



Jiří Hoblík

Proroci,
jejich
slova
a jejich
svět

VYŠEHRAĐ



JIŘÍ HOBLÍK
PROROCI, JEJICH SLOVA
A JEJICH SVĚT

Jiří Hoblík

Proroci,
jejich
slova
a jejich
svět

*Tato publikace je výsledkem badatelské činnosti v rámci grantu LC 538
Centrum biblických studií a vychází s jeho finanční podporou.*

Copyright © Mgr. Jiří Hoblík, Th.D., 2009

ISBN 978-80-7021-948-5

Předmluva	13
-----------------	----

I ÚVOD

1 CO JE PROFÉTIE

1) Nač se ptáme?	21
2) Prorok jako náboženská postava	24
3) Kategorie mantiky a zařazení profétie	25
4) Srovnání s analogickými náboženskými fenomény	29
5) Řecká mantika	33
6) Aspekty a klasifikace profétie	40

2 Z DĚJIN PROFÉTOLOGICKÉHO BĀDÁNÍ

1) Předpoklady	45
2) Rozebĕh	47
3) Formování	50
4) Ustálení	55
5) Promĕna paradigmatu?	58
6) Internacionalizace	61
7) Závĕrečné poznámky	64

II PROFÉTIE V DĚJINÁCH

3 OTÁZKA DĚJINNOSTI

1) Nesnáze srovnávání	71
2) Specifika a jedinečnost	75
3) Hebrejská profétie jako fenomĕn náboženských dějin	76
4) Profétie a dějinná relevance prorocké literatury	78

4	PROFÉTIE NA STARÉM PŘEDNÍM VÝCHODĚ	
1)	Přítomnost profétie na starém Předním východě	83
2)	Marijská profétie	87
3)	Další doklady profétie z –2. tisíciletí	92
4)	Aramejské doklady: Zakírova stéla a Bileámův nápis	95
5)	Novoasyrská profétie	100
6)	Staroarabská mantika	104

5	KE STARŠÍM DĚJINÁM HEBREJSKÉ PROFÉTIE	
1)	Genetická otázka	108
2)	Matné počátky	111
3)	Davidovští proroci	113
4)	Izraelští proroci	114
5)	Elijáš a Elíša	118

6	KLASICKÁ PROFÉTIE KRÁLOVSKÉ DOBY A BABYLONSKÉ ÉRY	
1)	K rané klasické profétii	122
2)	Ámos	124
3)	Ozeáš	127
4)	Izajáš	129
5)	Micheáš	131
6)	Na přelomu mezi asyrskou a babylonskou dobou: Nahum, Abakuk a Sofonjáš	132
7)	Na počátku babylonské doby	137
8)	Jeremjáš	138
9)	Pád Judska a klasická profétie	143
10)	Ezechiel	146
11)	Deuteroizajáš (Iz 40–55)	151

7	DEUTERONOMISTIČTÍ SVĚDKOVÉ PROFÉTIE	
1)	Deuteronomismus jako hypotéza	154
2)	Deuteronomismus a prorocká literatura <i>Exkurs: Přehled deuteronomistického zpracování knihy Jeremjáš</i>	156 160
3)	Proroci v deuteronomistickém dějpravném díle <i>Exkurs: Přehled zpracování „prorockými“ deuteronomisty (DtrP)</i>	162 165
4)	Příznaky „prorockého“ zpracování (DtrP)	167

5) K „nomistickému“ zpracování (DtrN)	168
<i>Exkurs: Přehled zpracování „nomistickými“</i>	
<i>deuteronomisty (DtrN)</i>	169
6) Význam profétie pro deuteronomistické dějpravné dílo	170

8 POZDNÍ HEBREJSKÁ PROFÉTIE

1) Poexilní situace a vývoj	178
2) Poexilní profétie: Ageus, Zacharjáš, Tritiozajáš, Jól, Abdijáš, Deuterozacharjáš, Tritozacharjáš a Malachjáš	180
3) Od záznamů k literatuře	187
4) Pohled chronistického díla, zvláště pak na lévijskou profétii	197
5) Konec profétie?	202
6) Profétie kanonická	204

9 V RANÉM A RABÍNSKÉM JUDAISMU

1) Tendence v raném judaismu	208
2) Kumránské společenství	216
3) Svědectví Josepha Flavia	217
4) Rabínská tradice	220

10 V RANÉM KŘESŤANSTVÍ

1) K dobovému kontextu	224
2) Ježíš a jeho křesťanský obraz	227
3) Novozákonní christologická recepce profétie	229
4) První křesťanské obce	233
5) Postkanonická literatura	236
6) Montanismus	240
7) Význam setkávání a střetávání s řeckou mantikou	242
8) Židokřesťanství a manicheismus	245
9) Otázka konce profétie napodruhé	250

III HEBREJSKÁ PROFÉTIE

11 HEBREJSKÁ PROFÉTIE:

TERMINOLOGIE A VÝZNAM

1) Charakter a charakteristiky	255
2) Prorocké tituly	256

12 PROFÉTIE JAKO NÁBOŽENSKO-SOCIÁLNÍ FENOMÉN

1) Sociální charakter	263
2) Alternativní profétie jako subkultura	265
3) Kultická profétie	271

13 INSPIRACE

1) Prorocky specifická inspirace	275
2) Prorocká inspirace v diskusi	279
3) Revelace a inspirace	282
4) Cesty prorocké inspirace	288
5) Prorocké vizionářství	289
6) Profétie a oneiromantie	292
7) Extatická profétie	294
8) „Hospodinovo slovo“ a inspirovaná řeč	299

14 PŮSOBENÍ, ÚLOHA A ÚDĚL

1) Způsoby prorockého vystoupení: promluvy a obrazné akty	303
2) Místo a další okolnosti prorokování	307
3) Dotazování Hospodina	309
4) Přímluva a intercese	313
5) Prorocká individualita	317
6) Sociální kontext	320
7) Posluchači a adresáti	326
8) Vztah ke králi	329
9) Vztah k jednotlivcům	332
10) Vztah k lidu	333
11) Vztah ke společenským skupinám	335
12) Odpůrci, nepřátelé a trpící prorok	339
13) Prorocká tradice	343

15 PROROCKÁ LITERATURA Z POHLEDU KRITIKY FORMY: LITERÁRNÍ CELKY

1) Čím se zabývá kritika formy?	347
2) Prorocká literatura	348
3) Prorocká kniha	350
4) Prorocká sbírka	353

5) Prorocké slovo	354
6) Prorocká zpráva	355
7) Prorocké vyprávění a prorocká legenda	359
16 PROROCKÁ LITERATURA Z POHLEDU KRITIKY FORMY: PROROCKÁ SLOVA	
1) K prorockým slovům	361
2) Napomenutí	362
3) Slovo o soudu	363
4) Obžaloba jako součást slova o soudu	364
5) Ohlášení soudu	365
6) Slovo o spáse	367
7) Slovo proti cizímu národu	371
17 PROROCKÁ LITERATURA Z POHLEDU KRITIKY FORMY: FORMULOVITÉ OBRATY	
1) K formulovitým obratům	372
2) Formule poslů: „Hospodin říká toto“	373
3) Formule události slova: „stalo se Hospodinovo slovo“	376
4) Formule Hospodinova výroku: „(toto je) Hospodinův výrok“	377
18 POSELSTVÍ O STÁVAJÍCÍM A NASTÁVAJÍCÍM	
1) Tázání na význam prorockého poselství	378
2) Časovost prorockého slova	379
3) Souvislost jednání a údělu a kultura viny	384
4) Teologický aspekt prorocké řeči	390
5) Ohlašování blízkého	392
6) Moc prorockého slova	396
19 POSELSTVÍ V NAPOMENUTÍCH A OBŽALOBÁCH	
1) Napomenutí	401
2) Obžaloby	404
3) Dvojitý koncept: vina a provinění	408
4) Sociální kritika	410
5) Politická kritika	413
6) Náboženská kritika	416

20	POSELSTVÍ V OHLÁŠENÍCH SOUDU	
1)	Ke specifickému interpretování specifického	420
2)	Ohlašování soudu do dějin viny	422
3)	Premisy a faktory	425
4)	Procesualita soudu	431
5)	Významy ohlášení soudu – v pohledu na jejich intenci	434
6)	Významy ohlášení soudu – v pohledu na jejich adresáty	437
7)	K náboženskodějinným důsledkům profétie soudu	444

21	POSELSTVÍ VE SLOVECH O SPÁSE	
1)	Co se míní spásou?	447
2)	Ke starší tradici prorocké řeči o spáse	448
3)	Exil a spása	450
4)	Spása v konfrontaci se soudem	452
5)	Prorok jako terapeut	456
6)	Spása provázaná se soudem u Ezechiele	457
7)	Poexilní dichotomie profétie soudu a spásy	458
8)	Vykročení k eschatologii	460
9)	Dilemata o naplnění	461

22	PROROCKÉ POSELSTVÍ VE SLOVECH PROTI NÁRODŮM	
1)	Prorokování proti národům a jeho zvláštnost	467
2)	Různost a variabilita slov proti národům	469
3)	Prorok pro národy	474

23	PROPRIUM A PROPRIA HEBREJSKÉ PROFÉTIE	
1)	K diskusi o propriu hebrejské profétie	476
2)	Propria hebrejské profétie	479
3)	Spor o profétii	483

	Základní bibliografie	491
	Seznam zkratk	496
	Rejstřík hebrejských výrazů	502
	Rejstřík osobních jmen	505
	Věcný rejstřík	508
	Rejstřík badatelů	516

Hebrejskou bibli neradno číst jako příručku o historii a o reáliích starého Izraele. Na to je příliš mnohovrstevná. Bylo by rovněž nesprávné její význam redukovat na pouhý podklad judaistické či křesťanské náboženské nauky. Na to je zase dosti svébytná. Zároveň je zapotřebí odmítnout i vulgární představu snůšky pověr či ideologií. Na to je příliš bohatá a košatá; mnohé nesděluje „zdarma“.

Zkusme se tedy tázat odjinud: vezměme hebrejskou bibli jako v dějinách rozkošatělou náboženskou literaturu, vůči níž se nemůžeme stavět do nadřazené, přezíravé pozice, ale vůči níž bychom měli být trpělivými čtenáři, kteří jsou si dobře vědomi toho, že neporozumí hned a zdaleka všemu. Podobně můžeme ostatně přistupovat k védským hymnům, spisům mystiků a mnohým jiným dílům.

Důležité na hebrejské bibli je při tom všem, co říká, že nás spojuje s různými epochami a zejména pak s historickými Hebrejci, semitskými obyvateli Palestiny, kteří žili v davidovské říši a posléze v království izraelském a judském, později v judské provincii, a jimž tradice propůjčila výraz v představě dvanácti kmenů Izraele. Do jejich dob se vlastníma nohama nedostaneme. Ale můžeme vstupovat do díla, které z oněch dob vzešlo a které jejich – pro nás dávnou – kulturu reprezentuje, když už k minulému vůbec můžeme mít vztah jen prostřednictvím jeho reprezentací.

O tento zřetel se chce opírat tato kniha, zamýšlená jako úvod ke studiu profétie, zejména hebrejské. V jejím případě chceme prostředkovat určitý, přitom komplexně pojatý díl biblistického zkoumání, který na sebe klade konkrétní nároky, a přitom si netroufá obsáhnout v úplnosti předmět svého zájmu. Vlastní život hebrejského světa nemůžeme nahradit a jeho odkaz nesmíme rušit ani zastírat. Vzhledem ke genezi této knihy je třeba zdůraznit, že naším záměrem není předkládat učebnici. Spíše soubor příležitostí k případnému dalšímu detailnímu studiu.

Na zahraničních teologických fakultách se jako dílčí obor či jako „těžisko bádání“ ustálilo zkoumání proroků, pro jehož cizojazyčná označení

(srv. něm. „Prophetenforschung“) si dovoluji navrhnout ekvivalent *profétologie*. Moderní odbornou profétologii rozvinuly zejména německé protestantské fakulty spolu s nizozemskými a skandinávskými, k nimž se přidala také pracoviště v dalších zemích, zvláště britská a severoamerická.

V této souvislosti zdůrazněme, že profétologie si v kontextu starozákonní biblistiky zjedнала jistý, rozhodně ne však nepřátelský odstup vůči přímému teologickému zájmu, který v nereflektované samozřejmosti dobré víře, ale i v dogmatické zarputilosti biblistiku příliš předznačoval. Nicméně biblistika komunikovala a komunikuje s jinými humanitními obory, a tak je otevřena novým a dalším otázkám a metodám. Do jisté míry se začala o profétologii zajímat rovněž religionistika a kulturní antropologie, zkoumající rovněž jevy novější doby napříč kulturami. Z toho můžeme nakonec vyvozovat, že profétologie může vést k nové formulaci teologických otázek a zároveň může obohacovat religionistiku.

Toto tvrzení může pochopitelně budít podezření na straně religionistické i teologické. Religionista se může ošivát v již příliš konvenčním podezření ze zaujatosti. Kdybychom ovšem chtěli příliš ulpívat na otázce zaujatosti, museli bychom nakonec vzdát všechno zkoumání, protože tak či onak je zaujat každý. Teolog může mít zase rozpaky v podezření z přílišného odcizení křesťanskému náboženskému prostředí. Přitom teologii samé by prospělo, kdyby se příliš neuzavírala do svých sfér nebo kdyby do nich nebyla zaháněna.

Nemůžeme samozřejmě popřít, že profétologie vyrostla na teologické půdě starozákonní biblistiky. Ale právě tak jí nelze upřít vědeckost ve smyslu péče o vědění a ani takové známky vědeckosti, jakými je metodická disciplína, požadavek verifikace, schopnost regulární diskuse na vlastní půdě i komunikace s jinými obory. Ve vztahu k teologii ve vlastním smyslu má s ohledem na právě řečené postavení „přípravné práce“, která si netroufá sama sebe za teologii vydávat. (Teologii na základě prorocké literatury tu nepojednáváme, i když nemůžeme zamlčet implicitní teologii proroků.)

