákat. Volají k Egyptu, chodí do Asýrie." (Oz 7,11; viz také 5,13; 7,8 ; 14,3). Peterson soudí, že se Ozeáš dokonce zmiňuje o konkrétních vraždách. Zmínka o Gileádu jako

³⁴ Koch, str 70

³⁵ Frank Lothar Hossfeld/ Ivo Meyer: Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und False Propheten, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1973, Fribourg, str 43

³⁶ Srv. RAD Gerhard von: The Message of the Prophets, SCM Press Ltd, 1973, 4th impression, str. 111

"městě ničemníků, městě krvavých stop" (Oz 6,8) pravděpodobně naráží na zavraždění Pekachjáše Pekachem, kterému pomohlo 50 mužů z Gileádu (2 Kr 15,25).³⁷

V Ozeášově knize je několik zmínek či narážek na krále a do spojitosti s královským domem se klade i úloha kněze a proroka. Ozeáš však tyto narážky činí zcela anonymně a na rozdíl od Amosa nikdy nezmiňuje konkrétní jméno. Proto se badatelé snaží navrhnout kandidáty na některé z těchto anonymních hrdinů. Andersen-Freedman se domnívá, že dominantním králem je pravděpodobně Jarobeám II., jehož značné zisky na něj přitáhly nejen prudký útok Amosa, ale zřejmě i Ozeášův dlouhý seznam zločinů proti Bohu i lidem. Náboženským vůdcem byl zřejmě Amasjáš, kněz z Bételu. Jarobeámovi pomáhal a povzbuzoval ho dvorní prorok Jonáš, syn Amitajův (2 Kr 14,25), jinak známý pouze z vyprávění knihy Jonáš. Byl považován za autentického Hospodinova proroka, je však pochopitelné, že Ozeáš má mnohem temnější pohled na tohoto muže, ačkoli mu věnuje pouze letmou zmínku.³⁸

1.5 HISTORICKÉ NARÁŽKY PROROKŮ

Nejen, že proroci byli historickými postavami v důležité historické situaci, ale oni sami také mluvili o tradicích svého lidu a interpretovali minulé i tehdejší události. Proroci upozorňují na kořeny izraelské víry. Používali mnoho narážek, které svým současníkům nemuseli vysvětlovat, protože byly ve své době obecně známé. Pro nás jsou už některé z nich nesrozumitelné. Avšak takové narážky, které jsme schopni interpretovat, významně prohlubují naše chápání prorockého poselství. Amosovy a Ozeášovy zmínky jsou zvláštní, protože se netýkají ani Jeruzaléma, ani Siónu, ani Davida, ani chrámu, a pokud ano, pak jsou připisovány pozdější judské redakci. Severní království rozvinulo své vlastní tradice, spojené s místními svatyněmi, a uchovávalo v paměti události spojené s jeho územím.

Budu se věnovat pouze nejdůležitějším narážkám. Vynechávám také hlavní město Samaří, na které se přirozeně soustřeďuje kritika proroků jako na středisko kultu (samařský býček) a pro jeho luxus. Samaří však bylo městem novým a nemělo žádné tradice, duchovním centrem severního Izraele byl Bétel. Vynechávám také Jizreel, který bude vysvětlen na příslušném místě. Další dvě nejasné narážky v Am 5,26 a Oz 10,14 pomíjím, neboť jsou pouze předmětem hypotéz.

Tradice exodu a darování zaslíbené země (Am 2,9–10; 3,1–2; 9,7; Oz 9,10, apod.)

³⁷ Petersen, str 176–181

³⁸ AB, str 38

Vyjití z Egypta je nejčastěji zmiňovanou událostí vůbec ve Starém zákoně, jde o nejdůležitější tradici a rozhodnou událost, kdy Hospodin se stal Bohem Izraele. Diachronní přístup svými otázkami po původu této doktríny vrhá světlo na exodus jakožto konstitutivní tradici pro severní Izrael.³⁹ Hoffmann se domnívá, že právě Ozeášova kniha odráží důležitost této tradice pro severní království, kdežto Amos reprezentuje judský koncept exodu, který vyvolení Izraele neztotožňuje pouze s přemístěním z jedné země do jiné, neboť Hospodin řídil i migraci ostatních národů.

Gowan si klade otázku, zda Amos svou hrozbou exilu skutečně napadl kořeny izraelské víry nebo zda v izraelské tradici byl prostor pro takovou hrozbu. V patriarchálním materiálu je zaslíbení země naprosto nepodmíněné, země má patřit Izraeli navždy (Gn 13,14–17, atd). Podmínky pro udržení existence v zemi se kladou zvláště v deuteronomní tradici, jde spíše o hrozby proti bezpečnosti v zemi. Objevují se i hrozby vyhlazení (Joz 23,13–16; Dt 4,26; 6,15). Avšak koncept exilu a obnovy se neobjevuje v materiálu, který si může nárokovat, že je dřívější než z 8. století. Samotná myšlenka exilu se zdá být velmi nekonzistentní v literatuře 8. a 7. století, standartní způsoby mluvy o exilu se objevují až tehdy, kdy se tato zkušenost stala realitou pro Judsko.⁴⁰ Gowan uzavírá, že Izrael neměl teologii, která by mohla ospravedlnit jeho pokračující identitu v jiné zemi.

Ke vstupu do zaslíbené země se váží ještě další zmínky: o Gilgálu a dolině Akór.

Gilgál (Am 4,4; 5,5; Oz 9,15)

O památníku v Gilgálu vypráví Joz 4. Byl vybudován na památku zázraku přechodu Jordánu suchou nohou, kterým lid vstoupil do zaslíbené země. Památník tvořilo dvanáct kamenů vyzvednutých ze dna Jordánu během tohoto přechodu. Joz 5,9 interpretuje jméno Gilgál (to je Odvalení): "Hospodin řekl Jozuovi: Dnes jsem od vás odvalil egyptskou potupu."

Dolina Akór (Oz 2,17)

Místo odhalení a potrestání těch, kteří neuposlechli Hospodinův příkaz při dobývání města Aje a ponechali si něco z kořisti (Joz 7,24–26). Místo, kde byli ukamenováni, se proto jmenuje Emek Akór (to je Dolina zkázy). V prorockých zaslíbeních se však stává místem naděje (také Iz 65,10).

Bétel (Am 3,14; 4,4; 5,5, 7,10–13)

³⁹ HOFFMAN Yair: A North Israelite Typological Myth and a Judaeen Historical Tradition: the Exodus in Hosea and Amos, in: VT 39 (1989), 169–182

⁴⁰ GOWAN Donald E.: The Beginnings of Exile–Theology and the Root glh, in: ZAW 87 (1975) 204–207

Bétel byl důležitou svatyní spojenou s patriarchou Jákobem (Gn 28,11–22; Gn 35), zde Jákob dostal zaslíbení země. Bétel se stal nejdůležitější svatyní severního království, místem, kde se rituálně oslavovalo vlastnictví země (Gn 18,10nn; 1 Kr 12,28n). Královská svatyně zřízená zde brzy po roztržce obou království poskytovala náboženské ospravedlnění vládcům severního Izraele. Bétel byl zároveň bêt mamlākâ, královský dům (Amos 7,13). Amos převrací slovní hříčkou Bétel na Bét avén, dům boží se stává domem nepravosti. Ozeáš už hanlivé označení Bét avén používá standartně, aniž by ho vysvětloval. Svatyně v Bételu byla terčem útoků proroků už od svého založení, oltář byl nakonec zničen Jósiášem.

Jelikož Amos vždy s Betelem spojuje i Gilgál, předpokládá se, že památník z kamenů připomínající vstup do zaslíbené země, byl také součástí bételské svatyně.

Ozeáš podává vlastní interpretaci těchto tradic severního Izraele v Oz 12.

Rodopis Noemových synů

Amos má některé záhadné narážky, kterými srovnává Izrael s jinými národy: "Projděte Kalné a podívejte se. Odtud jděte do velkého Chamátu a sestupte do pelištejského Gatu. Jste lepší než tato království?" (Am 6,2). "Nejste snad pro mne jako Kúšijci, vy, synové Izraele? je výrok Hospodinův. Nevyvedl jsem Izraele z egyptské země a Pelištejce z Kaftóru a Arama z Kíru?" (Am 9,7).

Všechny tyto národy nalezneme v rodopisu Noemových synů po potopě jako potomky Chámovy (Gn 10,6–19): "Synové Chámovi: Kúš a Misrajim ... a Kenaan. ... Kúš pak zplodil Nimroda; ten se stal na zemi prvním bohatýrem. ... Počátkem jeho království byl Babylón, Ereš, Akad a Kalné v zemi Šineáru. Z této země pak vyšel do Asýrie a vystavěl Ninive. ... Misrajim zplodil... Pelištejce a Kaftórce. Kenaan zplodil ... Emorejce ... a Chamát'ana. ... Pomezí kenaanské se táhlo od Sidónu ... až ke Gáze, směrem přes Sodomu, Gomoru, Admu a Sebójím ..."

Maeir usuzuje na základě vykopávek města Gatu, že všechna tři města jmenovaná v Amos 6,2, byla dobyta aramejským králem Chazaelem na sklonku 9. století.⁴¹

Gíbea (Oz 5,8; 9,9; 10,9)

Ozeáš na několika místech mluví o zkáze jako za dnů Gibeje, o gibejské válce a spojuje ji s kmenem Benjamín. Tím naráží na zločin Benjamínců, který se stal příčinou vyhlazení tohoto kmene, z něhož zůstal jen nepatrný zbytek. Vyprávění o této události

⁴¹ MAEIR, Aren M.: The Historical Background and Dating of Amos 6,2: An Archeological Perspective from Tell es-Safi/Gath, in: VT 54 (2004) 319–334

nalezneme v Sdc 19–21: Nějaký levita se svou ženou na cestách se uchýlil na noc do benjamínské Gibeje. V noci přišli muži toho místa, Benjamínci, k tomu domu a žádali jeho vydání. Získali pouze jeho ženu, kterou zneužívali, ráno ji muž našel mrtvou na prahu domu. Po návratu domů muž rozsekal mrtvou ženu na dvanáct dílů a rozeslal je všem izraelským kmenům. Celý Izrael se spojil a vytáhl na trestní výpravu proti Benjamíncům, kteří odmítli vydat gibejské ničemy. Benjamínci byli vyhlazeni a jejich města vypáleny. Celý Izrael plakal před Hospodinem, že byl od Izraele odečten jeden kmen. Pouze 600 Benjamínců se zachránilo v poušti a bylo jim umožněno se vrátit.

Na tomto pozadí je jasné, že Ozeáš hrozí Izraeli vyhlazením, když říká: "Zabředli hluboko, propadli zkáze jako za dnů Gibeje. Na jejich nepravost Bůh pamatuje, ztrestá je za jejich hříchy." (Oz 9,9)

Od cesty do ChAmosátu až po Úval pustiny

"Já však proti vám postavím pronárod, dome izraelský, je výrok Hospodina, Boha zástupů, a ten vás bude utlačovat od cesty do Chamátu až po Úval pustiny." (Am 6,4)

Tento výrok naráží na obrovské územní zisky Jarobeáma II. Stejnými slovy je popisuje i 2 Kr 14,25: "Znovu získal pomezí Izraele od cesty do Chamátu až k Pustému moři podle slova Hospodina, Boha Izraele, které promluvil skrze svého služebníka Jonáše," a dále popisuje, jak Jarobeám dobil Damašek a Chamát.

Takový územní rozsah také připomíná dobu Davidovu a Šalomounovu. 1 Kr 8,65 vypráví o Šalomounově slavnostním shromáždění před Hospodinem, které se konalo od cesty do Chamátu až k Egyptskému potoku po 14 dní. 2 Sam 8,9n vypráví, jak Toí, král Chamátu, uslyšel o Davidových vítězstvích nad Aramem a poslal svého syna s dary, které David zasvětil Hospodinu spolu se stříbrem a zlatem ode všech podmaněných národů.

Klaus Koch upozorňuje, že Amos své výroky proti pronárodům omezuje pouze na menší státy Syropalestiny a vyjmenovává národy, které kdysi patřily k Davidově říši a byly tak skrze Davida podřízeny panství Boha Izraele. Vidí tak souvislost výroků proti národům se zaslíbením obnovy Davidova království v Amos 9,11–12, kdy zbytek Edómu a jiné národy, nad nimiž Hospodinovo jméno bylo jednou prohlášeno (za dnů Davida), budou k němu patřit.⁴²

⁴² Koch, str 69–70

2 LITERÁRNÍ ČÁST

2.1 TEXT

2.1.1 Amos

Amosův text je zachován dostatečně, asi tak, jako téměř každý text v hebrejské Bibli, nesrozumitelných pasáží je výrazně málo, Harper jich uvádí pouze pět (srv. 3,10; 4,9; 5,6; 6,1–2; 7,2).⁴³ Kromě toho však Amosův text vykazuje další pravopisné zvláštnosti, které se vysvětlovaly Amosovou nekultivovaností a hrubou řečí. To odpovídalo i Amosovu původu, bylo nemožné považovat člověka od stáda za muže písma, už Jeroným ve svém úvodu k Amosovi ho charakterizuje jako *imperitus sermone sed non scientia*. Moderní kritika však takové hodnocení považuje za nesprávné, naopak se oceňuje Amosův literární styl. Harper dokonce uvádí názor, který popírá, že by Amosova přirovnání pocházela převážně z pastýřského života.⁴⁴

Rosenbaum rozebírá Amosovy pravopisné nedostatky a diví se, že i přes velké množství divných tvarů, řídkých výrazů, cizích slov a pravopisných zvláštností v Amosovi, žádný ze standartních komentářů nikdy nenavrhnul, že to co máme, by bylo mnohem srozumitelnější, pokud by autor byl Seveřan. Rosenbaum dále bojuje proti převládajícímu pojetí, které považuje všechny Amosovy pravopisné nedostatky za textové chyby: "Může Harper a další modernisté čekat, že mu budeme věřit, že titíž editoři, kteří moudře vkládali své koncepty do prorockého textu, selhávali generaci po generaci ohledně opravy pravopisu, dokud vzhledem k převládající "tradicí" už neměli svobodu tak učinit?"⁴⁵ Nejvýraznějším příkladem je výraz "běda": **Ah=—Ah** v 5,16 a poté **yAhī** v 5,18 a 6,1. Avšak jeho snaha odhalit za těmito zvláštnostmi severní dialekt zatím není přesvědčivá.⁴⁶

43 HARPER WilliAmos, Rainey: *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, in: The International Critical Commentary, Edingburg, 1905, str. clxxiii (173)

44 HARPER WilliAmos, Rainey: *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, in: The International Critical Commentary, Edingburg, 1905, str. cxxxviii

45 ROSENBAUM Stanley Ned: *Amos of Israel. A New Interpretation*, Mercer, Macon, Georgia, 1990, str 85

46 BYARGEON Rick: Amos: The Man and His Times, in: *Southwestern Journal of Theology* 38 (1995/6), 4–10

2.1.2 Ozeáš

Ozeáš je naopak jednou z nejporušenějších knih Starého zákona, má extrémně mnoho pasáží, které téměř vzdorují interpretaci. Text Ozeáše soutěží s Jobem tím, že tyto knihy obsahují více nečitelných pasáží než kterákoli jiná kniha hebrejské Bible. Harper uvádí tyto:⁴⁷ 4,18; 5,2. 8. 11. 15; 6,3. 5. 9; 7,2. 6. 12c. 16; 8, 5a. 10b; 9,8.13; 10,5. 9. 10; 11,2. 3. 7. 9b. 10; 12,9. 12; 13,1. 9. 10. 15; 14,3b.

Ozeášova pověstná obskurita je způsobena tím, že text jeho poselství se k nám dostal v silně poškozené formě. Že toto porušení začalo už v poměrně rané době, je evidentní z toho, že některé z omylů se objevují už v Septuagintě, např. 7,12c; 7,16; 11,9. Závěr, že dochovaný text je porušený a defektní, je míněním mnoha kritických badatelů a potvrzuje ho i Andersen–Freedman.⁴⁸ Jako hebrejský originál máme pouze masoretský text a ne mnoho dalšího. Bádání předchozích generací se snažilo tyto potíže řešit napravováním porušeného textu, zvláště velké německé komentáře 19.století

U Ozeáše, jakožto jediného proroka narozeného na severu, se předpokládá regionální jazyk, se zvláštnostmi samašského dialektu (nebo efrajimského). Nelze to však potvrdit, naše znalosti hebrejských dialektů jsou zatím skrovné a naděje, že ugaritština osvětlí temná místa v Ozeášovi, se naplnila jen do určitého stupně.

2.1.3 Otázka poezie a prózy prorockých knih

Nebiblická prorocká literatura starověkého Blízkého východu, která se dochovala, se vyskytuje ve formě jednotlivých hliněných destiček, každá typicky prezentuje jedno prorocké vystoupení.⁴⁹

Naopak, biblické prorocké knihy jsou většinou sbírky mnoha řečí či událostí z prorokova života. Většina těchto prorockých knih však jsou více než pouhou sbírkou výroků. Některé knihy představují smysluplné uspořádání a pečlivě strukturovanou prezentaci řečí a zpráv, např. Amosova kniha obsahuje dříve existující sbírku výroků proti národům (Amos 1–2). Ozeášova kniha se však jeví jako minimálně uspořádaná.

Prorocká literatura představuje velkou výzvu čtenáři. Čtenář zde nachází kapitoly psané celé v poezii (např. Am 4 či Oz 13). Tyto však nepředstavují jednu báseň, ale jsou

⁴⁷ HARPER WilliAmos, Rainey: *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, in: The International Critical Commentary, Edingburg, 1905, str. clxxiii (173)

⁴⁸ ANDERSEN, F.I.& FREEDMAN, D.N.: *Hosea*, in: The Anchor Bible, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1985, str. 66

⁴⁹ PETERSEN David L.: *The Prophetic Literature. An Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002, str. 18–19

vytvořeny z menších výroků a řečí. Pouze po identifikování těchto menších entit, je možné přistoupit k širší sbírce a pak ke knize jako celku.

Zdá se, že poezie a próza nabízí vhodný způsob kategorizování prorocké literatury, za předpokladu, že poezie se rovná řeči a próza se rovná příběhu, jak někteří autoři navrhli. Není však vždy jednoduché rozlišit hranici mezi prózou a poezií. Není proveditelné pokoušet se o jejich oddělení na základě, že próza je sekundární vliv editora a že jejím oddělením získáme původní verše autora, básníka a proroka.

Zajímavé zkoumání uvádí Andersen–Freedman.⁵⁰ Statistickým zkoumáním se snaží získat *prorockou literární šablonu*, která je charakteristická alespoň pro proroky 8. století. Dlouho se věřilo, že "částice prózy", jako 'et, 'ášer, a určitý člen jsou typické pro hebrejskou prózu a netypické v hebrejské poezii. Jednoduché sečtení těchto částic v masoretském textu ukazuje markantní rozdíl mezi prózou a poezií ve frekvenci výskytu těchto částic. Ve standardní próze je frekvence vysoká (procentuelně vyjádřeno, 15% nebo více ze všech slov), zatímco v poezii, jak je tato kategorie uznávána většinou badatelů, je mnohem nižší (5% či méně). Prorocká literatura z 8. století je vyjímečná, neboť materiál se nachází uprostřed, mezi prózou a poezií. Jde spíše o zvláštní řečnický styl, jež mísí rysy obojího. U Ozeáše je markantní rozdíl mezi kapitolami 1–3 a 4–14. První jsou mnohem bližší próze a druhé naopak bližší poezii. Průměr pro Ozeáše jako celek je kolem 5%, což se blíží spodnímu limitu pro poezii.

Vyprávění v próze

Zprávy o aktivitě proroka se většinou sdělují v próze. Nejsou to však všechno příběhy. Je užitečné identifikovat alespoň základní typy této prorocké prózy: zpráva o symbolickém skutku, zpráva o povolání, biografie (vyprávění o prorokově životě), zpráva o vidění. Vidění jsou dostatečně živá a působivá, takže nepotřebují poetické vyjádření. Nejranější zprávy o vidění jsou Amosovy, vidoucí chápe bezprostředně to, co zakusil. Amos například vnímá Boha jako "volajícího k soudu ohněm, už pohltit velkou hlubinu a už sžírá i zemi" (Am 7,4). Bezprostředně poté se prorok přimlouvá za Izrael, tento skutek implikuje, že Amos pochopil velmi dobře to, co viděl. Tím se částečně liší od Ezechiela, který je na své vizionářské cestě doprovázen Božím vysvětlením.

Poetická řeč

⁵⁰ ANDERSEN, F.I. & FREEDMAN, D.N.: *Hosea*, in: The Anchor Bible, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1985, str. ???

Je dominantní formou prorocké literatury. Proto je užitečné chápat pravidla hebrejské poezie obecně, i zvláštní rysy prorocké řeči. Hlavním rysem hebrejské poezie je *paralelimus*, v prorockých knihách jsou stovky řeči složeny z paralelních řádků. Proroci jsou takto schopni rozvinout silné obrazy, zvláště o válečné zkáze či kosmické úzkosti. Amos používá paralelismus k identifikování toho, co je špatné v Izraeli a řádky poezie říkají více, než by mohl tabulkový seznam (Am 2,6–8).

V prorocké poezii je přítomné též mnoho jiných elementů charakteristických pro poezii vůbec. Ozeášova kniha používá *přirovnání a metafory*. Ale Ozeáš není jediný.

Amos vyobrazuje Boží jednání vůči Izraeli následujícím způsobem (Am 2,13):

"budu vás tlačit k zemi,
jako tlačí dolů vůz
plný snopů."

Co si pod tím Izraelité mohli představit? Může toto "tlačit k zemi" představovat válečný útok, sucho či politický neklid? Čtenář si nemůže být jistý. Proto by se s prorockou poezií mělo zacházet opatrně a ne hned vidět tuto báseň jako data, z nichž lze rekonstruovat sociální či ekonomickou historii období, v němž prorok žil.⁵¹ Přesto ale proroci nastavují pravdivé zrcadlo společnosti a rozpoznali správně i budoucí hrozbu, nebyli pouhými básníky.

Poetika prorocké poezie se většinou neliší od poezie hebrejské Bible. Avšak lze identifikovat dva specifické rysy prorocké poezie: její charakter jako řeč z božského do lidského světa a její tendence uvádět svět lidských záležitostí do širšího kontextu. Formální rysy jazyka jsou imperativní slovesa či vokativní výrazy. Proto se mluví o prorocké poezii jako vedené rétorickým zájmem, zájmem vyvolat účinek na posluchače – ať už putativní "historické" posluchače či čtenáře. Normální výzvy a varování se prostředky hebrejské poezie stávají něčím kosmickým či mýtickým. Prorocká poezie jde za běžné každodenní odsouzení, které lze číst v denním tisku, a umísťuje je do širší perspektivy.

⁵¹ srov. PETERSEN David L.: The Prophetic Literature. An Introduction, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002, str. 25–28

2.2 PŮVOD PROROCKÝCH ŘEČÍ (*Sitz im Leben*)

Většina práce na Amosovi a dalších prorocích za posledních sto let sledovala hlavní proudy starozákonního bádání. Přelom století zplodil kritiky jako Smith, Harper a Driver, kteří analyzovali Amosa okem "autentických" a "neautentických" pasáží.⁵²

Další bádání, které se snažilo odhalit původ "autentických" prorockých pasáží, popisuje výstižně Petersen:⁵³ Ti, kdo zkoumali formu prorockých řečí či božích výroků, byli zvláště zaraženi takovými texty jako Amos 1–2, který je sérií výroků s výrazně pravidelnou strukturou: obžaloba, spojovací výraz (proto), soud. Navíc, tato základní forma výroku soudu se objevuje v mnoha jiných prorockých knihách. Jak však vysvětlit tak výraznou pravidelnost? Zdá se velmi nepravděpodobné, že by Amos vytvořil takovou řeč, kterou potom kopírovali další proroci. Kritici forem tedy hledali místa ve starověké společnosti, kde by takové pravidelné formy mohly být vytvořeny či uchovávány. Někteří zastávali, že jazyk obžaloby a sentence je nejpravděpodobněji domovem na soudním dvoře. Jinde nacházíme, jak Amos používá hymnický jazyk, poezii vytvořenou a uchovávanou v chrámě či jiných rituálních kontextech (4,13; 5,8–9; 9,5–6).

Hermann Gunkel je všeobecně uznáván jako objevitel *Gerichtsrede*, či soudní řeči ve výročních předexilních proroků.⁵⁴ Podle něj jazyk, metafory i forma těchto proroctví pochází z procedur civilních soudních procesů ve starém Izraeli. V zásadě většina souhlasí s Gunkelovým základním pojetím, že tyto výroky odráží procedury soudních procesů. I Botterweck se připojuje k tomuto zásadnímu konsensu, že prorocké poselství je zahaleno do soudní terminologie.

Naopak, povaha této prorocké soudní pře, zvláště její původ, je předmětem debaty, kde byly navrženy tři různé původy:

Gunkel nalézal původ literárního druhu v soudním jednání v bráně, v profánním právu, Wurthwein hledal původ v kultu, proti tomu Huffmann a Mendenhall hledali původ těchto soudních řečí v oblasti mezinárodních smluv, o nichž soudí, že silně ovlivnily formu izraelské smlouvy. Daniels konečně míní, že prorocké soudní řeči nepředstavují žádný vlastní druh.⁵⁵ Historie bádání je běžně dostupná, bude podrobněji zmíněna v teologické části.

⁵² HOUSE Paul: Amos and Literary Criticism, in: Review and Expositor 92 (1995) 175–187

⁵³ PETERSEN David L.: The Prophetic Literature. An Introduction, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002, str. 28–29

⁵⁴ NIELSEN K.: Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib–Pattern), in: JSOT Sup 9 (1978) 5–6

⁵⁵ DANIELS Dwight R.: Is There a "Prophetic Lawsuit" Genre?, in ZAW 99 (1987) 339–360

Jasně však převážil centrální pohled, že prorok je především posel. Toto vyzoroval Begrich ve své mistrné studii na DeuteroIzajáše⁵⁶ a nedávnými autory to bylo přijato jako nepopiratelné.

Kromě těchto tří hlavních směrů bylo navrženo ještě více prostředí, Wolff se například domnívá, že Amos čerpal svůj jazyk z mudroslovné tradice.⁵⁷ Theofanická tradice⁵⁸ a svatá válka byly nedávno také navrženy jako pravděpodobné pozadí pro proroka Amosa. Von Rad byl největším zastáncem chápání proroků jako interpretů svatých tradic.

Pojetí, že prorocké knihy představují zvláštní literární druh soudní řeč (*Gerichtsrede*), lze považovat za opuštěné, v současné době už není pochyb o tom, že prorockým knihám je vlastní právě směsice literárních druhů.

3. LITERÁRNÍ DRUHY (*Formgeschichte*)

Prorocké knihy obsahují velkou část výroků. U předexilních proroků převažují výroky soudu. Amosova kniha je typickým příkladem literárních druhů u proroků a také jasně ukazuje, jak každá forma vyjadřuje prorokovo poselství. Amosovo použití této široké palety druhů ilustruje jeho znalost rétorických konvencí své doby stejně jako jeho schopnost apelovat na lidi z různých perspektiv: vyhrožování, odsuzování, nařikání, povzbuzování, ujišťování.

