tehdy velice běžné.

BIBLIOGRAFIE. J.B. Lightfoot, *Clement*, I, str. 76 nn; G. Edmundson, *The Church in Rome*, 1913, str. 244nn. A.F.W.

CLAUDIOS LYSIAS V Sk 21,31nn velitel praporu (ř. *chiliarchos*, „velitel tisíce", „vojenský tribun"), který velel římské posádce pevnosti Antonia v Jeruzalémě. Vzal Pavla pod svou ochranu. Své římské občanství získal koupí (Sk 22,28). Jeho *nomen* Claudios naznačuje, že je koupil za principátu Claudiova, kdy začínalo být římské občanství za peníze stále dostupnější. Jeho *cognomen* Lysias dokládá, že byl rodem Řek. V dopisu Félixovi (Sk 23, 26–30) dovedně předkládá fakta, aby ukázal své chování v lepším světle. F.F.B.

CLAUDIUS Římský císař od r. 41 do r. 54 po Kr. Obvykle se soudí, ovšem ne zcela podloženě, že zavedl 3 různá omezení v souvislosti s křesťanstvím. (*a*) Vypověděl Židy z Říma kvůli pobouření z podnětu jakéhosi Chresta (Suetonius, *Claudius* 25). Snad se to vztahuje na událost, o níž je zpráva v Sk 18,2. Chrestus je buď osobní jméno, nebo varianta jména Christos. Suetonius, který měl možnost poznat křesťanství, se kloní k první možnosti. I kdyby se přesto mýlil, není to nutně zpráva o *křesťanském* mesianismu. Ani Pavlovo uvítání v Římě, ani List Římanům nezmiňují žádnou zprávu o střetu mezi Židy a křesťany. (*b*) Claudius pokáral židovské misionáře, kteří přišli do Alexandrie ze Sýrie (H.I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 1924). Apollovo neúplné poznání křesťanství však naznačuje, že to nebyli křesťané. (*c*) Císařský dekret JRS 22, 1932, str. 184nn), snad Claudiův, postihoval vylupování hrobů a zřejmě byl zveřejněn v Galileji. Není jasné, zda tento výnos souvisel se vzkříšením.

BIBLIOGRAFIE. A. Momigliano, *Claudius*, 1961. E.A.J.

CTNOST viz SÍLA

ČAS Jako výchozí bod pro studium tohoto pojmu nejsou biblické termíny pro vyjádření času nejvhodnější. Představu o biblickém pojetí času získáme spíše z kontextu, v němž se tyto pojmy používají.

I. Časy a roční období

Hebrejové měli své metody měření času (*KALENDÁŘ), ale kontext slov, která se překládají jako „čas" a „období", ukazuje převážně na užší význam „stanovený čas", „pravý čas", „příležitost pro událost nebo čin". Nejběžnější je slovo *'ēṯ* (sr. Kaz 3,1nn, což je typický příklad užití), a tentýž význam má *zᵉmān*. *mô'ēḏ* vychází z kořene znamenajícího „stanovit" a užívá se o obdobích v přírodě, např. novoluní (Ž 104,19), a v souvislosti s pravidelnými svátky (sr. Nu 9,2). Všechna tato slova pak označují Bohem stanovený čas a příležitosti, které dává (např. Dt 11,14; Ž 145,15; Iz 49,8; Jr 18,23). V NZ se často v podobném kontextu objevuje ř. *kairos*, i když tento termín sám o sobě neoznačuje „rozhodující okamžik" (sr. L 19,44; Sk 17,26; Tt 1,3; 1 Pt 1,11).

Bible tedy neklade důraz na abstraktní plynutí času, ale spíš na to, jakým obsahem naplňuje Bůh určité historické okamžiky. Oproti cyklickému pohledu, který byl ve starověku běžný, lze toto pojetí času označit za lineární či přímočaré: Boží záměr spěje k vyvrcholení a naplnění, věci nepokračují donekonečna ani se nevracejí k počátečnímu bodu. Jestliže tento pohled nazveme „lineárním", neznamená to, že čas a historie plynou v nevyhnutelném sledu událostí. Písmo spíše zdůrazňuje „časy", okamžiky, v nichž Hospodin prosazuje svůj záměr ve světě (*DEN PÁNĚ).