Současně si pak profétologie může činit nárok na to, aby pro religionistiku byla dílčím oborem „vedle jiných“. A religionistika sama může usilovat o *religionistickou biblistiku*, která se bude v zásadě krýt se základním zkoumáním a s jeho výsledky, přitom bude kontrolovat plnění nároku na vyzávorkování naukových předznamenání a pokoušet se o vlastní komparace. („Religionistická biblistika“ je sice zde navrhovaným termínem, ale za její reprezentanty lze pokládat takové veličiny, jakou byl Švý-

car F. Stolz anebo jakou je Američan Th. W. Overholt). Vzájemný vztah religionistiky a teologie zůstává vposledku otevřený, a tak tu nemá smysl rozhodovat se přímo ve prospěch jedné strany *proti* druhé. Domníváme se však, že při eliminaci biblistiky, resp. religionistické biblistiky by na mapě náboženských dějinných světů zůstalo příliš bílé místo. V posledních desetiletích je ostatně více než zřejmé, že se religionistika neobejde bez speciálního výzkumu ve všech rozmanitých oblastech náboženského světa.

S vědomím kontextu profétologického bádání zdůrazníme, že se v moderní době objevilo již několik monografií věnovaných hebrejské profétii. Jedná se především o zralá díla, shrnující desetiletí badatelského úsilí. Bylo by příliš troufalé činit si tu nárok na jejich překonání. Jde jen o nový pokus, který si bez oněch předchozích nelze představit. Ani pokračující analytickou práci nad texty není možné ignorovat, ovšem ani obsáhnout: hebrejská bible jako oblast pro takovou práci se jeví jako nedotěžitelný důl. Sice jsou pro nás výchozím rámcem literární dějiny, ale ani ony jako celek, ani literární úvod nejsou zde naším přímým zájmem. Literární úvod je označení pro zcela zvláštní koncept, jenž je českému čtenáři přístupný alespoň v syntetické práci Rolfa Rendtorffa. A široce pojatá integrace dějin profétie a literárních dějin, profétologie a literárního úvodu do Starého zákona je spíše přáním a snem. S tím také souvisí jistý dílčí aspekt, který není konformní vůči badatelskému mainstreamu a který se neupíná k pojednávání makrostruktur prorockých knih, nýbrž všímá si prorockých postav – ne ovšem izolovaných, nýbrž zosobňujících danou náboženskou slovesnost.

Jak vůbec propojit spletitou analytickou práci a obsáhlé, encyklopedické shrnování? Snad skromněji pojatým rozvrhem, který příslušnou literaturu, v českých knihovnách jen málo dostupnou, zužitkuje ve výběru, a přitom v korespondenci s vlastními analýzami. Tyto analýzy se nacházejí v mé disertační práci „Spor o profétii“ z roku 2004, obhájené o rok později na ETF UK. Pokusil jsem se v ní rozpracovat obraz konfliktnosti profétie, zejména hebrejské, a nově zhodnotit dosavadní diskusi. V průběhu studia se ukázalo, že v této konfliktnosti se povýtce projevovala tvář profétie a že spory a střetnutí si vynucovaly takové artikulace, které o tváři profétie svědčí. To pak byla výzva ke zkoumání základních profétologických otázek, jehož shrnutí má tato kniha prostředkovat. Pro oblasti, které nebyly přímo předmětem analýz, zmíněné zkoumání posloužilo jako měřítko.

Metodické východisko se nachází v literární kritice, která v hebrejské literatuře odlišuje různé fáze vzniku a různá zpracování a která se pokouší hebrejskou literaturu diferencovat podle příznaků jí vlastních a současně moderními metodami. Úplná analýza hebrejské bible je v rámci jednoho projektu v dnešní době zcela nedosažitelná. Ale pokládám za nezbytné vymezit se vůči holistickým, jednostranně synchronistickým postupům a ulpívání na dobových trendech. I na rozdíl od toho můžeme jako zastřešující pojem zvolit „literární dějiny“, o nichž mluvil už Hermann Gunkel.¹ Tento integrativní pojem, překračující koncepcce dějin redakce, totiž dovoluje rozmanité specifikace, polychronní diferenciacie mnoha stadií, ale i pohled do *otevřeného* prostoru, který po každé *uzavřené* práci zůstává. Díky němu nemusí být nárok historicity modernisticky arogantní a studium literatury nemusí podceňovat historii.

Závěrem ještě několik slov na vysvětlenou: Protože nemáme přímo v úmyslu poskytnout úvod do literatury Starého zákona, nevěnujeme zvláštní pozornost jinak nesmírně vlivné knize Daniel, která svou povahou a svým zařazením v hebrejském kánonu není prorockou knihou, i když navazuje na prorocké tradice, zatímco o knize Jonáš sdělujeme pouze nejnutnější minimum, jelikož se jedná o pozdní, čistě literární dílo.

V češtině zavedené pojmenování hebrejského Boha „Hospodin“, které už ve staré češtině bylo archaismem,² považuji za vhodný ekvivalent hebrejského pojmenování „Jahve“, jež se běžně užívá v němčině a které mimo půdu judaismu ani v českém užití, zejména odborném nevyklučuji.

Chronologie se v zásadě řídí prací K. R. Veenhofs *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen* (Göttingen 2001). Přepis cizojazyčných vlastních jmen a jiných výrazů je do značné míry zjednodušen. Oproti různým polovičatým řešením má v otázce přepisu smysl rozhodnout se mezi dvěma alternativami, s ohledem na uplatnění: mezi transkripcí, důsledně věrnou originálnímu jazyku, a maximální adaptací vůči jazyku domácímu. Volíme druhou možnost, a tak nepoužíváme speciálních transkripčních znaků (ani v případě těch archaických jazyků, jichž se jen dotýkáme a nevtahujeme je do zkoumání). Speciálně hebrejské

¹ Srv. GUNKEL, H., *Die Israelitische Literatur*, reprint, Darmstadt 1963, s. 2 aj.

² Srv. ŠLOSAR, D., *Jazyčnick*, Praha 1990, s. 10.

konsonanty přepisujeme: ' *b/v g d h w z ch t j k/ch l m n s ' p/f c q r s š t*. Znak pro bezbarvou samohlásku *šewá* nahrazujeme paušálně vokálem *e*. Nerozlišujeme stažené vokály ani nevyznačujeme podkladové konsonanty pro vokály. Slovesa jsou uváděna ve 3. osobě singuláru perfekta.

České ekvivalenty hebrejských vlastních jmen se řídí Českým ekumenickým překladem bible, ač s některými úpravami (zejména píšeme „Bétel“ namísto „Bét-el“). Odtud přejímáme také úzus zkratk biblických knih. Odkazy na nspecifikovanou část verše jsou vyznačeny hvězdičkou v postavení horního indexu. Odkazy na konkrétní části verše jsou vyznačeny podle masoretských rozlučovacích akcentů v hebrejském textu malým písmenem (a, b; podle akcentu *'atnách*) za číslicí, menší část verše navíc řeckým písmenem (, , ; podle akcentu *zákéf*), a sice podle fázo-
vání, jak je uvádí *Biblia Hebraica Stuttgartesiana*.

Imperativu formalismu se snaží vymýkat i zjednodušená bibliografie. Závěrečný soupis literatury zahrnuje jen základní publikace ke studiu problematiky, výběrová literatura k jednotlivým tématům, kde se určité téma pojednává podrobněji (popřípadě i prameny), následuje za jednotlivými podkapitolami a ad hoc využitá literatura je uvedena v poznámkovém aparátu.

I ÚVOD

1) Nač se ptáme?

Nejprve: jak se vůbec tázat, co je profétie? Pokud bychom se ptali jen na to, co *byla* profétie, omezili bychom otázku na minulou, historickou skutečnost. Když ale klademe otázku v přítomném čase, tážeme se na význam, který nezůstává uvězněn v dávném období, na význam jevu, který se nám tím slovem otvírá. Ovšem otvírá se ve svých dějinných rozměrech včetně konsekvencí, díky nimž bychom mohli v přiblížení tento význam popřípadě sledovat až do současnosti. Takto pochopená otázka profétie vede k diferenciaci jejího obrazu, který tím získává kontury a vícebarevnost.

Profétií můžeme myslet na jedné straně proroky v jejich nábožensky specifické úloze. Tato uskutečňující se úloha především zahrnovala určitý typ působení, jemuž můžeme říkat prostě „prorokování“ a jehož těžištěm byla prorocká řeč. Význam pojmu profétie tak osciluje mezi proroky jako náboženskými osobami a prorokováním, tím, co proroci dělali. A tak v něm můžeme zároveň spatřovat i odlišovat *působící proroky* a *působení proroků*. K obojímu si přístup můžeme zjednávat především na základě textových pramenů, a z nich především prostřednictvím hebrejské literatury.

Studium hebrejské literatury, jemuž se ovšem převážně věnuje starozákonní biblistika, by se mělo cítit zavázáno rozkrývat *vlastní* význam této literatury a zároveň odhlížet od hledisek, odvozujících z ní myšlenkové konsekvence, které nepatří k tomu, co za sebe texty sdělují. Tázání na význam čteného by dále mělo být kongruentní se zjišťováním údajů o profétií a mělo by být slučitelné s historickým zajištěním zkoumaného, i když by to nemělo vést k despoicii historicity.

Historická otázka svádí, ale může i zavádět. Žádným strojem času se do doby dávných proroků nedopravíme, historická zjištění jsou příliš nesouvislá a pouhý zájem o faktografii nás může odvést od intence toho, co

se nám nabízí. Otázka historicity si tak zachovává důležitost, přitom jako otázka dílčí a nikoli otázka první.

Tak se nám rýsuje prostor, v němž si klademe otázku: neptáme se přímo na to, kdo byl určitý historický prorok, nýbrž co doklady o daném historickém proroku, o jeho působení a vposledku o fenoménu profétie říkají a v jakém smyslu jim rozumět. Podnět k odlišování obojího vychází především z hlubokých rozdílů mezi starověkým a dnešním biografickým zájmem. Kdežto nerozlišování mezi obojím má za následek, že někdo, kdo přečetl úryvek z knihy Jeremjáš, prohlásí: „prorok Jeremjáš řekl to a to“. Je totiž rozdíl mezi jménem knihy, která je kolektivním dílem, a jménem proroka.

Je v každém případě zvláštní, a pro preferenci Starého zákona jako hlavního pramene zkoumání profétie rozhodující, že profétii reprezentuje celý soubor spisů. V něm nacházíme *prorockou literaturu*, literární zpracování prorocké tradice. Soubor jakožto *Corpus propheticum* představuje druhou část židovského palestinského kánonu. Židé jej nazývají *nevi'im 'acharónim*, tj. „Zadní“ či „Pozdější proroci“. A křesťané jej dále dělí na Velké proroky (Izajáš, Jeremjáš, Ezechiel, Daniel) a Malé proroky (Ozeáš, Jóel, Ámos, Abdijáš, Jonáš, Micheáš, Nahum, Abakuk, Sofonjáš, Ageus, Zacharjáš, Malachjáš). Avšak s proroky se setkáváme také v knihách narativních – dějepravných, především v knihách Samuelových a Královských, které židé počítají (spolu s knihami Jozue, Soudců a v případě řeckého kánonu, Septuaginty, i knihou Rút) k *nevi'im ri'sónim*, tj. „Předním“ či „Dřívějším prorokům“. Zcela opomenout nemůžeme ani další literaturu, která se o prorocích zmiňuje v daleko menší míře, zejména knihy Numeri, Deuteronomium, Pláč, 1. a 2. Paralipomenon a Nehemjáš.

Současná profétologie běžně rozlišuje *předklasickou* a *klasickou* profétii. První označení se vztahuje k prorokům, o nichž se dočteme v dějepravných knihách Starého zákona, zatímco druhé k těm, které reprezentuje veškerá literatura shrnutá do svazku Proroků a jejichž dějiny sahají od Ámose po uzavření celého korpusu.

Potřeba diferencovat obraz profétie, aby proroci nebyli jen povšechnou kategorií, je zčásti zřejmá. Jak tato potřeba vyplývá z literatury samé? Již v židovské a křesťanské tradici se uplatňuje rozlišování na „pravé“ a „falešné“ proroky, které je však sporné, protože hebrejská bible je nezná a teprve její řecká verze Septuaginta k tomu směřuje, když zavádí označení *pseudoprofétés* „falešný prorok“ (srv. zvl. kap. 27–29 v knize Je-

remjáš), aby od sebe zřetelně oddělila dvě skupiny proroků, stojící proti sobě – legitimní proroky a jejich oponenty. Zmíněné rozlišování je tedy věcí dosti pozdní tradice a biblické literatury není adekvátní.

Nicméně je tu ještě hebrejská terminologie, která vede k dělení proroků na „vidoucí“ čili vizionáře (dvěma odlišnými výrazy) a na „návíe“. Označení „proroci“ platí pro obě skupiny, ale preferuje se u „návíů“. Druhé označení jsme převzali z hebrejštiny, která má rovněž tendenci užívat výraz *náví*’ obecněji. Obě označení signalizují nejednotnost fenoménu profétie za časů starého Izraele a Judska (srv. s. 256–262).

Ale zatím ještě hovoříme jen o *hebrejské* profétii, nikoli o profétii vůbec. Hebrejskou ji nazýváme proto, že náleží k *předdějinám* judaismu. V zájmu odlišení (nikoli oddělení!) těchto předdějin a v zájmu eliminace obtíží, které představuje vícevrstevnost označení „Izraelci“ (zvl. příslušníci státu Izrael anebo „boží lid“ ve smyslu náboženské představy), se chceme orientovat na pojmenování „Hebrejci“ pro starověké Izraelce a Judejce, známé ze Starého zákona jako označení zaznívajících z úst cizinců a tam, kde se píše o kontaktu s nimi (srv. např. Gn 39,14.17; Ex 1,16; 3,8).³ U termínu „hebrejská profétie“ předpokládáme kontext starého Předního východu, který představuje prostor pro obecnější tázání na profétii.

Nakonec poukažme na to, že se v moderní diskusi mluví o profétii *kulturní* (*profesionální*) a o profétii *svobodné* (*laické*). Toto rozlišení má svou výhodu, protože je můžeme uplatňovat nejen u hebrejských proroků, ale také u profétie z Mari a z Ninive. A zadruhé se mluví o profétii *oficiální*, která nejen patřila ke kultu, ale navíc sloužila královskému a státnímu zájmu. Od ní odlišujeme profétii *alternativní* (srv. s. 265–271).