Výroky soudu

Pojetí *Gerichtsrede* bylo opuštěno, přesto u předexilních proroků výrazně převládají výroky soudu. Nejprve vzbudila pozornost pravidelná struktura výroků v textech jako Amos 1–2, tato základní forma se však objevuje v mnoha prorockých knihách:

OBŽALOBA

PROTO (spojující výraz)

SOUD

2.3.1 Amos

Všechny komentáře od 2. sv. války diskutují nějakým způsobem o literárních druzích použitých knihou Amos. Jak uvádí Soggin,⁵⁹ jediné však, které diskutují kompletní materiál kompletním a uspokojujícím způsobem, jsou Wolff a Coote. I přes relativní krátkost díla, je zde reprezentováno velké množství literárních druhů; podle Wolffovy analýzy však mohou

⁵⁶ BEGRICH Joachim: Studien zu Deuterjesaja, Chr. Kaiser, München, 1963, původně publikováno 1938

⁵⁷ WOLFF, H.W.: Amos' geistige Heimat, Neukirchen-Vluyn, 1964

⁵⁸ CRENSHAW: Amos and the Theophanic Tradition, in ZAW 80 (1968), 203–215: v mnoha ohledech potvrzuje Smendovu incisive kritiku těch, kteří vidí tohoto proroka jako kultovního.

⁵⁹ SOGGIN Alberto J., The prophet Amos, SCM Press Ltd, 1987, London, str 12

být zredukovány na tři hlavní mezi zhruba dvanácti sekcemi, jejichž autenticita se zdá být dostatečně jistá: "formule posla", "svědectví" a vyprávění o viděních.

V zásadě budu sledovat Wolffovo⁶⁰ rozdělení Amosových forem do tří hlavních kategorií, vzhledem k jeho důkladnému komplexnímu pojetí materiálu. Budu však zahrnovat i materiál, který Wolff vynechává, protože ho nepovažuje za Amosova *ipsissima verba*. Budu se materiálu věnovat podrobněji.

2.3.1.1 Řeč posla

je vázaná na pověření (něm. *Botenspruch* nebo *Botenrede*). Wolff uvádí jako spolehlivou charakteristiku to, že Hospodin mluví v první osobě, dále formuli posla, která se však nevyskytuje vždy.

Jelikož zde Hospodin mluví v první osobě, někteří autoři popisují tyto řeči jako *božské výroky*.⁶¹ To indikuje také formule "Toto praví Hospodin" nebo "praví Pán" nebo "výrok Hospodinův" na začátku či na konci řeči. Takovou formuli požívali ve starověkém světě poslové, kteří předávali poselství králů. Ve starověku se většina poselství vyřizovala ústně, proto se posel naučil poselství nazpaměť a předával je ústně. Z tohoto důvodu bylo důležité označit poslovu vlastní řeč od poselství, jež bylo předáváno jménem nějaké autority. Pro tento účel byly zaužívané formule. Vyjádření jako: "Tak praví Kýros, král perský..." (Ezd 1,2); "Tak praví Jiftách" (Sdc 11,15) nebo "Slyšte slovo velkého krále, krále Asýrie!" (2 Král 18,28) byla běžně používaná. Avšak jejich frekvence je typická v prorockých řečech. To ilustruje povahu hebrejského proroctví.⁶² Soggin ještě dodává, že když bylo poselství přijato, text byl často uložen v chrámu, kde byl archiv. Tyto procedury jsou dosvědčeny v mezopotámských městských státech Mari, v syrském městském státě Ugaritu a také ve Starém zákoně.⁶³

Soggin dále zdůrazňuje, že formule posla (něm. *Botenformel*) je význačná, protože nechává malou či žádnou svobodu poslu dát svou vlastní formu poselství, které nese: je fakticky také vázán na formu textu, kterou přijal, kterou musí předat v jeho originální formě. Tato fráze se objevuje i v poselství kněze Amasjáše z Bételu králi Jarobeámovi II. "Amos říká toto ..."

⁶⁰ WOLFF Hans Walter: Joel and Amos, in: Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1977, str 91–100

⁶¹ např. PETERSEN David L.: The Prophetic Literature. An Introduction, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002, str. 28–29

⁶² Tim

⁶³ Soggin, str. 13–14; přehled bádání o textech z Mari uvádí WESTERMANN Claus: Grunformen Prophetischer Rede, Chr. Kaiser Verlag, München, 1960, str. 82–84

Kolem 20 pasáží se představuje jako "formule posla". Tato poselská formule se často objevuje jako část jiné formy, např. výroku soudu. Wolff vyvozuje, že používání formule posla vede k jednoznačnému závěru, že skutečné jádro poselské řeči má být hledáno v ohlášení soudu.

2.3.1.2 Řeč svědectví (něm. *Zeugenrede*)

Prorok zde mluví o Bohu ve třetí osobě. Prorok sice mluví z boží perspektivy, ale není hlasem božím. Proto se tyto výroky také označují jako *prorocké výroky*. Soggin⁶⁴ dále zdůrazňuje, že svědectví je rozlišeno od předchozího druhu ne vždy jasně, svobodou, která je ponechána prorokovi, aby formuloval obsah svého vlastního poselství. Často se božský vysílatel už nezmiňuje nebo na něj může být nepřímá narážka ve třetí osobě. Tento literární druh je méně častý než předchozí a je méně snadné ho popsat. Také může začínat zvoláním "Slyšte!" (srv. 3,1; 4,1; 5,1).

a) prorocký prolog k Hospodinovým slovům

Slyšte toto slovo! slyšte a dosvědčte. Pouze v 5,1–2 je kalamita uvedena prorockým slovem. Disputaci 7,10–17 vidí Wolff jako přípravu pro poselský výrok.

b) didaktické otázky

Am 3,3–6 zahrnuje šest přísloví, stručných rčení založených na pozorování přírodních fenoménů. Všechna šest jsou rétorickými otázkami, jejichž odpověď zní "ne".

Také 5,20a a 6,2.12 jsou párové otázky povzbuzující samo–odsouzení, ukazují moc přesvědčení okořeněného hořkou ironií. Podobné komparativní otázky pronikly i do poselské řeči v 9,7a–b.

c) výroky běda

Tato forma se objevuje v Am 5,18–20; 6,1–3; 4–7. V 6,4–7 výrok začíná: "Běda!", následuje popis hříšníků: "běda těm, kdo leží na lůžkách ze slonoviny...." Ve v. 7 nálehuje soud: "proto půjdou do exilu v čele přesídlenců." Je důležité si všimnout, že odsouzení zde není pouze těm, kteří mají prostředky na to užívat si života. Ale spíše těm, kteří si užívají života bez ohledu na ty, kteří tyto možnosti nemají.

d) pohřební nářek

Amos 5,2. V hebrejštině je snadno rozpoznatelný podle svého rytmu, kdy po třípřízvučném řádku následuje dvojpřízvučný řádek, což navozuje dojem prudkého přerušení a náhlého konce.

⁶⁴ Soggin, tAmostěž

2.3.1.3 Zprávy o viděních

jsou také typickým prorockým literárním druhem. Je jasné, že taková vidění nemají společnou formu či strukturu a kromě visionářského prvku vykazují i jakousi malou podobnost, co se týká obsahu či způsobu. Amososova vidění jsou poměrně chudá na detailní popis vizí. Vidění slouží Amosovi pouze jako úvod pro slova a je jim zcela podřízeno.

2.3.1.4 Další stylistické charakteristiky (podle Wolffa)

progresivní numerické formule (typické pro mudroslovnou literaturu)

výroky bez slovesa (bezpřísudkové) s participiem (5,18; 6,1–3.6.8.14)

antiteze (2,13; 5,4n a 24)

slovní hříčky (5,5b; 8,1–2)

Další autoři rozlišují i více literárních druhů:⁶⁵ zpráva o prorocké činnosti (7,10–15), výzvy (5,4–5; 6–7; 14–15), hymnus (4,13; 5,8–9; 9,5–6), výrok spásy (9,11–15), příkazy Tóry (4,4–5), přísloví (zdá se, že 5,13).

Autoři si všímají také těchto *rétorických prvků* v knize Amos: intenzivní jazyk, antiteze, přirovnání a metafory, citáty, progresivní numerické formule a slovní hříčky.

Dále si autoři také všímají toho, že proroci si také často vypůjčují prvky typické pro literární druhy z jiných oblastí života (jako milostné písně, kněžské příkazy, pohřební písně). Dělají to však způsobem ironickým, který převrací význam původního *Sitz im Leben*. Prorocké texty jsou rétorické, proto jsou flexibilní ve svém používání standartních forem. Už Fohrer kritizuje dřívější odhalování původu a forem prorockých výroků. Zastává spíše obraz proroků jako kreativních jednotlivců, kteří se nevázali ani na kult ani na právo, ale používali jakékoli tradiční formy, které se jim hodily pro sdělení poselství.⁶⁶ Přesto výroky soudu, což je nejčastější literární druh u předexilních proroků, se většinou drží standartního tvaru.

2.3.2 Ozeáš

Ozeášovo poselství není vyjádřeno tak jasně definovanými literárními druhy jako Amosovo, spíše se vyjadřuje v adaptacích a kombinacích druhů a v juxtapozicích slov soudu a spásy.

⁶⁵ např. COOK Joan E.: Hear, O Heavens and Listen, O Earth. An Introduction to the Prophets, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2006, str. 52–59; Tim Bulkeley: Amosos: Hypertext Bible Commentary, Auckland: Hypertext Bible, 2005, "???" in <http://hypertextBible.org/Amosos/index.htm>

⁶⁶ DELL Katharine J.: The Misuse of Forms in Amosos, in VT 45 (1995) 45–61

Božská řeč

Tvoří velkou většina Ozeášových řečí, Hospodinova řeč se nachází v rozsáhlejších kontextech, zvláště v sekcích, které uvádí komplex výroků na společné téma. Prorok často používá osobní formu božské řeči, je si při tom vědom, že je božím poslem. Uprostřed těchto komplexů se může objevit "styl disputace", s Hospodinem ve třetí osobě. To může být výsledek živého přechodu od božské k prorocké řeči.

Prorocká řeč

Zahrnuje menší množství výroků. O Hospodinu se mluví v 3. osobě.

Podrobněji uvádí literární druhy Cook:⁶⁷ řeči posla (pouze zřídka: 1,2; 2,13; 2,16; 2,21; 11,11), (auto)biografická zpráva (Oz 1 a 3), symbolický skutek (1,2–3 a 3,1–5), výroky soudu (Ozeáš dělá adaptace tohoto druhu v 5,1–2 a 13,4–8), výroky spásy (také adaptace: 1,10–11; 2,16–23; 14,4–8), soudní proces (2,2–9; 4,1–3; 4,4–10), přirovnání a metafory.

2.4 Redakce

2.4.1 Amos

Během posledních sto let i Amos kniha byla kriticky posuzována okem "autentických" a "neautentických" (pasáží Smith, Harper a Driver). Zvláště Amos jako nejstarší prorok Písma byl často analyzován v tomto ohledu.

Největším problémem "jednoty" textu v Amos je konsensus ohledně sekundární kvality poslední části 9. kap. Wellhausen⁶⁸ zastával, že prorok by nemohl najednou tak naprosto obrátit, jak to činí Amos: doprostřed "krve a železa" Amos uvádí "růže a levanduli". Tento velký autor říká, že zde máme "pozdního Žida, který sem přidal tento závěr, když odstranil ten původní, protože zněl jeho uším tvrdě."

O několik desetiletí později, tento přístup rozvinula kritika redakce (Mays 1969, Wolff 1977, Coote 1981). Wolff rozlišuje v Amosově knize šest redakčních vrstev, kdy proces formování celé knihy evidentně začíná kázáním samotného proroka Amosa, i když je obtížné, ne-li nemožné, dobrat se *ipsisima verba* proroka:⁶⁹

⁶⁷ Cook, str. 69

⁶⁸ Julius Wellhausen, *Die kleine Propheten* (1898)

⁶⁹ Soggin, J. Alberto, *The prophet Amos*, SCM Press Ltd, 1987, London, str. 16–18; WOLFF Hans Walter: Joel and Amos, in: *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1977, str. ?

Jeho pojetí se ve své době těšilo širokému konsensu, ale přesto se například John Bright ve své recenzi podivuje nad tím, "zda můžeme skutečně rozdělovat text o pouhých 145 verších s takovou přesností".⁷⁰

Brzy si však mnozí autoři uvědomují, že tento moderní kritický přístup nutně štěpí biblické knihy do takového stupně, že podíl ponechaný "originálnímu" autorovi, je příliš malý na to, aby poskytl základ pro další interpretaci. Rosenbaum si stěžuje: "Pokud bychom přijali všechny úpravy, které autoři navrhnou, museli bychom vypustit polovinu nebo dvě třetiny Amos knihy jako sekundární."⁷¹ Varuje před enormním nebezpečím zavrhnout text z takzvaných stylistických důvodů: "Vyžaduje to vymyšlení oněch tendenčních editorů a ospalých opisovačů, z nichž každý měl exkluzivní přístup k tomu jednomu jedinému "úřadu standartního textu", který navíc nikdo jiný neznal dokonce ani ústně."⁷²

Takový přístup skutečně téměř znemožňuje interpretaci textu, zvláště když názory na autenticitu jednotlivých pasáží nejsou jednotné, jak uvidíme. Proto se nedávni komentátoři jako Stuart, Hayes, Smith, Andersen a Freedman, a také autoři Rosenbaum a S.M.Paul, obrátili k textově orientovaným přístupům a upřednostňují přijatý, kanonický text, spíše než teoretické orální či před-kanonické literární fáze prorocství. Tito autoři většinou uvádí jako svůj metodologický přístup předpoklad jednoty a autenticity textu.

V poslední době se objevuje nové pojetí redakční kritiky, které reprezentuje například Zimmerli. Už neptá na *ipsissima vox* (skutečný hlas) jednotlivého proroka, ale namísto toho začíná od celku knihy a ptá se, co se redaktor či redaktori knihy snažili zdůraznit. Přistupuje k prorockým knihám s podobnou otázkou, která se nejdříve používala na novozákonní hledání kerygmatu každého evangelisty, a hledá se zvláštní poselství knihy v její celosti za věcmi vysvětlenými historickou kritikou.⁷³

Pojednám pouze o těch redakčně problematických pasážích, které mají přímý vztah k tématu soudu nad Izraelem:

Eschatologický závěr (Amos 9,11–15)

Mohl někdo jako Amos, kdo neustále viděl hrůzy, války a zkázu svým vnitřním zrakem, ještě věřit, že budoucnost ještě může nabídnout něco pozitivního? Wellhausen, následován mnoha dalšími badateli, zpochybnil toto Amosovo prorocství spásy, argumentem, že prorok

⁷⁰ BRIGHT John: John Bright Rewieu of Wolff, in: Interpretation 25 (1971)

⁷¹ ROSENBAUM Stanley Ned: *Amosos of Israel. A New Interpretation*, Mercer, Macon, Georgia, 1990, str 71

⁷² Rosenbaum, str. 83

⁷³ ZIMMERLI Walter: From Prophetic Word to Prophetic Book, in: GORDON Robert P.: *The Place Is Too Small for Us. An Israelite Prophets in Recent Scholarship*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1995, 431

musel zapomenout sám sebe, ničeho nic mluvit o "růžích a levanduli uprostřed krve a železa". I Wolff potvrzuje, že jediné původní poselství Amosovo o konci Izraele zůstává neomylně slyšitelné přes všechny vrstvy tradice. Pouze poexilní teologie přidává, krátce, ale jasně, že Hospodinův rozsudek smrti není jeho posl slovem.⁷⁴

Klaus Koch ho kritizuje, že staví Amosa příliš uspěchaně na stejnou úroveň jako křesťanské teology, ovládané dogmatickými principy. Amos jistě hlásal bezpodmínečnou katastrofu, ale nehlásal ji hromadně. Zbytek (šū'ērît), hraje úlohu v tom, co říká, nejen pro Izrael, ale i pro sousední národy (1,8; 5,15).⁷⁵

Zimmerli upozorňuje, že pouhé konstatování, že se jedná o pozdější dodatky, nestačí, ani nestačí jejich pouhé odstranění z knihy Amos. Toto rozšíření bylo vědomě přidáno k Amosově knize v průběhu dalšího rozvoje knihy. Obvyklé vysvětlení, že úmyslem bylo dát pozitivnější závěr Amosově knize vzhledem ke všem varováním, jež obsahuje, je povrchní. Spíše toto rozšíření, kdokoli je mohl formulovat, hledá umístění Amosova prohlášení do širšího kontextu, chce být čteno ve světle lepšího poznání Boží vůle pro svůj lid. Toto úplnější poznání starozákonní víry však zahrnuje ujištění, že Hospodin je vázán svým zaslíbením, dokonce i když musí prohlašovat jen smrt a soud v Amosově zvláštním kontextu. To také znamená poznání, že Hospodin naplní své zaslíbení domu Davidovu, přestože se stal hromadou trosek.⁷⁶

Rosenbaum zastává autenticitu této pasáže a tvrdí, že je to méně proroctví a více popis tehdejších událostí. Amos proroctví o tom, že padající Davidův stánek bude znovu vztyčen, znamená, že Juda by brzy předčil Izrael. Žádný jiný prorok, i když prorokoval zkázu pro svou zemi, netvrdil, že bude zastíněna svým rivalem. Argumentuje zmínkou o "zbytku Edómu" (9,13), který nemusí odkazovat na poexilní události, jak se myslelo, neboť podle 2 Kron 25,20nn Edomité vedli války proti Judovi za Achazových dob (735).⁷⁷

Konfrontace s Amasjášem (7,10–17)

V roce 1940 Gordis napsal, že všichni kritici se shodují v tom, že Amos 7,10–17 zde není na svém pravém místě,⁷⁸ neboť tato narativní perikopa, která je vložena mezi třetí a čtvrté vidění, narušuje souvislou sérii pěti vidění. O patnáct let později Watts tvrdí, že

⁷⁴ WOLFF Hans Walter: Joel and Amos, in: Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1977, str 113

⁷⁵ Koch Klaus, *The Prophets I., The Assyrian Period*, SCM Press Ltd, 1996, 3th impression, London, str 69–70:

⁷⁶ Zimmerli, str 434

⁷⁷ Rosenbaum, str. 73

⁷⁸ GORDIS Robert: The Composition and Structure of Amos, in: HTR 33 (1940) 239
Harvard Theological Review

všechny důvody nasvědčují tomu, že text je vhodně umístěn.⁷⁹ A zdůvodnění není vůbec složité, naopak je velmi logické. Jelikož série prvních tří vidění končí hrozbou, že Jarobeáмова dynastie bude svržena mečem, není vůbec překvapující, že právě zde Amasjáš Amosa přerušuje a nařizuje mu přestat.⁸⁰

2.4.2 Ozeáš

Ozeášovu knihu tvoří dvě nestejně části, Ozeášovo manželství a "zbytek knihy", které jsou dosti odlišné, ale ne natolik, aby byly považovány za díla dvou proroků z různých dob. Mezi oběma částmi je mnoho tématických návazností.

Mnoho komentátorů také Wolff a Mays, považuje téměř celou knihu za Ozeášovu, kromě několika judkých dodatků. Ti, kteří zastávají, že Ozeáš byl prorokem zkázy, musí označit všechny pasáže, jež mluví o budoucí naději za pozdější interpolace, jedná se o "šťastné konce" v kapitolách 1; 2; 11 a 14.

Komentář Anchor Bible se víceméně zdržuje pokusů o chronologické sestavení v tomto materiálu, ani nepovažuje za možné vystopovat logický vývoj od sekce k sekci. Má za to, že původní sbírku výroků a vyprávění sepsali nositelé tradice proroka v první polovině 7. století. Literární dílo se stává spojujícím bodem těch, kdo se přidali k Chizkiášově reformě. Listinou reformátorů, tajně uchovávanou za dlouhých let Menašeho vlády, byl deuteronomistický zákoník a také slova proroků z 8. století, uchovávaná a uspořádaná za tímto účelem.⁸¹ Zde byl návod na současnou neudržitelnou situaci: pokud prorocké odsouzení králů a kněží z 8. století bylo pomstěno zánikem Izraele a zdevastováním Judy, tím více to platilo pro toho velkého modláře Menašeho. Za Jósiáše se program deuteronomistů a klasických proroků uskutečnil na národní úrovni, avšak dlouho to nevydrželo a nakonec padlo i Judsko a národ jako takový přestal existovat. V exilu byla shromážděna a editována podstatná část prorockého korpusu. Prorocký korpus mohl a měl poskytnout poselství pro další dny. Tak se odsouzení Izraele proroky z 8. století stalo paradigmatem kázání v Judsku o století později. Velcí proroci 8. století byli používáni jejich následovníky a také editory jejich knih ke službě v širším případě zahrnující i osud Judy a nejen Izraele. V exilu dostala Ozeášova kniha konečnou podobu. Text z velké většiny zůstává archaický, zapadá lépe do prostředí 8. století než kamkoliv jinam.

⁷⁹ WATTS John D.W.: The Origin of the Book of Amos, in: EvTh 66 (1954/1955) 109

⁸⁰ Rosenbaum, str 80–81

⁸¹ ANDERSEN, F.I.& FREEDMAN, D.N.: Hosea, in: The Anchor Bible, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1985, str. 52–?

Důkladnou studii o kompozici Ozeášovy knihy přináší Yee, jeho studie bývá často citována. Rozlišuje čtyři stádia kompozice.⁸²

2.5 ZAČLENĚNÍ DO KÁNONU

Historie moderního bádání přinesla široký konsensus o tom, že tato literatura je produktem dlouhé historie vývoje a částečně ji lze úspěšně zrekonstruovat pomocí kritických metod. Výsledkem těchto metod je však vážné oslabení autority Bible a také její role při formování křesťanského života. Childs toto oslabení charakterizuje takto:⁸³ historická kritika svým rozlišováním "původních" a "ne-původních" výroků vnesla do diskuse pejorativní kategorii, kritika forem atomizovala literaturu a stále opírá své analýzy o křehké a silně spekulativní teorie o původním umístění, redakční a sociologické metody tíhnou k chápání biblického materiálu na způsob politické propagandy.

Proto se snaží navrhnout jiný přístup k biblickému materiálu, který musí začít uznáním hlavní literární a teologické síly, která působila po celou historii literární formace, aby sloužila jako normativní výraz Boží vůle dalším generacím Izraele, kteří se nepodíleli na původních historických událostech. Důvod pro jednání s konečnou podobou Písma s takovou vážností leží ve zvláštním vztahu mezi textem a Božím lidem, který je pro kánon konstitutivní.

Childs zdůrazňuje klíčovou hermeneutickou funkci⁸⁴ finální podoby textu. Hermeneutický úkol aktualizování minulých tradic pro každou následující generaci leží v srdci procesu. Teologická reflexe o jeho aktualizaci se buduje na struktuře kanonického textu. Obvyklá kritická metoda odhalování původního historického umístění, často zahrnuje vytrhávání pravých elementů, které konstituují kanonický text. Avšak tradenti tradice se snažili skrýt své vlastní stopy, aby zaměřili pozornost na kanonický text samotný a ne na tento proces.

Tento přístup bývá nešťastně nazýván "kritika kánonu", jako by se jednalo o další historicko-kritickou techniku. Na druhou stranu je výzvou pro interpreta, aby kriticky rozlišoval funkci textu pro komunitu víry. Kanonický přístup si vynucuje chápání exegetického úkolu nejen jako deskriptivního, ale i jako konstruktivního, interpret je nucen konfrontovat autoritativní text Písma v pokračující teologické reflexi.⁸⁵

⁸² YEE, Gale .A.: *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*, Atlanta, Georgia, 1987

⁸³ CHILDS Brevard S.: The Canonical Shape of the Prophetic Literature, in: GORDON Robert P.: *The Place Is Too Small for Us. An Israelite Prophets in Recent Scholarship*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1995, str. 514

⁸⁴ CHILDS Brevard S.: The Canonical Shape of the Prophetic Literature, in: GORDON Robert P.: *The Place Is Too Small for Us. An Israelite Prophets in Recent Scholarship*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1995, str. 515–516

⁸⁵ CHILDS Brevard S.: The Canonical Shape of the Prophetic Literature, in: GORDON Robert P.: *The Place Is*

S těmito nedávnými tendencemi ke kritice kánonu souvisí také zkoumání celé knihy dvanácti proroků. Díky starým tradicím byly spisy dvanácti proroků zkopírovány na jeden svitek a považovány za jedinou knihu nejméně od 2. století. Ehud ben Zvi proto formuluje předpoklad, že vzdělané judské kruhy, které sepsaly prorocké knihy (jako i většinu zbytku biblické literatury), považovaly knihu dvanácti proroků za jednotné dílo, nikoli za sbírku oddělených knih.⁸⁶ Jeremias⁸⁷ na základě společných prvků knih Amososa a Ozeášeaše dokazuje, že žáci a další předavatelé biblických tradic se snažili odkrýt něco jako společnou prorockou teologii, a že teologický záměr vztahovat poselství dvanácti proroků jednoho k druhému, začal už na počátku 7. století. Konečnou fází tohoto vývoje je svitek dvanácti. Mnoho společných prvků dokazují, že dvanáct částí Knihy Dvanácti nebylo koncipováno jako dvanáct různých poselství o Bohu, ale jako jedno poselství skrze ústa dvanácti svědků. Nalézat jedno slovo Boží za mnoha slovy jeho poslů, zůstává centrálním úkolem teologie od vždy.⁸⁸

Téma vzájemných spojitostí dvanácti proroků však zatím vznáší více otázek než odpovídá. Například soud je konstitutivním motivem prorocké literatury, samotný však nenabízí pomoc pro intertextualitu proroků.⁸⁹

Knihy Amos a Ozeáš mají jistě mnoho společného, obě poselství byla adresována severnímu království, které rychle šlo ke konci. Jeremias na základě literární struktury těchto knih ukazuje, že byly míněny jako sdružené entity a neměly být čteny jako izolované perikopy.⁹⁰

2.6 LITERÁRNÍ KRITIKA

Nedávné komentáře se obrátily spíše k textově orientovaným přístupům, které předpokládají, že Amos je autorem většiny ne-li celé knihy nesoucí jeho jméno. Tito autoři upřednostňují přijatý, kanonický text: Stuart, Hayes, Smith, Andersen a Freedman, a také monografie autorů jako Rosenbaum a S.M.Paul. To odráží i obecný trend, odklon od spekulativního historického kriticizmu k interpretaci založené na textu. Část současného posunu od spekulativního historického kriticizmu směrem k přijatému textu je vlivem rostoucí důležitosti literární kritiky v biblických studiích od 60. let.