Tyto stanovené „časy" vymezuje Bůh ve své svrchovanosti, takže ani Syn během své služby ve světě neznal den ani hodinu, kdy tento okamžik nastane (Mk 13,32; Sk 1,7). Boží svrchovanost stanovuje tyto „časy" také v životě jednotlivců (Ž 31,15).

V aramejsky psané knize Daniel označuje slovo *'iddān* chronologická časová období (např. 2,9; 3,15), přičemž se často jedná o jeden rok (4,16; 7,25). Ne všichni vykladači se shodují v tom, že šlo o rok kalendářní. Stále je zdůrazňována Boží svrchovanost (2,21).

Slovo *chronos* v NZ i v profánní řečtině označuje prosté plynutí času (např. L 20,9; Sk 14,28). Kontext může dát tomuto slovu význam „zpoždění" nebo „čas otálení a čekání" (např. Sk 18,20.23). Toto je pravděpodobně smyslem Zj 10,6, spíše než že „lhůta je u konce".

II. Věčnost

V hebr. existují výrazy *'aḏ* a *'ôlām*, vyjadřující dlouhou a vzdálenou dobu – např. konec lidského života (sr. 1 S 1,22.28) nebo stáří pahorků (Gn 49,26). Především se však tato slova používají, mluví-li se o Bohu, jehož bytí není omezeno žádnou časovou hranicí (Ž 90,2). Tato absence časové omezenosti patří k Božím atributům a souvisí s milostí, kterou Hospodin prokazuje svému lidu (sr. Jr 31,3; 32,40; Oz 2,19). K vyjádření skálopevného přesvědčení, že Bůh není nijak vázán na nějaký časový úsek, používá hebr. poetický zesilující plurál (např. Ž 145,13; Da 9,24) nebo duál (např. Ž 132,14).

Podobně se v NZ uplatňuje slovo *aiōn*, které může označovat dobu života (1 K 8,13, Phillips) nebo vzdálený čas v minulosti (L 1,70) či v budoucnosti (Mk 11,14). Kvůli zesílení svého významu vystupuje v souslovích jako *eis tūs aiō nas tōn aiōnōn* (např. Ga 1,5). Upozorňujeme, že se zde zřejmě nejedná o skutečné plurály označující sérii světových období, „věky věků". Ukazuje to text v Žd 1,8, kde je genitiv v singuláru. Také o Bohu se píše, že působí *pro tōn aiōnōn*, „od věčnosti" (1 K 2,7).

Toto SZ a NZ použití odpovídá českým výrazům „věčný, věčnost", užívaným o tom, co vždy existovalo a bude existovat. Jazyk Bible sám o sobě nevymezuje filozofické otázky týkající se času a věčnosti, o nichž se krátce zmíníme níže.

Adjektivum *aiōnios* ve spojení s Hospodinem odpovídá použití slova *aiōn* a kromě svého časového významu „věčný" nese i kvalitativní významový odstín „Boží, nesmrtelný". Této tendenci napomáhá i skutečnost, že v pozdní hebr. se *'ôlām* používá v prostorovém významu o „světě", sr. překlad slova *aiōn* např. v Mk 10,30; Ef 1,21.

III. Dva věky

NZ zdůrazňuje, že Bůh ustanovil určitý čas za rozhodující. Prvním důrazem Ježíšovy zvěsti bylo, že se „naplnil čas" (Mk 1,15). Život a dílo Ježíše Krista

představují klíčový bod Božích záměrů (Ef 1,10). Je to jedinečná příležitost (2 K 6,2), které se křesťané musí plně chopit (Ef 5,16; Ko 4,5). Během období Ježíšovy pozemské služby se veškerá pozornost stále více soustřeďuje na okamžik jeho smrti a vzkříšení (sr. Mt 26,18; J 7,6).