Literatura:

ASSMANOVI, A. a J., Archeologie literární komunikace, in: Pechlivanos, M. – Rieger, S. – Struck, W. – Weltz, M. (eds.), *Úvod do literární vědy*, přel. Petříček, M., Praha 1999, s. 200–205; ZOBEL, H.-J., Prophet in Israel und Juda: Das Prophetenverständnis des Hosea und Amos, *ZThK* 82 (1985), s. 281–299.

³ K pojmenování „Hebrejci“ srv. LORETZ, O., Habiru-Hebräer: Eine soziolinguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums ‘ibrî vom Apellativum habiru, *BZAW* 160, Berlin aj. 1984, a stručný přehled problému LEMCHE, N. P., *Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, BE 1, Stuttgart aj. 1996, s. 141–150.

2) Prorok jako náboženská postava

Co rozumět pojmem „prorok“ ve *vlastním smyslu*? Často se setkáme s tím, že se výrazu užívá ve smyslu přeneseném a navíc vágním. Proto se pokusme o takové určení, které by spíše odpovídalo svým starověkým a zvláště hebrejským dokladům.

Vyděme od toho, že proroka klasifikujeme jako *náboženskou postavu*. Není to mocenská autorita, úředník ani učitel, nemá své místo ve správním či hospodářském systému, nýbrž v náboženské sféře. Nemusí nutně patřit k náboženské instituci, a přitom jeho úloha není nahodilá ani libovolná.

K jeho úloze jakožto náboženské roli patří specifický vztah k transcendenci, v němž se liší od běžné a obecné religiozity, ale i od jiných náboženských postav. A konečně je třeba vzít zřetel k typu náboženství. Proroka totiž nenajdeme mimo teismus. Nicméně zařazení do kategorie teismu je pro něho málo, měl-li bytostný vztah k principu této kategorie. A tak si dovolujeme mluvit ještě o *teickém* (tj. s představou božstva spjatém) *aspektu*, který byl vnitřním aspektem prorokovy zkušenosti, řeči a úlohy. Sami můžeme sledovat jeho projevy, i když pro nás samé při jejich studiu vnitřním aspektem není. Už proto, že se nemůžeme do prorocké úlohy přenést, zatímco prorok mluvil jménem božstva, předpokládaje božské pověření a odvolává se na ně. Zároveň tak artikuluje odkázanost člověka na božstvo, na jeho moc a vedení.

Tato odkázanost člověka na božstvo má v dané souvislosti speciální význam vzhledem k parciálnosti a deficitu lidského vědomí, zvláště ve vztahu k budoucímu. Kompenzací toho očekává člověk od komunikace s božstvem. Nemyslíme zde pouhou neschopnost člověka dávné doby vysvětlit, co jsme kupříkladu schopni vysvětlit dnes, máme na mysli především to nezjistitelné, neodhadnutelné v otázkách existenčních a při zásadním rozhodování, jakož i nemožnost učinit budoucnost předmětem empirického poznání. Vždyť nemůže být ani dnes předmětem empirického výzkumu.

Vzhledem k božstvu platí prorocké slovo za *posvátné*. Není to běžná řeč. Není představitelná bez inspirace, totiž bez zkušenosti, v níž prorok nachází aktualitu promlouvajícího božstva. Bez ní vlastně nemůže být prorocké slovo legitimně vysloveno.

Dále platí, že bez dynamistického pochopení, které odpovídá svatosti a zároveň činné božské moci, jeho význam zchřadne (srv. blíže s. 396–400). Je sdělením i silou, a proto nejzákladnější reakcí na ně je bázeň, respekt

či zhrození, anebo radost a vděčnost, a nikoli například souhlas nebo protiargument. Řeč tu sloužila k prostředkování, vyjadřování a formování vztahu k posvátnému. Pozoruhodné přitom je, že *se prorocká řeč vyhybá miraculóznímu*. Sice se může znát k teofanii, ale to kupodivu zřídka. Sice do sebe pojímá mytologumena, nicméně její řeči není ani řeč legend, která jen obklopuje předklasickou profétii.

Možná se tato okolnost o něco projasní tím, když profétii budeme vidět na rovině tzv. *vysokého náboženství*. S vědomím víceznačnosti, nikoli dostatečné specifičnosti, přitom ale nezbytnosti tohoto zařazení je dobré zdůraznit, že klasická profétie vykazuje distanci a někdy (z konkrétních podnětů) také výslovný odpor vůči lidové a domácí religiozitě. Kromě toho je staroorientální profétie pravidelně (vyjma tzv. Bileáмова nápisu) spojena s králem a královským domem. Totéž platí o hebrejské profétii v její předklasické fázi, aniž by později byla tato vazba opuštěna. Konečně klasická profétie sama se nachází na rovině vyšších vrstev – ač jen dílem na jejich straně. Zvýrazněno je to ve Starém zákoně koncentrací tradic na Jeruzalém, která v případě profétie i jiných jevů poněkud zkresluje obraz náboženské situace.

Literatura:

BERLINERBLAU, J., The „Popular Religion“ Paradigm in Old Testament Research: A Sociological Critique, *JSOT* 60 (1993), s. 3–26; KRAUS, H.-J., *Prophetie in der Krisis: Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia*, BSt 43, Neukirchen-Vluyn 1964.

3) Kategorie mantiky a zařazení profétie

Poté, co jsme zmínili náboženský charakter profétie, je zapotřebí ještě specifikovat prorockou úlohu, a sice srovnáním s nejbližšími náboženskými fenomény. To má svůj význam už proto, že specifikum profétie oproti ostatní mantice nebývá často zřejmé, takže dochází k záměnám a směřování, anebo že profétie bývá od analogií odstrihovávána. Z hlediska religionistické komparatistiky by vůbec bylo neudržitelné pojednávat profétii izolovaně jako jev bez analogií. Při studiu náboženství Předního východu i při studiu Starého zákona se ale může vyplatit srovnání jevů analogických, vyhledávání analogických dílčích momentů i sledování diferencí a rozporů.

Profétii můžeme totiž zařadit do kategorie divinace neboli mantiky, jak se označuje *prostředkování mimořádného vědění*. A sice ve smyslu *komunikace*

s transcendentním, která (srv. 1Kr 22,14) přináší sdělení o budoucím a skrytém přítomném či neznámém minulém.

Ani jeden z obou termínů „divinace“ a „mantika“, jichž se ekvivalentně užívá, není ovšem etymologicky vyhovující, protože „divinace“ (odvozenina z lat. *divinus* „božský“), míní-li se jí podíl na božském vědění, neodpovídá neteistické praxi. „Mantika“ zase evokuje neobvyklé projevy, které nelze zevšeobecňovat. Sloveso *mainesthai* a podstatné jméno *mania* odkazují totiž u Hérakleita (B 92), Platóna (Timaios 72ab) či Hérodota (Dějiny IV,79) na zuřivost a bláznění (fenomén s bohatými interkulturními paralelami), což ovšem neodpovídá obrazu všech řeckých a římských mantiků.⁴ (Analogie mezi divinační extází a proročskou inspirací ve smyslu *furor poeticus* zřejmě nesahá před –5. století a není ani zvlášť dominantní.⁵) Mantika je sice často explicitně náboženská, ale může být i vůči explicitní religiozitě lhostejná a její náboženský charakter může být oslaben. Profétie má naproti tomu svůj výrazný referenční bod v božstvu.

Sice můžeme kategorizovat mantiku podle různých hledisek, nyní však vybíráme jedno, které je nejsilnější: *způsob komunikace s transcendentním*. Další hlediska tím ale nevyklučujeme, protože vedou k nezbytnému doplnění a diferenciaci. Podle způsobů a prostředků komunikace s transcendentním můžeme mantiku rozřazovat do tří tříd:

První třídu představuje *induktivní mantika*, která výpovědi odvozuje z jednotlivých předpokladů. K věštbám dospívá výkladem přírodních jevů, jako např. aeromantie (výklad větrných proudů a oblak), chiromantie (věštění z ruky), hepatoskopie neboli hepatomantie (věstecký výklad útvarů v játrech obětovaných zvířat), hydromantie (sledování projevů vody, např. vodního toku), astrologie (věstecký výklad nebeských těles). Příslušné jevy se sledují coby kontingentní a na lidské vůli nezávislé symboly, vyzývající k dešifrování.

⁴ Tato interpretace bývá někdy popírána. Srv. však NAGY, G., Ancient Greek Poetry, Prophecy, and the Concepts of Theory, in: Kugel, J. L., *Poetry and Prophecy. The Beginnings of the Literary Tradition*, Ithaca / New York 1990, s. 56–64; MAURIZIO, L., Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi, *Journal of Hellenic Studies* 115 (1995), s. 69–86, zde s. 70: *mantis* pochází od kořene **men* a znamená „one who is in a special mental state“, srv. tamt. pozn. 14: výraz *mantis* oproti *profétés* (ač Pythie může být nazývána oběma tituly) zdůrazňuje kontakt s božstvem.

⁵ Srv. např. MURRAYOVÁ, P., Poetic Inspiration in Early Greece, *Journal of Hellenistic Studies* 101 (1981), s. 87–100.

Druhou třídou je *mantika instrumentální* (zvaná též umělá, technická, mechanická), která se opírá o aranžování nahodilého chování předmětu, podle něhož je vykládána věštba. Patří sem např. kléromantie (věštba losem), rhabdomantie (chaldejské, skythské, germánské věštění pomocí holí či větví), belomantie (chaldejské, staroarabské, řecké věštění pomocí šípů) či hydromantie (ponožování předmětů do vody, vlévání barev do vody apod.).

Konečně třetí třídou je *mantika intuitivní*, která se zakládá na „změněném stavu vědomí“ v bdělosti, kdy mluvíme o vizionářství, nebo ve snech, kdy se jedná o oneiromantii neboli somnoskopii. Protože mantik se nemusí opírat jen o spontánní projevy, např. o sny, které se vynořily v přirozeném spánku, rozlišujeme intuitivní mantiku dále na mantiku *spontánní*, která se opírá o záměrně neovlivňované snění nebo o spontánní vize, na mantiku *přípravenou*, k níž patří *inkubace* (z lat. *incubare* „ležet na něčem“, tj. v chrámu v očekávání božstva) jako záměrné vytvoření situace, a konečně mantiku *vyvolávanou*, která si vypomáhá stimulačními prostředky (hudbou, tancem, půstem, sebezraňováním anebo ve Starém zákoně nedoloženými halucinogenními látkami). Inspirace může být přivolána také *autosugesčí*, kterou sice nemůžeme u hebrejské profétie vyloučit, ale nemůžeme ji ani doložit.

Rozlišení trojice kategorií dobře odpovídá roztrídění oblastí, které jsou pro teickou mantiku předmětem božského působení: induktivní mantika se zajímá o přírodní jevy, instrumentální mantika sleduje chování divinačních předmětů a v intuitivní mantice je objektem božského působení člověk sám.

Oblast intuitivní mantiky by nás pochopitelně měla zajímat nejvíce. Přitom „intuici“ tu nechápeme psychologicky jako „náhlé vnuknutí“, vyplývající z podvědomého procesu, protože tu nechceme pojem uvádět do závislosti na psychologickém zkoumání ani nechceme rozhodovat o psychické podmíněnosti intuitivity. S podobnou rezervovaností můžeme odkazovat na klasifikaci *mimosmyslového vnímání* („extra-sensory-perception“), která se s fenoménem intuitivní mantiky zčásti překrývá. V tomto případě zůstává zase nerozhodnuto, zda představuje skutečné vnímání, které se děje analogicky ke vnímání smyslovému. Intuice má blízko k „osvícení“ či „probuzení“ (např. Buddhovo „dokonalé probuzení“), které ovšem nepředpokládá iniciaci z transcendentní „strany“.

S intuicí se pojí tři základní formy: *telepatická* (přímý přenos informace bez smyslového prostředkování), *jasnovidecká* (poznání současné

smyslově nedostupné skutečnosti) a *prekognitivní* (poznání předcházející budoucím událostem). I když dále setrváme u třetí z těchto forem, nezapomeňme alespoň poznamenat, že s jasnovidectvím se ojedinele setkáváme i ve Starém zákoně, kde například Samuel sděluje Saulovi, co se stalo s oslicemi jeho otce (srv. 1S 9,5–14.18–21). Rovněž prorok Nátan má rysy jasnovidce, protože podle vyprávění o sexuálním incidentu krále Davida ve 2S 11n se „sám od sebe“ dozvídá o králově činu i o jeho dopisu jímž byl Úrijáš poslán na smrt. Podle vyprávění 2Kr 6,8–23 zase Eliša na dálku zjišťoval pohyb aramejského vojska a mezi Aramejci měl pověst jasnovidce (2Kr 6,12). Tyto doklady ze starobylých legend ale o profétii mnoho neříkají a jasnovidectví proto alespoň zde můžeme ponechat stranou.

Vidíme však, že intuitivní mantika zahrnuje širší spektrum jevů, a proto k definici profétie a k určení *způsobů*, jimiž prorok dochází ke svému sdělení, zařazení do této kategorie ještě nepostačuje. Důležité je všimnout si i *subjektů mantiky*, konkrétněji pak toho, zda se jednalo o profesionály, laické specialisty, náhodné laiky či kněze. V případě profétie máme co do činění s profesionálními či laickými specialisty. Vedle toho se setkáváme se zjeveními božstva ve snu nebo s vizionářstvím v náboženském světě mimo rámec profétie: u kněží, šamanů, vůdců apod. Při tom všem je třeba přihlížet i k *prostředí*, v němž se mantikovo jednání odehrává a které nerozhoduje ani tak o profétičnosti profétie, jako spíše o její konkrétní tváři (kult, soukromá sféra, sakrálněprávní jednání [kdy se provádí ordál]), a speciálně k *sociálnímu kontextu*, v němž se určitá mantika realizuje (kulturní oblast, stát, kmen, postavení v systému sociální stratifikace). Proměny tohoto kontextu nutí navíc k dějinnému pohledu.