Too Small for Us. An Israelite Prophets in Recent Scholarship, Eisenbrauns, Winona Lake, 1995, str. 522

⁸⁶ ZVI Ehud ben: Twelve Prophetic Books or "The Twelve". A Few Preliminary Considerations, in: JSOT Sup 235 (1996) 125–156

⁸⁷ JEREMIAS Jörg: The Interrelationship between Amos and Hosea, in: JSOT Sup 235 (1996) 171–186

⁸⁸ JEREMIAS Jörg: The Interrelationship between Amos and Hosea, in JSOT Sup 235 (1996) 186

⁸⁹ NOGALSKI JAmoses D.: Intertextuality and the Twelve, in: JSOT Sup 235 (1996) 102–124

⁹⁰ JEREMIAS Jörg: The Interrelationship between Amos and Hosea, in JSOT Sup 235 (1996) 171–172

House uvádí 5 typů literární kritiky, které nejvíce ovlivnily biblická studia:⁹¹ rétorická kritika, formalismus a strukturalismus, dekonstrukce a kritika odpovědi čtenáře. Yvonne Sherwood používá tyto metody ve své studii na Ozeášě.⁹² Studie o Amos byly literární kritikou dotčeny zatím méně než jiné starozákonní knihy. Dosud se uplatňuje pouze rétorická kritika a formalismus a to pouze v časopisech a monografiích. Novější komentáře (viz výše), přestože nejsou literárně kritické, povzbuzují literární studia o Amosovi.

2.6.1 Rétorická analýza

Rétorická analýza se zaměřuje na určité aspekty textu, jež byly doposud zanedbávány, a to primárně na rétorické prostředky, jež použili autoři či redaktoři textu, zkoumá přesvědčovací funkci textu na čtenáře. Amosova kniha je stálou výzvou pro rétoricko–strukturální analýzu.⁹³

Rétorická analýza vzniká v době, kdy dominantní metodou interpretace zvláště prorockých knih byla kritika redakce a vůči ní se zpočátku vymezuje apologeticky. Podobá se Amosova kniha sněhové kouli valící se ze svahu, jež během století nabaluje další vrstvy? Rétorická analýza oproti redakční kritice vychází z jednoty textu a ukazuje, že text dává lepší smysl, než historičtí kritikové připouští. Dívá se na slova proroka ne jako na náhodnou sbírku výroků, ale jako na strukturované sdělení.

Redakčně kritické studie (např. Wolff) se zajímaly o narušující rysy textu, jako vložené části hymnu a narativní materiál, prudké změny lit druhů a rozpojení tématiky příbuzných výroků, které vytváří dojem mírné neuspořádanosti. Ve světle rostoucího zájmu o "residuální oralitu" starověkých textů,⁹⁴ se znovu zkoumá literární architektura Amosovi knihy se zvláštní pozorností k orálním/aurálním strukturním technikám. Zvláště je pozornosti hodné mnoho aurálně orientovaných strukturních techniky pomáhajících posluchačům, včetně strategicky umístěných signálů vyznačující začátek a konec větších jednotek. Použití sedminásobné osnovy je překvapivě široké. Přesto mnoho rétoricko–strukturálních otázek v Amosovi zůstává.

Zajímavou otázkou např. je proč forenzní částice *lákén*– therefore, následovaná *kóh* – thus či *attá* – nyní slouží jako strukturální funkce v Amos, jelikož uvádí finální či téměř finální výpověď v každé z pěti centrálních jednotek knihy (3,11; 4,12; 5,16; 6,7; 7,17).⁹⁵

⁹¹ HOUSE Paul: Amos and Literary Criticism, in: Review and Expositor 92 (1995) 175

⁹² SHERWOOD Yvonne: The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary–Theoretical Perspective, in: JSOT Supp 212 (1996)

⁹⁴ např. PARUNAK H.V.D.: Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure, in: Bib 62 (1981) 153–168

⁹⁵ DORSEY D A: Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos, in: Biblica 78 (1992) 305–

Všechny z těchto rétorických analýz mají své vlastní odlišné rysy, zdá se však, že se všechny shodují, že v Amosovi se sbíhá mnoho literárních prostředků, aby uzavřeli, že tato kniha musela mít dlouhou a komplikovanou redakční historii. Vzhledem k tomu, že autoři vždy rozdělovali Amosa do čtyř či pěti hlavních tématických jednotek (např.: 1,1; 1,2–2,16; 3,1–6,14; 7,1–9,10; 9,11–15), tato evidence pečlivě organizovaných lingvisticky propojených dat mluví pro jednotu Amosa jakožto literárního celku.

Moeller je přesvědčen, že Amosova kniha vzniká relativně brzy po jeho působení jako varování pro předexilní judské posluchače, jež bylo ve světle katastrofických událostí z roku 721 tím působivější. V době, kdy prorok Izaiáš kritizuje judskou elitu za sociální zločiny a luxusní životní styl a jako následek ohlašuje Boží soud, Amosova kniha mohla být mocnou podporou tohoto poselství. Moeller se dokonce domnívá, že tato kniha mohla být čtena i veřejně a snad i v jeruzalémském chrámu.⁹⁶

2.6.2 Další použití literární kritiky (formalismus)

House přináší návrh na interpretaci Amosa pomocí literární kritiky:⁹⁷ zaměřuje se pouze na Amosovu tématickou strukturu, zápletku a charakteristiku postav.

Struktura. Biblisté se obvykle shodují, že Amos má jasně vyznačenou strukturu založenou na svých tématických důrazech. Přestože se liší přesným rozlišením veršů, většina odborníků uzavírá, že Am 1–2; Am 3–6; Am 7,1–9,10 a Am 9,11–15 představují odlišné sekce. Na základě těchto větších celků lze vykreslit celou strukturu.

Zápletk. Lze ji definovat např. jako příčinně–vztažnou strukturu událostí či prostředky řídící čtenářovy emoce. Amosova zápletk se rozvíjí ve čtyřech segmentech, které odpovídají zmíněným strukturálním jednotkám. V Am 1–2 začíná představení problému. Čtyři postavy vytváří scénu: Nejprve je představen prorok, který poté představuje Pána jako nebezpečného řvoucího lva. Boží posel přináší skutečná Boží slova třetí postavě, to je národům. Izrael a Juda se připojují k národům ve hříchu. Situace se zhoršuje v Am 3–6, hříchy národů smlouvy se vykreslují ve stále negativnějším světle. Am 7,1–9,10 postupně potvrzuje trest jako řešení problému zápletky. Am se přimlouvá za Izrael a tak katastrofu na čas oddaluje. V 9,8–10 pravé řešení zápletky začíná nabývat tvaru, ale je to teprve v 9,11–15,

kde se plně prohlašuje, co se musí stát. Prorocká zápletka vždy směřuje k obnově, k plnému řešení univerzálního problému hříchu.

Charakteristika postav. Autoři si jistě musí vybrat, co odhalit o postavě způsobem vykalkulovaným tak, aby to zapadlo do struktury literárního díla a zápletky. V Amosovi jsou nejdůležitější Hospodin a Amos.

TEOLOGICKÁ ČÁST

3.1 SOUD BOŽÍ

3.1.1 Pojem soudu v STARÝ ZÁKON

Čtete-li odbornou literaturu o předexilních prorocích, s výrazem "Boží soud" se setkáváme velmi často, téměř na každé stránce a často spíše několikrát. Autoři tímto výrazem označují tresty, které proroci ohlašují. Často tak označují celé poselství předexilních proroků. Čtete-li však slova proroků samotných (v této práci se zabývám pouze Amosem a Ozeášem), s takovým výrazem se naopak nesetkáme téměř vůbec. Zdá se, že pojem "Boží soud" není původním starozákonním výrazem, neboť ho nenalezneme ani ve většině slovníků Starého zákona.⁹⁸ Tento pojem je výrazem spíše pozdější teologické reflexe inspirované starozákonními koncepty, jak to popisuje Klaus Seybold:

"Použití pojmu "Boží soud" v exegezi a teologii Starého zákona je snahou přivést komplex představ z různých historických tradic na společného jmenovatele. Pod převahou pojmů se – částečně podpořeny i samotným starozákonním stavem věcí – se vytvořily přesvědčené pevné terminologické zvyky a definice, při nichž ne vždy bylo použito potřebné reflexe. Tak se mluví např. o "prorockých soudu", "slovu soudu", "doxologii soudu", je zde

⁹⁸ viz slovníky v přehledu literatury

tendence nazývat všechny negativní zásahy Boží "trestním soudem", "soudem" a kombinovat je s představami Božím hněvu nebo o Boží spravedlnosti. "99

Klaus Seybold domnívá, že starozákonní představy o nějakém soudním Božím sporu jsou vázány především na slovní spojení kořenů *špt, rib, din, pll*. Vývoj představy, kterou člověk může označit jako theologumenon "soud Boží", se klade do rané doby královské a jejím předpokladem je zjevně koncepce o Božím kralování.

Už předtím však byl Hospodin tradičně považován za toho, kdo "zjedná právo" a "k právu pomáhá", jak dosvědčují zmínky ve starších tradicích. Vysvětlení jména Dan zní takto: "Hospodin mi zjednal právo, neboť mě vyslyšel a dal mi syna" (Gn 30,6). "Ať mezi mnou a tebou rozsoudí Hospodin," říká Sára Abrahámovi (Gn 16,5) nebo Lában Jákobovi (Gn 31,53). Nad Sodomou Abrahám vyzývá Hospodina: "Což nejsi soudcem celé země?" (Gn 18,25). Soudce Jiftách vzkazuje králi Amónovců, že Hospodin mezi nimi rozhodne jako soudce (Sdc 11,27). Davidovi oznamuje posel: "Hospodin ti zjednal právo a vysvobodil tě z rukou nepřátel." (2 Sam 18,19.31). Jasným svědectvím jsou i vlastní jména s právním obsahem: Jehošapat, Šefatjáš, Ribaj, Jeribaj. V době královské souvisí představa Hospodina jako soudce a představou o Hospodinově kralování a vládě.

3.1.2 Prorocví soudu

3.1.2.1 Teorie *Gerichtsrede*

Hermann Gunkel, objevitel soudní řeči ve výrocích předexilních proroků (*Gerichtsrede*),¹⁰⁰ zaměřil pozornost na procedury civilních soudních procesů ve starém Izraeli. V těchto "prophetic lawsuits" je Izrael vržen do role obránce, zatímco Hospodin jedná jako žalující strana. Gunkel zastává, že soudce zde hrají nebesa a země či jiné přírodní fenomény zmiňované v takových pasážích jako Iz 1,2–3; Jer 2,12 a Mich 6,1–2.

Toto pojetí později rozpracoval von Boecker, který tvrdí, že pasáže jako 1 Sam 22,11–16 jsou sekulární paralely k prorockým rib-výrokům.¹⁰¹ Saul předvolal Achimelecha a obvinil ho, že pomoc, kterou poskytl Davidovi, představuje zradu. Jezábelin případ s Nábodem

⁹⁹ SEYBOLD Klaus: *Gericht Gottes* in: Robert Balz a další: *Theologische Realencyklopädie*, Walter de Gruyter, 1984, Berlín, 460

¹⁰⁰ NIELSEN K.: Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern), in: *JSOT Sup* 9 (1978) 5–6

¹⁰¹ Boecker, Hans Jochen: *Recht und Gesetz im Alten Testamente und im Alten Orient*, Neukirchener Verlag, 1984

ukazuje, že pro monarchy nebylo těžké zajistit, aby soudní orgán rozhodl v jejich prospěch (1 Kr 21,8–14). Pojetí *Gerichtsrede* si získalo široký konsensus.¹⁰²

Wurthwein dále vyzoroval, že soudní forma řeči v některých žalmech je svázána s představou o Bohu jako Soudci, a proto hledal původ soudní řeči v kultu. Domníval se, že Hospodinův soud proti cizím národům i samotnému Izraeli byl předváděn kultovními proroky.¹⁰³ Kult byl také chápán jako místo, kde se uchovávalo prorocké slovo. Chápání proroka jako kultovního personálu vedlo ke zkoumání jeho úřadu, už Mowinckel navrhl existenci úřadu "kazatel zákona". Wurthwein se pokusil ukázat, že Amos byl jedním z takových kultovních kazatelů, dokud se nestal prorokem soudu. Hesse však správně zpochybnil hypotetickou rekonstrukci rituálního soudu předváděnou v kultu.¹⁰⁴ Také K. Nielsen hledal původ v kultu, zvláště v novoroční slavnosti s obnovou smlouvy, kde Bůh vystupuje jako soudce; jde o zničení zlých mocí.

Huffmann a Mendenhall hledali proti tomu původ prorockých řečí v mezinárodních smlouvách.¹⁰⁵ Autoři předpokládají, že smlouva mezi Hospodin a Izraelem je formálně identická s vazalskými smlouvami starověkého Blízkého východu. Podle tohoto pohledu, suverén může obvinít vazala z porušení smlouvy a vést tak proti němu soud, totéž může Hospodin udělat také vůči Izraeli. V nedávné době se však tento pohled významně změnil, neboť bylo upozorněno, že ve smlouvách jsou nebe a země těmi božstvy, které rozhodují spor, zatímco u proroků jsou vzývány, aby naslouchaly Hospodinově stížnosti, nehrají zde žádnou roli v rozhodování sporu. Tedy přírodní fenomény jsou chápány jako svědkové, nikoli soudcové. Hospodin jedná nejen jako žalobce, ale i jako soudce. Harvey předložil dokumenty v souvislosti s porušováním smlouvy a našel v nich styčné body s obžalobami soudních řečí.¹⁰⁶

De Roche však upozorňuje, že v soudních řečech převažují žaloby a že Hospodin je spíše žalobcem než soudcem.¹⁰⁷ Zásadně zpochybnil celé pojetí soudního procesu a nezůstal bez ohlasu.

Proto se nyní řešení problému hledá spíše v kombinaci těchto teorií. Kultovní soud je bez předlohy nějakého profáního soudního jednání těžko představitelný. Juristická forma

¹⁰³ WÜRTHWEIN Ernst: Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952) 1–16

¹⁰⁴ HESSE F.: Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?, in: *ZAW* 65 (1953) 45–53

¹⁰⁶ HARVEY Julien: Le "Rib-Pattern", requisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance, in: *Biblica* 43 (1962) 172–196

¹⁰⁷ DE ROCHE Michael: Yahweh's rib Against Israel: A Reassessment of the so-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets, in: *JBL* 102 (1983) 563–574

mluvy musí mít svůj původ v profánním právu. Motiv soudu se sice nachází v žalmech opěvujících Hospodina Krále, avšak přesně tady sloveso *rib* chybí. V žalmech, které se odvolávají na uzavření smlouvy a dekalog (Ž 50; 81), chybí právě obžaloby soudních řečí.

Je nutno poznamenat, že celá tato velká debata byla založena na pojmu *rib*. Jak se dalo čekat, Septuaginta nemá žádný vlastní překlad pro *rib*, ale překládá tento pojem různými výrazy.

3.1.2.2 Biblické svědectví

Klaus Seybold také zkoumá poselství proroků jako oznamování neštěstí nad Izraelem i nad světem národů. Také on dospěl k označení těchto proroctví pojmem "soud", avšak nikoli pouze na základě formální podobnosti proročských řečí se soudními procesy, jako to činí teorie *Gerichtssrede*, která mu není neznámá. Dospěl k tomu na základě biblických argumentů. Všimá si totiž, že už v pozdní fázi proroctví zdomácněl pro označení každého neštěstí a jeho odůvodnění pojem "soud", který používají i jiné biblické texty.¹⁰⁸ Proročké zázemí je pozorovatelné u Ezechiela, kde označuje trestní jednání Hospodina vůči Izraeli "podle jeho způsobu života" (např. 7,3.8.27; 16,38; 18,30) jako soud, který je v jeho středu (např. 5,8.10.15; 11,9n; 14,21), a také trestní soud na sousedních národech (28,26; Sidon 28,22.26; Babel 21,35; Egypt 30,19) se označuje stejnými termíny (špt a deriváty). Pozoruhodné je, že kněžský pramen používá tuto stejnou terminologii pro vykonaný trestní soud na Egyptěnech a jejich bozích v exodu (Ex 6,6; 7,4; 12,12; Num 33,4). Zde leží kořen pro teologické zvláštní užívání pojmu soud ve světle starozákonního proroctví. O nějakém trestním soudu mluví výslovně také Mojžíšova píseň Dt 32: "Nabrousím-li svůj blýskavý meč, chopí-li se moje ruka soudu (mišpát), vykonám nad svými protivníky pomstu, odplatím těm, kdo mě nenávidí." (Dt 32,41). Je jasné, že obraz nějakého takového soudu je použitelný i v proročských výrocích.

Klaus Seybold tedy přináší argumenty pro zdůvodnění proroctví soudu spíše na základě kořene špt, aniž by však tomuto kořeni připisoval větší význam. Jak sám poznamenává hned v úvodu, biblické představy o nějakém Božím sporu jsou vázány na několik hebrejských kořenů.

¹⁰⁸ SEYBOLD Klaus: *Gericht Gottes* in: Robert Balz a další: *Theologische Realencyklopädie*, Walter de Gruyter, 1984, Berlín

3.1.2.3 Vztah mezi činem a jeho následkem

Kromě toho Klaus Seybold zahrnuje do svého pojednání o Božím soudu také ojedinělý názor Klause Kocha o souvislosti činu a jeho následku, aby zdůraznil, že soudní terminologie je sekundární. Zřejmě z tohoto důvodu mu poskytuje větší prostor než debatě o Gerichtsrede.

Klaus Koch zpochybnil tradiční pojetí práva a náboženství v oblasti Starého zákona, že podle principu odplaty jsou lidské skutky individuálně odpláceny a odměna a trest jsou udělovány, a že toto platí jako odpovídající také pro Boží soudní jednání na jednotlivých lidech. Koch zpochybnil toto "dogma" paušálního učení odplaty a vytlačil ho skrze tezi o "syntetickém pojetí života" resp. o "sféře skutků působící osud". Podle něho tedy platilo ve starém Izraeli jako etický základní princip, že každý člověk skrze dobré či zlé činění si svůj osud sám určuje, tím, že skrze své činění si vytváří svou sféru. Imanentní kausalita této sféry působení skutků je tedy podle izraelského pojetí garantována Hospodínem, tím že on bdí nad fungováním tohoto systému. Pojem "odplata" považuje za nepřiměřený a domnívá se, že je třeba ho přičíst na účet řeckého překladu (až v Septuagintě bylo náboženství vyjádřeno právními pojmy, nikoli už ve Starém zákoně). Avšak v další diskusi sám uznává, že pojem odplata odpovídá mudroslovnému poznání, které se pokouší dynamické pojetí kletby či požehnání působící zlé či dobré skutky, vlastnímu myšlenkovému řádu podřídít.

Klaus Koch chápe svůj názor jako inkompatibilní s myšlenkou odplaty jak je obecně chápána ve Starém zákoně – myšlenka, že Bůh čas od času sestupuje do lidské historie a jedná jako soudce, odsuzuje hříchy lidí a trestá je svobodným aktem vůle. Přináší vlastní shrnutí starozákonního myšlení o retribuci větou "die Tat ist die Saat" – "skutek je semenem". Není zde mezera mezi skutkem a následkem do které by mohl být vložen klín božské odplaty. Boží úlohou je pouze promazávat zařízení a kontrolovat propojení; nikdy nepotřebuje zasahovat, aby udržel stroj v chodu.¹⁰⁹ Na podporu této teze uvádí Koch řadu prorockých pasáží, z nichž nejvíce zvláštní je verš Ozeáš 8,7: „zaseli vítr, sklídí bouři.“ Zkrátka, Koch postuluje mentalitu zcela cizí modernímu člověku.

Jeho článek míněný jako korektiva Gunkelova pojetí o tom, že myšlenka retribuce je jedním z velkých prorockých příspěvků, vyvolal žhavou debatu, avšak nikoli konsensus. Je přijímáno spíše von Radovo umírněné pojetí vztahu "čin–následek" jako charakteristický pro moudrost oproti některým izraelským tradicím. Klaus Koch však zachází příliš daleko, bylo upozorněno, že má některé podivné spojitosti s deismem, a pravděpodobně antropologické předpoklady, na kterých spočívá, nemohou být všeobecně přijímány. Vychází z dřívějších

¹⁰⁹ KOCH Klaus: Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 52 (1955) 1–42

názorů Fahlgrena a Pedersona, které stojí na lingvistickchi argumentech pochybné váhy, např. že výrazy pro hřích a trest jsou někdy v hebrejštině stejné.

Tuto kritiku shrnuje John Barton, aby přinesl jiné vysvětlení pro tyto závažné otázky. Živé obrazy, jimiž proroci ukazují na spojitost hříchu a trestu, se netýkají mechanismu retribuce za hřích, ale povahy morálních norem, a tím i charakteru Boha, ať už používá jakýkoli mechanismus. John Barton používá pro svůj pohled termín "poetická spravedlnost".¹¹⁰

Říci, že hříšník je potrestán tím způsobem, který odpovídá jeho hříchu, znamená říci, že Bůh je právě tak konsistentní a rozumný ve svém jednání s lidmi, jak by se očekávalo i od lidského soudce; dává lidem *to co si zaslouží*, odplácí jim jejich vlastní mincí, volí trest přiměřený zločinu. Proroci, kteří používají zmínky o poetické spravedlnosti, implicitně apelují na lidský konsensus o tom, jaký druh skutků je správný a nesprávný, který nevyplývá logicky ze zjevení morálních norem Bohem, ale apeluje se i na rozum posluchačů. Proto zde John Barton vidí přítomen i přirozený zákon jako vědomou úroveň argumentů prezentovaných proroky. Zvláště texty o poetické spravedlnosti mohou být nahlíženy jako apel na myšlení přirozeného zákona, a jako pokusy ukázat, že Boží spravedlnost je analogická lidské a zachovává v podstatě stejné principy – principy dostupné lidskému rozumu, nikoli neproniknutelné či nevysvětlitelné.

3.1.3 Kritika Ozeášnačování prorockých řečí jako soud

Michael De Roche ve svém článku vznesl pádné důvody pro opuštění termínu "prorocký soudní proces".¹¹¹ Zpochybnil uznávaný konsensus, že Hospodin jedná nejen jako žalobce, ale i jako soudce, a upozornil na potíže tohoto pohledu. Žádný z výroků, který obsahuje kořen *rib*, neodpovídá přesně formě soudního procesu. Mnoho z nich neobsahuje soudní řeč a žádný neobsahuje obhajobu. Je-li forma *rib*–výroků tak obecná, že je lze aplikovat na jakoukoli hádku z denního života, jak by měli Izraelci poznat, že Hospodin proti nim vede formální soudní proces? Avšak před tím, než takové rozhodnutí může být učiněno, je potřeba přesné pochopení co konstituuje soudní proces.

První potíží je, že "soudní proces" je moderní technický termín, který nemá skutečný hebrejský ekvivalent. Aplikování moderní terminologie na Starý zákon může způsobit závažná nepochopení a De Roche dokazuje, že prorocký *rib* je takovým případem.

¹¹⁰ BARTON J: Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament, in: The Journal of Theological Studies 30 (1979) 1–14

¹¹¹ DE ROCHE Michael: Yahweh's *rib* Against Israel: A Reassessment of the so-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets, in JBL 102 (1983) 563–574

Proto uvádí příklady prorockých textů, kde výraz *rib* evidentně nemá význam soudního procesu, a tak ukazuje prorocké výroky v novém světle. Jer 2,5–9 staví do protikladu zbožnost proti nevěrnosti, Ozeáš 2,4–25 portrétuje vztah mezi Hospodinem a Izraelem jako mezi mužem a jeho cizoložnou manželkou. V žádném z těchto sporů Hospodinn nenapovídá, že by jeho případ měl být vyřešen třetí stranou. Podobně i v Ozeáš 4,1–3 se Hospodin sám rozhoduje zničit zemi. Jiná verze Hospodin sporu s Izraelem se objevuje v Ozeáš 12,3. Po ohlášení *rib* svému lidu, Bůh říká, že "potrestá Jakuba podle jeho cest a odplatí mu podle jeho skutků". Ve všech těchto výrocích Hospodin jedná sám, když hledá řešení svého *rib*.

Předchozí závěry však neznamenají, že proroci nikdy nečerpali své obrazy a formy z prostředí soudních dvorů. Ve své studii o formách prorocké řeči Westermann uvádí množství výroků, které odráží právní procedury ve starém Izraeli. Zatímco studie ho vedly k tomu, že chybně zahrnul mnoho *rib*-výroků, sám se správně odvolává na takové pasáže jako Iz 5, 1–7 a mnoho dalších případů.

Např. v pasážích jako Iz 41,21–27 a 43,8–13 je jasné, že Izrael má rozhodnout, kdo je pravým Bohem. Trilaterální povaha tohoto sporu je jasná. V tomto procesu je Hospodin tedy žalobcem, modly jsou obhájci a Izrael hraje roli soudce. Alegorie Iz 5,1–7 je vystavěna na právním obrazu. Lid Judy se žádá, aby rozsoudil (*šiptú*) mezi vinařem a vinicí. To stačí k dokázání rozdílu mezi těmito příklady a *rib*-výroky. *Rib*-výroky zahrnují pouze dvě strany: Izrael a Hospodina. Je však významné, že žádný z výše uvedených případů, které používají motivy ze soudního prostředí, neobsahuje kořen *rib*.

De Roche uzavírá, že *rib*-výroky jednoduše nejsou utvářeny podle soudního procesu. Hádky mezi Hospodinem a Izraelem zůstávají pouze na osobní, bilaterální úrovni. Z tohoto důvodu by pojmy "prophetic lawsuit" a "covenant lawsuit" měly být opuštěny.

Také Daniels potvrzuje tyto závěry, že "soudní proces" je moderní termín označující zvláštní trilaterální prostředky řešení sporu. Pouze když dvě strany hledají řešení od třetí autoritativní a nezávislé osoby či orgánu, lze mluvit o soudním procesu. Jelikož žádný z "prorockých soudních sporů" není trilaterální, žádný se nehodí do této definice a není proto skutečným "soudním procesem". Navíc hebrejský výraz *rib* neznamená "soudní proces" či "pohnat k soudu", jak se někdy zastává, ale spíše šířeji "spor" či "svážit se".

Daniels jde ještě dále a zpochybňuje i pojetí, že prorocké *rib*-výroky zahrnuté pod rubriku "prorocký soudní proces" představují oddělený literární druh.¹¹² Debata o "prophetic

¹¹² DANIELS Dwight R.: Is There a "Prophetic Lawsuit" Genre?, in ZAW 99 (1987) 339–360

lawsuit" se při identifikování druhu soustředí na strukturu a obsah, a potom ve druhém kroku hledá původní prostředí, z něhož ho proroci převzali. Navíc ne všichni autoři používají pojem "prorocký soudní proces" stejným způsobem. Někteří tím označují už zvláštní literární druh a snaží se definovat jeho strukturu. Ale zvláště německy mluvící autoři jej používají jako zastřešující pojem, který teprve má být úžeji vymezen. *Gerichtsrede* označuje jakoukoli řeč před soudním tribunálem. To není totéž jako angl. *prophetic lawsuit*, který znamená konkrétní proces.

Neexistuje ani úplná shoda o tom, které texty patří k tomuto druhu. Většinou se v pojednáních o tomto druhu obvykle vyskytují tyto texty: Iz 1,2–3; Jer 2,9nn; Mich 6,1–8; méně častěji Ozeáš 4,1–3.

Rozborem těchto textů dokazuje, že každý z nich by mohl být identifikován se strukturou už známého druhu, např. prorocství (zkázy) nebo kněžská tora. Nejsou zde ani zvláštní obsahové rysy, které by byly společné pouze těmto textům, ale všechna témata, jako odkazy na nebe a zemi, přírodní fenomény, exodus či Hospodinodina dobrodiní mohou být použity v mnoha druzích. Proto by termín "prophetic lawsuit" nejen měl být opuštěn, ale také s tím související pojetí, že tyto texty tvoří zvláštní literární druh.

Také Klaus Koch poukazuje na to, že proroci nikdy neoznačují Boha jako soudce. Neboť soudce stojí mimo záležitosti, které má rozsoudit; zatímco Hospodinodin je zapojen osobně. Koch tvrdí, že zde chybí každý forenzní rys. Obvyklé sebejisté převádění starozákonních spisů terminologií západní teologie, která přijala právní pojetí své vlastní civilizace, není ospravedlněno ani kritikou forem ani sémantikou.¹¹³ Pokud však soud neposkytuje směrnice pro prorocké myšlení, Koch vidí jako jedinou možnost historii.

Tato kritika pojmu "prorocký soudní proces" byla úspěšná pouze z literárního hlediska, dnes se autoři shodují, že proroci zapojili všechny dostupné vyjadřovací prostředky k odvrácení zkázy svého lidu. S tím související otázka po původním prostředí prorockých řečí se jeví stále jako zatím nedostatečně zodpovězená. Termín prorocství soudu však opuštěn nebyl, nadále funguje pro označení poselství předexilních proroků. Jiný termín k označení prorockých řečí dosud nikdo nenavrhnul.

Dalo by se navrhnout něco jiného než soud? Proroctví zkázy? trestu? konce? To by sice našlo téměř větší oporu v textu, ale je to ještě horší, protože to předem implikuje jasně negativní výsledek a neponechává ani špetku naděje, což asi nebylo hlavním posláním proroků, i když to někteří zastávají. Termín soud, jakkoli vzbuzuje pocity hrůzy, přece

¹¹³ KOCH Klaus, *The Prophets II., The Babylonian and Persian Periods*, SCM Press Ltd, 1996, 3th , London

neznamená úplnou ztrátu naděje, protože o jeho výsledku dosud nebylo rozhodnuto. Proroctví katastrofy? To činí člověka bezmocnou hříčkou neosobních živlů. Proroctví výstrahy? varování? To je slabé, dá se přehlédnout, nepochopit, ponechává možnost výmluvy. Předvolání k soudu se nedá uniknout, nastupují sankce. Není snadné najít výstižnější charakteristiku kázání proroků 8. století než výraz soud. Přesto proroci sami své poselství neprezentovali takto jednoduše a krátce ... nešetřili slova, obrazy, emoce, hrozby, nářky ...

3.2 HOSPODINŮV SOUD U AMOSA

Jeden z nejkontroverznějších bodů ve studiích o Amos představuje otázka, jakou budoucnost Amos předvídá pro Izrael. Má Amos poselství, které obsahuje nějakou budoucnost pro Izrael? I když jeho kniha obsahuje vyjádření naděje (např. 5,4–6; 14–15) a dokonce i optimismu (např. 9,11–15), mnoho biblistů pochybuje, zda tyto vyjadřují pohled samotného Amosa. Jinde v knize se soud nad Izraelem prezentuje s takovou přísností, že mnozí chápou Amosa jako toho, který pronesl absolutní "Ne!" nad národem.

Proti tomuto většinovému pohledu zde existuje také minorita, která uznává, že soud je Amosovo převažující téma, nicméně se domnívá, že prorok předvídá zbytek národa, který přežije katastrofu, a tak poskytuje jádro, z něhož může vyrůst optimističtější budoucnost.

3.2.1 Zkáza či naděje

3.2.1.1 Amosovo "Ne"

Rudolf Smend svým článkem v roce 1963 vyvolal debatu o radikálním charakteru Amosova poselství,¹¹⁴ která ještě stále pokračuje. Zastává, že Amos je skutečně prorokem soudu, který řekl ostré "Ne" Izraeli. Podle Smenda je tvrzení z Am 8,2: "Konec přišel na můj lid Izrael," naprosto kategorické. Izrael prostě už nemá budoucnost. Smend říká, že Hospodinův příkaz "Hledejte mne a žijte" (5,4) je těžké chápat jako alternativu ke zkáze, protože stejným dechem Hospodin mluví o exilu (5,5). Navíc slova v 5,6 a 5,14nn "snad" a "zbytek", která vzbuzují jakousi naději, jsou zcela "nemyslitelná" vzhledem ke hrůznému charakteru knihy jako celku a Amosovým tvrzením ohledně úplného zničení (3,12; 9,1nn). Jeho závěrem je, že Amos říká Hospodinovo ne, nikoli Hospodinovo ano, hlásá hněv, nikoli milost.

¹¹⁴ SMEND Rudolf: Das Nein des Amos, in: Evangelische Theologie 23 (1963) 404–423

Většina autorů následuje jeho pojetí, že Amos vyslovil ne vůči sociálním poměrům Izraele, vůči jeho chápání historie, vůči jeho vyvolení a kultu, a nakonec Amos vyslovil ne vůči existenci Izraele jako celku. Biblisté, kteří považují toto ne za bezpodmínečné svou povahou, absolutní v úmyslu a úplně ve své komplexnosti, přisoudili pasáže, které zastávají snad či možnost pokání nebo nějaké budoucnosti, pozdějším editorům či redaktorům, kteří se snažili změkčit Amosovo absolutní poselství soudu o jistém konci celého národa Izraele.

3.2.1.2 Amosovo "Ano"

Gerhard Pfeifer naopak napsal o těch věcech, vůči kterým Amos řekl "ano". Tím se však nijak nesnažil zjemnit Amosovo tvrdé "ne". "Je to právě na pozadí tohoto hlasitého "ano", kdy se Amosovo temné "ne" stává jasnějším." říká Pfeifer.¹¹⁵

Za prvé, Amos řekl "ano" neodolatelné moci Božího povolání (7,14– 15), poslouchá bez stížností, nikdy nepochybuje o významu své misie, přimlouvá se za lid (7,2– 3, 5– 6) a nedovoluje nikomu, ani Amasjášovi, aby se mu postavil do cesty (7,10– 17).

Za druhé, Amos říká "ano" k Božímu jednání vůči Izraeli. Izrael však zavrhnul svůj vztah s Bohem a promarnil všechny příležitosti, Amos se tedy už nemůže přimlovat za lid. Nyní se vztahy a příležitosti úplně převrátily: kult se stal neúčinným, země bude zpustošená, lid pobit, zdecimován a odveden do nečisté země. Skutečně, přišel konec a Amos dokonce řekl "ano" i k tomuto konci. Neříká však toto ano jako někdo, koho se to netýká či je necitelný, ale jako někdo, kdo běduje a nařiká nad dramatickým zvratem svého lidu. Tedy Amos říká ano k Hospodinovým skutkům vůči svému lidu Izraeli, který byl vyvolen, nyní však bude zavržen.

Za třetí a nakonec, Amos také říká "ano" k Hospodinovým skutkům vůči národům. Ukazuje, že Hospodin vyvedl také Filišťany. Hospodin dá povstat cizímu národu jako nástroji soudu vůči Izraeli. Avšak i cizí národy mají jasné poznání toho, co je správné a co je špatné, proto i ony budou potrestány. Hospodinova moc sahá dokonce až za národy, dokonce až hluboko do šeu a vysoko na nebesa.

Prorok Amos tedy řekl "ano" k jednání Hospodina vůči jemu samotnému, vůči jeho lidu Izraeli a vůči národům světa.

¹¹⁵ PFEIFER Gerhard: Das Ja des Amos, in: VT 39 (1989) 497– 503

3.2.1.3 Domělé Amosovo "Ne" a zbytek

Kromě tohoto většinového pohledu, který vidí Amosa jako proroka zkázy, jsou zde i jiní autoři, kteří nijak nepopírají jeho poselství soudu, ptají se však, zda Amos předvídá nějakou naději pro Izrael. Tito autoři věnují pozornost faktu, že Amosova kniha ve své kanonické formě obsahuje poselství, která jasně brání budoucnost, pokud ne pro Izrael jako celek, tak alespoň pro "zbytek Josefa" (5,15). Zatímco mnozí zastávají Smendovo ne, objevily se nedávné hlasy, které tvrdí, že Amos nikdy jednoznačně neprohlásil úplnou zkázu a konec národa (Koch), že Amos stále trval na tom, že pokání bylo ještě možné, a že součástí Amosova hlásání bylo držet dveře spásy otevřené (Fohrer).

Proto vyvstává otázka, zda Amosovo poselství, jeho vlastní poselství, ne ono zrekonstruované domělými editory knihy, obsahuje nějakou naději pro budoucnost? Někteří biblisté cítili, že dělat z Amos konzistentního proroka zkázy, je jako vložit ho do svěřací kazajky našich vlastních představ. (Hyatt, Kapelrud). Pokud budeme znásilňovat Amosa do šablony západní racionální konzistence, budeme ho tlačít na Prokrustovo lože našich vlastních prostředků. Vždyť pokud Amos nemá vůbec žádnou budoucí naději, jeho poselství by bylo zcela ojedinělé mezi proroky 8. století. Proč by Hospodin zjevil sebe skrze Amos zcela negativním způsobem?

Amos a zbytek

V posledních desetiletích vzniklo množství větších studií na téma zbytku a všechny z nich pojednávají o motivu zbytku v knize Amos.¹¹⁶ Hasel zastává, že myšlenka zbytku nevznikla ve válečné socio-polit sféře, ale je hluboce zakořeněna v izraelské historii. Ohledně Amosa se domnívá, že je zde v jeho knize dvojitý použití pojmu zbytek.¹¹⁷ Jedno použití zdůrazňuje obraz soudu kvůli bezvýznamnosti zbytku – může být považován za negativní myšlenku zbytku. Druhé použití zastává naději pro zbytek a tím oslabuje poselství zkázy (Amos 5,14–15). Může být uzavřeno, že v Amosův motiv zbytku je použit poprvé v eschatologickém smyslu. Je zde široká shoda, že Amos má budoucí očekávání vyjádřené prostředky konceptu zbytku. Pasáže s pozitivní zmínkou o zbytku bývají také předatovány na základě kritiky forem a historie tradic. Avšak o Am 5,14–15 dnes pouze málo autorů popírá, že pochází od samotného proroka (např. Wolff).

¹¹⁶ jeho disertace *The Remnant*.

¹¹⁷ HASEL Gerhard F[...]: *The Alleged "No" of Amos and Amos' Eschatology*, in: *Andrews University Seminary Studies* s 29 (1991) 3–18

Hasel se dále zabývá eschatologií, což je nesmírně komplikované téma. Následuje širší definici eschatologie ve smyslu konce přítomného světového řádu, který se může uskutečnit i v proudu historie, jinak by nebylo možné mluvit o starozákonní eschatologii. Postačí říci, že právě u Amosa, který poprvé v Bibli používá pojem "den Hospodinův" (Amos 5,18–20), se nachází začátek biblické eschatologie.

Zabývá se eschatologií proto, aby obhájil, že Amos má poselství naděje. Proto se snaží také obhájit, že eschatologický závěr Amos 9,11–15 pochází od samotného proroka. Dramatičnost této debaty od Wellhausenových dob ukazuje na výroku, který už v roce 1902 pronesl Otto Procksch a který od té doby stále pronásleduje exegety a komentátory. Napsal: "Především, těžko si lze představit, že Amos by měl nechat Hospodinodina triumfovat nad nicotou." Věčné téma se točí kolem toho, zda Amos je konzistentním prorokem zkázy či zda je zde nějaká naděje, alespoň pro zbytek.

3.2.1.4 Amososovo "Snad"

Asen zastává, že toto "ne" je ale doprovázeno "ano" a "snad", které Amos také vyslovuje a které sdílí s Jahvistou.¹¹⁸ Pro oba Amosa i Jahvistu, společenské "ano" ke spravedlnosti a právu je *sine qua non* pro Boží "snad".

Amosos a jahvista

Asen vidí napětí mezi Amososovým "ne" a "ano". Na jedné straně Amos hrozil národu trestem. Ale na druhé straně doufal, že by Izrael mohl "hledat Hospodinodina a žít" (5,4 a 14), že boží plány nejsou vždy nezměnitelné a že pokání může zvrátit váhy spravedlnosti a milosrdenství. Gerhard Pfeifer navrhuje, že ten kdo se zajímá o nalezení tradice, v níž Amos stojí, by se měl podívat na jahvistu.¹¹⁹ Jahvista se tradičně datuje do zlatého věku Davida a Šalomouna, přestože někteří navrhli exilní datum. Ačkoli zůstává otázkou, zda Amos mohl sdílet jahvistovy důrazy, nacházíme u obou stejné hlavní teologické pravdy. Navíc, v historii lidstva v prvních kapitolách Bible (Gn 1– 11), jahvista stejně jako Amos také říká ne a ano.

Jahvistovo ne

Jahvista říká ne vůči vzpouře Adama a Evy, vůči Kainově vraždě Abela, vůči hříchům synů božích až byla zkaženost lidstva byla už tak velká, že Hospodin řekl ne celému stvoření v potopě. A v příběhu o babylonské věži Hospodin řekl ne kolektivní vzpouře lidstva.

¹¹⁸ ASEN B A: No, yes and perhaps in Amosos and theYahwist, in VT 43 (1993) 433– 441

¹¹⁹ Pfeifer, 501

Jahvistovo ano

Avšak stejným dechem říká jahvista také ano: Adamovi poskytnutím oděvu při vyhnání z ráje, Kainovi, na kterého nikdo nevztáhne ruku. Také "ano" Noemovi a jeho rodině uprostřed potopy, a po potopě je zde hlasité "ano" vůči stvoření, i přesto, že "lidské srdce je od mládí zlé" (Gn 9,15.21– 2). Pouze babylonská věž je místem, kde Boží "ano" chybí; jakoby v přípravě na "ano" povoláním a požehnáním Abraháma.

Snad v Amos a v Jahvistovi

Amos a yahvista sdílí také mocné snad. Jako posel a přímluvce svého lidu má Amos hodné předchůdce, mezi nimi Abraháma v Gn 19,24– 5. Před zničením Sodomy a Gomory nalézáme "božské jestli" (*im*), po němž následuje série šesti lidských "snad" (*ulay*), kterými se Abrahám táže Boha. Tato konzultace vede k tomu, že oběma je jasná správnost Božího rozhodnutí.

Takovou božsko–lidskou konzultaci nacházíme také v Amosovi, kde přímluva proroka odvrací kobylky a oheň – v obou případech je jasné, že Boží rozhodnutí není konečné. A když v Amos 3,7 čteme, že "Bůh nečiní nic, aniž by své rozhodnutí zjevil svým služebníkům prorokům", co jiného se říká než že Bůh nic nečiní bez konzultace! Boží oznámení prorokům nemá status neměnitelného dekretu, ale možnosti být prozkoumáno společně.

Tato podobnost Amosa s Abrahámem stojí na základě práva a spravedlnosti. Toto spojení se vyskytuje často u proroků, zvláště v Amosovi. V knize Genesis nacházíme jediný výskyt tohoto spojení v souvislosti s Abrahámem (Gn 18,19). Abraháмова spravedlnost a právo zde stojí v příkrém kontrastu vůči sodomské nespravedlnosti a vzpouře. Sodoma byla vždy příkladem největší nepravosti, jaká byla v Izraeli myslitelná.

Amos se zmiňuje o Sodomě a Gomoře ve 4,11 a oznamuje, že Hospodin takto zasáhne vůči Izraeli.

3.2.1.5 Amososovo absolutní "Ne"

Noble se zabývá Am 9,1–4 a blízkce příbuzným materiálem v 9,7–10, které mnozí interpretují jako prohlášení, že národ bude vyhuben do poslední osoby.¹²⁰ Tyto pasáže kladou zvláštní potíže těm, kdo nalézají optimistický zbytek mezi původními proroctvími. Proponenti interpretace zbytku jsou si toho vědomi a nabídli někdy opačné interpretace veršů 9,1–4, které omezují jejich účel různými způsoby: jejich jazyk "garantuje univerzální způsobilost k trestu", ale ne, že všichni aktuálně zahynou (Stuart); nebo ohlašuje se úplné zničení kultovního

¹²⁰ NOBLE Paul R: Amosos' absolute "No", in VT 47 (1997) 329– 340

personálu a účastníků bohoslužby ve svatyni, ale nikoli celého národa (Andersen–Freedman, Hayes); nebo, že "vinníci" zahynou, ale blíže nedefinuje, kdo to jsou (Koch). Zatím zde není jasný konsensus ohledně této pasáže.

Pasáž začíná zničením svatyně. Úder, jenž Hospodinodin poroučí, působí úplné zničení, hlavice sloupu a prahy tvoří merismus, jež zahrnuje celou strukturu do katastrofy. Svatyně a zvláště oltář, byl ohniskem komunikace mezi božstvem a lidem; a tak Bůh, který je zobrazen, jak ho ničí, je způsob vyjádření, že ze své strany Hospodinodin rozbíjí sdílení skrze kult. Je jasné, že to bude mít vážné důsledky pro národ jako celek.

Od zničení svatyně se pasáž rychle přesouvá ke zničení lidu. Jak mnoho biblistů poukázalo, hlavním tématem veršů 1–4 je neuniknutelnost Hospodinovu soudu, ale na koho dopadne? "Oni" se na první pohled jeví podle kontextu jako lidé uvíznutí v troskách svatyně. Jak pasáž pokračuje, je však jasné, že pro ty, na něž to přijde, to bude fatální, a že to přijde na všechny z nich. Přesto ještě další řádek tvrdí, že "zbývající z nich" budou pobiti mečem – to, že by zde mohl být zbytek, bylo právě vyloučeno předcházejícím *kullám*. Tato rétorika pak ještě dále tlačí na v.1b, který může být přeložen jako: Nikdo z nich neuteče. Tato neuniknutelnost je zdůrazněna jak paralelismem mezi řádky tak slovními hříčkami v každém řádku. Verše 2– 4a dále pokračují uváděním příkladů o extrémních (ale marných) pokusech uniknout Božímu soudu. Obraz "těch", kdo mají být zničeni (někteří z nich byli ve svatyni), se nyní rozšiřuje.

Stále ještě zůstávají některé důležité otázky po "jejich" identitě: Je to každý z "nich", kdo zahyne? Mohou "oni" být identifikováni jako specifická skupina, např. vůdcové národa nebo národ jako celek nebo jednotlivé národy zmíněné v Amos 1– 2?

Další objasnění poskytuje až část 9,7–10. Návaznost zajišťuje zarámování první části násilnou inkluzí "poručím meči..." Další charakteristikou "jich" je, že Hospodin na ně upřel svůj zrak, která se opět vyskytuje v 8a. Třetí část začíná důležitou otázkou po exodu Izraele, a tím řeší přiozenou námitku. Izraelova hříšnost zredukovala jeho exodus na pouhou geografickou relokaci, proto je nijak neochrání před nastávajícím soudem. "Oči mého Pána Hospodina jsou upřeny na toto hříšné království," v 9,8a jasně naráží na Hospodinovu hrozbu ve 4b: "můj zrak spočinul na "nich" ke zlému, a tak potvrzuje osud "těch", které naznačil ve verších 1– 4: "Hospodin je vyhladí (hříšné království – to je "ty", na něž Hospodinodin upřel svůj zrak) z povrchu země." Tento idiom se používá, pokud má být zničena určitá skupina jako celek nebo pouze nepatrná hrstka zůstane jako zvláštní vyjímka, viz Gn 6,7; 7,4; Ex 32,12; 1 SAmos 20,15; Sof 1,2–3, atd. Trest dopadne na národ jako celek a verše 1–4 je tedy

třeba interpretovat jako popisující nevyhnutelnou zkázu celého národa, ne pouze určité sekce uvnitř něho.

Otázka identity ještě nebyla plně vyřešena, ještě není jasné, zda "toto hříšné království" je míněno jako jeden zvláštní národ (pravděpodobně Izrael), či zda má být chápáno obecně, čili že 8a lze vykládat jako "kterékoli (či každé) království, které je hříšné, bude zničeno." Tato dvojznačnost je konečně vyřešena veršem 10a: **yMi_[: yaeäJ'x;**

IKoß WtWmêy" br,x,äB; . To je téměř vždy překládáno jako: "všichni hříšníci mého lidu zemřou mečem," které naznačuje partitivní chápání **yMi_[: yaeäJ'x**.. Jsou to hříšníci zprostřed Hospodin lidu, kteří zahynou, pro nevinného je zde tedy naděje – a snad dokonce i explicitní zaslíbení – na přežití. Taková interpretace je atraktivní pro ty, kteří věří, že mezi Amosovými autentickými slovy lze nalézt naději pro zbytek, i když zůstávají námitky. Je totiž těžké nalézt další relevantní příklady konstrukce s tímto významem. Standartní příklady partitivního genitivu obecně postrádají kontrastní význam, jež byl navržen pro tento verš:

Ex 15,4: nejlepší z faraonových jezdců se utopili (neimplikuje to, že by méně schopní přežili).

Sdc 5,29: nejmoudřejší z jejich žen jí odpověděly (to neznámá, že odpověď méně moudrých by byla kontrastní).

Záměrem je spíše zdůraznit účast jisté podskupiny v něčem, co je společné skupině jako celku.

Odlišnou interpretaci má však Cripps, který navrhuje, že "všichni hříšníci mého lidu" je zřejmě způsobem hebrejského vyjádření "celý můj hříšný lid". Noble zastává, že toto je zásadně správné. Všude jinde v Amosovi je národ jako celek viděn jako hříšný. Následně, tresty popisované v Amosovi zasahují všechny vrstvy společnosti. "Velký dům" i "malý dům", to je příbytky každého stupně, budou rozbity na Hospodinův příkaz (6,11). Podobně hlad, sucho a nemoci neberou ohled na sociální třídu či zbožnost. Opět je to národ jako celek, který se musí připravit na setkání se svým Bohem (4,12), který je vykreslen jako ovce požíraná lvem (3,12), panna ležící na své zemi, už nepovstane (5,2), a skupina mužů, kteří všichni umírají (6,9). Tyto pasáže také ukazují, že Amos neomezil přicházející soud na zvláštní skupinu v Izraeli. Závěrem tedy je, že v 9. kapitole prorok ohlašuje totální zkázu Božího lidu do poslední osoby.

3.2.2 Amos a budoucnost

Badatelé jsou často fascinováni tím, že prorocké poselství bylo potvrzeno zčásti pravdou svých předpovědí, a proto upřednostňují pohled na proroky jako úspěšné předpovídatelé běhu historie. Fohrer však upozorňuje, že toto vůbec nezohledňuje podstatu hlásání předexilních proroků.¹²¹ Předexilní proroci se zcela soustředují na přítomnost a mají malý zájem o budoucnost (či minulost), kromě toho nakolik se týká přítomnosti. Mluví o bezprostřední budoucnosti jako o trestu, která přijde na hříšnou přítomnost. Prorocké poselství není prosté omylu, alespoň v záležitostech detailů, zatímco širší události mohly být předvídaný každou osobou s jistým rozhledem. Proroci nepředpovídali běh historie. Jejich slovo činilo katastrofu nevyhnutelnou a pochopitelně, že toto slovo mělo zároveň funkci výzvy a varování v poslední minutě.

Pravým koncem proroctví bylo obrátit hříšného člověka svých dní k pokání či vykopení a tak uskutečnit spásu ztraceného člověka. Neboť Bůh nemá zalíbení ve smrti bezbožníka... (Ez 18,23). Je to přesně toto, co představuje význam proroků pro dnešní den. Andreas Scherer také varuje před odsouváním tradice spásy do pozdější redakce na základě principu *vaticinia ex eventu*, neboť ohlašování jedině trestu by bylo nesmyslné v dobách zkázy stejně tak jako v dobách obnovy.¹²²

Také Hoyles zdůrazňuje, že proroci 8. století hrozili strašlivým trestem za nemorálnost a bezbožnost; avšak Bůh, kterého reprezentovali, nebyl tím, který by měl zalíbení v hrozných následcích zlých činů. Tresty mohly být odvráceny jako odpověď na zlepšení života. V případě Amosa, se opakovaly hrozby slovy "neodvolám trest" (kap 1–2). Avšak účelem trestu nebyla pouhá pomstychtivost: měl disciplinární úlohu.¹²³ Mohl být odvolán, pokud by se hříšník stal kajícím. Pokud by konali, co bylo správné, mohlo být, že Pán bude milostivý (5,15).

Fretheim mimo jiné zkoumal také Boží poznání budoucnosti a v této souvislosti se zabýval Božím *snad* (ulay) v Am 5,15. Klade zde důležitou otázku po integritě Božích příkazů prorokům. Pokud Bůh věděl, jaká Izraelova odpověď bude, pak tyto příkazy byly posměškem, neboť byly založeny na možnosti, že by Izrael mohl odpovědět pozitivně. Pokud Bůh věděl, co se skutečně stane, že Izrael tak neodpoví – pak ono "*snad*" podvodem na proroku. Navrhli bychom, že nevěděl ... Ale absolutní formu vševědouce lze uhájit pouze

¹²¹ FOHRER Georg: Remarks on Modern Interpretation of the Prophets, in: JBL 80 (1961) 309–319

¹²² SCHERER Andreas: Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea, in: Biblica 86 (2005) 1–19

¹²³ HOYLES J.Arthur: Punishment in the Bible, Epworth Press, London 1986, str 29

za cenu integrity a koherence všech Božích slov: míní Bůh skutečně, to co říká, nebo ne? Tyto texty ukazují, že Izraelova budoucnost je otevřená a není predeterminovaná.¹²⁴

Může být řečeno, že Bůh ví, že konečné spásné cíle pro lid a svět budou dosaženy jedním či jiným způsobem, a že Boží úmysly ve směřování k těmto cílům budou konstantní. Ale pro lid jsou zde nesčetné cesty, kterými může pokračovat; tyto jsou Bohu známy jako možnosti a pravděpodobnosti. Boží skutky nejsou predeterminované. Další texty v Amos 7,1 a 4 chápe také jako Boží konzultaci s prorokem o budoucnosti, která prozrazuje něco o Božím přístupu k záležitostem soudu. Také Amos 3,7: "Bůh nečiní nic, aniž by zjevil své tajemství..." Soud se stává nevyhnutelným. Prorok nyní stojí na Boží straně a respektuje Boží rozhodnutí ohledně budoucnosti, neboť budoucnost se nyní zredukovala na pouze jednu možnost: soud.

Ve Starém zákoně najdeme příklady, které svědčí o tom, že Hospodin změnil proročskou předpověď budoucnosti: Eliáš po zavraždění Nábota oznamuje králi Achabovi, že Hospodin ho potrestá vyvražděním celého rodu. Dlouhá a krutá řeč končí takto (1 Kr 21,24): "Kdo zemře Achabovi ve městě, toho sežerou psi, a kdo zemře na poli, toho sežere nebeské ptactvo." Jelikož Achab oblékl žinici a postil se, stalo se znovu Hospodinovo slovo (1 Kr 21,29): "Viděl jsi, že se Achab přede mnou pokořil? Protože se přede mnou pokořil, nedopustím to zlo za jeho dnů, ale uvedu je na jeho dům za dnů jeho syna." Přitom proročké slovo nenabízelo žádné pokání, bylo pouhým ohlášením smrti bez jakékoli stopy naděje. Příběh neříká nic o tom, že by Achab vinici vrátil nebo se nějak pokusil napravit zlo, které evidentně spáchal. Přesto Hospodin zmínil trest pouze proto, že se pokořil. Achabův půst, který byl spíše pokrytecký, byl přesto účinný.