Jestliže mezi profétii a instrumentální a induktivní mantikou bylo v mladší fázi jahvismu vnímáno napětí, neznamená to podnět k tvrzení o nesrovnávatelnosti, ale naopak. Vždyť také mezi profétii a věštbou, která reprezentovala spíše oba další typy mantiky, začala být spatřována konkurence právě pro jejich afinitu. Od věštecké mantiky se zcela od-poutává profétie ne sama v sobě, nýbrž v Judsku počínaje –6. stoletím, v neposlední řadě díky tomu, že se stávala profétii literarizovanou, jejíž slova se čtou, předčítají a interpretují jako předem autoritativní a s apriorním zpětným odkazem na zjevení.

Prameny:

HÉRAKLEITOS Z EFEZU, *Řeč o povaze bytí*, ed. a přel. Kratochvíl, Z., Praha 1993; HÉRODOTOS, *Herodot Historien: Griechisch-deutsch*, ed. Feix, J., München 1963; PLATÓN, *Platonis opera. Tomus 4, Tetralogiam VIII continens*, ed. Burnet, I., Oxford 1995; TÝŽ, *Timaios – Kritias*, přel. Novotný, F., Praha 1996².

Literatura:

AUNE, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids / Michigan 1983; BAUER, E. – SCHETSCHKE, M. (eds.), *Alltägliche Wunder: Erfahrungen mit dem Übersinnlichen – wissenschaftliche Befunde*, Würzburg 2003; CRYER, F. H., *Divination in Ancient Israel and its Near East Environment*, JSOTS 142, Sheffield 1994; MALAMAT, A., A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents, in: Miller, P. D. Jr. – Hanson P. D. – McBride, S. D. (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia / Pennsylvania 1987, s. 33–52; GUILLAUME, A., *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, London 1938; HEILER, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Die Religionen der Menschheit 1, Stuttgart aj. 1979²; KITZ, A. M., Prophecy as Divination, *CBQ* 65 (2003), s. 22–42; KLAUCK, H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart aj. 1995; MIOSI, F. T., Oracle (Ancient Egypt), in: Freedman, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, [CD-ROM], New York 1997; MORAN, W. L., New Evidence from Mari on the History of Prophecy, *Bib.* 50 (1969), s. 15–56; NISSINEN, M., The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets, in: týž (ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, SBL.S 13, Atlanta / Georgia 2000, s. 89–114.

4) Srovnání s analogickými náboženskými fenomény

Srovnání s analogickými náboženskými fenomény nás může upozornit na momenty, které by možná zůstaly jinak nepovšimnuty. Zde se pokusíme o srovnání profétie se dvěma páry náboženských jevů. První pár, kněžství a magie, představuje nejen ve světě starého Předního východu dvě klíčové instance, které v našem případě mají pokaždé významný a specifický vztah k profétii. Při vzájemném srovnání se na odlišnosti úloh dále může ukázat specifikum profétie, zatímco na jejich překrývání je patrná příslušnost do téhož světa. Druhý pár jevů nabízejících se ke srovnání, šamanismus a mystika, představuje zase entity pocházející z odlišných kulturních oblastí. Zde může srovnání zase ukázat, že při výrazných odlišnostech mohly vzdáleně analogické instance plnit částečně analogickou funkci.

Rámcově jsou proroci v prostředkování mezi božstvem a lidmi blízcí *kněžím*. Naopak kněží sami se mohli zabývat mantikou (srv. věšební předměty úřím a tumím jako výsadu kněží v Dt 33,8 a 1S 23,11; 30,8). Zvláštní kompetencí kněží byl rovněž ordál při sakrálněprávním rozhodování (srv. Nu 5,11–31). Proroci zase mohli mít své místo v kultu – jako tzv. kultičtí proroci (srv. s. 271–274), které máme mít zřejmě na mysli všude tam, kde prorocké texty zmiňují proroka a kněze vedle sebe (srv. např. Iz 28,7; Jr 2,8.26b; 5,31; 6,13; 8,1.10; 13,13; 14,18; 18,18; 23,11.33.34; 26,8). Dohled nad kultickým provozem a speciálně obětí, rozlišování čistého a nečistého a sakrální právo bylo ale specifikum kněží oproti mantikům.

Mhavý se spíše může zdát vztah mezi profetií a *magií*. Patří tyto dva fenomény vůbec nějak k sobě? Ponechme nyní stranou obstarožní pojetí magie jako předvědeckého nakládání se světem anebo jako samoučelné manipulativní techniky. Mantiku a magii můžeme chápat jako pokaždé zvláštní, ale zároveň k sobě vztažené projevy existence v souřadnicích světa plného jevů i moci. Můžeme tu mluvit o „dynamistickém pojetí světa“ (tak jako např. G. von Rad či u nás M. Balabán), které *implikuje* lidskou racionalitu (tj. není přímo pod její vládou) a umožňuje člověku vztahování ke kosmu a jistou suverenitu vůči přírodním dějům. A sice cestou magie jako *prostředku působení, ovlivňování*, a cestou mantiky jako *prostředku poznání*. Rozumíme-li tedy magii disponování mocí, která překračuje přirozenou skutečnost v zájmu zacházení s její kauzalitou a s hmatatelnými důsledky ve fyzikálním světě, měli bychom podotknout také, že magie (např. ve formě žehnání a kletby) měla své místo i v hebrejském prostředí. A zde nejen v lidové religiozitě.

Ve starozákonních látkách nacházíme legendární vyprávění o magických počinech postav spojovaných s profetií, zejména mezi vyprávěními o Elijášovi (1Kr 17,8–16.17–24; 18,41–45) a Elíšovi (srv. 2Kr 2,19–22; 3,16; 4,8–37; 4,38–41; 5,1–19a; 5,19b–27; 6,1–7; 6,18–23; 13,14–19.20n). Deuteronomistické písemnictví exilní a poexilní doby vůbec dobře ví o vzájemné blízkosti profétie, věštby a magie (Dt 18,9–22; srv. 13,2–6 a Jr 27,9). I jinak se magie objevuje v blízkosti mantiky (magie a věštba v poexilním textu Mi 5,11; srv. 2Pa 33,6). G. Fohrer poukázal na obrazné akty („symbolische Handlungen“) proroků (1Kr 11,29–39; 22,11; Iz 20; Jr 13,1–11; 19; 27n; 43,8–13; Ez 4,1–8.9–17; 12,1–16; 37,15–28), upomínající na sympatetickou (napodobující) magii, jakož i na „sílu působící

a vynucující kvalitu Hospodinova slova“⁶ jako na koreláty magického jednání a magického slova. Prorocké poselství samo není totožné s magickým úkonem, avšak vychází z dynamismem prosyceného prostředí. Prorocký projev byl zcela samozřejmě vnímán jako nadaný účinnou silou, protože prorok vystupoval principiálně jako prostředník svaté moci. Proto se neodklání od dynamismu (není ani kam se odklánět), ale specifikuje a zvyšuje důraz na závislost a ovlivněnost ve vztahu k božstvu, na lidskou službu prostředkování božské vůle a na sílu i význam sdělování a sdělovaného.

A nyní ke dvěma zbývajícím náboženským jevům: srovnání profétie a *šamanismu* se nabízí zejména pro společný aspekt prostředkování, ale snadno se stanou nápadnými i rozdíly. Šamanismus má daleko širší geografické rozpětí (především Sibiř, Střední Asie, Amerika) a není domovem na Předním východě. Šamanismem rozumíme transreligiózní (na konkrétním náboženském systému nezávislou) praxi spočívající v komunikaci s duchovním světem, v níž jde především o obnovování rozkolísané harmonie mezi lidmi a mocnostmi a která klade důraz na důsledky pro běžnou životní praxi. Charakteristické je přivolávání ducha do šamana těla anebo putování či lety duchovním světem, nicméně ani kult není šamanismu cizí. S teismem je šamanismus spojen výjimečně. Ke srovnání se na straně Starého zákona nabízejí nejspíš Eliáš a Elíša, zvláště když uvážíme, že starší látky je prezentují spíše jako mágy, a z klasických proroků alespoň Ezechiel. Tomuto srovnání se věnoval zejména *Th. W. Overholt*. Profétologicky inspirativní je ale především práce *I. M. Lewis*, který ukázal, jak extáze může hrát buď sociálně integrativní roli (u šamanů), ale také může vyjadřovat protest a vést k rozchodu s etablovanou společností (u středověkého súfismu jako protestu proti zkostnatělému nomismu).

Konečně pokud bychom chtěli srovnávat profétii a *mystiku*, předně by bylo třeba krotit očekávání. Musíme totiž odmítnout pokusy označovat jakékoli „mimořádné“ náboženské zkušenosti hned jako „mystické“.⁷ Nejistotu pojmu vnímal již Augustinus a jiní křesťanští církevní otcové, kteří

⁶ FOHRER, G., *Prophetie und Magie*, s. 25.

⁷ Tak tomu je například ve francouzské *Encyklopedii mystiky*, která česky vycházela v Praze v letech 2000–2004 a ve svém prvním díle obsahuje kapitulu „Starozákonní mystika“, srv. DAVYOVÁ, E. (ed.), *Encyklopedie mystiky*, přel. kol., Praha 2000.

raději mluvili o „kontemplaci“ než o „mystice“. Protože mystika je původně křesťanským pojmem, ač ne křesťanským „výsledkem“, instruktivní tu může být poukaz na *Dionysia Areopagitu*, podle něhož naprosté vytržení (*ekstasis*) vedlo k mystickému sjednocení s Bohem (*henósis* a *theósis*). To je u starověké profétie nemyslitelné. Jisté zmatení působí skutečnost, že v dějinách evropského křesťanství se objevuje mystika ve spojení s vizionářstvím. Mystik ale není per definitionem prostředníkem ani náboženským specialistou, nýbrž velmi vyhraněnou individualitou, zaměřenou na zkušenost absolutna. Konečně i biblisté se obvykle pokoušejí distanci profétie a mystiky dodržet.

Literatura:

BALABÁN, M., Magie ve Starém zákoně, *Religio* 3 (1995), s. 43–48; BLYTHIN, I., Magic and Methodology, *Numen* 17/18 (1969/1970), s. 45–59; BOUYER, L., „Mystik“: Zur Geschichte eines Wortes, in: Schmidt, M. – Bauer, D. R., *Grundfragen christlicher Mystik: Wissenschaftliche Studientagung Theologia Mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985*, *Mystik in Geschichte und Gegenwart* 1,5, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, s. 57–73; BROWN, J. P., The Mediterranean Seer and Shamanism, *ZAW*93 (1981), s. 374–400; BROWN, M. F., Thinking About Magic, in: Glazier, S. D. (ed.), *Anthropology of Religion: A Handbook*, London 1999, s. 121–136; CRYER, F. H., *Divination in Ancient Israel and its Near East Environment*, JSOT.S 142, Sheffield 1994; DAVIES, T. W., *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours: Including an Examination of Biblical References and of the Biblical Terms*, reprint, Whitefish / Montana 1993; ELIADE, M., *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, přel. Vacek, J., Praha 1997; FOHRER, G., Prophetie und Magie, *ZAW*78 (1966), s. 25–47; FRAZER, J. G., *Zlatá ratolest*, přel. Heroldová-Štovičková, V. – Herold, I., Praha 1994²; GOODY, J., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977; GRABBE, L. L., Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective, in: Nissinen, M., *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives*, SBL.S 13, Atlanta / Georgia 2000 s. 13–32; HÖLSCHER, G., *Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914; HULTKRANTZ, A., A Definition of Shamanism, *Temenenos* 9 (1973), s. 25–37; TÝŽ, Die Religion der amerikanischen Arktis, in: Paulson, I. – Hultkrantz, A. – Jettmor, K., *Die Religionen Nordasiens und der amerikanischen Arktis*, Die Religionen der Menschheit 3, Stuttgart 1962, s. 357–411; JEFFERS, A., *Magic & Divination in Ancient Palestina and Syria*, SHCANE 8, Leiden 1996; KARFÍK, F., Dionysios Areopagités: křesťanské přetvoření antického novoplatonismu, *Orthodox Revue* 4–5 (2001), s. 22–37; KEY, A. F., The Magical Background of Isaiah 6,9–13, *JBL* 86 (1967), s. 198–204; KLEIN, W., Propheten / Prophetie I., in: Müller, G. (ed.), *TRE* 27, Berlin aj. 1997, s. 473–476; LÉVY-BRUHL, L., *Myšlení člověka primitivního*, přel. Vacek, J., Praha 1999; LEWIS, I. M., *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London aj. 2003³; LIEDKE, G., *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtsätze: Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*, WMANT 39, Neukirchen-Vluyn 1971; LINDBLOM, J., Die Religion der Propheten und die Mystik, *ZAW*57 (1939), s. 65–74; LODS, A., Le rôle des

idées magiques dans la mentalité Israélite, in: *Old Testament Essays: Papers Read Before the Society for Old Testament Study at its Eighteen Meeting, Held at Keble College Oxford, September 27th to 30th 1927*, London 1927, s. 55–76; MENSCHING, G., *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig 1938; OVERHOLT, TH. W., Elijah and Elishah in the Context of Israelite Religion, in: Reid, S. B. (ed.), *Prophets and Paradigms: Essays in Honor of Gene M. Tucker*, JSOT.S 229, Sheffield 1996, s. 94–111; PAULSON, I., Religion der nordasiatischen (sibirischen) Völker, in: týž – Hultkrantz, A. – Jettmor, K., *Die Religionen Nordasiens und der amerikanischen Arktis*, RdM 3, Stuttgart 1962, s. 125–144; PLÖGER, O., Priester und Prophet, ZAW 63 (1951), s. 157–192; RAD, G. VON, *Theologie des Alten Testaments 1: Die Theologie der Geschichtlichen Bücher*, reprint, Berlin 1964⁴; SHIROKOGOROFF, S. M., *Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935; SCHOTTROFF, W., *Der alttestamentliche Fluchspruch*, WMANT 30, Neukirchen-Vluyn 1969; TAMBIAH, S. J., *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990; TOWNSEND, J. B., Shamanism, in: Glazier, S. D. (ed.), *Anthropology of Religion: A Handbook*, London 1999, s. 429–469.