3.2.6 Shrnutí

Amos je prvním prorokem, který nebyl aktivně zapojen do politiky své doby. Jeho posláním nebylo oznámit slovo Hospodinovo králi, neboť král už nebyl ochoten naslouchat Hospodinovým prorokům. Amosovým posláním však nebylo ani provést změnu krále, jako to činili proroci před ním. Oznámil sice konec Jeroboámovu domu, to ale odpovídá Hospodinovu zaslíbení Jehúovi, že jeho synové budou sedět na trůnu do čtvrtého pokolení (2Kr 10,30). Amos je tedy prvním prorokem, jehož proročké slovo zůstalo ve své době úplně bez účinku a bylo společností zcela odmítnuto, stejně tak jako prorok. Jeho proročké slovo bylo prvním proročským poselstvím, které bylo pouze zapsáno.

¹²⁴ Fretheim, str 45

Ještě před sto lety Eliáš na Hospodinovo slovo pobil mečem 450 Baalových proroků (1 Kr 18,40; 19,1) a byl poslán pomazat na krále Jehúa (1 Kr 19,16-17; 2 Kr 9,6-10). Amos už nikoli. Jeho proroctví dostává zcela jiný charakter. Amos ohlašuje, že Hospodin sám bude jednat. Trest se stává zcela záležitostí vyšší moci. Už nepomůže oznámit králi jeho chybu, ani jeho odstranění, ani krvavá revoluce. Amos se obrací k celému národu, aby otřásl jeho jistotami, a jasně ukazuje, že šťastnou budoucnost nelze budovat útlakem a vydíráním. Jeho prorocké slovo odhaluje chyby ve všech vrstvách společnosti. Jednání však Amos ponechává Hospodinu. Hospodin bude na svůj lid tlačit, bude ho trestat a toto jeho jednání dostává postupně charakter katastrofy, která se zkonkrétňuje jako válečné hrůzy, vysídlení, konec a pobití mečem.

Amos oznamuje Hospodinovo jednání, ale nevykresluje obraz Hospodina. Amos nenazývá Boha soudcem, ani ho nevykresluje jako soudce žádným obrazem. Není novinkou píšících proroků, že by ukázali novou funkci Hospodina jako soudce, to Izrael dávno věděl. Hospodin byl pro Izrael soudcem, který zjednává právo svému lidu. Amos tento tradiční obraz nijak nezpochybnil. Ukázal však, že lid převrací právo v jed. Proto Hospodin obrátí jejich skutky proti nim. Budou vyloupeny paláce, v nichž uskladňují násilí, a Hospodin rozbije domy vybudované z útlaku... nakonec Hospodin sám pobije mečem všechny hříšníky svého lidu. Amos však Hospodina charakterizuje jako toho, jehož jednání je vyvoláno skutky jeho lidu, ne jako toho, jehož jednání plyne z jeho podstaty. V tomto kontextu trestu Amos nevykresluje charakteristiku Hospodina jakožto soudce, který trestá svůj lid, ani jakožto válečníka či hrdinu, který zabíjí mečem, jakoby taková byla podstata Boha Izraele. Naopak, Amos připomíná lidu Hospodinovy skutky záchrany, a vyčítá jim, že odmítli vrátit se k němu. Ukazuje také Hospodina, který nařiká nad pádem svého lidu (5,1-2) a který odpouští (7,3.6). Přesto je celé poselství proneseno tvrdým tónem a vrcholí popisem Hospodina, který bude pobíjet mečem všechny hříšníky svého lidu.

Tito hříšníci jsou však charakterizováni jako ti, kteří říkají: "Nás nic nepostihne, nás nepotká nic zlého." (Am 9,10). Tím Amos zároveň vystihuje pravou podstatu každého hříchu. Předtím Amos nastavil společnosti zrcadlo, kde odhaloval konkrétní zločiny, mnoha hrozbami ukazoval, že takové jednání vede do zkázy, a vyzýval k hledání dobra. Tady Amos však ukazuje hřích, který působí nevyhnutelnou smrt. Hříšník odmítá přiznat, že je hříšníkem, odmítá nazvat hřích hříchem a zlo zlem, nepotřebuje hledat dobro a záchranu, nepotřebuje odpuštění, ve své sebejistotě nepotřebuje nápravu ani Hospodina. Tento verš, který se v poslední době stal hlavním argumentem těch, kteří vidí Amosa vyslovovat absolutní ne nad Izraelem, tento verš však sám ukazuje na to, že pro Amosa není hlavním úkolem oznamovat

budoucnost. Amos ukazuje hříšníkovi jeho hřích, navíc uvádí hříšníka do pozice, kdy se konfrontuje přímo s Hospodinem. Amos ukazuje, že takový postoj sebejistoty, projevený vůči Hospodinu v posledním kritikém okamžiku, nemůže skončit jinak než smrtí. Příčinou smrti je rozhodnutí hříšníka před Hospodinem, nikoli prorocké slovo, které hříšníka předem varovalo. Ohlášení konce ukazuje reálnou a konkrétní hrozbu smrti jako odplaty za hřích. Výzva k hledání dobra nepřestává platit ani před Hospodinovým mečem. Verš 9,10 je jakýmsi varováním pro budoucí hodinu smrti, aby hříšníci nesetřvali v takovém postoji: "nás nic nepostihne..."

Amosovo tvrdé poselství je posledním varováním, které se snaží otřást touto sebejistotou bohatého severního Izraele na vrcholu své moci. Důvodem jeho proroctví je: "abyste mohli žít." (5,14). Proto odhaluje hříchy tak jasně a ukazuje, že toto je cesta, která vede do zkázy a končí smrtí. Amos ukazuje na příčiny pádu hlubší než politické. Nástrojem trestu není pouze cizí národ. Amos ukazuje na Hospodina, který jedná sám vůči svému lidu a dává mu najevo rozhodné ne vůči hříchu. Amos dává důraz na Hospodinovo osobní jednání v dané situaci. Ve svém tvrdém vyjadřování, však nikdy nepoužívá výrazy jako Hospodinův hněv, odplata, msta, apod, spíše se vyhýbá emocím, jeho logika je však nekompromisní a důsledná.

3.3 HOSPODINŮV SOUD U OZEÁŠE

Ozeáš byl většinou chápán jako jeden z prvních příkladů biblického svědectví o Božím milujícím milosrdenství. Proto bývá nazýván prorokem Božího milosrdenství. Ozeáš je také prvním z proroků, který použil pro vztah Boha a jeho lidu obraz manželství. Láska, která přetváří hříšný život, se stala aktuální v Ozeášově zkušenosti. Důvěryhodnost tohoto poselství dokazuje prorokova vlastní bolestná zkušenost.¹²⁵

Obraz manželství je zde metaforou pro poselství o Hospodinově soudu nad Izraelem. To přirozeně vytváří dvě hlavní části knihy. Metafora o prorokově nevěrné ženě v prvních třech kapitolách tvoří úvod k vlastnímu poselství knihy, sporu Hospodina se svým lidem (Oz 4-14).

Zdá se, že Ozeášovo poselství se velmi liší od Amosova, přesto však oba adresovali svá slova do stejné historické situace, království severního Izraele krátce před jeho zánikem. Vypadá to, jako by se vůbec neznali, Ozeáš mluví úplně jiným tónem, jeho poselství je plné emocí a obrazů. Několik málo veršů však jasně odráží Amosovy myšlenky: Ozeáš také nařiká

¹²⁵ FIDDES Paul S.: The Cross of Hosea Revisited: The Meaning of Suffering in the Book of Hosea, in: Review and Expositor 90 (1993) 175-190

nad mišpat, který byl převrácen v jed (Oz 10,4). Také ohlašuje, že Hospodin pošle na izraelská města oheň a ten pozře jejich paláce (Oz 8,14). O exilu Ozeáš na rozdíl od Amosa mluví zcela samozřejmě a otevřeně, avšak není to pro něj vůbec hlavní téma.

Ozeáš jde mnohem dále než Amos. Pro něj je v centru pozornosti vztah Hospodina a jeho lidu, vinu Izraele prezentuje ve velmi osobním rámci: zapoměli na mě, zavrhli mě. Proto se mnohem více zaměřuje na kritiku kultu, kde odhaluje za službou Hospodinovou službu Baalovu. Na tento vztah ukazuje také jeho použití antropomorfních metafor manžela a nevěrné manželky, otce a vzpurného syna a mnoho dalších obrazů. Jeho poselství je velkým voláním po návratu Izraele a za tímto účelem apeluje na nejhlubší lidské city. Právě v této souvislosti Ozeáš zdůrazňuje poznání Hospodina, kterého nelze zobrazit sochou ze zlata, nelze ho však také uvěznit do jednoho lidského přirovnání. Ozeášovo poselství není jen příspěvkem k prosazení monoteismu v Izraeli, ale vypovídá mnohé o tom, jaký je ten Bůh, v něhož věříme.

3.3.1 Metafora manželství (Oz 1-3)

Kdysi se všeobecně věřilo, že o Ozeášově osobním životě víme víc než u ostatních proroků. Všechno, co o něm víme, se však týká pouze jeho nešťastné zkušenosti lásky a manželství. Jeho vlastní manželství a rodinný život se stává živým symbolem situace jeho lidu. Oz 1 bývá také považován za biografickou zprávu a Oz 3 za autobiografickou zprávu, jež informují o Ozeášovi, ženě Gomer a třech dětech, které měli. Historická kritika však uznává, že všechny pokusy o biografickou rekonstrukci příběhu jeho manželství (Oz 1-3) selhávají.¹²⁶ Proto je považována za vyprávění o symbolickém skutku,¹²⁷ za součást jeho kázání. Je to však velmi zvláštní symbolický skutek a soustředí se na něj pozornost většiny studií o Ozeášovi. Ohledně symbolických skutků proroků většinou není důvod pochybovat o tom, že je prorok skutečně vykonal, o historicitě Ozeášova manželství však byly vysloveny vážné pochybnosti.

3.3.1.1. Hospodinův příkaz

Nejkontroverznějším bodem interpretace Ozeášovy knihy je Hospodinův příkaz Ozeášovi:

"Jdi, vezmi si ženu smilstva...." (Oz 1,2)

¹²⁶ von Rad to otevřeně uznává, trvá však na historicitě této události, srv. RAD Gerhard von: The Message of the Prophets, London: S.C.M. Press, 1968, str 138-140

¹²⁷ FOHRER Georg: Die symbolischen Handlungen der Propheten, Zürich: Zwingli Verlag, 1968, 25-29

Hospodin nejmenuje konkrétní ženu, určuje ji obecně jako nemorální, ale uvádí důvod – země smilní. Takový příkaz vzbuzuje množství otázek, text na žádnou neodpovídá, jen uvádí Ozeášovu odpověď: "On tedy šel a vzal si Gomeru..." (Oz 1,3)

Navíc stejnou věc přikazuje Hospodin Ozeášovi podruhé ve 3.kap:

"Jdi opět a miluj ženu, milenku jiného, cizoložnici."

A opět uvádí důvod - "právě tak miluje Hospodin izraelské syny, i když se obracejí za jinými bohy a milují koláče z hroznů." (Oz 3,1)

Toto Ozeášovo manželství vzbuzuje množství exegetických problémů. Existence jednoho vyprávění ve třetí osobě (Oz 1) a dalšího v první osobě (Oz 3) většinou není považováno za dvě zprávy o témže incidentu, ale spíše o dvě následné události, jejichž subjektem je stejná žena. Tato žena, Gomer, Bat-Dibl^oyim, neboli ~ynlWnz> tv,ae, je notorickým problémem textu. Manželství proroka s promiskuitní ženou je předmětem největší části studií o Ozeášovi. Většina komentátorů vyvozuje, že se Ozeáš s touto ženou oženil, jelikož sloveso **Xql** je běžný hebr idiom pro manželství.

Po staletí však křesťanští i židovští interpreté považovali za absurdní předpokládat, že toto odráželo skutečné události. Copak Bůh mohl skutečně nařídít prorokovi vstoupit do takového manželství s otevřenými očima? Proto to bylo považováno za alegorii, za fiktivní vyprávění. Jeroným ho považuje za podobentví a prosí o pomoc Ducha svatého pro výklad, tak jako učedníci prosili Ježíše: "Pane, vysvětli nám tato podobentví."¹²⁸ Augustin musel čelit obvinění manichejce Fausta, že Bůh je původcem hříchu, když toto přikazuje Ozeášovi. Augustin oponuje tím, že nevěstka zanechala hříšného života v čistém manželství.¹²⁹ Tomáš Akvinský dokonce uvádí, že Bůh dispenzoval Ozeáše od přirozeného zákona.¹³⁰

Historická kritika přinesla obnovený zájem o historicitu Ozeášova manželství, avšak téměř žádné výsledky. Interpretace jednotlivých autorů obsahují takové množství dohadů a tím přiznávají takovou míru nejistoty, že i jednotliví autoři mohou být chápáni protichůdným způsobem. Například Rowley je považován za autora, který chápe doslovně povolání vědomě se oženit s nemorální ženou,¹³¹ ale Hoffmann ho vidí jako zastánce alegorického výkladu.¹³² Podívejme se tedy, co tvrdí sám Rowley: "Oz manželství je věčným předmětem diskuse a problémy jsou takové, že není pravděpodobné, že by bylo dosaženo konsenzu. Bylo též

¹²⁸ Jeroným: *Commentariorum in Osee prophetam libri tres*, Migne, PL 25, 815-946

¹²⁹ Augustin: *Contra Faustum* 22, 80; Migne, PL 28, 1071

¹³¹ JENSEN, str 106-109

¹³² Hoffmann

řečeno, s určitým přeháněním, že jeho první kapitola má pravděpodobně nejvíce různých interpretací v celé prorocké literatuře."¹³³

Poměrně široké podpory se dostává názoru, že tento příkaz je pravděpodobně formulovaný až po události, která fakticky přišla a musela být překonána. Tedy, že se Ozeáš snad oženil v dobré víře a pouze následně odhaluje, že se ve své ženě zklamal. (Wolff, Koch).

Klaus Koch shrnuje nezdar psychologických studií:¹³⁴ "Psychologické analýzy přináší spíše fiktivní příkrášlení než historická autenticky dokázaná fakta. Stalo se Boží povolání naplněním Oz nepřiznané touhy? Nebo hledal nějaký zvláště drastický způsob vyjádření svého pohledu, když byl naplněn hrůzou nad prostitucí Izraele?"

Společným rysem interpretací Oz manželství je, že odmítají tolerovat tuto "ženu smilstva". Proto Yvonne Sherwood věnuje svou studii¹³⁵ zkoumání, jak je tato prostitutka odstraňována z textu: mnoho kritiků se snaží odstranit tuto urážlivou ženu z textu tím, že jí připisuje pozdější redakci, nebo je považována pouze za alegorii, nebo za symbolickou roli, kterou sehrála prorokova jinak ctnostná žena.

Zdůvodnění příkazu

Důvodem tohoto příkazu však není Ozeáš, nýbrž Izrael. Hospodin pokaždé uvádí důvod tohoto příkazu:

"... Země jen smilní a smilní, odvrací se od Hospodina." (Oz 1,2)

"...Právě tak miluje Hospodin izraelské syny, i když se obracejí za jinými bohy a milují koláče z hroznů. " (Oz 3,1)

Vlastním tématem kapitol 1-3 není tedy Ozeášův soukromý rodinný život, ale situace Izraele, kterou prorok nazývá smilstvem. Obviňuje národ, že se obrací za jinými bohy. Koláče z hroznů (3,1) ukazují, že Ozeáš měl na mysli kananejské kultury plodnosti a jejich rituální pokrmy. Koláče z hroznů jsou obětovány pohanským bohům a poté, jako další část bohoslužby, obětník sám sní jejich část, o čem se věřilo, že zvětší jeho sexuální síly.¹³⁶ Kromě

¹³³ ROWLEY H.H.: The Marriage of Hosea, in: Bulletin of the John Rylands Library 39 (1956-1957) 200-233

¹³⁴ K.KOCH, str 80

¹³⁵ SHERWOOD Yvonne: The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective, in: JSOT Supp 212 (1996), 20

¹³⁶ LOEWEN Jacob A.: Some Figures of Speech in Hosea, in: The Bible Translator 33 (1982) 241

toho však Ozeáš míří vůbec na cizí bohy a cizí kultury a jde ještě dále a obviňuje zemi, že: "se odvrací od Hospodina." (Oz 1,2).

Ozeáš je prvním prorokem, který použil obraz manželství na vztah Hospodina k jeho lidu, použil však tento obraz výrazně negativním způsobem. Použil jazyka a obrazů své doby, kultů plodnosti, avšak polemickým způsobem. Prorok používá obraz manželského vztahu k tomu, aby národ obvinil z nevěry.

1.3.1.2 Trest – jména dětí

Je jasné, že Ozeášovo manželství ještě není tím poselstvím, které má hlásat. Poté, co prorok poslechl ten divný Boží příkaz, Hospodin k němu dále mluví po narození každého dalšího dítěte a přikazuje mu, jak má dítě pojmenovat. Podle Hospodinových příkazů dává Ozeáš těmto dětem strašlivá jména, která jsou zároveň ohlášením trestu a zkázy na Izrael.

Klaus Koch vidí v těchto jménech narážku na to, že otcovství těchto dětí bylo alespoň pochybné.¹³⁷ Názory autorů se však v této věci různí a samotný text nechává tuto otázku opět zcela bez odpovědi. Ozeáš není jediným prorokem, který dává svým dětem symbolická jména. Také Izaiáš dává svým dětem podobně symbolická jména, jenž vyjadřují nadcházející trest (Iz 8,1-4)

Jizreel

"Pojmenuj ho Jizreel,

neboť já zakrátko potrestám Jehův dům za krev prolitou v Jizreelu;

zruším království izraelského domu.

Stane se v onen den, že přelomím Izraelovo lučiště v dolině Jizreelu." (Oz 1,4-5)

Jizreel nebyl jen zimní rezidencí izraelských králů, toto nádherné město a údolí bylo navěky spojeno s násilím a masovým vražděním. Jakoby dnes dítě dostalo jméno Osvětim či Hirošima.¹³⁸ Jehú zde po svém převratu nechal zlikvidovat nejen sedmdesát Achabových potomků, ale pobil i všechny jeho významné lidi a také všechny Baalovy ctitele (2 Král 10,1-28). Jensen si všímá toho, že ačkoli deuteronomistický historik chválí Jehúovu krvavou horlivost vůči Achabově linii a Baalovým ctitelům (2 Kr 10,30), Ozeáš naopak takový přístup

¹³⁷ KOCH Klaus: ??

¹³⁸ LIMBURG James: Hosea - Micah. Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta: John Knox Press, 1988, str 9

odsuzuje. Odsouzení takové formy nepřátelství vůči pohanům je krokem směrem k universalismu, který se otevřeně projeví až u dalších proroků (Iz 19,18-25). Tyto texty dokládají také podstatný etický vývoj během období biblického zjevení, ne vždy je však chronologicky pozdější text eticky pokročilejší; v tomto případě je starším textem Ozeáš.¹³⁹

Slovo "zakrátko" poukazuje na to, že Oz sepsal první tři kapitoly ještě za panování rodu Jehúova. Někteří míní, že také nadpis 1,1 se vztahuje pouze na první tři kapitoly, protože z izraelských králů jmenuje pouze Jeroboáma.¹⁴⁰ Tento trest se brzy splnil. Roku 744 př. Kr. padl poslední král Jehúovy dynastie Zachariáš rukou vraha. A další trest se plní pádem severní říše roku 721: "přelomím Izraelovo lučiště v dolině Jizreelu."

Význam jména Jizreel je "Hospodin rozsívá", slovo semeno se používá také pro potomstvo, například kniha Genesis označuje tímto slovem [r;Z< potomstvo zaslíbené Abrahámovi. Tato úrodná rovina byla přirozeným místem pro kultu plodnosti, a přestože Jehú vyhladil Baalovy hodnostáře, nevyhladil z lidu důvěru v účinnost tohoto přírodního kultu, snahu ovlivnit zajištění plodnosti a budoucnosti, proto se Jizreel stává místem zkázy.

Juxtapozice výroku spásy v 2,1-2 však ujišťuje o tom, že zaslíbení Abrahámovi stále platí: "izraelských synů bude zase jak mořského písku." Ani Wolff si zde není zcela jistý, že Ozeáš není autorem těchto výroků spásy, proto se domnívá, že jeho vlastní formulace splynuly s jazykem tradentů takovým způsobem, že už není možné je oddělit.¹⁴¹

Lo-ruchama hm'x'ru al {

"Pojmenuj ji Lórucháma (to je Neomilostněná),
protože nadále nebudu izraelskému domu milostiv;
dost jsem jim promíjel." (Oz 1,6)

Kořen rHm odkazuje na hlubokou lásku, založenou na nějakém "přirozeném" poutu, hloubku této lásky vyjadřuje souvislost, že totéž slovo raḡam znamená i mateřské lůno. V pielu se používá pro hluboký vnitřní cit, který bývá nazýván jako soucit, slitování či milosrdenství. Vyjadřuje mateřskou lásku (Isa 49:15), někdy otcovskou, soucit vůči

¹³⁹ Jensen, str. 12

¹⁴⁰ COL, R.: Symbolické úkony proroka Ozeáše. Exegetická studie k Oz 1a3, Přerov, 1936, str. 51-54

¹⁴¹ WOLFF Hans Walter: Hosea, in: Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1974, str. 23-25

bezmocným a často se používá o Bohu (Ž 103,13; Ex 33,19; Ex 34,6). Také sirotek nalézá slitování (raḡam) u Boha (Oz 14,3).

Mays¹⁴² zde vidí právě souvislost rodičovského vztahu, kde děti vzbuzují v rodičích něžnost, soucit silného vůči slabému. Dcera pojmenovaná "Ne-pečovaná" by byla skandálem; každé vyslovení jejího jména by mluvilo o dítěti, jehož otec nevykonává svou zákonou úlohu.

Jacob poznamenává, že v Ugaritu se rHm spojuje s Ašerou a Aštartou a pravděpodobně funguje jako označení živitelské funkce bohyně. Tento kořen, který vyjadřuje lásku bohů v kananejském náboženství, se v Izraeli stal také konstitutivním jazykem smlouvy (srv. Ex 34,6; Dt 13,18); smilování Boží, jeho mateřské city vůči svému lidu, stojí u počátku smlouvy; pokud se však tyto upírají, pak sama smlouva je uvedena v pochybnost.¹⁴³

Toto odepření slitovné péče ještě zdůvodňuje na konci verše sloveso, které ačkoli znamená odpouštět, vyjadřuje nemožnost odpuštění. Absolutní infinitiv aF'ḡa, afoin, překládaný jako: "dost jsem jim promíjel," ukazuje, Izrael už dostal úplné odpuštění, že Hospodin už Izraeli všechno odpustil: ~h,(l' aF'ḡa, afoin"-yKi

Lo-ami yMi[; al{

"Pojmenuj ho Lóami (to je Nejste-lid-můj),
neboť vy nejste můj lid a já nejsem váš Bůh."

Jméno druhého syna zasahuje základy izraelského náboženství. Základní formule sinajské smlouvy je: "Vy jste můj lid a já jsem váš Bůh." (Ex 6,7; Lev 26,12; Dt 26,17nn; 2 Sam 7,24; Jer 7,23; 11,4; atd.). Toto jméno a jeho výklad je jasným Hospodinovým prohlášením, že smlouva už neplatí. Ozeáš zde používá verbální formu Božího jména hy<ih.a,, která se vyskytuje pouze v Ex 3,14, kde Hospodin zjevuje své jméno Mojžíšovi, což ještě umocňuje radikální charakter tohoto prohlášení:

yMiê[; al{ã ' ~T,a; yKiÛ

¹⁴² Mays, str. 28-29

¹⁴³ JACOB Edmond: Osée, in: Commentaire de l'Ancien Testament, sv. 11a, Genève: Labor et Fides, 1982, str. 21-22

~k,(l' hy<ih.a,-al {} ykiPnOa'w>

Jeremias poukazuje na hrůznou gradaci v sekvenci těchto jmen. První ohlašuje budoucnost, kdy Izrael zůstane bez krále, druhé budoucnost bez Božího soucitu a třetí budoucnost bez Boha.¹⁴⁴

Náledující verše 1,10-11 převrací tato jména do výroku spásy. Pouze verš 1,7, který je zmínkou o Judsku, je považován za pozdější dodatek.

3.3.1.3 *Spor (rīb)*

Mezi dvě vyprávění biografického charakteru v kapitolách Oz 1 a Oz 3 je vložena kapitola 2, která je považována za interpretační, v tomto monologu se objevuje skutečná situace; je to Hospodin, který obžalovává Izrael, už ne Ozeáš Gomer.

Ved'te spor proti své matce

"Ved'te spor proti své matce,
ved'te spor,¹⁴⁵
vždyť ona není mou ženou
a já nejsem jejím mužem." (2,4)

Na základě použití slovesa **byr** byla tato řeč považována za obžalobu u soudního dvora.¹⁴⁶ I Wolff vysvětluje jednotu celé pasáže 2,4-17 právě soudním postupem proti nevěrné ženě.¹⁴⁷ Tím také zdůvodňuje mnoho prudkých přechodů z první do třetí osoby Hospodina a také z druhé do třetí osoby obžalované strany, neboť předpokládá, že posluchači pravděpodobně vnesli námitku, která není citována.

¹⁴⁴ JEREMIAS Jörg: Der Prophet Hosea, in: Das Alte Testament Deutch, sv. 24/1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986, str. 29-35

¹⁴⁵ hebrejský výraz *rib* překládám jako "spor" namísto výrazu "pře" v ČEP, to zachovávám pro všechny výrazy *rib*

¹⁴⁶ viz Gemser; HARVEY J.: Le "Rib-Pattern". Réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance, in: Bib 43 (1962) 172-196

¹⁴⁷ WOLFF Hans Walter: Hosea, in: Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1974, str. 23-25

Na začátku této dlouhé řeči se manžel objevuje jako žalobce proti své ženě. Mays¹⁴⁸ zde vidí alegorii, kde manžel zastupuje Hospodina; manželka představuje národ Izrael jako celek, který je také někdy nazýván země (v.7); děti jsou v roli jednotlivých Izraelitů oproti národu jako celku ve v.7, avšak i ony jsou identifikovány s národní vinou (v.8); milenci (vv. 9,11,14) jsou Baalové (v.17), bohové Kanaánu. Pasáž začíná ve formě právního postupu manžela proti jeho cizoložné ženě. Je však zřejmé, že účelem procedury není rozvod, ale usmíření. Fakt, že "manžel" nemluví přímo ke své ženě, ale mluví o ní jako o třetí straně, je považován za známku právního stylu. Hospodin začíná jako žalobce a hned se stává soudcem. Že Ozeáš odvážně portrétuje Hospodina jako podváděného manžela, bývá považováno za známku jeho vlastní manželské zkušenosti.

V tomto procesu (říb) se však jedná o zvláštní stížnost: "ona není mou ženou a já nejsem jejím mužem." Tato věta byla identifikována jako formule rozvodu¹⁴⁹, avšak už Mays upozorňuje, že to nelze doložit žádným dokladem ze starozákoních dob v Izraeli a pozastavuje se nad tím, že prohlášení rozvodu dává malý smysl v tomto kontextu, kde procedura směřuje k znovuzískání ženy.¹⁵⁰

Právě tento říb v Oz 2,4-25 se stal jedním z důvodů ke zpochybnění teorie *Gerichtsrede*, neboť zde nic nenapovídá tomu, že by spor měl být vyřešen třetí stranou. Spíše je jeho řešením svést svou nevěstu zpět na poušť v naději, že se rozpomene, kdy mu říkala "můj muži" a ne "můj Baale". Hospodin jedná sám za sebe a pokouší se připomenout Izraeli jeho smluvní lásku k němu. Jelikož i mnohé další říb-výroky postrádají něco, co by mohlo být označeno jako soud, zdá se, že nejsou utvářeny podle soudního procesu. Proto De Roche¹⁵¹ vyvozuje, že hádka mezi Hospodinem a Izraelem zůstává pouze na osobní, bilaterální úrovni, která je více v souladu s prorockým použitím metafory manželství. Proti tomu však mluví fakt, že manžel mluví o své ženě ve třetí osobě, a to v celé kapitole kromě čtyř krátkých veršů..

Smilstvo a cizoložství

V další části téhož verše 2,4, který vyzývá ke sporu, je žena vyzvána, ať odstraní znamení smilství a znak cizoložství.

Rozlišení mezi cizoložstvím a prostitucí u proroků můžeme většinou spojit do jedné kategorie bez vážného zkomolení jejich významu.¹⁵² Manželský vztah se od Ozeáše stal

¹⁴⁸ MAYS James Luther: Hosea. A Commentary, London: SCM Press Ltd, 1969, str 35-36

¹⁴⁹ viz R. de Vaux: Ancient Israel, angl 1961, str 35; Yee, str.307

¹⁵⁰ MAYS James Luther: Hosea. A Commentary, London: SCM Press Ltd, 1969, str. 37-38

¹⁵¹ DE ROCHE Michael: Yahweh's říb Against Israel: A Reassessment of the so-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets, in JBL 102 (1983) 563-574

¹⁵² CLARK David J.: Sex-related Imagery in the Prophets, in: The Bible Translator 33 (1982) 410-411 (Indie)

jednou z výrazných prorockých metafor pro obraz vztahu mezi Bohem a jeho lidem, tato metafora ukazuje, že jde o vztah jedinečný, výlučný a trvalý. Narušení tohoto vztahu je přirovnáno k cizoložství, a pokud je opakováno, k prostituci. To je posilováno i faktem, že modloslužebné kultury často zahrnují aktuální prostituci jako část rituů plodnosti. Clark dále poznamenává, že i přes výskyt polygamie v Izraeli, je to monogamní vztah, který se zdá být předpokladem pro obrazy ve SZ.

Druhá polovina verše 2,4 sama poskytuje důvod ke konstatování "ona není mou ženou." Toto znamení smilství a znak cizoložství, které žena odmítá odstranit, je tím důvodem. Děti mají nejen dosvědčit objektivitu tohoto faktu, ale mají také vést spor proti své matce. Jde spíše o hořkou výčitku v prostředí rodinné krize než o formuli rozvodu, neboť manžel neusiluje o zapuzení ženy, ale o její návrat, chce, aby byla jeho ženou.

Manžel požaduje, aby odstranila znamení smilství, nemají to udělat děti, a kromě nich text neuvádí další soudní autoritu. A účelem tohoto sporu je návrat ženy a její odpověď. Požaduje se zde něco, co může udělat jenom ona sama.

Manžel ukazuje na motiv prostituce své ženy – protože milenci jí dávají vodu a chléb... Je to jakási vidina životních jistot, které se jeví jako dosažitelné. Motivem nevěry je strach o vlastní budoucnost, honí se za milenci, protože od nich čeká skromnou jistotu. Text neuvádí žádnou jinou přitažlivost těchto milenců, než to, že "dávají vodu a chléb, vlnu a len, olej a nápoje," což se však ukazuje jako iluze. Hospodin chce být poznán jako jediný pravý zdroj života, proto smilstvo znamená také nedostatek poznání: "Nechce pochopit, že já jsem ji zahrnoval stříbrem a zlatem."

Je jasné, že tento spor není pouze biografickou epizodou z Ozeášova manž života, ale metafora manželství poskytuje rámec prorockví, které odhaluje falešnou představu Izraele o Hospodinu.

Milenci matky se označují jako baalové. Slovo *baal* má v sobě jakousi dvojznačnost. Dříve než se stalo vlastním jménem boha, bylo především obecným jménem, které mohlo označovat jakéhokoli "pána", jako také "manžela" ženy (Oz 2,18), majitele pole či otroka, nebo i širěji, jako když Josef byl svými bratry nazván "*baalem* snů" (Gn 37,19). Toto označení se také běžně používalo i pro Hospodina, vždyť Saul a Jonathan, které bible nikdy nepodezírá z modlářství, takto nazvali své syny (Išbaal a Meribaal). Tato dvojznačnost výrazně usnadňuje synkretismus. Ozeáš zde obviňuje Izrael z apostaze, uctívání Baala.

Tresty

Bezprostředně po výzvě k odstranění smilství a cizoložství začínají ve verši 2,5 hrozby trestů promíšené s výčitkami. Jako tresty se výslovně jmenuje svlečení do naha, které je většinou interpretováno jako symbol veřejné hanby či nemilosti¹⁵³, dále zahrazení cest, odebrání darů neboli prostředků k životu, přítrž veselým slavnostem a zpusťování země. Ve verši 2,5 není zcela jasné, je-li předmětem trestu matka-žena či matka-země: "učiním z ní poušť, obrátím ji v suchopár, umožím ji žízní." Shrnutí těchto trestů lze vidět v Hospodinově výroku 2,15: "Ztrestám ji za dny baalů, že ... na mne zapoměla."

Text však nikde nezmiňuje, že by trestem za cizoložství měla být smrt, jak předepisují kazuistické zákoníky (Deut 22,22; Lev 20,10), které nepředvídají žádný alternativní mírnější trest. Z toho McKeating vyvozuje, že prorocké a další nelegislativní texty nesvědčí o tom, že by smrt byla běžně udělována jako zákonný trest za cizoložství.¹⁵⁴ Proto se domnívá se, že kazuistické zákony nemohou být dřívější než ze 7. či 6. stol, ani nevymyslely trest smrti za cizoložství (vyskytuje se už dříve v ne-izraelských zákonících, většinou ale jako *možný* trest), pouze jej ustanovily jako závazný.

Feministická interpretace

Feministická interpretace však cítí větší sympatie k Ozeášově ženě. A navíc se zajímá o škodlivé efekty, které Ozeášův metaforický jazyk má na ženy. Proto od poloviny 80-tých let poukázala na to, že tato metafora byla vytvořena na předpokladu legitimacy mužského vlastnění a násilí vůči ženě. Pokud mužský Bůh má právo brutálně trestat svou nevěrnou ženu v Bibli, je těžké popřít, že lidský manžel by takové právo neměl. Ale nejen že tyto texty negativně vykreslují ženu a legitimují manželské zneužívání v současné společnosti, ale mají hluboce problematické implikace na obraz Boha a lidu.¹⁵⁵ Negativní pohled na ženu radikálně shrnuje názor, že Ozeáš je jedním z proroků, který používá "zpředmětněnou ženskou sexualitu jako symbol zla".¹⁵⁶

Někteří autoři se snaží zahrnout do svých úvah tuto závažnou kritiku. Například Dijk-Hemmes se táže, proč je Izrael, nejprve země pak i národ, reprezentován obrazem nevěrné ženy, prostitutky. Považoval by za vhodnější například obraz toho, kdo znásilňuje, to by bylo ospravedlněno výčtem izraelských zločinů v 4,1-5,7, a mimoto, je to muž, kdo je považován

¹⁵³ CLARK David J.: Sex-related Imagery in the Prophets, in: The Bible Translator 33 (1982) 411

¹⁵⁴ MCKEATING Henry: Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics, in: JSOT 11 (1979) 57-72.

¹⁵⁵ CARR, David M.: The Erotic Word. Sexuality, Spirituality and the Bible, Oxford University Press, 2003, 75

¹⁵⁶ cituje SETTEL T. Drorah: Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea, in: Letty Russel (ed.): Feminist Interpretation of the Bible, 1985, Philadelphia, Westminster, 86-95

za zodpovědného za společnost, a tím i za sociální a společenské zneužívání.¹⁵⁷ Snaží se tedy nalézt jiné zdůvodnění pro zvláštní Ozeášův sexuálně-metaforický jazyk tím, a proto myslí na Ašeru a Ašartu. V lidovém nábož Ašera ztělesňovala tajemství obnovy života, ona byla bohyní lásky a dárkyní plodů země a dětí. Tyto dvě bohyně, které reprezentují matku a ženu-milenku, se pravděpodobně skrývají za "duchem smilstva" (4,12 a 5,4). Jinými slovy, žena v Oz 2 není jen žena smilstva Gomer/Izrael, ale také duch, kterým je inspirována: duch smilstva/bohyně. Synové Izraele jsou nazváni syny své Matky, jsou vyzváni odloučit se od ní a stát se dětmi Otce – Boha.

Zaslíbení a zasnoubení

Už bylo zdůrazněno, že spor se vede o znovuzískání ženy, účelem je její návrat. Už verš 2,9 naznačuje, že žena má pochopit, kde je pravý zdroj života, a proto se má vrátit. Smyslem je návrat **BWV**, uvidíme, že návrat je i smyslem celé knihy. Výčitky a hrozby nenápadně přecházejí v přemlouvání a mluvení k srdci na poušti, doprovázené vrácením všech darů, zkáza se proměňuje v naději a následuje vytoužená odpověď. Tuto odpověď vyjadřuje záhadný Hospodinův výrok: "budeš ke mně volat: "Můj muži", a nenazveš mě už: "Můj Baale" (2,18). Smyslem použití manželské metafory je odhalit jedinečnost a výlučnost vztahu vůči Hospodinu, to znázorňuje odstranění jmen baalů. Následuje smlouva se zemí, zasnoubení a vzájemné odpovědi.

Pozoruhodná je terminologie, kterou se vyjadřuje zaslíbení věčného zasnoubení. Toto zasnoubení nastane skrze spravedlnost a právo, milosrdenství a slitování, věrnost a poznání Hospodina. Všechna hlavní teologická i etická témata Amosa i Ozeáše, která se nakonec stala důvodem zkázy severního Izraele, se zde shrnují do jediného zaslíbení o budoucím zasnoubení.

3.3.1.4 Metafora

Ozeáš je prorokem, pro něhož je charakteristický zvláštní metaforický jazyk. Téměř celá jeho kniha je jakoby vystavěna z různých obrazů, kterými prorok vyjadřuje vztah Hospodina a jeho lidu. Proroci začali používat pro vyjádření vztahu Hospodina a jeho lidu obrazy lidské lásky, manželský vztah a také rodičovský vztah; Ozeášovi přísluší prvenství v použití těchto metafor. Tento prorok vykresluje obraz manželského vztahu na příběhu svého vlastního života a jeho symbolický skutek zabírá celé tři kapitoly knihy, prostupuje však celé

¹⁵⁷ DIJK-HEMMES van, Fokkeliën: The Imagination of Power and the Power of Imagination. An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2, in: JSOT 44 (1989) 75-88

jeho poselství k Izraeli. Jenom na pozadí tohoto obrazu je možné pochopit, proč prorokovou obžalobou národa je smilstvo.

Starozákonní Bůh bývá často chápán jako dárce zákona a soudce celé země, většinou se mu připisují méně přívětivé vlastnosti svatosti, hněvu, moci a spravedlnosti, zatímco láska, soucit, milosrdenství, skutky uzdravování, odpouštění a vykoupení se často spojují pouze s dílem Krista. Například metafora soudního dvora se stala dominantní v jistém pohledu na Boha, zatímco jiné metafory byly potlačeny či úplně blokovány. Na toto upozorňuje Terence Freitham, a proto vidí centrální důležitost metafor pro každé studium Boha v SZ. Obrazy používané v mluvě o Bohu totiž mají důležitý dopad na utváření života věřícího. Proroci často poukazují právě na to, že lid Boží se proviňoval uctíváním model, utvářením si svého vlastního boha či bohů nebo dokonce Hospodina, do určitého obrazu. Tady nejde jenom o obrazy ze dřeva a kamene, ale o způsob chápání těchto bohů, o mentální obrazy, které konstruují falešný obraz Boha a mají dopad na víru a život lidí.¹⁵⁸

Význam a používání metafor však vyžaduje určitou pozornost, nejprve je třeba si vyjasnit definici metafory. Běžné chápání předmětu metafory (tělo, otec), se stává oknem pro vhled do jiné skutečnosti obvykle méně známe (církve, Bůh). Toto vyjadřuje svou definicí například Black: "A memorable metaphor has the power to bring two separate domains into cognitive and emotional relation by using language directly appropriate to the one as a lens for seeing the other."¹⁵⁹

Proto každá metafora má vždy dualitu asociace: povrchní asociace převzatá ze zkušenosti života a analogická asociace. Vhled však nastává nejen skrze pozorování toho, co je podobné mezi dvěma termíny, ale také skrze toho, co je mezi nimi odlišné. Zásadní je rozpoznat obojí, podobnost i odlišnost, aby metafora mohla být správně pochopena. Tuto odlišnost zahrnuje do své definice metafory například Landy: "Metafora, transfer kvalit jednoho sémantického pole do jiného, je většinou chápána jako nástroj integrace; mezi vzdálenými termíny jsou odkrývány stejné významy, metafora však také může být nástrojem diferenciací, disintegrace zkušenosti."¹⁶⁰

Je třeba mít na zřeteli dvě nebezpečí při používání metafor. Jedním nebezpečím je redukovat Boha do lidské křehkosti, metafora nemůže být definicí Boha. Proto je třeba zdůraznit diskontinuitu inherentní metafoře. Avšak druhým nebezpečím je činit Boha zcela

¹⁵⁸ FRETHERM Terence E: *The Suffering of God. An Old Testament Perspective*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, str 1-2

¹⁵⁹ BLACK M.: *Models and Metaphors*, New York: Cornell Univ. Press, 1964, 237

¹⁶⁰ LANDY Francis: *In the Wilderness of Speech: Problems of Metaphor in Hosea*, in: *Biblical Interpretation 3* (1995) 33-59

jiným, než aby bylo možné jeho poznání, oba směry vedou do idolatrie. Metafora obsahuje informaci o Bohu, například, že Bůh je skutečně dobrý a milující. Různorodost biblických metafor by nás měla ochránit před doslovným zjednodušováním (například metafory manžel-manželka, rodič-dítě). V metafoře vždy zůstává určitá diskontinuita s realitou, kterou je Bůh. Bůh přesahuje všechny naše obrazy; Bůh nemůže být uvězněn žádným z nich.¹⁶¹ Jedním z nebezpečí lidu Božího vždy je, když se spokojuje jen se spíše omezeným zdrojem metafor.

Ozeášovo důmyslné použití metafory manželství k popsání vztahu Hospodina a Izraele poskytuje zvláštní vhled do božsko-lidských vztahů. Zatímco funguje jako velmi efektivní literární prostředek, současným problémem této metafory se stává to, že spolu s dalšími biblickými texty může být interpretována jakožto omlouvající násilí vůči ženě.¹⁶²

Obrazy lidské lásky mají silný emoční dopad na čtenáře, protože sexuální instinkty jsou součástí každé lidské bytosti, a je důležité tento emoční dopad neztratit (například překladem). Jelikož tato oblast lidské zkušenosti je tak důležitá a osobní, je také příliš snadné urazit čtenáře nevhodným použitím těchto obrazů. O tom svědčí nejen feministická interpretace. Také například zkušenosti z misijních oblastí ukazují, že jakkoli obrazy manželství a cizoložství jsou univerzální všem kulturám, povaha manželství, definice cizoložství a postoje vůči prostituci a rození dětí v různých kulturách mohou či nemusí být vhodné pro převádění biblických metafor.¹⁶³ Proto nutná zvláštní citlivost jak vůči textu, tak vůči čtenáři, při interpretaci biblických obrazů z oblasti lidské lásky.

3.3.2. Hospodinův spor s Izraelem (Oz 4-14)

3.3.2.1 Hospodin vede spor s obyvateli země (Oz 4-14)

Po úvodu Ozeášova manželství v prvních třech kapitolách, jehož předmětem byl spor o nápravu nevěrné manželky, se na začátku 4. kap. Hospodin obrací ke svému lidu Izraeli a ohlašuje soud národu. Výraz *rīb* zajišťuje návaznost a propojení obou hlavních částí knihy: Oz 1-3 "Veďte spor proti své matce"(Oz 2,4), a Oz 4-14 "Hospodin vede spor s obyvateli země" (Oz 4,1).

¹⁶¹ Freitham, str 7-8

¹⁶² WEEMS Renita J.: Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor, in: Semeia 47 (1989) 87-104

¹⁶³ CLARK David J.: Sex-related Imagery in the Prophets, in: The Bible Translator 33 (1982), str 413

V interpretaci tohoto sporu podle soudní procedury byli biblisté dlouho jednomyslní.¹⁶⁴ Tato interpretace stojí na jistém překladu slova říb a pojetí formy (druhu) "soudního procesu". Pouze Harper ještě nevztahuje tuto pasáž k soudnímu procesu, neboť legální chápání slova říb je spíše nedávným vývojem. Pasáž Oz 4,1-3 se často vyskytuje v pojednáních o Gerichtsrede (viz kap).

Také Wolff se domnívá, že Ozeášovo používání klíčového slova říb (dvakrát v soudním postupu proti nevěrné ženě 2,4; dále v 4,1; 4,4 a 12,3) jasně naznačuje, že jeho prohlášení božského slova je modelováno podle soudní procedury v městské bráně.¹⁶⁵

De Roche je jedním z prvních autorů, který upozornil, že v takovém konzistentním hodnocení moderního kritického bádání zůstává mnoho nedostatků a nepochopení a že se biblisté těžce mýlili ve významu slovesa říb jak v prorockém korpusu tak i v SZ jako celku.¹⁶⁶

Všimá toho, že se zde nenachází třetí strana, která by měla rozsoudit říb. Ve všech těchto výrocích Hosp jedná sám, když hledá řešení svého říb. Kdykoliv Hospodin cítí, že Izrael porušil svůj vztah, bere jednání sám na sebe. Jeho odpověď může mít formu hrozby, výzvy nebo dokonce trestu. Jako v první části knihy připomíná Izraeli jeho smluvní lásku k němu, tak zde se rozhodl zničit zemi. Proto De Roche vidí tento spor pouze na bilaterální úrovni, jako hádku.¹⁶⁷

Zdůraznění osobní roviny je sice velmi důležité, nicméně De Roche zachází do druhého extrému. Osobní rovina tohoto sporu je zjevná a převažující, avšak situace je příliš vážná na to, aby šlo o pouhou hádku. I metafora manželství ukazuje na to, že zásadní je osobní vztah, ten však dostává manželstvím právní formu. Také osobní vztah Hospodina a jeho lidu měl své vnější vyjádření ve smlouvě, která byla základem právního systému Izraele, a to nelze jednoduše škrtnout. Osobní rovina vztahu je však primární a právní forma má pomocnou funkci, poskytuje vnější vyjádření a ochranu. Teorie Gerichtsrede příliš zdůraznila právní stránku věci, přehlédla ale fakt, že proroci mluví také velmi osobně. Prorocké výroky nemají konstitutivní charakter ohledně vztahu Hospodina a Izraele, jako by tento vztah mohl být ukončen prorockým výrokem (jakoby Izrael musel žít v neustálé úzkosti, jestli přizeň

¹⁶⁴ HARPER William, Rainey: A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea, in: The International Critical Commentary, Edingburg, 1905, 241-51

WARD J.M.: Hosea. A Theological Commentary, New York 1966, 77-78

RUDOLPH W.: Hosea, Gütersloh, 1966, 93-102

MAYS J.L.: Hosea. A Commentary, London, 1969, 60-65

¹⁶⁵ WOLFF Hans Walter: Hosea, in: Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1974, 23-25

¹⁶⁶ DE ROCHE Michael: The Reversal of Creation in Hosea, in: VT 31 (1981) 400-409

¹⁶⁷ DE ROCHE Michael: Yahweh's říb Against Israel: A Reassessment of the so-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets, in JBL 102 (1983) 563-574

božstva bude ještě trvat), ale prorocké výroky jsou pouze konstatováním, či spíše vážným varováním, že osobní vztah už není. Je to osobní rovina, která je základem vztahu.

Výraz *řib* stále zůstává jedním ze spojovacích výrazů obou částí Oz knihy a podobně funguje také výraz *smilstvo* i výčitky nepochopení a zapomenutí, a výzvy k návratu, které jsou stejně tak součástí obou Oz sporů, jak ještě uvidíme.

3.3.2.2. Smilstvo

Pojem *smilstvo* má nápadně vysokou frekvenci výskytu v Ozeášově knize. Klaus Koch uvádí devatenáct výskytů kořene **hn"z"** (z'nâ) včetně jeho derivátů pro Ozeášovu knihu, navíc se objevuje vždy v centrálních bodech debaty.¹⁶⁸ Ozeáš ho totiž používá nejen pro nevěru své manželky, ale jako společného jmenovatele pro všechna provinění Izraele. Nejenže ve svých obviněních vyčerpává veškerý slovník pro označení hříchu a viny, ale má svůj zvláštní výraz pro označení hříchu Izraele: *smilstvo*. Kromě výrazu *smilstvo* používá Ozeáš i výraz *cizoložství* (n^oap), kterým označuje v zásadě totéž: narušení vztahu k Hospodinu.¹⁶⁹ (viz kap). Obě tato slova se u Ozeáše často vyskytují v jednom verši, například Oz 4:13-14: "vaše dcery *smilní* (z'nâ) a vaše snachy *cizoloží* (n^oap)." Ozeáš odkazuje výrazem *z'nâ* obrazně na Izrael, který se proviňuje národní prostitucí, a po něm to činí i další proroci (např. Ez 16:26-28; Iz 23,17 mluví tímto způsobem o Týru a Nah 3,4 o Ninive).¹⁷⁰

Co však Ozeáš vlastně míní svou obžalobou národa ze *smilstva*? Některé výroky neumožňují konkrétnější představu o tom, jaké skutky mohl mít Ozeáš na mysli: (Oz 1,2) "Země jen *smilní* a *smilní*, odvrací se od Hospodina."

Kromě takových neurčitých výroků nalézáme v této knize dvě oblasti, které Ozeáš pranýřuje použitím slova *smilstvo*: uctívání jiných bohů a politické spekulace.

Cizí kulty

Nejčastějším vysvětlením Ozeášových nářků je kult plodnosti. Z textu však jasně plyne, že Oz nenazývá *smilstvem* pouze kult plodnosti, ale například věštecké praktiky nazývá dokonce "*duchem smilstva*" (4,12): "Můj lid se doptává svého dřeva, jeho hůlka mu předpovídá; tak jej zavádí *duch smilstva*. *Smilstvím* se odvrací od svého Boha." Ozeáš také

¹⁶⁸ KOCH , str. 81

¹⁶⁹ CLARK David J.: Sex-related Imagery in the Prophets, in: The Bible Translator 33 (1982) 410-411

¹⁷⁰ **hn"z"** in: TWOT (Bibleworks5)

odsuzuje modly jako výrobky lidských rukou, které nemohou zachránit: "výrobku svých rukou nebudeme už říkat: Náš Bože!" (14,4). Samařský býček byl zobrazením Hospodina, ale je odsouzen stejně jako ostatní modly. Zdá se, že jde spíše o záležitost toho, jak Izrael chápal Boha a svůj vztah k němu.

Kult plodnosti byl jako přírodní kult široce rozšířen po ANE, bůh plodnosti byl znám pod různými tituly v různých oblastech. V Palestině, Fénicii a jinde to byl Baal. Provázela ho jeho družka, také známá pod různými tituly (Ištar, Anat, v SZ se setkáváme nejčastěji se jmény Ašera a Aštarta). Cyklus ročních období byl chápán jako dobrodružství boha plodnosti. vyprahlá příroda po část roku se vysvětlovala jeho pobytem v podsvětí. Plodnost ve všech oblastech - pole, stáda, rodiny – byla považována za účinek plodného sexuálního spojení boha a bohyně plodnosti. S tím souvisela víra, že je možné manipulovat božské "imitativní magií", v tomto případě souloží pod záštitou kultu. Původně král reprezentoval boha a chrámové kněžky bohyni, v Mezopotámii byly tyto obřady součástí novoroční slavnosti, později se tento proces více "demokratizoval". Samotná tato praxe mohla vzbuzovat námitky z pohledu izraelské morálky, zdá se, že Ozeáš naráží na tyto praktiky v 4,13-14.

To, co Ozeáš však neustále opakuje, je: "Smilstvím se odvrací od svého Boha." Ducha smilstva charakterizuje jako: "neznají Hospodina". Jak vysvětluje Jensen,¹⁷¹ šlo zde o izraelský monoteismus a o pravou povahu Boha Izraele, který není manipulovatelný svými tvory, stojí odděleně nad stvořením, svému stvoření může udělovat či odnímat plodnost a navíc vznáší morální nároky. Ozeášovo použití termínu smilstvo pro tuto apostazi dává novou dimenzi prorockému učení a prezentuje Izraelovy zločiny ve velmi osobním rámci.

Polemika s kultem plodnosti je jasná zvláště v kapitolách 1-3, na to bezprostředně navazují obvinění ze smilstva v kapitole 4 (4,11.12.13.14.15.18) a mnoho dalších (např. 5,7; 9,1-4).

Politické aliance

Ozeáš má příkrá slova kritiky pro krále a vůdce, které charakterizuje takto (Oz 5,4): "Jejich skutky jim nedovolí vrátit se k jejich Bohu; je v nich duch smilstva, neznají Hospodina." Proto Hospodin trestá Izrael ranami a nemocí, nehledají však pomoc u Hospodina (Oz 5,13): "Když spatřil Efrajim svoji nemoc a Juda svou otevřenou ránu, šel Efrajim k Ašúrovi, poslal k velkokráli." Pro izraelské velmože má Ozeáš hodnocení (7,4): "jsou to samí cizoložníci," tím naráží na domácí politické převraty, pokračuje však dále

¹⁷¹ Jensen, str 101-103

(7,11): "Efrajim je jako nerozumná holubice, snadno se dá zlákat. Volají k Egyptu, chodí do Asýrie." K tomuto tématu se Ozeáš stále vrací (8,9-10): "Vystupovali k Ašúrovi, k osamělému divokému oslu; Efrajim kupčí láskou," a dále (9,1): "Neraduj se, Izraeli, rozpustilým jásosem jako národy! Smilstvem se odvracíš od svého Boha, miluješ nevěstčí mzdu na každém obilním humně."

Ozeáš vidí jako "smilstvo" severního království politické aliance s cizími mocnostmi a intriky, které je obklopují. Moran přináší zajímavé postřehy z blízkovýchodních mezinárodních smluv, které také používaly jazyka mužsko-ženské lásky k popisování politických vztahů. Jako manželka měla "milovat", "chodit za", "Inout a být věrná" svému manželu, tak tyto smlouvy zavazovaly podřízené národy "milovat", "chodit za" a "Inout" vůči králi, který jim uložil smlouvu.¹⁷²

Yee chápe toto politické pojetí smilstva Izraele jako původní Ozeášovu tradici. A reinterpretaci "smilstva" do kultovní roviny připisuje první judské redakci, kdy jako *milenci* "matky" už nevystupují národy, ale *Baalové* (2,13-15a).¹⁷³ Tuto redakci klade do období Chizkiášovy reformy proti poskvrněnému kultu.