5) Řecká mantika

Na tomto místě uděláme malou odbočku do Řecka, které se nachází mimo dějinnou souvislost předhelénistické hebrejské a staroorientální profétie. Zajímavé pro nás ale Řecko může být v trojím ohledu: jako původní domov výrazu *profétés* „prorok“, který přešel do Septuaginty a poté do Nového zákona. (Proto také mluvíme o profétii a ne o profécii, jak se někdy děje.) Dále jako svět, kde lze hledat nábožensko-dějinné paralely, ač zjevně asymetrické a v době předhelénistické navzájem nezávislé. Později je ovšem možné detekovat řecký vliv na půdě judaismu a křesťanství. A s tím pak souvisí třetí moment, protože řecký svět mantiky připravoval porozumění pro raně křesťanské, prorocky motivované poselství, jakož i pro křesťanskou profétii.

Řecká mantika má sama starobylé kořeny a za mnohé, konkrétně za svou extatickou složku, vděčí kontaktu mezi Řeky a Skythy, k němuž začalo docházet v –7. století.⁸ Výraz *profétés* je ve staré řečtině doložen od –5. století, počínaje básníkem Pindarem (cca –522 až –443). Utvořen je z kořene *fé* „říkat“ a předložky *pro* „před“. Původně toto spojení vyjadřovalo „otevřeně vyhlásit, veřejně obeznámit, zvěstovat“, takže vlastní význam slova *profétés* je „oznamovatel, mluvčí“, nikoli „ten, kdo předpovídá“. Pokud označovalo mantika, tak ve funkci mluvčího, jak o tom podrobně

⁸ Srv. GRANT, M., *Zrození Řecka*, přel. Císař, G., Praha 2002, s. 340n.

pojednává ve své dodnes ceněné monografii *E. Fascher* a v návaznosti na něho *H. Krämer*. Konkrétně Pindaros žádá Múzy o věštbu, aby ji mohl „vyhlásit“ (fragment 150). Hérodotos v VII,111 zmiňuje *profétai* (plurál) v thrácké Dionýsově věštírně, kde je i jedna *promantis*, přijímající věštbu, a v VIII,135 jednoho thébského věštce (*promantis*), deklamujícího svou věštbu, nazývá zároveň *profétés*. Zatímco výraz *promantis* implikuje inspiraci, *profétés* se spíše vztahuje k prostředkování sdělení. Doplňme ještě označení sběratelů věštev *chrésmologoi*, kteří mohli rovněž být božstvem přímo inspirováni k věštbám.

V helénistické době se výraz *profétés* užíval pro vysoce postavené egyptské kněze, přičemž u nich není spojitost s věštbou zřejmá. Jinak je doložen na epigrafickém a papyrologickém materiálu z Řecka, Egypta, ale i z Říma, Marseilles, Parary, Klaru aj., v zásadě však v dosavadních významech.⁹

Základní specifikum výrazu *proféteia* v křesťanské literatuře spočívá tedy v tom, že je to označení pro schopnost inspirované řeči. A to na rozdíl od helénského a helénistického světa, kde se v tomto významu užívalo výrazu *mantiké*, kdežto výraz *profétés* si zachovával především význam „mluvčí“, i když se jednalo o inspirovanou osobu.

Pokud chceme na základě srovnání dospět k fenoménu, který by byl analogický hebrejské profétii, musíme pominout velkou část řecké mantiky. Řecká mantika byla reprezentována především termíny *mantis* a *promantis* „věstec“ a ve své dikci a praktickém určení byla věštecká, a to induktivní i intuitivní. Na jedné straně uvedené termíny implikují extatický moment, na druhé straně jsou tyto věštcí většinou známi jako „techničtí specialisté“.¹⁰ Mantika měla rovněž blízko k magii, protože divnáčnické techniky byly podobné magickým a mívalo se za to, že věštcí mají moc činit zázraky, podobně jako tomu bylo například u biblického Elíši, takže raný judaismus pak mohl sdílet analogické přesvědčení o blízkosti zázraků a profétie.¹¹

⁹ Srv. FORBES, C., *Prophecy and Inspired Speech*, s. 193–195.

¹⁰ Srv. BREMMER, J. N., *The Status and Symbolic Capital of the Seer*, in: Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis: Proceedings of the International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 16–18 October 1992*, Stockholm 1996, s. 97–109, zde s. 98.

¹¹ Srv. KOLENKOW, A. B., *Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity*, in: Haase, W. – Temporini, H. (eds.), *ANRW II.23.2*, Berlin aj. 1980, s. 1470–1506, zde s. 1473–1478.

I přes svou malou rozšířenost byla intuitivní mantika u Řeků ceněna, protože nabízela bezprostřednější přístup ke skrytému. To dokumentuje postava Hektora, který v Iliadě odmítá své jednání zakládat na letu ptáků a preferuje „přímou“ Diovu radu (Ilias 12,238–240). Využití stimulačních prostředků (tanec, syrové obětní maso, srkání krve obětiny) sloužilo k potlačení vědomí ve prospěch vniknutí božstva do mantikova těla. Tato *entuziastická* mantika (řec. *entheos* „v čem je bůh“¹² odkazuje k přítomnosti božstva v člověku) je pro Řecko rovněž charakteristická a již *Hérakleitos* (B 92) píše o tajuplné Sibylle jako o entuziastické mantičce. Přesto by bylo chybné vidět rozdíl mezi řeckou a hebrejskou intuitivní mantikou v tom, že první byla extatická a druhá střízlivá. Takové hledání rozdílů mívá spíše polemický a sebevymežující charakter podobně jako domněnky, že křesťanská profétie se na rozdíl od řecké mantiky soustřeďovala na morální otázky. Vždyť kupříkladu ten, kdo se v řeckém světě přišel dotazovat božstva, mohl být právě z morálních důvodů odmítnut a jindy zase mohl obdržet mravní pokyn. Rozdíl zde vyplývá spíše z toho, že křesťanství obecně klade silnější etický akcent, který můžeme těžko hledat u velké části věsteb z Didymy nebo Delf, týkajících se konkrétní kultické praxe anebo úspěchu určitého politického či soukromého jednání. A konečně mantika v řeckém světě byla ponejvíce spjata s dotazováním božstva na věštbu, ne však již s věštbami nečekanými.

V oblasti intuitivní mantiky hrála v řeckém kontextu dominantní roli delfská apollónská orákula (podle Doddse jsou v Řecku alespoň stejně stará jako apollónské náboženství), která svědčí o mantikovi jako o tom, kdo sděluje rozhodnutí božstva pro konkrétní případ (prostřednictvím řeckého mantika ale mohl promlouvat i démon). Delfská Pythie měla institucionalizované postavení a jako přímá příjemkyně inspirace a mluvčí božstva se nazývala *promantis*, ale též mohla být zvána *profétis* (srv. L. Maurizio, který ovšem oba výrazy příliš ztotožňuje). Věštila nikoli od sebe, ale na žádost klienta. Podle helénistických pověstí, které zaznamenal Plútarchos (Éthika 405c–d), věštila sedíc na trojnožce pomocí kouře vystupujícího ze země a žvýkala přitom bobkový list – Apollónovu rostlinu. Žádná puklina v zemi, kterou by kouř mohl vystupovat, nebyla ovšem v Delfách, ve věštírně dominující antickému světu, nalezena. Nepochybně si ale Pythie navozovala stavy vytržení autosugescí za pomoci magických postupů a vydávala pak záhadné neartikulované zvuky. Ty potřebovaly

¹² Srv. WISSMANN, H., Ekstase, s. 490.

„překladatele“, kteří byli do této funkce dosazováni podle věštbý z řad mudrců a vážených starců, nazývaných (podle Platóna mylně, srv. Timaios 72a–b) *manteis* „věštki“, i když se divinací nezabývali. Pythiinu věštbu přezkušovali, doplňovali, vykládali a pak formulovali výsledný výrok. Platón specifikuje proféta tím, že se ve srovnání s mantikem vyznačuje navíc „rozumností“ (Charmidés 173c; analogicky si apoštol Pavel cení na prorocích srozumitelnosti oproti extatické glosolálii, srv. 1K 14). Jinde zase odlišuje věštické umění (*mantiké*), založené na božstvy seslaném šílenství, od rozumového věštění pomocí znamení (*oinoistiké*) (Faidros 244c–d; do jisté míry podobně Cicero rozlišoval intuitivní a induktivní mantiku, srv. De divinatione 1,72).

Nicméně pro dějiny mantiky a speciálně intuitivní mantiky je důležitý již Homér. Kromě velmi rozšířené oneiromantie (k ní srv. alespoň Odyssea 2,16–34) jeho dílo obsahuje doklady ještě jiného druhu: věštec Kalchas objasňuje na počátku Iliady Apollónův hněv a vyhlašuje jeho vůli (1,385). Jako by tu šlo o přímé božské vnuknutí, analogické tomu, o čem Athéna říká, že jí bohové „vnucují do srdce“ (Odyssea 1,220–226). S výrazem *theopropia*, který se vztahuje k boží vůli, je spjato označení pro mantika *theopropos* „ten, kdo ohlašuje boží vůli“ (Ilias 12,228; 13,70; Odyssea 1,416). Jmenovaný věštec kromě toho snese jisté srovnání s hebrejskými proroky, už jen pro to, jak mu vyčínil Agamemnón: „Věštče zlých věcí (*mantí kakón*), nikdy jsi mi neřekl příznivé věštbý!“ (Ilias 1,106). Vyznačuje se tedy jistou nezávislostí podobně jako Theoklymenovy nevyžádané věštbý, které v Odysseji slouží jako literární prostředek rozvíjení děje z božské strany (20,351–357.364–370, srv. A. C. Hagedorn).

Jako jinde ve starověku provázela mantika „světskou“ moc, která ovšem v případě Sparty a Athén neměla povahu orientálního despotismu. Spartské vládní kolegium si v nejstarší době zjednávalo přístup k božstvům prostřednictvím mantiků, jakým byl inkubační věštec z nedaleké svatyně čarodějně a věšebné bohyně Pasifaé („Do daleka zářící“) v Thalamai. A král se také staral o archivaci věšeb pro další příležitosti. V Athénách měli mantikové své pevné místo již za demokracie, kdy věštbý byly veřejným statkem a významní politici jako Alkibiadés sami zaměstnávali soukromé věštce.

Dobře známou skutečností je dvojznačnost až rozpornost věšeb, jejichž případné nenaplnění se mohlo stát božským zásahem proti člověku a v nichž se odráží propast mezi božstvím a lidstvím, jakkoli právě mantika má obojí sblížovat. Predikace mohly být podmíněné, mohly ukazovat

k různým alternativám, mohly si konkurovat. A. Karp to považuje za příčinu skepse vůči řecké mantice, přinejmenším od Homéra. Závažná krize mantiky se klade do období po řecko-perských válkách (–5. stol.). Dokonce v dramatech byla zesměšňována zkorumpovanost věštců, k níž napomohl obchod s věštbami, takže na konci –5. století historik Thúkydídés se o věštby přestával zajímat a Aristofanés pranýřoval věstce ve svých komediích. Sice až do –3. století existoval úřad veřejného věstce – ovšem bez větší prestiže –, ale již ve –4. století se zmínky o věštcích a věštbách vytrácejí. Věštcí se pak vracejí jen epizodicky, ač jako významní královští konzultanti, za Filipa II. Makedonského (–382 až –336) a Alexandra Velikého (–356 až –323). Kromě diskreditace věštců k ústupu přispěla rovněž zvětšující se trhlina mezi náboženským a pragmatickým zájmem v dějinách athénské demokracie. A konečně se tu projevila – v negativním smyslu – i závislost mantiky na instituci království, jejíž hlava má sama náboženský význam, vyžaduje kontakt s božstvy a může si dovolit velkoryse podporovat vyšší úroveň mantiky. (K historickým podrobnostem srv. dále J. N. Bremmer.)

Římské císařství sice podpořilo staré oficiální věštírny, ale zájem o věštby, který se vzedmul ve 2. a 3. století, se orientoval na jejich konkurenci, k níž patřila například astrologie. Za pozdní republiky se ve větším počtu objevovali věštcí zvaní *vates*, u nichž si J. Rüpke všímá zejména jejich politického vlivu a etických požadavků, ale otázku případné souvislosti tohoto fenoménu s keltským věštestvím nevznáší. Avšak již v –1. století byl *Cicero* (–106 až –43), ač patřil ke kolegiu augurů, vůči mantice skeptický a dále se zmiňoval o úpadku delfské věštírny (*De divinatione* 1,19; 2,57). A v 1. století *Plútarchos* (kol. 45 až 125) svým spisem *Peri tón ekleioipotón chréstérión* („O mizení věštev“) dokládá obecnou krizi věšteství a zdůvodňuje ústup někdejšího veršovaného vyjadřování věštev. Divinace, kterou stíhalo již dřívější císařství, se počínaje císařem Konstantinem dostávala pod tlak stále přísnějších zákazů věstit a vyhledávat věštby.

Jinak se průběžně, nejpozději od –5. století, těšily oblibě sbírky věštev kolující pod jmény *Bakis* a *Sibylla*, za nimiž se skrývají legendární postavy dávných časů a které byly spojovány s různými konkrétními osobami, jako by šlo spíše o označení rolí Apollónem inspirovaných věštců. Postava Sibylly byla později adaptována v judaismu i v křesťanství (srv. s. 213 a 244).

Septuaginta jakožto řecký překlad, rozšíření a edice starozákonní literatury a na ni navazující řecky psané judaistické a křesťanské spisy vyka-

zují ve vztahu k „pohanské“ mantice a s ní spjaté terminologii distanci i návaznost. Překladatelé Septuaginty, kteří se mohli opřít o analogii, si patrně nečinili příliš velké násilí, když zavedli pro biblické proroky označení instance povýtce „pohanské“. Konkrétně přinesla řecká verze Starého zákona překlad hebrejských verbálních forem kořene *n-b-'* jako *proféteuó* „prorokovat“ a nomina *náví'* jako *profétés* „prorok“. Aplikace řeckého výrazu vychází zřejmě z pochopení proroka jako Hospodinova „mluvčího“. A jak dokládá *Ch. Forbes*, na rozdíl od jiných termínů, které se mohly nabízet, zejména od výrazu *mantis*, vztahujícího se k indukční mantice, v tomto případě scházely problematické konotace.