Spoléhání na politické intriky je také porušení věrnosti Hospodinu. Ve starém Orientě však nelze chápat odděleně rovinu politickou od kultovní. Cizí národ znamená národ cizího boha, a proto spoléhání na politické aliance je v důsledku spoléháním se na cizí bohy.

3.3.2.3 Říb 4,1-3

Tento úvodní výrok "zbytku knihy" byl často identifikován jako "soudní proces smlouvy" (covenant lawsuit), není však jasné, zda se zde používá přirovnání ze soudní mluvy. Hebrejské slovo říb ve 4,1, překládané jako spor, znamená pouze toto a používá se také v neprávních kontextech, například: Meriba znamená hádka (Ex 17,7); Jiftách má spor s Amónovci (Sdc 12,2); David děkuje Bohu, že ho vysvobodil z říb lidu (Ž 18,44).

Zpochybněním pojetí soudního procesu se nepopírá, že prorok mluví o smlouvě. Avšak Ozeáš se nevyjadřuje přímo ani jazykem smlouvy, činí o ní pouze dvě výslovné zmínky v 6,7 a 8,1 a používá další nepřímé narážky, z nichž nejvýraznější je analogie manželské smlouvy.

"Slyšte slovo Hospodinovo, synové izraelští!"

¹⁷² MORAN William: The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy, in: Catholic Biblical Quarterly 25 (1963) 77-87

¹⁷³ YEE, Gale .A.: Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation, Atlanta, Georgia, 1987, 305

Výrok je uveden formulí posla, kterou Ozeáš používá velmi zřídka. Buss¹⁷⁴ poukazuje na to, že tyto tři verše obsahují kromě toho ještě další elementy, s nimiž se jinde v Ozeášově knize neseťkáváme, formální katalog hříchů a popis utrpení přírody.

Oz 4,1 je považován za obžalobu, která se uvádí výrazem yKi:

"Hospodin vede spor s obyvateli země,

protože není věrnost ani milosrdenství ani poznání Boha v zemi."

#r,a'êh' ybeäv.Ay-~[i 'hw"hyl;(byriÜ

`#r,a'(B' ~yhiP1{a/ t[;D;î-!yae(w> ds,x,²-!yaew>) tm,óa/-!yae
yKiû

Hospodin prohlašuje, co chybí "obyvatelům země" na vysvětlení Hospodinova ríř proti nim: „protože není věrnost ani milosrdenství ani poznání Boha v zemi.“ Obvinění je vyjádřeno jako konstatování nedostatku tří kvalit: emet, hesed, daat. Verš mluví o vztahu k Bohu. Jacob vidí jako centrum tohoto výroku, že lidu chybí poznání Boha a bez poznání není ani emet ani hesed, kde první zdůrazňuje trvalost a druhé intenzitu tohoto poznání. Nedostatek poznání je hřichem, protože zákon Boží byl zjeven. Fakt, že prorok mluví o da^oat 'élöhîm a nikoli jhwh, vyvolal některé spekulace o přirozeném náboženském poznání ve smyslu Řím 1, avšak všeobecný kontext knihy Ozeáš je limitován pouze na Izrael.¹⁷⁵ Spíše však obecné označení Boha elohim odpovídá obecnému označení lidu, lid není osloven "můj lid", ale "obyvatelé země". Hospodin už nesděljuje své jméno důvěrně zjevené Mojžíšovi lidu, který se stal Lo-Ami. Toto odcizení zdůrazňuje nedostatek poznání.

"Poznání" ve SZ normálně není abstraktní, ale většinou velmi konkrétní a často intenzívně osobní (Gn 4,1; Am 3,2: "jedině vás jsem poznal ze všech čeledí země"). Daat se používá také v morálním smyslu, poznat dobro a zlo (Gen 2:9, 17; Gen 3,22). Rány na Egypt byly poslány, aby Egyptané poznali, že Hospodin je Bůh (Ex 10,2, atd.). Hospodin zničí Izrael, aby poznali, že on je Bůh (zvláště Ezechiel používá větu: "abyste poznali, že já jsem Hospodin," ve svých hrozbách, viz Ezek 6:7, 10, 13, 14; Ezek 7:4, 9, 27 atd.). U Ozeáše je koncept daat elohim zvláště prominentní (Hos 4:1, 6; Hos 6:6; cf. Prov 2:5). Poznání Boha je

¹⁷⁴ Buss, str 89

¹⁷⁵ Jacob, str. 40

mu milejší než oběti (Hos 6:6). Prorocká vize mesiánského věku mluví o době, kdy poznání Boha naplní zemi. (Hab 2:14; cf. Isa 11:9).

Emet označuje pravdu nebo věrnost. Základním významem kořene *amn* je pevnost, stálost, jistota. Tento termín je základním konceptem biblického pojetí "víry". *Emet* je většinou charakteristikou Boha (Gen 24:27; Ex 34:6; Psa 25:5; Psa 31:5; Jer 4:2; Jer 10:10) nebo Božího slova (Psa 119:142, 151, 160; Dan 10:21). Tato zjevená charakteristika Boží se také stává prostředkem, kterým lid má poznávat a sloužit Bohu jako svému spasiteli (Josh 24:14; 1Kings 2:4; Psa 26:3; Psa 86:11; Psa 91:4; Isa 38:3), má být charakteristikou zvláště vůdců lidu (Exo 18:21; Neh 7:2; Psa 15:2; Zech 8:16).¹⁷⁶ Často se vyskytuje charakteristický hendiadys *emet* u *hesed* (Gen 24:27; Psa 61:7 [H 8]; Psa 85:10 [H 11]; Psa 115:1; Prov 14:22; Prov 16:6; Prov 20:28).

Hesed se většinou překládá jako milosrdenství, je častou charakteristikou Hospodina zvláště v kontextu smlouvy (Ex 20,6; Dt 5,10 a zvláště Ex 34,6-7), avšak nejen to, je výrazem Hospodinovy laskavosti a lásky často spojené s odpuštěním a soucitem (Num 14:18-19; Neh 9:17; Psa 86:15; Psa 103:8; Psa 145:8 (cf. 9 and 10); Joel 2:13; and Jon 4:2).

V této pasáži však není charakteristikou Hospodina, naopak Hospodin požaduje *hesed* od lidu. Ozeáš je prorokem, který prosazuje božský požadavek po Izraelově *hesed*. Tento důležitý pojem se v Ozeášovi vyskytuje 6x a jeho subjektem je vždy Izrael, nikoli Hospodin. To je samo o sobě paradoxem. Jak může člověk projevit milosrdenství vůči Hospodinu? Jensen na tomto místě poukazuje na to, že Izrael měl vždy svobodu volby a Hospodin ho nemohl nutit k uctívání jeho samotného a k ustanovení spravedlivé společnosti. Jinými slovy, ačkoli Hospodin je vždy ten silnější vůči Izraeli, je zde něco, co Bůh chce a co pouze Izrael může dát, láska a odpověď, která nemůže být vynucena, a to pomáhá vysvětlit, proč proroci mohou mluvit o Izraelově *hesed* vůči Bohu.¹⁷⁷ Proto se *hesed* v tomto smyslu někdy překládá také jako zbožnost nebo loajalita (o *hesed* viz dále).

Tato obžaloba pokračuje veršem 4,2:

"Kletby a přetvářka, vraždy a krádeže
a cizoložství se rozmohly, krveprolití stíhá prolitou krev."

¹⁷⁶ *emet* in: TWOT Bibleworks

¹⁷⁷ JENSEn, str. 97-99

W[g"n" ~ymiPd'B. ~ymiîd'w> Wcr'šP' @ao=n"w>
bnOàg"w> x;coir'w> vxeêk;w> hl{âa'

To, co následuje, se už netýká Hospodina, ale chování vůči druhým lidem. To ukazuje, že Ozeáš vnímá tyto dva druhy vztahů jako úzce propojené. Co se zde odsuzuje, o tom není pochyb. Spojení "vraždy, krádeže a cizoložství" mnozí považují za odkaz na Desatero, zvláště proto, že Ozeáš reprezentuje oblast, v níž byly tradice jiné, než u všech ostatních proroků. V sev král nehrál roli Sión a David. Spíše tradice o vyvedení z Egypta a o sinajské smlouvě měla v Izraeli hrdé místo. Není však jisté, že Ozeáš cituje Desatero. Ozeáš nepodává žádné zdůvodnění, že by šlo o porušení Hospodinových příkazů či náboženských ustanovení nebo nedostatek milosrdenství. Ozeáš zde jmenuje nejtěžší lidské zločiny, o kterých je i bez smlouvy jasné, že jsou odsouzeníhodné a volají po soudu.

Je zde velká podobnost s Amosem, který pranýřuje stejné zločiny, a proto je tento výrok kladen ještě do období Jeroboáma II., kde prosperita a luxus byly provázány nespravedlností a zločiny.

Oz 4,3 je považován za výrok soudu uvedený výrazem !KEâ-l[;

"Proto země truchlí, chřadnou všichni její obyvatelé,
plní zvěř a nebeské ptactvo; hynou i mořské ryby."

#r,a^{ah}' lb;âa/T, Ÿ!KEâ-l[;

HB'ê bveâAy-lK' 'll;m.auw>

~yIm"+V'h; @A[âb.W hd,šF'h; tY:ix;B.

Wpse(a'yE ~Y"βh; ygEiD>~g:w>

Častou interpretací tohoto výroku bylo, že soud Boží přijde ve formě velkého sucha.¹⁷⁸ Tyto obrazy, které vyjadřují efekty jejich zločinů, jsou však mnohem komplexnější. "Země truchlí" může znamenat sucho; to by dobře souhlasilo s Ozeášovým zájmem o kult plodnosti a

¹⁷⁸ Wolff, str. 68

zasáhlo by všechny obyvatele země. Avšak zvláštní vyjmenování zvířat, ptáků a ryb ukazuje na Gn 1, kde Hosp-Elohim tvoří ryby moře, ptáky nebes a polní zvířata. Takový způsob vyjmenovávání zvířat je běžně používán po celém Blízkém východě v textech pojednávajících o stvoření. Tak Ozeáš nepoužívá pouze obraz sucha, aby vyjádřil Izraelův trest, ale ohlašuje převrácení stvoření. Prorok zahrnuje všechny tři sféry: moře, nebe i zemi, tak tento seznam zahrnuje veškerý živočišný život, a prorok míní ohlásit úplnou zkázu (tentýž obraz má i Sof 1,2-3).¹⁷⁹

Solidarita člověka a přírody ve zlu (a také ve vykoupení), je běžná nejen u proroků, například Am 8,8; Gn 3,17; 5,29; a jinde, je jiným vyjádřením toho, jak hřích narušuje všechny sféry vztahů: vůči Bohu, mezi člověkem a člověkem i člověka vůči přírodě.

Jacob upozorňuje¹⁸⁰, že se zde nemluví o osobním zásahu Hospodina v soudu, tato pasáž tedy ukazuje na to, co míní Klaus Koch tím, že skutek má za následek svou sankci. Jiní autoři však zastávají, že účinek tohoto skutku působí vůle Hospodinova a jeho osobní zásah.

3.3.2.4 Další přirovnání soudu

Žádný jiný prorok ani pisatel ve Starém zákoně nepoužívá tak mnoho přirovnání jako Ozeáš. Přibližně se uvádí kolem padesáti různých druhů přirovnání na krátkém rozsahu čtrnácti krátkých kapitol. Podrobnější literární rozlišování by bylo příliš komplikující v rámci této studie, proto budu výrazy metafora, přirovnání či obraz používat víceméně synonymně.

Tato přirovnání a metafory bývají považovány také za rétorický rys, neboť dodávají prorokovu poselství živost, Ozeáš jimi vyjadřuje poselství soudu a spásy. Jelikož kritika forem u Ozeáše je mnohem těžší než u Amosa, neboť je zde málo úvodních a závěrečných formulí, právě přítomnost metafor pomáhá čtenáři v rozlišení menších řečí, které vytváří knihu. Ozeáš si může vzít jednu metaforu a rozvíjet ji do detailů (11,1-4; 2,4-17), nebo častěji, obléká myšlenku každé další výpovědi do nového obrazu.

Přirovnání či metafora je elementem charakteristickým pro poezii vůbec. Například různé akkadské sbírky (Lipšurovy litanie, sbírka Šurpu) uvádí podobná přirovnání jako Ozeáš: jako kouř z okna, jako ranní obláček, jako plevy odváte z humna. Stejně tak lze v mezopotámské poezii nalézt i sekvenci hříchů z Oz 4,2: "přisahání, lhaní, zabíjení, krádeže, cizoložství a vraždy".¹⁸¹

V Ozeášovi se projevuje tendence ke shlukům přirovnání, která je též charakteristikou jak hebrejské tak i mezopotámské poezie.

¹⁷⁹ DE ROCHE Michael: The Reversal of Creation in Hosea, in: VT 31 (1981) 400-409, str 403

¹⁸⁰ Jacob, 40

¹⁸¹ WATSON W.G.E.: Reflexes on Akkadian Incantations in Hosea, in: VT 34 (1984) 242-243

Ozeáš někdy používá stejných přirovnání jak pro žalobu, tak pro trest. Následující přirovnání, které uvádí Petersen,¹⁸² se vyskytuje v obžalovávající části výroku:

vaše láska je jako ranní obláček,
jako rosa, která brzy odchází. Oz 6,4

To, co Bůh očekává od Izraele, věrnost či život, rychle pomijí, jako by to nikdy ani nebylo. Prorok používá tento stejný obraz rosy, aby symbolizoval trest:

proto budou jako ranní mlha,
či jako rosa, která brzy odchází,
plevy
či jako kouř z okna. Oz 13,3

Ozeáš nemá své výroky soudu vyjádřeny tak jasnými literárními druhy jako Amos, ale dělá adaptace tohoto druhu (např. v 5,1-2). Soud se vyjadřuje sérií přirovnání, jenž popisují božský trest například jako divoká zvířata, která ničí svou kořist (Oz 13,4-8): "budu na ně jako lev...." Jedno přirovnání je zvláštní: "jako medvědice zbavená mláďat", zachycuje důraz na vztah odkazem na zuřivě obrannou akci zvířecí matky, jejíž potomstvo je v nebezpečí.¹⁸³

V přirovnáních soudu a spásy nacházíme prudký protiklad neuvěřitelné záludné krutosti a nejhlubší něžnosti. Hospodin je však zároveň lékařem i ránou i lvem, který rozdrásal. Je lékařem, který odkrývá nepravost Efrajima. Mimořádně intenzivní metafory zkázy nacházíme v kapitole 13, jak uvidíme později.

Přirovnání se neomezují jen na výroky obžaloby a trestu. Mohou znázornit též blaho, dobro. Použitím zvířecích obrazů pozitivním způsobem, kniha popisuje moment, kdy Bůh zavolá lid z exilu:

půjdou za Pánem,
když zařve jako lev;
když zařve,
jeho děti přiběhnou s třesením ze západu.
Přiletí s třesením jako ptáče z Egypta

¹⁸² Petersen, 25-28

¹⁸³ COOK, str 69

a jako holubice z asyrské země. Oz 11,10-11

Normálně Bůh jako lev vyvolává negativní konotace (např Oz 1,7). Zde však lví řev spíše volá, než pohlcuje. Izrael se spíše stává lvím potomstvem než jeho kořistí. Pak prorok přechází od savců k ptákům, aby rozvinul motiv "třesení".¹⁸⁴

Wolff ve svém komentáři přináší kompletní přehled Ozeášových metafor.¹⁸⁵ Jeho přirovnání pro Hospodina a Izrael jsou nejprovokativnější. Ozeáš v zásadě nevynechává žádnou sféru života, převažují však obrazy ze světa rostlin a zvířat a z rodinného života. Metaforu manžel-manželka (Oz 1-3) vynechávám, protože v kapitolách 4-14 se už nevyskytuje.

Hospodin je alegoricky vykreslen nejen jako:

otec 11,1nn

ptáčník 7,12

lékař 14,5; 7,1; 11,3; srv. 5,13; 6,1n)

pastýř 13,5n

ale ještě divnějšími přirovnáními jako:

lev 5,14; 13,7

leopard 13,7

medvědice 13,8

hnis a kostižer 5,12

jitřenka či déšť 6,3

ve výrocích spásy bude Hospodin jako: rosa 14,6 a jako košatý strom 14,9.

Tato přirovnání pro Hospodina mají své protějšky v přirovnáních pro Izrael, který je jako:

syn 11,1nn

nemocná osoba 5,13; 7,1.9; srv 6,1

stádo 13,5-8

přelétavá holubice a další ptáci 7,11n; 9,11

¹⁸⁴ Petersen, 25-28

¹⁸⁵ WOLFF Hans Walter: Hosea, in: Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1974, str 24

dále je o Izraeli řečeno, že je jako:

jalovice 10,11

umíněná kráva 4,16

vinná réva 10,1; 14,8

její hrozny 9,10

ranné fiky 9,10

placka chleba 7,8

zálný luk 7,16

ranní mlha a rosa 13,3a; srv. 4,6

plevy odváte z humna a kouř odcházející oknem 13,3b

matka při porodu stejně jako nenarozený syn (13,13)

ve výrocích spásy bude Izrael konečně uzdraven (14,5) a bude jako: libanonský les a oliva 14,6; lilie 14,6; libanonské víno 14,8.

3.3.2.5 Požadavek *hesed* (Oz 6,4-6)

6:4 "Co mám s tebou dělat, Efrajime?"

~yIr;êp.a, ‘^L.-hf,[/a,(hm'

Tady nacházíme jeden ze starozákonních textů, které poukazují na božské omezení ohledně poznání budoucnosti. O otázce Božího poznání budoucnosti Starozákonní studie málokdy přímo mluví. SZ však zná podobné situace, kdy Bůh konzultuje se svým prostředníkem rozhodnutí o budoucí zkáze. Fretheim¹⁸⁶ rozlišuje čtyři typy takového materiálu a uvádí několik příkladů. Abrahámovi se Hospodin rozhodl nezamlčet osud Sodomy a na jeho přímluvu byl ochoten změnit své rozhodnutí jen kvůli deseti spravedlivým (Gn 18,17-32). Na poušti chtěl Hospodin zničit národ kvůli zlaté soše býčka a udělal návrh Mojžíšovi: "Teď mě nech, ať proti nim vzplane můj hněv a skoncuji s nimi; z tebe však udělám veliký národ." A Hospodin se dal pohnout k lítosti nad zlem, o němž mluvil, že je dopustí na svůj lid (Ex 32,7-14). Když Hospodin litoval, že učinil Saula králem, Samuel úpěl

¹⁸⁶ FRETHEIM Terence E: *The Suffering of God. An Old Testament Perspective*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, str. 45

k Bohu celou noc, avšak neúspěšně, a ráno ohlásil Saulovi, že ho Hospodin zavrhl (1 Sam 15,10-23).

Tady se však Bůh ptá sám sebe, jakoby bojoval sám se sebou. Podobný vnitřní zápas ukazuje i Oz 11,8, kde Hospodin odhaluje, jak se jeho srdce vzpírá vydat Efrajima stejně jako Sodomu. V těchto Božích otázkách SZ podává svědectví o jakési Boží bezradnosti. Snaží se o všechno možné, aby Izraele navrátil (2 Král 17,13-16), avšak Bůh podobně jako lidský rodič může pouze přihlížet, jak Izrael jde do zkázy: Co víc mohu pro tebe udělat? Bůh dělá vše, co Bůh může, ale Izrael nemůže být přinucen k pokání. Izraelovo trvající ne vůči Bohu nemůže být přemoženo násilím.¹⁸⁷

Verš 6,4 ještě dále pokračuje. Adresování stejné otázky také Judovi je považováno za pozdější dodatek. Dále se však vrací k tématu hesed, které už bylo zmíněno na začátku Hospodinova sporu s obyvateli země v 4,1. Důvodem sporu byl nedostatek hesed a nyní Hospodin ukazuje, proč je Izraelovo hesed nedostatečné:

"vaše zbožnost je jak jitřní obláček, jako rosa, která hned po ránu mizí."

Ozeášovo hesed se týká Hospodina, proto je překládáno jako zbožnost, někdy také jako lojalita. Kontextem tohoto verše je situace pokání, kdy Izrael se snaží o návrat k Hospodinu. Je to však pokání nepravé, povrchní, které nemá trvání. Nelze se lehkomyšlně spoléhat na to, že stačí poznání Hospodina jako toho, který přijde s přívaly dešťů.

Buss si všimá souvislosti podobných kajících liturgií s blízkovýchodními kontexty. Náboženství Blízkého východu všeobecně chápou jako příčinu utrpení božský hněv vyvolaný nějakým "hříchem". Proto jsou zde usmiřovací rituály a oběti za hřích, přinášené kněžími, kterým náležela část z těchto obětí (2 Král 12,17; Lev 5,15n. 24n; Num 5,7n; kněží tak "nesou" nepravost: Lev 10,17). Buss vidí negativní prvek takových rituálů v tom, že jejich zájmem často bylo zdůrazňovat hříšnost lidu, aby se podpořily oběti: "krmí se obětmi mého lidu za hřích" (Oz 4,8). Takové pokání je však motivováno ziskem spíše než úmyslem ochrany proti zlému.¹⁸⁸ Zavrhlí poznání, tj. zákon svého Boha (srv. Oz 4,6) ve prospěch usmiřovacího aparátu.

Ozeáš dále ukazuje, že oběti nejsou tím hesed (zbožností), kterou Hospodin požaduje. Hospodin dokonce klade oběti do protikladu vůči zbožnosti. Ačkoli Hospodin vyčítá Izraeli, že jeho hesed je nedostatečné a pomíjivé, právě hesed je tím, co Hospodin požaduje. Následuje nejslavnější výrok Ozeášovy knihy (6,6):

¹⁸⁷ Freiheim, str 76

¹⁸⁸ Buss, str 89-90

"Chci milosrdenství, ne oběť, poznání Boha je nad zápalý."

tAl)[ome ~yhiPl{a/ t[;d;îw> xb;z"+-al{w> yTic.p;Px' ds,x,î
yKi

Mt 9,13 cituje tuto větu a převrací ji do horizontální roviny lidských vztahů. Avšak Ozeáš používá termín hesed ve významu vertikálním, hesed vůči Bohu, hesed, které Hospodin požaduje od Izraele. Hospodin se distancuje od příliš antropomorfní představy božstva, které konzumuje předložené oběti.

Slovo hesed bylo po staletí překládáno jako milosrdenství, laskavost, láska (LXX eleos, Latin misericordia). V první polovině 20. století si získal širokou podporu názor (Nelson Glueck), že základním významem Božího hesed není milosrdenství, ale loajalita vůči závazkům smlouvy, kterou mají projevovat také Izraelité. Odpůrci tohoto pohledu (Katherine D. Sakenfeld) zdůrazňují, že hesed označuje svobodný skutek vysvobození, který u proroků zahrnuje věrnost. Můžeme shrnout, že debata se vedla o to, je-li motivem hesed závazek (smlouvy) či svobodné rozhodnutí.¹⁸⁹ Jistě, že Bůh byl s Izraelem ve vztahu smlouvy, tudíž bezesporu lze mluvit o hesed smlouvy, a totéž platí pro Boží spravedlnost, soud, věrnost, atd.

Zde však vyvstává otázka, zda-li SZ hesed je skutečným odrazem toho, že "Bůh je láska"?¹⁹⁰ Hesed je velmi častou charakteristikou Hospodinav textech o smlouvě: Ex 20,6; Dt 5,10 a také v mnohem plnějším textu Ex 34,6-7. Zde se hesed týká pouze smlouvy. Také vazalské smlouvy mluví o lásce, bratrství a přátelství mezi suverénem a vazalem. Tento pohled však zapomíná na to, že láska je slovem smlouvy proto, že králové si je vypůjčili ze všeobecného použití, a proto Boží láska není pouze jedním z faktorů smlouvy; spíše smlouva je znamením a vyjádřením jeho lásky. Hesed často tvoří pár s dalšími výrazy pro milosrdenství či milost jako raḡûm (Ž 103,4; Zach 7,9; také Ex 34,6-7), ḡn (Gn 19,19; Ž 109,12), tanûm (Ž 94,18-19); atd. Z toho vyplývá, že hesed je jedním z výrazů popisujících lásku Boží. Je jasné, že Bůh je ve smluvním vztahu s Izraelem, také že vyjadřuje tento vztah v

¹⁸⁹ Glueck však vidí závazky tam, kde žádné nejsou, například: Lábanova ochota poslat Rebece Izákovi (Gn 24,49); Boaz rozpoznal v jednání Rút dobrotu a nazval její jednání hesed (Rut 3,10); andělé vyvádějící Lota ze Sodomy byli sotva vázání povinností smlouvy (Gn 19,19); přísaha přátelství Davida s Jonatanem (1 Sam 20,8.14.15) je některými chápána jako smlouva na bázi hesed, avšak tato smlouva vyrostla z jejich vztahu, nikoli naopak. Když Jonatan zemřel, David pro něj nařká z lásky, ne z povinnosti (2 Sam 1,26); o Davidově hesed vůči Saulovu domu se říká, že bylo kvůli Jonatanovi, ne z povinnosti (2 Sam 9,1.3.7).

¹⁹⁰ hesed in: TWOT

hesed, není však vůbec jasné, že by hesed bylo omezeno pouze na smlouvu či na věrnost smlouvě. Boží hesed je věčné (viz refrén Ž 136), ale hesed Efrajima a dalších není (Oz 6,4).

3.3.2.6 Kapitola 13 - smrt

Výrok 13,4-8 je považován za Ozeášovu adaptaci soudního výroku. Začíná připomenutím Hospodinovy péče na poušti. Pak pojmenovává jejich hřích: "zapoměli na mě." Ozeáš pojmenovává hřích v jeho vztažné dimenzi, jde stále o totéž: lid se stal nevěrným Hospodinu. Následuje ohlášení soudu vyjádřené sérií přirovnání, která popisují božský trest jako divoká zvířata ničící svou kořist (13,7-8):

"Budu na ně jako mladý lev, budu číhat u cesty jak levhart.
Střetnu se s nimi jako medvědice zbavená mláďat.
Hrud' až k srdci jim roztrhám, sežeru je tam jako lvíce;
polní zvěř je rozsápe."

Jedno přirovnání je zvláštní: "jako medvědice zbavená mláďat", zachycuje vztahový důraz Oz řeči odkazem na zuřivě obrannou akci zvířecí matky, jejíž potomstvo je v nebezpečí. Pán, jehož lid zabloudil, napadá zdroj nebezpečí: v tomto případě skutečný lid, který zabloudil. V dalším verši (13.9) Hospodin ospravedlňuje svůj soud: "Je to tvá zkáza, Izraeli, že jsi proti mně, proti své pomoci."

Zmínky o králi ve verších 10-11: "Kde je tvůj král? ... beru ti jej v prchlivosti," naznačují, že poslední z králů odešel, a tím datují tyto verše do závěrečného tříletého obklíčení Samaří, když byl král Ozeáš odveden do zajetí (2 Král 17,4-5).

Následuje obtížný verš 13,12: "Efrajimovy nepravosti jsou svázány, jeho hříchy uschovány." Tady není problém ohledně překladu, ale v tom, co to znamená. Watson navrhuje řešení na základě podobností s akkadskými texty, kde nachází mnoho stejných přirovnání jako v Ozeášově knize. Jelikož akkadské rituály uvádí vyčerpávající seznamy hříchů, aby pokryly všechny možnosti, vyvozuje z toho, že slovo "skrytý" v Oz odkazuje na nevědomé urážky. Ale proč by měla být Efrajimova nepravost svázána? Akkadské litanie dávají důraz na "odčinění" či "odpuštění" hříchu a mnoho takových textů výslovně zmiňují svázání. Podle toho by Ozeášova pasáž mohla znamenat pouze "neodpuštěný", tedy že zůstávají negativní

efekty hříchu. Vidí zde tedy dva koncepty z mezopotámských rituálních textů – nepoznaný zlý čin a neodpuštěný hřích.¹⁹¹

Ve verši 13,14 prorok naplno otevírá téma smrti a začíná promítat jeden po druhém obrazy smrti. Úvod připomíná jazyk exodu, Hospodin zvažuje, zda má Izraele ještě jednou zachránit: "Mám je vyplatit ze spárů podsvětí, vykoupit ze smrti?" Odpovědí však není záchrana ani soucit, ale příkaz smrti, aby se dala do díla:

"Kde je, smrti, tvá morová rána?
Podsvětí, kde je tvůj smrtící žár?
Lítost však bude mým očím skryta."

Hospodin jakoby volá na smrt, aby už přišla z podsvětí a zasáhla svou ranou. Limburg¹⁹² ve svém pozorování této litanie smrti klade obvyklou otázku v případě smrti "Proč?" a nalézá jasnou odpověď, která rámuje celou kapitolu ve verších 1-2 a 16: hřích, vina a vzpoura.

Ozeáš zde však také vede polemiku s lidovou vírou, podle které Baal, jakožto důležité božstvo lidského života, má moc i nad říší mrtvých. Ozeáš naopak přenáší tyto Baalovy aspekty na Hospodina,¹⁹³ a tak rozšiřuje jeho sféru působení, přestože zachovává rozdíl. Oproti Baalovi v ugaritské tradici, Hospodin nikdy nesestupuje do podsvětí, ani na určitý čas, aby vyšel posílen ze smrti. Ozeáš však prohlašuje, že je to Hospodin, kdo má moc nad říší mrtvých a zasahuje do záležitostí podsvětí. Podobné zmínky nacházíme i v dalších textech z 8. století (Am 9,2; Iz 7,11) a ještě starší cyklus o Eliášovi vypráví o tom, jak Hospodin křísí mrtvé (1 Král 17,17-24; 2 Král 4,18-37). Tyto texty vyjadřují přesvědčení o Hospodinově moci nad smrtí, které dříve nenacházíme; je to prorocká inovace s dalekosáhlými důsledky.

3.3.2.7 Šťastné konce

Za obrazem smrti a úplné zkázy však následuje opět výzva k návratu:

¹⁹¹ WATSON W.G.E.: Reflexes on Akkadian Incantations in Hosea, in: VT 34 (1984) 242-246

¹⁹² LIMBURG James: Hosea - Micah. Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta: John Knox Press, 1988, str 48-49

¹⁹³ HERRMANN W.: Baal, in: TOORN, Karel van der, BECKING Bob, HORST, Pieter Willem van der (ed.): Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden : E. J. Brill, 1995

"Navrať se, Izraeli, k Hospodinu, svému Bohu,
neboť jsi upadl pro svoji nepravost." (14,2)

Návrat i obrácení se vyjadřují stejným výrazem **bwv**. Hospodin jejich odvrácení uzdraví, rád si je zamiluje a odvrátí od nich svůj hněv. Izrael rozkvete jako lilie, zapustí kořeny jako libanonský cedr. Tato poslední kapitola líčí obrazy zemědělské plodnosti, kdy Izrael ponese ovoce, které bude mít od Hospodina a ne od modlářských stvůr.

Interpretace Ozeáše však není tak jednoznačná, dokonce ani co se týká základní otázky, zda prorok přináší poselství naděje pro Izrael. Většina komentátorů (také Wolff a Mays), vidí Boží odpuštění triumfovat vysvobozením Izraele ze zkázy, kterou Oz hrozí. Ti, kteří považují Ozeáše za stejně totálního proroka zkázy jako Amosa, musí nevyhnutelně označit všechny pasáže, jež mluví o budoucí naději, za pozdější interpolace. Wolff považuje za pozdější dodatky pouze 1,1 a mudroslovný závěr 14,10. O ostatních pasážích o naději se domnívá, že Ozeášův jazyk se natolik promísil s jazykem tradentů, že už je není možné od sebe oddělit. Podíváme-li se však blíže na tyto "šťastné konce" v kapitolách 1; 2; 11 a 14, vidíme hned, že verše naděje jsou vepsány doprostřed poselství zkázy pouze v kapitolách 1 a 2. Kapitoly 11 a 14 oproti tomu tvoří dlouhé souvislé celky o návratu. Wolff však jednotu delších celků vidí v pojmech soudního procesu a proto kapitolu 11,1-9 (provázky milování) chápe jako soudní postup proti vzpurnému synu.¹⁹⁴

Jedním z ojedinělých průkopníků radikální kritiky byl William Stinespring, autor článku "Ozeáš, prorok zkázy". Pro podporu své teze musí zastávat, že "šťastné konce" v kapitolách 1; 2; 11 a 14 byly všechny přidány judským editorem; jeho názor je ten, že Oz došel k pocitu, že se Izrael neobrátil.¹⁹⁵ Jeho hlavním argumentem se zdá být, že Izrael skutečně padl, a tak pokud Oz předpovídal milosrdenství, byl špatným prorokem, neboť vposledku zklamal v rozpoznání Boží vůle pro Izrael.

Jensen se oproti tomu táže, je-li jednodušší věřit, že taková slova mohla být napsána po pádu království, kdy Izrael už nemohl být zachráněn, než že Oz je vyslovil v době, kdy přežití ještě bylo možné?¹⁹⁶

¹⁹⁴ WOLFF Hans Walter: Hosea, in: Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1974, 23-25

¹⁹⁵ STINESPRING: A Problem of Theological Ethics in Hosea, in: Crenshaw – Willis, eds. Essays in OT Ethics, 1974, str. 131-44

¹⁹⁶ JENSEN, Joseph, Ethical dimensions of the prophets, Liturgical Press, 2006, Collegeville, Minnesota, str 94-96

Také McKenzie vidí soud, který Ozeáš předpovídá nakonec stejně tak totální, jako soud předpovídaný Amosem; avšak jeho antropomorfismus představuje soud jako rozhodnutí, k němuž Ozeáš došel po emocionálním konfliktu.¹⁹⁷ Ozeáš také popisuje téměř úplný morální kolaps, a jelikož psal několik let po Amosovi, už také naráží na politický chaos po smrti Jeroboáma II. (746 př. Kr.). Proto Ozeášovy předpovědi soudu by neměly být přijaty tak nevěřičně jako předpovědi Amosovy, předpovídal brzké vyhlazení v době nerušené prosperity. Izraelci se nezdáli být více ochotní naslouchat Ozeášovým hrozbám, že vůle Hospodinova je vážná, a ti, kdo ji poznali a odmítli se jí podřídit, musí být odstraněni z lidské scény. Avšak poselství soudu je takové, že nikdo nemůže hřešit a takto jít dál.

ZÁVĚR

Můžeme uzavřít, že označování řeči předexilních proroků jako soud není produktem západního juristického myšlení, ale má biblický základ. Zdomácnělo jako označení každého neštěstí však až v pozdní fázi proroctví u Ezechiela (špt), označují se jím také Boží skutky záchrany v exodu. Např. paralelismus verše Dt 32,41: "Nabrousím-li svůj blýskavý meč, chopí-li se moje ruka soudu," ukazuje, že nejde o forenzní termín, tento soud má spíše osobní charakter. Bible vůbec nemá jeden jasný forenzní termín pro Hospodinův soud. Pro soudní jednání či spor používá několik kořenů. Teorie Gerichtsrede se upnula na jednostrané pojetí kořene rib a pominula osobní rovinu tohoto sporu.

Proroci Amos a Ozeáš svá poselství neoznačují jako soud ani nenazývají Hospodina soudcem. Přestože Amos se vyjadřuje velmi tvrdě a všechny zločiny odsuzuje nekompromisně, nepoužívá k tomu výrazu soud, ale ani výrazy jako Hospodinův hněv, odplata, msta, apod. Ozeáš pracuje s pojmem rib a také s představami o hněvu a odplatě, činí to však na pozadí obrazů z oblasti lidské lásky a zdůrazňuje osobní rovinu vztahu Hospodina a Izraele. Obraz Hospodina jako soudce chybí dokonce i mezi množstvím Ozeášových metafor. Proroci však jakoby chtěli zachovat tradiční izraelské pojetí Hospodina jako soudce, který zjednává právo svému lidu. Přesto tito proroci hlásají tresty a zkázu, a toto neštěstí bylo ve zpětném pohledu označeno jako soud.

Pohled, který zastává, že proroci hlásali úplnou zkázu (zvláště Amos), jasně redukuje jejich poslání na pouhé předpovídání budoucnosti. Nejsilnějším argumentem proti tomu, že

¹⁹⁷ John L. McKenzie: A Theology of the Old Testament, Doubleday, New York, 1974, str 155-156

Amos je prorokem naprosté zkázy, je otázka, zda-li má prorocké slovo moc uzavřít budoucnost a determinovat budoucí osud nezvratným způsobem. To není popřením historie, pádem severního Izraele se skutečně naplnila tato proroctví zkázy. Pokud zastáváme naději v prorockém poselství, neznamená to, že se proroci mýlili a předpověděli osud Izraele chybně.

Prorocké slovo je však interpretací přítomnosti a nikoli předpovídáním budoucnosti. Proroci vykreslují budoucnost jako následek přítomnosti, jako následek současných činů. Vykreslení budoucnosti má svůj význam právě pro přítomnost. Tím, že proroci kladou následky současných zlých činů do budoucnosti, totiž ukazují, že následek není inherentní svému činu jako automatický mechanismus. Proroci jasně ukazují, že mezi zlým činem a jeho následkem je mezera. Je to mezera, která dává možnost pokání (návratu). A to je důvodem prorockého hlásání. Bůh je aktivní v souhře mezi lidskými skutky a jejich následky. Boží i lidské faktory jsou propleteny do jediného komplexu příčiny a účinku a výsledkem je soud. Bůh jedná s osobní pozorností. Všichni předexilní proroci ohlašovali totéž: konec národa a exil, proč k tomu potřebovali tolik slov, že se jejich poselství uchovala v samostatných knihách? Hospodin jedná s osobní pozorností.

Amos oznamuje Hospodinovo jednání, aniž by vykreslil obraz Hospodina. Protože lid převrací právo v jed, proto Hospodin obrátí jejich skutky proti nim. Amosovo poselství je proneseno tvrdým tónem a vrcholí popisem Hospodina, který bude pobíjet mečem všechny hříšníky svého lidu (Am 9,10). Jistě, že Amos předpověděl asyrský nájezd, ale Amos zároveň vystihuje pravou podstatu hříchu, ukazuje hřích, který vede ke smrti. Hříšníci jsou charakterizováni jako ti, kteří říkají: "Nás nic nepostihne, nás nepotká nic zlého." Amos varuje před tím, že takový postoj sebejistoty, projevený vůči Hospodinu v posledním kritickém okamžiku, nemůže skončit jinak než smrtí. Příčinou smrti je rozhodnutí hříšníka před Hospodinem, nikoli prorocké slovo, které hříšníka předem varovalo.

Amosovo tvrdé poselství je posledním varováním, které se snaží otřást touto sebejistotou bohatého severního Izraele na vrcholu své moci. Důvodem jeho proroctví je: "abyste mohli žít." (Am 5,14). Amos ukazuje, že příčiny pádu jsou hlubší než politické. Amos ukazuje na Hospodina, který jedná sám vůči svému lidu a dává mu najevo rozhodné ne vůči hříchu.

Ozeáš oznamuje Izraeli v zásadě tentýž trest jako Amos, činí to však velmi odlišným způsobem. Úvodní metafora však tomuto sporu Hospodina s Izraelem dává velmi osobní charakter. Ozeáš má mnoho pasáží o naději a odpuštění a připisuje Hospodinu nejhlubší lidské city milujícího manžela a milujícího otce, avšak jeho poselství dává stejně tak plný průchod emocím nenávisti, hněvu a pomsty; charakter trestu je mnohem rafinovanější a

krutější (Hospodin bude jako kostižer, jako medvědice zbavená mlád'at....). Jeho pojmenování hříchu jako smilstvo je originální, smilstvo, tím ukazuje, že hřích je skutečnost velmi osobní. V příběhu prorokova nešťastného manželství se Hospodin staví do role podváděného manžela, aby pojmenoval hřích Izraele.

Problém tohoto vztahu Izraele vůči Hospodinu vyjadřuje kontroverzní Hospodinův příkaz prorokovi: "Jdi, vezmi si nevěstku." Téměř nikdo není ochoten připustit, že Bůh by skutečně mohl žádat od člověka, aby se vědomě oženil s nemorální ženou a historická kritika odsouvá hříšný stav do minulosti. Avšak poselství Ozeášovy knihy (ani předexilních proroků) vůbec nemluví o tom, že Hospodin potrestá Izrael za jeden či několik minulých skutků. Naopak odhalují současný neúnosný stav.

Hospodin tímto příkazem prorokovi jakoby vyslovuje jakousi rétorickou výzvu, aby posluchači pochopili nutnost trestů. Hospodinův příkaz svou obecnou formulací staví každého čtenáře na místo proroka, takže se musí ptát, kam až může sahat odpuštění. Tento příkaz je spíše ospravedlněním Božího jednání, stejně tak, jako Boží otázka v 6,4: "Co mám s tebou dělat?" Hospodin ukazuje prorokovi zásadní problém: "Tak jdi a sám si zkus, jestli je možné žít v trvalém vztahu nevěry." Takový je význam tragédie Ozeášovy knihy v každém případě, ať už pochopený z alegorického příběhu nebo z trpké zkušenosti. Ozeášův manželský příběh neklade otázku, kolikrát je možné odpustit a už vůbec nezpochybňuje odpuštění závažností činu. Ukazuje, že jedinou překážkou je odmítnutí návratu. Pro Ozeáše je hřích zjevný, nemusí ho tak drasticky odkrývat jako Amos. Ozeáš se však zabývá jeho řešením, jeho poselství je dramatem návratu. Použití metafor z oblasti lidské lásky činí Hospodinovo jednání pochopitelným a osvětluje nárok oboustranného vztahu, který je výlučný, jedinečný a trvalý, přestože se zároveň distancuje od příliš antropomorfního pojetí Hospodina.

Je jasné, že historie prokázala pravdivost poselství těchto proroků. Ale jaký to má význam pro nás? Prorocké poselství přece není informací o úspěšném předpovězení události, která se odehrála před téměř třemi tisíci let. Události se dávno staly minulostí, avšak prorocké slovo nikoli. Nebylo by pravdou, že pro nás platí zaslíbení eschatologické naděje a prorocká odsouzení už patří minulosti. Historické události se už nebudou opakovat. Avšak hrozba ztráty Božího vyvolení, ztráty vztahu k Bohu spoléháním na jiné jistoty či vytvářením falešných obrazů, nebo hrozba hříchu, který vede ke smrti, není méně aktuální dnes než tehdy. Prorocké slovo je pravdivou interpretací přítomnosti, která ukazuje na možnost návratu k Bohu. Také toto je důvodem, proč se v Novém zákoně prorocké poselství stává součástí povolání každého křesťana.

Přehled použitých symbolů a zkratek

AB	Anchor Bible
Bib	Biblica
BibInt	Biblical Interpretation
BT	The Bible Translator
CBQ	Catholic Biblical Quartely
ČEP	Český ekumenický překlad
EvTh	Evangelische Theologie
HTR	Harvard Theological Review
Int	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT Supp	Journal for the Study of the Old Testament-Suplement Series
JThS	The Journal of Theological Studies
LXX	Septuaginta
MT	Masoretský text
RevExp	Review and Expositor
Sem	Semeia
SJTh	Southwestern Journal of Theology
TWOT	Theological Wordbook of the Old Testament
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für Alttestamenliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

SEZNAM LITERATURY

PRAMENY

Český ekumenický překlad, Praha: Zvon, ²1991
Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997
Rahlfs, A.(ed.): Septuaginta, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1937

Komentáře

ANDERSEN, Francis.I, FREEDMAN David Noel: Hosea, in: The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1985
ANDERSEN, Francis.I, FREEDMAN David Noel: Amos, in: The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1989
HARPER William Rainey: A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea, in: The International Critical Commentary, Edingburg, 1905
JACOB Edmond: Osée, in: Commentaire de l'Ancien Testament, sv. 11a, Genève: Labor et Fides, 1982
JEREMIAS Jörg: Der Prophet Hosea, in: Das Alte Testament Deutch, sv. 24/1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986
JEREMIAS, J.:Der prophet Hosea, in: Das Alte Testament Deutsch, Göttingen, 1983
LIMBURG James: Hosea - Micah. Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta: John Knox Press, 1988
MAYS James Luther: Hosea. A Commentary, London: SCM Press Ltd, 1969
SCHÖKEL, A.- SICRE DIAZ, J.L.: I Profeti, Edizioni Borla, Roma, 1996
WOLFF Hans Walter: Hosea, in: Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1974
WOLFF Hans Walter: Joel and Amos, in: Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1977

Slovníky

BALZ Robert (a kol.): Theologische Realencyklopädie, Walter de Gruyter, 1984, Berlin

BOTTERWECK Gerhard Johannes, RINGGREN Helmer (ed): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart: Kohlhammer, 1993
 CRIM K.: The Interpreter's Dictionary of the Bible, Nashville, 1988
 DOUGLAS, J.D.: Nový biblický slovník, Návrat domů, Praha, 1996
 FREEDMAN David Noel: The Anchor Bible Dictionary, Doubleday, New York, 1992
 JENNI Ernst, WESTERMANN Claus (ed): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München: Chr. Kaiser, 1984, 3.vyd
 TOORN Karel van der, BECKING Bob, HORST, Pieter Willem van der (ed.): Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden: E. J. Brill, 1995
 HARRIS (a kol.): Theological Wordbook of the Old Testament, in: BibleWorks.Version 5.0

Literatura k tématu

ARTHUR, D.: A Smooth Stone (Biblical Profecy in Historical Perspective), Lanham-New York-Oxford, 2001
 ASEN B A: No, yes and perhaps in Amos and theYahwist, in VT 43 (1993) 433-441
 BARTON J: Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament, in: The Journal of Theological Studies 30 (1979) 1-14
 Begrich, Joachin: Studien zu Deuterojesaja, Chr. Kaiser Verlag 1963, Muenchen
 Bič Miloš: Der Prophet Amos – ein Hepatoskopos?, in: VT 1 (1951) 293-296
 Boecker, Hans Jochen: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchener Verlag, 1984
 BRIGHT John: A History of Israel, Louisville: Westminster John Knox Press, . vyd, 2000
 BRIGHT John: John Bright Rewieu of Wolff, in: Interpretation 25 (1971)
 BRUEGGEMANN Walter: Stereotype and Nuance: The Dynasty of Jehu, in: The Catholic Biblical Quartely 70 (2008) 16-28
 BUSS, M.J.: The Prophetic Word of Hosea (A Morfological Study), Berlin, 1969
 BYARGEON Rick: Amos: The Man and His Times, in: Southwestern Journal of Theology 38 (1995/6), 4-10
 CLARK David J.: Sex-related Imagery in the Prophets, in: The Bible Translator 33 (1982) 409-413
 COL, R.: Symbolické úkony proroka Ozeáše (Exegetická studie k Oz 1a3), Prerov, 1936
 COOK Joan E.: Hear, O Heavens and Listen, O Earth. An Introduction to the Prophets, Liturgical Press, Collegeville, Minnessota, 2006
 CRENSHAW James L.: Prophetic Conflict, Walter de Gruyter, 1971, Berlin
 DANIELS Dwight R.: Is There a "Prophetic Lawsuit" Gendre?, in ZAW 99 (1987) 339-360
 DAY, J.: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, Sheffield Academic Press, 2000
 DE ROCHE Michael: The Reversal of Creation in Hosea, in: VT 31 (1981) 400-409
 DE ROCHE Michael: Yahweh's rîb Againt Israel: A Reassessment of the so-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets, in JBL 102 (1983) 563-574
 DIJK-HEMMES van, Fokkelien: The Imagination of Power and the Power of Imagination. An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2, in: JSOT 44 (1989) 75-88
 DORSEY D A: Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos, in: Biblica 78 (1992) 305-330
 FIDDES Paul S.: The Cross of Hosea Revisited: The Meaning of Suffering in the Book of Hosea, in: Review and Expositor 90 (1993) 175-190
 FOHRER Georg: Remarks on Modern Interpretation of the Prophets, in: JBL 80 (1961) 309-319

Frank Lothar Hossfeld/ Ivo Meyer: Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und False Propheten, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1973, Fribourg

FRETHEIM Terence E: The Suffering of God. An Old Testament Perspective, Fortress Press, Philadelphia, 1984

GORDIS Robert: The Composition and Structure of Amos, in: HTR 33 (1940) 239

GOWAN, Donald, E.: Eschatology in the Old Testament, T.&T. Clark Ltd, Edinburg, 1987

HARAN Menahem: The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash, in: VT 17 (1967) 266-280

HASEL Gerhard F[...]: The Alleged "No" of Amos and Amos' Eschatology, in: Andrews University Seminary Studies 29 (1991) 3-18

Hasel Gerhard: The Remnant. The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah, Andrews University Press, 1972, Berrien Springs , Michigan

HELLER, J.: Starověká náboženství, Kalich, Praha, 1978

HOFFMAN Yair: A North Israelite Typological Myth and a Judaeon Historical Tradition: the Exodus in Hosea and Amos, in: VT 39 (1989), 169-182

HOUSE Paul: Amos and Literary Criticism, in: Review and Expositor 92 (1995) 175-187

HOYLES J.Arthur: Punishment in the Bible, Epworth Press, London 1986

CHILDS Brevard S.: The Canonical Shape of the Prophetic Literature, in: GORDON Robert P.: The Place Is Too Small for Us. An Israelite Prophets in Recent Scholarship, Eisenbrauns, Winona Lake, 1995

JENSEN, Joseph, Ethical dimensions of the prophets, Liturgical Press, 2006, Collegeville, Minnesota

JEREMIAS Jörg: The Interrelationship between Amos and Hosea, in: JSOT Sup 235 (1996) 171-186

Koch Klaus, The Prophets I., The Assyrian Period, SCM Press Ltd, 1996, 3th impression, London, původně publ. 1980

Koch Klaus, The Prophets II., The Babylonian and Persian Periods, SCM Press Ltd, 1996, 3th impression, London

LANDY Francis: In the Wilderness of Speech: Problems of Metaphor in Hosea, in: Biblical Interpretation 3 (1995) 33-59

LANG Bernhard: Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay on Biblical History and Sociology, The Almond Press, 1983, Sheffield

LAWTON R.: Israelite Personal Names on Pre-Exilic Hebrew Inscriptions, in: Biblica 65 (1984) 332

LOEWEN Jacob A.: Some Figures of Speech in Hosea, in: The Bible Translator 33 (1982) 238-242

MAEIR, Aren M.: The Historical Background and Dating of Amos 6,2: An Archeological Perspective from Tell es- Safi/ Gath, in: VT 54 (2004) 319-334

McKenzie John: A Theology of the Old Testament, Doubleday, New York, 1974

MÖLLER, K.: A Prophet in Debate (The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos), Sheffield Academic Press, NY, 2003

Murtonen André: Amos – ein Hepatoskopos?, in: VT 2 (1952) 170-171

NIELSEN K.: Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern), in: JSOT Sup 9 (1978) 5-6

NOBLE Paul R: Amos' absolute "No", in: VT 47 (1997)

NOGALSKI James D.: Intertextuality and the Twelve, in: JSOT Sup 235 (1996) 102-124

PETERSEN David L.: The Prophetic Literature. An Introduction, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002

PFEIFER Gerhard: Das Ja des Amos, in: VT 39 (1989) 497-503

- PLEINS, J.D.: The social visions of the Hebrew Bible, Louisville, Kentucky, 2001
- RAD Gerhard von: The Message of the Prophets, SCM Press Ltd, 1973, 4th impression
- ROSENBAUM Stanley Ned: Amos of Israel. A New Interpretation, Mercer, Macon, Georgia, 1990
- SHERWOOD Yvonne: The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective, in: JSOT Supp 212 (1996)
- SCHERER Andreas: Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea, in: Biblica 86 (2005) 1-19
- SMEND Rudolf: Das Nein des Amos, in: Evangelische Theologie 23 (1963) 404-423
- SMITH Mark S.: The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, 2. vyd., Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co. 2002
- SOGGIN Alberto J., The prophet Amos, SCM Press Ltd, 1987, London
- STINESPRING: A Problem of Theological Ethics in Hosea, in: Crenshaw – Willis, eds. Essays in OT Ethics, 1974, str. 131-44
- WATSON W.G.E.: Reflexes on Akkadian Incantations in Hosea, in: VT 34 (1984) 242-246
- WATTS John D.W.: The Origin of the Book of Amos, in: EvTh 66 (1954/1955) 109
- WEEMS Renita J.: Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor, in: Semeia 47 (1989) 87-104
- Wellhausen Julius, Die kleine Propheten (1898)
- WESTERMANN Claus: Grundformen Prophetischer Rede, Chr. Kaiser Verlag, München, 1960, str. 82-84
- WOLFF, H.W.: Amos' geistige Heimat, Neukirchen-Vluyn, 1964
- WÜRTHWEIN Ernst: Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 49 (1952) 1-16
- YEE, Gale A.: Composition and Tradition in the Book of Hosea (A Redaction Critical Investigation), Atlanta, Georgia, 1987
- ZIMMERLI Walter: From Prophetic Word to Prophetic Book, in: GORDON Robert P.: The Place Is Too Small for Us. An Israelite Prophets in Recent Scholarship, Eisenbrauns, Winona Lake, 1995, 431
- ZVI Ehud ben: Twelve Prophetic Books or "The Twelve". A Few Preliminary Considerations, in: JSOT Sup 235 (1996) 125-156

Elektronické zdroje

- HARRIS (a kol.): Theological Wordbook of the Old Testament, in: BibleWorks.Version 5.0
- BULKELEY Tim: Amos. Hypertext Bible Commentary, Auckland: Hypertext Bible, 2005, in: <http://www.bible.gen.nz/amos/frametext.htm>

ANGLICKÁ ANOTACE

This work brings a new light to the message of preexilic prophecy in North Israel. The term "judgement" is a standard way of speaking about prophetic speech. The task of this study is an investigation of this term throughout the biblical message and modern scholarship. The study is concentrated in two prophetic books of Amos and Hosea by using every interpretative methods – by historical, literary and theological approach. One of the most hotly discussed issues is the assessment of prophetic message about the future. Is possible to find in this message of doom a hope? And what is the image of God from this message?

judgement
doom
hope
preexilic prophecy
image of God