Vedle toho pro hebrejské sloveso *cházá* (kořen *ch-z-h*) „vidět, mít vize“ užívá Septuaginta *horaó* (např. Ez 13,7), pro nominální tvary ve významu „vize“ má *horasis* (např. Iz 1,1; Ez 13,7) a pro participiální označení *chóze* „vidoucí, vizionář“ má participium *horón* (2S 24,11; 2Kr 17,13; 2Pa 9,29; 12,15; 29,25; Am 7,12) s plurálem *horóntes* (Iz 29,10; Ez 13,16.17; srv. 22,28; Mi 3,7) (srv. *hoi ta horamata horósin* „ti, kdo vidí vize“ v Iz 30,10). Pro vize a vizionáře zná ale více výrazů (srv. zvl. sloveso *blepó* pro „mít vizi“ např. v Ez 13,6 a k tomu participium *blepón* „vidoucí“ srv. 1S 9,9.11.18; 1Pa 9,22; 29,29). Rozhodně však díky řecké mantice a díky Septuagintě mluvíme o „profétii“, obsah pojmu ale přitom neurčujeme podle řecké mantiky a výraz *profétés* nyní označuje poměrně vyhraněnou skupinu mantiků ze starého Orientu.

V porovnání řecké a staroorientální mantiky je nápadné zvláště to, že řeční věštcí nepůsobí jako pověřenci a služebníci božstva, i když mohou vycházet z intuitivity¹³ – a ačkoli takový *Teiresias*, legendární slepý věstec a hrdina Sofokleových dramát, jeden z největších řeckých věstců vůbec, údajně s božstvy komunikoval (srv. *Odyssea* 11,90–151). Vzájemný vztah mezi řeckou mantikou a profétií Předního východu je stále otázkou, tím spíše že Apollón pochází zřejmě z Malé Asie.¹⁴ Jinak řecky mluvící svět, znající své proféty a mající zálibu ve své mantice, jak jsme již naznačili, připravil raně křesťanské profétii půdu. Na druhé straně šíření křesťanství bylo jedním z faktorů, které řeckou mantiku podlamovalo.

¹³ Srv. LANGE, A., *Greek Seers and Israelite-Jewish Prophets*, s. 480n.

¹⁴ Srv. tamt., s. 480n: Intuitivní mantika je ve starém Řecku menšinová a navíc spíše odpovídá jasnozřivosti než vizi či audici.

Prameny:

ARISTOTELÉS, O věštění ze snů, in: Týž, *Člověk a příroda*, přel. Kříž, A., uprav. Mráz, M., Antická knihovna 54, Praha 1984, s. 395–400; ARISTOTELÉS, *Werke in deutscher Übersetzung* 14. *Parva naturalia* 3. *De insomniis, De divinatione per somnum*, přel. Eijk, Ph. van der, Berlin 1994; CICERO, M. T., *Předtuchy a výstrahy*, přel. Hruša, J., Olomouc 1996² (= *De Divinatione*); CICERO, M. T., *Über die Wahrsagung: lateinisch-deutsch*, ed. a přel. Schäublin, Ch., München aj. 1991; HÉRAKLEITOS Z EFEZU, *Řeč o povaze bytí*, ed. a přel. Kratochvíl, Z., Praha 1993; HÉRODOTOS, *Herodot Historien: Griechisch-deutsch*, ed. Feix, J., München 1963; HOMÉROS, *Ílias*, přel. Vaňorný, O., Praha 2007¹²; HOMÉROS, *Odyseia*, přel. Vaňorný, O., Praha 2007¹⁶; PINDAR, *The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys, Litt.D., FBA*, Cambridge / Massachusetts aj. 1937; PLATÓN, *Platonis opera. Tomus 2, Tetralogias III–IV continens*, ed. Burnet, I., Oxford 1995; TÝŽ, *Platonis opera. Tomus 3, Tetralogias V–VII continens*, ed. Burnet, I., Oxford 1995; TÝŽ, *Platonis opera. Tomus 4, Tetralogiam VIII continens*, ed. Burnet, I., Oxford 1995; TÝŽ, *Faidros*, přel. Novotný, F., Praha 1993²; TÝŽ, *Timaios – Kritias*, přel. Novotný, F., Praha 1996²; PLÚTARCHOS, *Proč už Pythie nevěští ve verších*, přel. Chlup, R., Praha 2006.

Literatura:

BREMMER, J. N., Prophets, Seers, and Politics in Greece, Israel and Early Modern Europe, *Numen* 40 (1993), s. 150–183; DODDS, E. R., *Řekové a iracionálno*, přel. Prokop, O., Praha 2000; FASCHER, E., *ν ἄ : Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1927; HAGEDORN, A., Looking at Foreigners in Biblical and Greek Prophecy, *VT* 57 (2007), s. 432–448; KARP, A., Prophecy and Divination in Archaic Greek Literature, in: Berchman, R. M. (ed.), *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy and Divination in Mediterranean Antiquity*, Atlanta 1998, s. 9–44; KOLENKOW, A. B., Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity, in: Haase, W. – Temporini, H. (eds.), *ANRWII.23.2*, Berlin aj. 1980, s. 1470–1506; KRÄMER, H., *ἄ* , in: Friedrich, G. (ed.), *ThWNT* 4, Stuttgart 1965, s. 781–795; KRAEMER, R. S., Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysius, *HThR* 72 (1979), s. 55–80; LANGE, A., Greek Seers and Israelite-Jewish Prophets, *VT* 57 (2007), s. 461–482; LIDDEL, H. G. – SCOTT, R., *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, London 1996⁹; MAURIZIO, L., Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi, *The Journal of Hellenic Studies* 115 (1995), s. 69–86; PARKE, H. W., *Greek Oracles*, Hutchinson University Library 89, London 1967; TÝŽ, The Temple of Apollo at Didyma, *Journal of Hellenistic Studies* 106 (1986), s. 120–131; POTTER, D., *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, London 1994; RÜPKE, J., *Náboženství Římanů*, přel. Sanetník, D., Praha 2007; VIDMAN, J., *Od Olympu k panteonu*, Praha 1997; WHITTAKER, C. R., The Delphic Oracle: Belief and Behaviour in Ancient Greece – and Africa. *HThR* 58 (1965), s. 21–47.

6) Aspekty a klasifikace profétie

Profétie sama se jako fenomén náboženských dějin (tj. když propojíme fenomenologii a dějiny náboženství) i ve svém literárním zrcadlení a důsledcích jeví poněkud neuspořádaná, vnitřně členitá a rozmanitá entita, takže není jednoduché pro ni najít pevný bod v náboženském vesmíru. Nevyhneme se ale shrnutí základních specifikací, pospolu vyjadřujících profétičnost profétie. V zájmu toho se můžeme dotazovat Starého zákona, jak a co v něm o profétii vypovídá. Hebrejská literatura může být jako pramen oporou i pro religionistiku. Nemůžeme ovšem zůstat jen v těchto mezích a naše specifikace se musí osvědčit v širší konfrontaci.

Znamená to formulovat škálu základních znaků, která by se neprotivila proměnám a odlišnostem v čase i v prostoru. Tuto škálu nepovažujeme za pouhý soupis, nýbrž pohlížejme na profétii (s uctivou připomínkou konfiguracionismu americké antropoložky *R. Benedictové*) jako na určitou konfiguraci, jejíž prvky i celek podléhají změnám. Odtud je krok k dějinnému přístupu i k přiznání, že v jejích dějinách neexistují jasné hranice. V nábožensko-dějinné perspektivě můžeme sledovat, jak se konfigurace „dědí“ (u hebrejské profétie ve srovnání s jejími předdějinami), profiluje se a rekonfiguruje (v rámci vlastního vývoje), popřípadě se rozpadá (ve spojitosti s mocnými dějinnými přelomy), ale může se i obnovit (jako v případě Muhammada). Po rozpadu konfigurace, byť s přihlédnutím k přechodným fázím, je pak možné pochybovat, zda „pozůstalost“ ještě naplňuje definici, resp. se ptát, čím se jí blíží. Zde máme na mysli fenomény dějinami profétie ovlivněné a do jisté míry analogické, ale jako konfigurace nesouměřitelné (např. středověké lidové vizionářství). Častější než obnova jsou totiž dílčí nebo reziduální odvozeniny a profétií inspirované nové konfigurace.

Nejvlastnější okruh analogií má hebrejská profétie ve světě starého Předního východu a hledaná konfigurace by tedy měla nejspíš odpovídat i tomuto rámci. Vzhledem k tomu pak musíme s profétií nakládat jako s nábožensko-kulturním fenoménem, jako s *kulturně specifickým typem intuitivní mantiky*.

Definice profétie, které pocházejí z posledních desetiletí, vedou rovněž k pohledu na profétii jako na komplex aspektů. Nebudeme je tu celé citovat, ale pro základní představu poukažme na to, že švédský badatel *J. Lindblom* položil důraz na inspirované projevy ve formě úkonů a myšle-

nek a k tomu využil biblický aspekt „vyvolení“ a „povolání“, *H. B. Huffmon* zdůraznil inspirovanou komunikaci s božským světem kvůli sdělení pro někoho dalšího a charakter poselství jako napomenutí či varování, *M. J. Buss* zase mimořádnost zdroje a inspiraci. *A. Malamat* svou definici opřel o vlastní zkoumání marijské profétie a jako čtveřici charakteristik uvedl spontaneitu prorockých projevů, inspirovanost, vědomí poslání a „extatickou komponentu“ (míněno v širším smyslu). Zde se ovšem domníváme, že není proč se zabývat právě „vědomím“. *M. Nissinen* ve své stati *Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung* („Relevance novoasyrské profétie pro starozákonní bádání“) jako konstitutivní faktory profétie uvádí božstvo, věštbu, prorockého prostředníka a příjemce.

Nyní tedy, když vyjdeme z pohledu na profétii, který integruje množství jejích aspektů, a přihlédneme k jejím vztaženostem a jejímu teickému zřeteli, můžeme nastínit následující konsekvence: o prorokově určení můžeme hovořit jako o *poslání*, a sice bez idealizujících implikací. Posláním nechceme rozumět v základním významu toho slova nic jiného než stabilní, v našem případě nábožensky kvalifikované určení konkrétního člověka. A v konkrétním případě proroka *úlohu osoby, považované za božstvem pověřenou sdělovat božskou vůli s nárokem na akceptaci takto specifikované osoby a jejího poselství ze strany adresátů*. Prostředkování je dáno všemi subjekty, mezi nimiž se sdělení odehrává, a předem předpokládá legitimaci proroka jako prostředníka, kterou prorok sám nachází pokaždé v inspiraci, předně pak v prorocké iniciaci.

Toto *prostředkování* implikuje jednání a výpovědi *obou stran*. Prorok nebyl nikdy vnímán jako mluvčí promlouvající za sebe, ale ani se neomezoval jen na vyřizování božské vůle, ani nepůsobil jednosměrně. Určení proroka jako prostředníka se nesnese s příliš jednoduchým a někdy až fundamentalizujícím pochopením proroka jako hlásné trouby, na něž si stěžoval *Th. W. Overholt*: „Pro starozákonní badatele bylo typické vidět prorockou aktivitu jako v podstatě jednosměrný tok informace – Bůh mluví k prorokovi, který toto poselství vyřizuje svým posluchačům.“¹⁵ Ne náhodou sice provází obraz proroka jako prostředníka průběžně celou moderní profétologii, nicméně představa proroka jako lidského prostředníka mezi božstvem a lidmi si žádá ještě bližší specifikaci.

¹⁵ OVERHOLT, TH. W., *Prophecy in Cross-Cultural Perspective*, s. 338.

Profétii tedy chápeme především jako *teistickou mantiku specialistů*, založenou na *intuitivní inspiraci*, která se může obejít bez *technických prostředků* či *odvozování z jevů ve světě*. *Neslouží sobě, ale má poslání prostřednice božského sdělení – poselství třetí straně adresátů, což činí především slovem, s nímž prorok vystupuje jakožto pověřený božstvem.*

K této definici je třeba doplnit, že v náboženskodějinné perspektivě je možné pozorovat určité posuny, které profétii *od ostatní mantiky oddalují a odlišují* a nutí ji vidět jako jev dějinně proměnlivý, což překračuje zařazování do „škatulek“. Dále pak zmíněná definice musí být spojena se sociálním hlediskem, protože „prorok“ je označením zástupce též určité *nábožensko-sociální role*, nejen tedy zosobnění příslušného nadání a divinační specializace, jimiž se vyznačují vizionáři obecně a na něž bývá pojem profétie nekriticky přenášen a redukován. Tato skutečnost se projevuje právě v tom, že profétie se vyděluje do zvláštního okruhu oproti ostatní mantice, což se projevuje *emancipací od závislosti na okruhu klientů*, která platí spíše pro hebrejskou profétii a jíž si badatelé příliš nevěšmají. Závažnější však je, že nebývá zcela doceněn charakter prorockých sdělení. Za prorocké sdělení ve vlastním smyslu nemůžeme totiž považovat popisnou předpověď budoucího ani věštecký jinotaj, nýbrž *poselství* o skrytém přítomném a budoucím, které otvírá širší perspektivu významu sdělovaného a proniká do něho hlouběji. Tím nemíníme nic jiného než přenesení důrazu z prekognitivní zaměřenosti a z východiska v osobních zájmech na přibližování nezjevnému, na rozumění, apelativnost, nárok, vytváření perspektivy myšlení a jednání. V prvním případě mluvíme prostě o „věštbách“, ve druhém případě o „poselstvích“ či „prorockých slovech“.

Nastínili jsme výchozí *propria profétie*, mezi nimiž můžeme spatřovat vzájemnou koherenci, i když bez nároku na úplnost, a která můžeme dále rozpracovávat. Profétii takto klademe do sféry starého Předního východu a do náboženských dějin odtud návazně vyplývajících, to znamená do raného judaismu, křesťanství prvních staletí a do osobnosti Muhammada. Zároveň po ohraničení profétie na určitou kulturní sféru a epochu ji vnímáme jako nábožensko-kulturní fenomén. Z této „vnější“ klasifikace může ovšem vést cesta k jejímu vnitřnímu charakteru: a ten spočívá ve *zvláštní symbióze spontaneity a kultivace*. Spontánní inspirace byla východiskem k intelektuálnímu a umělecky kreativnímu výrazu, jako by pasivita a aktivita prorockého individua byla harmonií, v níž si přitom aktivita rozhodně nečinila nárok na primát vůči získanému. V dalších výkladech si budeme všimnout toho, že jedině hebrejská profétie se stala výchozí plat-

formou pro vytvoření *prorocké literatury* a že primárně ona je odpovědná za *literarizaci*, jíž se dostalo usoustavnění a celkového zpracování v podobě zejména biblického prorockého korpusu. Ten proto může vystupovat jako „korunní svědek“ ve prospěch vnímání hebrejské profétie jako fenoménu nábožensko-kulturního. Nakonec ne náhodou se později stala Muhammadova profétie rovněž kulturním ideálem. O staroorientální profétii platí tento zřetel ve výrazně oslabené míře, ale neznamená to, že bychom v pohledu na rozvinutí měli zamlčovat náběh a slabší formy.

Vcelku tak oproti řadě autorů dospíváme k *užšímu vymezení*, v němž definici odpovídá oblast jevů a pojem není ponechán na pospas bezbřehosti. V dalších náboženských dějinách můžeme analogické a přitom související jevy klasifikovat jako *postprofétii*. Nezávisle na dějinné návaznosti pak o intuitivním zjišťování božské vůle můžeme mluvit obecně jako o *vizionářství*. Vnímáme sice značné rozšíření a oblibu nevlastního, přeneseného užití titulu „prorok“, ale tento přístup nepřejímáme.

Literatura:

BENEDICTOVÁ, R., *Kulturní vzorce*, přel. Fialová, J., Praha 1999; BUSS, M. J., The Social Psychology of Prophecy, in: Emerton, J. A. (ed.), *Prophecy: Essays to Georg Fohrer on His Sixty-fifth Birthday 6 September 1980*, BZAW 150, Berlin aj. 1980, s. 1–11; ELLERMEIER, F., *Prophetie in Mari und Israel*, Theologische und orientalistische Arbeiten 1, Herzberg am Harz 1968; HUFFMON, H. B., Prophecy in the Mari Letters, *BA* 3 (1970), s. 199–224; LINDBLOM, J., *Prophecy in Ancient Israel*, reprint, Oxford 1962; MALAMAT, A., Intuitive Prophecy – A General Survey, in: týž, *Mari and the Bible*, SHCANE 12, Leiden 1998, s. 59–82; NISSINEN, M., Falsche Prophetie in neuassyrischer und deuteronomistischer Darstellung, in: Veijola, T., *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62, Helsinki aj. 1996, s. 172–195; TÝŽ, Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung, in: Dietrich, M. – Loretz, O. (eds.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica: Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, AOAT 232, Kevelaer 1993, s. 217–258; TÝŽ, Prophecy Against the King in Neo-Assyrian Sources, in: Schunck, K.-D. – Augustin, M. (eds.), *Lasset uns Brücken bauen...: Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Cambridge / Massachusetts 1995, s. 157–170; OVERHOLT, TH. W., *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: A Sourcebook for Biblical Researchers*, SBL.SBS 17, Atlanta / Georgia 1986; PEDERSEN, D. L., Defining Prophecy and Prophetic Literature, in: Nissinen, M. (ed.), *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, SBL.S 13, Atlanta / Georgia 2000, s. 33–44; WEIPPERT, M., Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: Mauer, G., *Ad bene et fideliter seminandum*, AOAT 220, Kevelaer 1988, s. 287–319.

Označení profétologie se někdy užívá pro teorie o prorocích, jaké se objevily na náboženské půdě, např. v islámu či baháismu. Nyní však navrhuje se užívat je jako ekvivalent německého standardního označení dílčí disciplíny (někdy se též mluví o „těžisku bádání“) starozákonní biblistiky „Prophetenforschung“ (doslova: „zkoumání proroků“). Ta se věnuje především hebrejské profétii, resp. prorocké literatuře Starého zákona. A odehrává se zejména na akademické teologické půdě, provázena diskusí o „biblické teologii“ (odlišované od „teologie dogmatické“) a jejím vztahu k dějinám náboženství. Ale tím spíše, že charakter odborné profétologie lze přiblížit pojmem „literárních dějin“, nemusí být bez zajímavosti její relevance pro religionistiku. Přímo se s ní stýká spíš samovolně než systematicky – obě disciplíny nemohou běžet přesně vedle sebe a týmž tempem. Ale proč by religionistickou nemohla být nazvána například i práce sinologa, zabývajícího se náboženstvím Číny? A mimoto se například i on hlásí k historickokritickým postupům, které relativizovaly tradiční představu Konfuciova autorství klasických konfuciánských spisů anebo diferencovaly původ různých složek díla tradovaného pod jménem Mistra Zhuanga.¹⁷

Otázka vztahu religionistiky a profétologie je dlouhodobě otevřená i vzhledem k průběžně probíhající diskusi o vztahu mezi dějinami náboženství a teologií Starého zákona. Důsledně vzato má teologie Starého zákona komunikovat s křesťanskou věroukou, zatímco dějiny náboženství s archeologií a dějinami starého Předního východu. Může však starozákonní biblistika být polem pro takovéto rozbíhání? Může si to dovolit, aniž by se roztrhla vedví?

Nicméně ono často probírané rozlišení má svou velmi výživnou živnou půdu. Požadavek na starozákonní dějiny náboženství vyrostl z novo-

¹⁶ Kapitola je upravenou verzí studie HOBLÍK, J., Profétologie: Moderně kritické zkoumání hebrejské profétie, *Religio* 13 (2005), s. 85–104.

¹⁷ Ke konfuciánským spisům srv. KÜNG, H. – CHANG, J., *Křesťanství a náboženství Číny*, přel. Liščák, V. – Hoblík, J., Praha 1999, s. 79, k Mistru Zhuangovi srv. KRÁL, O., *Čínská*

věkého zkoumání náboženství, kdežto úsilí o „starozákonní teologii“ vyjadřovalo potřebu oproštovat se od „dogmatických“ nároků, aby si bibliстика zjedнала vlastní prostor, a přitom zůstala teologicky relevantní. Byl v tom i notný kus dobového vědeckého optimismu, když *Hermann Gunkel* roku 1914 napsal: „Věda ji (tj. bibli) snesla z nebes a na zemi ji postavila doprostřed.“¹⁸

Zatímco v desetiletích kolem přelomu 19. a 20. století se posilovalo napětí mezi dějinami náboženství a teologií Starého zákona, v posledních desetiletích je patrná spíše snaha o komplementaritu a o otevřenost dalšímu tázání s vědomím neustálého pohybu.

Vzhledem k této otázce chceme sami rozlišovat spíše mezi *polymetodic-kou analýzou*, komunikující s různými vědními obory, a *naukovou systematikou*, která sleduje teologický zájem. Profétologii spojujeme primárně s prvně jmenovaným postupem a jeho tematickou specifikací. Jinak máme za to, že nejlépe charakter odborné profétologie vystihuje pojem *literárních dějin*, i když se tohoto označení neuzívá příliš často.

Byl by to ale úkol spíše archeologický, kdybychom měli rozkrýt všechna strniště, skrze něž se profétologická cesta rozvinula. Hledala směr v úsilí o místo na slunci a spolu s ostatní starozákonní bibliстикou musela narážet nejen na dogmatické, materialistické a scientisticky redukcionalistické postoje, nýbrž svého času (ve 30. a 40. letech 20. stol.) i na silné rasové a antijudaistické předsudky.

1) Předpoklady

Pro starozákonní biblistiku vše začíná a končí, jak jsme naznačili, u zkoumání literatury, a tak v zájmu pochopení věci nejprve poukažme na to, že navazuje na dějiny výkladu, které vlastně začínají již epochou, kdy vznikala sama biblická literatura. Profétologie coby odnož moderně kritické bibliстики je tedy dosti pozdní jev. A to i v rámci dějin novověku: jako projev poměrně význačné historické kritiky (původně vědecké metody zaměřené na historický význam textu), jejíž rozvinutí – ač se to v některých ohledech může jevit paradoxní – spadá v jedno s osvícenstvím. Není přitom čímsi svévolným a z nebe spadlým. Vedla k ní cesta zejména od středověké judaistické tendence k doslovnému výkladu. Poukažme pře-

¹⁸ GUNKEL, H., *What Remains...*, s. 19.

devším na hebrejský slovník a gramatiku, jimiž filosof z Babylonie *Saadja Gaon* (882–942) položil základy vědecko-kritického výkladu bible. A již ve 12. století židovský vykladač *Abraham Ibn Ezra* (1092–1167) jako první vznesl pochybnosti o celistvosti knihy Izajáš a o tom, že pochází od proroka Izajáše (s ohledem na kap. 40–66), a měl spolu se slavným komentátorem *Rašim* (1040–1105) vliv i na křesťanské čtení bible.

Moderní dějiny kritické biblistiky po předchozím převážně filologicky zaujatém zkoumání a po požadavcích na kritický výzkum (např. u Johna Locka) začínají přelomem, který zosobňuje teolog křesťanského osvícenství *Johann Salomo Semler* (1725–1791) se svým postulátem dějinné podmíněnosti náboženského kánonu a irelevance kanonicity pro otázku pravdy.

Historickokritická exegeze se od počátku musela vyrovnávat s animozitou ze strany „ortodoxii“. Zásadním způsobem v tomto směru svého času napomohl požadavek emancipace biblické teologie od teologie dogmatické (pojem „biblická teologie“ je také v novověku často míněn antidoktrinárně), který vznesl evangelický teolog *Johannes Philipp Gabler* (1753–1826).¹⁹ Ten také biblickou teologii dále rozčlenil na „pravou biblickou teologii“, to jest na historickou kritiku a exegezi, a na „čistou biblickou teologii“, spočívající ve filosofické reflexi základních idejí biblických výpovědí. V důsledku toho se osamostatnila i starozákonní biblistika, což učinil skutkem *Georg Lorenz Bauer* (1755–1806) roku 1796 zpracováním starozákonní teologie v díle *Theologie des Alten Testaments* („Teologie Starého zákona“) s požadavkem číst starozákonní náboženské ideje v duchu vlastního věku tak, aby se mohlo zpřítomňovat obecně platné.

Také tu musíme upozornit na to, že počátky historickokritického zkoumání Starého zákona byly poznamenány filosofickou diskusí 19. století. Vcelku pochopitelně byla badatelům bližší pozice romantická či idealistická. Ale projevovala se tu i příchylnost k historicky pojatému tázání. Proto také významným rysem raného bádání obecně byla – později někdy posmívaná – důvěra v možnost detekovat nejvlastnější slova (*ipsissima verba*) proroků a zasazovat je do rekonstruovaného dějinného a náboženskodějinného kontextu.

¹⁹ Roku 2003 si univerzita v Jeně (SRN), kde Gabler studoval, připomněla 250. výročí jeho narození a vydala při této příležitosti sborník *Johann Philipp Gabler (1753–1826) zum 250. Geburtstag* (eds. Böttrich, C. H. – Niebuhr, K.-W.). Vydavatelé sborníku ztotožňují s Gablerovým dílem přímo hodinu zrození moderní teologie.

Po semlerovském nástupu historického požadavku na pole biblistiky předznamenal moderní zkoumání profétie rovněž *Johann Gottfried Herder* (1744–1803) ve svém dvojdílném spisu *Vom Geist der Ebräischen Poesie* („O duchu hebrejské poezie“, 1787/1788). Herderův zájem o proroky je příznačný a spojuje se v něm zaměření na krásu jazyka a poezie s dějinnými otázkami. Ale nebyl to jen estetický zájem, protože Herder vypozařoval i cosi z podivného nároku prorocké řeči. Nehledal jen smířením mezi rozumem a zjevením v pohledu na náboženství, ale snažil se vydělit bibli ze světa náboženství kvůli prorocko-poetické síle biblického zjevení.

Nezávisle na Herderovi rozpracoval profétologickou otázku *Johann Gottfried Eichhorn* (1752–1827), který udal základní směr pro celé další zkoumání v rámci svého systematického díla *Einleitung ins Alte Testament* („Úvod do Starého zákona“, 1780–1783). Dodnes se oceňuje jeho rozlišení tzv. Deuteroizajáše v rámci knihy Izajáš (kap. 40–66), i když nutno dodat, že předtím již profesor *Johann Christoph Döderlein* (1746–1792) z Altdorfu alespoň stručně zpochybnil kap. 40–66 jako dílo Izajášovo. Eichhorn měl zato, že „nadpřirozené“ skutečnosti, zmiňované v bibli, lze vysvětlit „přirozenými“ principy a že zároveň je na ně třeba aplikovat měřítko dávných časů, které jeho samého zajímaly a které podle jeho názoru byly zakryty čtenářům, pohlížejícím na starobylé texty stejným zrakem jako na moderní literaturu. Jeho historizující pohled mu však zároveň bránil hledat v biblických knihách významy pro moderní dobu.

2) Rozeběh

Situace už sice dlouho nazrávala k tomu, aby v prorocích přestali být spatřováni toliko mluvčí předpovědí nebo speciálně předpovídatelé Ježíše, ale teprve ve druhé půli 19. století se začal rozvíjet obraz profétie jako veličiny sui generis. Tento nový obraz nebyl, pokud známo, vynálezem konkrétních badatelů, ale našel své hlavní exponenty ve výrazných biblistech. Zasloužil se o něj zejména *Heinrich Georg August Ewald* (1803 až 1875), pro něhož byli proroci jako mluvčí, nikoli jako spisovatelé prostředníky mezi Hospodinem a lidmi, odkázanými toliko na „slovo“ a celou svou existencí vtaženými do svého poslání („úřadu“). Oproti Eichhornovu romantismu byl Ewald založen více idealisticky (přitom se ale vymezoval vůči Schellingovi a Hegelovi). Ptal se na proroka nejen jako na dějinnou postavu, nýbrž i jako na toho, kdo dokáže probouzet k životu

zárodek pravdy, který je jinak v každém člověku. Tento jeho dobově zabarvený postoj signalizoval, že při zkoumání profétie nepůjde jen o zkoumání historické. Vždyť byl sám nazýván „göttingenským prorokem“ a svůj vzdor vůči vrchnosti si za Bismarcka odseděl.

Výslovně se vůči racionalismu a biblicko-kritickým postupům vymezil Ewaldův současník a novozákoník erlangenské školy *Johann Christian Konrad von Hoffmann* (1810–1877) v díle *Weissagung und Erfüllung in Alten und Neuen Testament* („Předpověď a naplnění ve Starém a Novém zákoně“, 1841–1844), kde prezentoval proroky jako „boží mluvčí“, „prostředníky spásy“ a „Jehovovy služebníky“. Naopak syrověji působící racionalista *Abraham Kuenen* (1828–1891) se ve svém díle *De Profeten en de Profetie onder Israel* („Proroci a profétie v Izraeli“, 1875) distancoval od jakékoli představy „nadpřirozeného zjevení“. Nizozemec Kuenen tím zosobňoval výjimku potvrzující pravidlo. V 19. a první polovině 20. století totiž hlavní váha profétologického bádání spočívala na německé půdě, když odhlédneme zejména právě od Kuenena a dále od Skandinávců, kteří se k debatě připojili a publikovali v němčině. Obecně pak platilo, že ve srovnání s Německem s jeho badatelskou základnou a akademickými svobodami byla biblistika v jiných zemích konzervativnějšího rázu, ke kritickým přístupům se propracovávala se zpožděním a pod zřetelným německým vlivem.

Plodem 19. století bylo rozlišení teologie Starého zákona a dějin izraelského náboženství, s čímž korespondovala dominance zájmu o dějiny náboženství koncem 19. století. Vzhledem k nim je nutno především upozornit na historizujícího biblistu a arabistu, Ewaldova žáka *Julia Wellhausena* (1844–1918) a na jeho dílo *Geschichte Israels* („Dějiny Izraele“, 1878), jehož druhé vydání nese název *Prolegomena zur Geschichte Israels* („Prolegomena k dějinám Izraele“, 1883). Někdy se teprve Wellhausenem začínají počítat dějiny kritického zkoumání profétie, spíše však lze říci, že Wellhausen v nemalé míře zosobnil syntézu dosavadního probouzení moderně kritického bádání. Jeho historizující pohled na profétii přispěl k obecně náboženskodějinnému přístupu, jak se to projevilo rovněž v doposud oceňované monografii *Reste arabischen Heidentums* („Pozůstatky arabského pohanství“, 1887). Pro nás je pak zvláště důležité, že skoncoval s dvoutisíciletou judaisticko-křesťanskou představou profétie jako vykladačky Tóry. S návazností na *Euarda Reusse* (1804–1891), na jeho žáka *Karla Heinricha Grafa* (1815–1869) a na zmiňovaného Kuenena totiž prohlašoval, že Tóra následovala až mnohem později, než začali pů-

sobit proroci.²⁰ A prorokům tak mohl být tím spíše přiznán vlastní profil. Jako „vidoucí“ se proroci výrazně odlišovali od vizionářů, jakými bývali v jistém smyslu arabští káhinové, vyhledávání kvůli praktickým záležitostem. Proroci působili v zájmu budoucnosti, aby prosadili mravní řád světa a aby se Zákon, který ještě nepojmenovávali, stal základem náboženství. Dobově příznačná je myšlenka vývoje, ale i to, že právě počínaje Wellhausenem se s prorokem, zaníceným pro Hospodinovu spravedlnost, po dlouhý čas spojoval „etický monoteismus“. Protože prorocká představa spravedlnosti byla zásadně sociální povahy, můžeme spolu s etickým nárokem i v dalším bádání sledovat výrazný zájem o prorockou „sociální kritiku“. A to je jen jeden z dokladů toho, že se Wellhausenovi podařilo pro bádání otevřít řadu témat, která setrvávají v diskusi doposud: prorocká sociální kritika, ohlašování soudu, „poznání“ Boha, dějinnost u profétie, mesianismus a eschatologie, profétie spásy, „falešná“ profétie či literarizace prorockého poselství.

Dobově charakteristické bylo Wellhausenovo chápání starozákonních proroků jako výjimečných mužů, vystupujících proti oficiálnímu náboženskému patriotismu. Tento důraz na prorockou osobnost, zpěčující se institučnosti, dále sdíleli zejména Bernhard Duhm, o němž bude záhy řeč, Walter Eichrodt (1890–1978), Aubrey Rodway Johnson (1901–1985) či Georg Fohrer (1915–2002).

Souběžnost studia literatury i zájem o profétii jako o fenomén náboženských dějin je příznačná pro dalšího klasika kritického profétologického zkoumání, jímž byl Wellhausenův současník i partner v diskusi Bernhard Lauard Duhm (1847–1928), který se podobně jako on pokoušel vytvořit celkový obraz náboženství starého Izraele. Ovšem zatímco pro Wellhausena byly hlavním horizontem dějiny, Duhm sám zdůrazňoval zásadní význam perspektivy proroků, „božích vyslanců“, a jejich řeči pro obraz hebrejského náboženství. Zde pak vehementně popřel, že by prorokování spočívalo v předpovídání budoucnosti. A dále požadoval oprostit se od tlaku supranaturalistické dogmatiky a vykládat profétii přímo z prorockých textů a jako zvláštní fenomén, typický pro královskou dobu a určující dějiny náboženství: proroci jako svobodní „muži věčně nového“, usilující náboženství osvobodit od vnějšího kultu! Proto se také ani neohlížel (tři roky před Wellhausenovým základním spisem) po Zákonu. A jak psal ve svém prvním díle závazném v naší věci *Theologie der*

²⁰ Srv. WELLHAUSEN, J., *Prolegomena...*, s. 417.

Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion („Teologie proroků jako základ pro vnitřní dějiny vývoje izraelského náboženství“, 1875): „Je-li náboženství vztahem Boha k lidem a lidí k Bohu a uplatňuje-li se přinejmenším na tom stupni, kde Bůh již není spatřován jako čirá přírodní mocnost, ve vzájemném styku, pak profétie, má-li mít pro náboženství charakteristický význam, musí hrát při tomto styku důležitou roli.“²¹

Profétie jako svébytná veličina se Duhmovi stala životním tématem. Jako průkopník nové fáze literární kritiky se proslavil rovněž svým komentářem ke knize Izajáš (1892), který – podobně jako komentář ke knize Jeremjáš z roku 1901 – má dodnes svou váhu. Duhm v něm poukázal mj. na důležitost metriky pro textovou kritiku (tj. pro zkoumání znění hebrejského textu). Nicméně epochálního rázu bylo jeho určení deuterizajášovských Písní o Hospodinově služebníkovi jako mladších výtvorů a odlišení kap. 56–66 („Tritoizajáše“) coby pozdní součásti knihy Izajáš. Evolucionisticky zní Duhmovo rozlišení tří fází dějin náboženství Izraele na „možjišství“, „profétismus“ a „židovství“. Které fázi Duhm přikládal největší váhu, netřeba zdůrazňovat. Nelze opominout ani impuls, který Duhm poskytl svými úvahami o vizi a extázi. Ten totiž připravil půdu pro adaptaci náboženskopsychologického přístupu na půdě starozákonního zkoumání.

3) Formování

Další fáze kritického přístupu od doby kolem přelomu 19. a 20. století byla nesena především vzestupem literární kritiky, která se táže na vznik starozákonní literatury.

Souběžně s tím se konstituovala religionistika a tato souběžnost je patrná na tom, že nové přístupy ke Starému zákonu, které se odrážejí též v profétologii, začaly otevírat dějiny náboženství, sociologie náboženství a psychologie náboženství.

Začneme tím nejméně vlivným vlivem: náboženskopsychologicky nastolil otázku profétie již zakladatel moderní psychologie *Wilhelm Wundt* (1832–1920), který se zajímal o rozlišení struktur psyché, o vliv extáze na

²¹ DUHM, B., *Die Theologie der Propheten...*, s. 76.

duševní stavy a o rozlišení vize, snu a halucinace. Odmítl ovšem odvozovat profétii čistě jen z těchto stavů, protože jsou pro ni ještě předtím nezbytné pohnutky náboženské a mravní. Wundtův vliv se očividně odrazil v jednom z velkých děl moderní profétologie, v monografii *Gustava Hölschera* (1877–1955) *Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* („Proroci: Studie k dějinám náboženství Izraele“, 1914). Hölscher ovšem nechtěl řešit psychologické otázky, chtěl se především věnovat dějinám náboženství a rozpracování náboženskodějinného srovnání. A vzhledem k tomu, že otázka dějin náboženství byla v té době zejména otázkou genetickou, spojoval s počáteční hebrejskou profétii – podobně jako již předtím Kuenen a Wellhausen, později pak *Rudolf Smend* (1882–1975) a *Alfred Jepsen* (1900–1979) – převzetí kenaanské extatické profétie, k němuž mělo dojít až po obsazení země Izraelci. Významným přínosem tohoto díla bylo náboženskodějinné srovnání, ale i s tím související nastolení otázky kultické profétie a prorocké inspirace. V tázání na kultickou profétii a „prorocké vědomí“ se současně angažovala i skandinávská škola.

Do blízkosti těchto snah náleží též (ve srovnání s předchozími) méně profétologicky zaujatá, zato vícevrstevně uvažující osobnost *Hermannna Gunkela* (1862–1932), který si dokonce u Duhma vysloužil kritiku za svůj obraz proroka, poznamenaný zájmem o specificky prorockou zkušenost a „subjektivní niternost“. „Neo-romantický“ zaujatý Gunkel své postoje vyložil v několika statích, z nichž jedna vyšla jako část hesla „Propheten“ („Proroci“) pro první vydání slavné encyklopedie *Religion in der Geschichte und Gegenwart* („Náboženství v dějinách a současnosti“ 4, 1913). Nejznámější stať ale Gunkel zveřejnil již roku 1903 pod titulem *Die geheimen Erfahrungen der Propheten Israels* („Tajné zkušenosti izraelských proroků“) coby „náboženskopsychologickou studii“ a v pozměněné podobě ji pak učinil základem třetí části úvodu ke komentáři Hanse Schmidta k tzv. Velkým prorokům (2. vyd. 1915): *Die Propheten als Schriftsteller und Dichter* („Proroci jako spisovatelé a básníci“). Za základní prorockou zkušenost tu prohlašuje extázi a aplikuje na ni ve své době moderní psychologický výklad. Ohlas těchto příspěvků sice převýšil jejich rozsah, ne však již Gunkelův pohled na prorockou literaturu. Nejvýraznější Gunkelův přínos totiž spočívá v kritice formy, v metodě rozpracovávající otázku formy mj. prorocké řeči – po významném Hölscherově impulsu, jímž bylo stanovení krátkého prorockého slova jako základního prvku. Tím se začala historickokritická exegeze diferencovat. Gunkel upozornil na výraznou úlohu žánru prorocké řeči (při srovnání s moderní literaturou) coby řeči

mluvené a rozlišil mezi formami přejatými a profétií vlastními („hrozobné slovo“, „káravá řeč“, „napomínavé slovo“ apod.). Gunkel chtěl porozumět spisovateli a jeho dílu a v zájmu toho, jakož i v opozici vůči těm, kdo ignorovali kontext předmětu zkoumání, se mj. nad profétií tázal, jak korespondují forma a „místo v životě“ (Gunkelův termín „Sitz im Leben“) určitého žánru. Tento jeho impuls měl dalekosáhlý vliv.²²

Gunkelův norský žák *Sigmund Olaf Plytt Mowinckel* (1884–1965), jeden z nejvýznamnějších představitelů skandinávské školy, zpočátku navazoval z starou literární kritiku a podle „teorie pramenů“, která platila pro Pentateuch, analyzoval knihu Jeremjáš, avšak později zdůrazňoval dynamický proces tradice od ústního podání po kánon. Zaměření na ústní tradici bylo ve 30. a 40. letech 20. století pro skandinávské badatele typické, zato dnes už lze jen pro zajímavost připomenout tehdejší představu ústní prorocké tradice, která byla zapisována teprve v exilní anebo až v poexilní době, z čehož mělo vyplývat, že se po staletí uchovala. Rovněž se proto údajně vytvořily stereotypizované formy. To pak vyvolalo u části badatelské obce důvěru ve znění prorockých slov. Ovšem již věhlasný religionista *Geo Widengren* (1907–1996) kontroval s poukazem na sepsání Koránu, že prorocká slova musela být zapisována již záhy.²³

Ve své době velmi vlivné bylo i pojetí kultické profétie, kterou Mowinckel odvozoval ze starozákonního materiálu. V souvislosti s tím postuloval její roli při hypotetické novoroční slavnosti Hospodinova nastoupení na trůn, takže se profétie jevila jako integrální součást izraelské společnosti, nejen jako její pronásledovaný okraj. S velkým odstupem přišel s příspěvkem k otázce kultické profétie bývalý marburský starozákonník *Jörg Jeremias*, který je jinak, podobně jako jeho učitel Hans Walter Wolff, specialistou na Malé proroky. Ve své monografii *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit* („Kultická profétie a ohlašování soudu v pozdní královské době“, 1970) ukázal, že kultická profétie měla v Izraeli legitimní místo a že starozákonní profétie představuje oproti ní literární důsledek odlišného paralelního jevu proroků jako jednotlivců. Díky jeho zkoumání je daleko snazší nepřístupovat ke kultické profétii s apriorně podezřívavou zaujatostí. Novějším příspěvkem k tématu je monografie *Johna W. Hilbera* nazvaná *Cultic Prophecy in the Psalms*

²² V Gunkelově době např. u Bronislawa Malinowského, srv. *Myth...*, s. 17n a 90: antropologovým polem zájmu je „prostředí aktuálního života“, v němž žijí vyprávění.

²³ Srv. BLENKINSOPP, J., *A History...*, s. 20, pozn. 18.