Rozdíl mezi židovskou a křesťanskou nadějí pro budoucnost je ten, že Žid Boží zásah teprve očekává, zatímco křesťan ví, že rozhodný okamžik se stal „jednou provždy" v minulosti, takže lze ještě usilovněji vyhlížet dokončení všech věcí. Již nyní žijeme v posledním čase (Sk 2,17; Žd 1,2; 1 J 2,18; 1 Pt 1,20).

NZ významně přeznačil dobové židovské dělení času na věk přítomný a věk, který má nastat. V budoucnu nás ještě čeká přelom mezi „tímto časem" a „světem, který přijde" (Mk 10,30; Ef 1,21; Tt 2,12n), ale v přítomnosti již probíhá anticipace naplnění, protože v Ježíši se rozhodujícím způsobem uskutečnil Boží záměr. Znamením tohoto očekávání je dar Ducha svatého, závdavek moci věku, který přijde (Ef 1,14; Žd 6,4–6; sr. Ř 8,18–23; Ga 1,4). Proto Jan vytrvale zdůrazňuje, že máme věčný život už teď, *zōē aiōnios* (např. J 3,36). Neznamená to jen, že *aiōnios* má kvalitativní význam, Jan spíše zdůrazňuje, že křesťané mají již nyní život, do něhož plně vstoupí až po vzkříšení (J 11,23–25). Toto „prolínání" dvou věků měl pravděpodobně na mysli Pavel v 1 K 10,11.

IV. Čas a věčnost

Mnoho křesťanských myslitelů zastává názor, že intenzita a pojetí času v Bibli ukazuje na ty aspekty Boží existence, které ve filozofii mohou být nejlépe vyjádřeny pojmem věčnosti. Ten je ovšem od času kvalitativně odlišný.

Jiní zastávají názor, že není biblické hovořit o Bohu jako o bytosti, která existuje mimo čas. Náš jazyk je vázán na čas, a tudíž nedokážeme mluvit o nadčasové bytosti bez rizika, že ji abstrahujeme od světa natolik, že zpochybníme, zda řídí přímo jeho běh. Pokud si chceme uchovat křesťanský pohled, kdy Bůh zasahuje do dějin, musíme se držet biblického jazyka a nepoužívat platónskou terminologii, která dává do kontrastu svět „zde" se světem věčnosti „tam". NZ jde svým učením o předjímce budoucího věku za prostou antitezi mezi tímto světem a světem příštím, mezi „nyní" a „potom".

Ať už je výsledek filozofických debat jakýkoli, Bible jasně říká, že Bůh není omezen časem jako my a že je „králem věků" (1 Tm 1,17; sr. 2 Pt 3,8).

BIBLIOGRAFIE. J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; O. Cullmann, *Christ and Time*, 1951; H. Sasse, *TDNT* 1, str. 197–209; H. W. Wolff, *Anthropology of the OT*, 1973, k. 10; J. Guhrt, H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3, str. 826–850. M.H.C.

ČELO (hebr. *mēṣaḥ*; ř. *metōpon*, doslovně „mezi očima"). Svraštění čela může vyjadřovat odpor, vzdor nebo vzpouru (Jr 3,3). Výraz tvrdost čela ukazuje na odhodlanost či sílu vytrvat v tomto postoji (Iz 48,4; Ez 3,8–9).

Protože je čelo dobře viditelné a nic ho nezakrývá, bylo nejvhodnějším místem pro umístění znamení (Ez 9,4; Ex 28,38; Zj 7,3; 13,16 atd.). U Ezechiela je znamením inkoust, ve Zjevení jde o pečeť a v Exodu je to *egyptská rána. Viz také *modlitební řemínky, které se nosily na čele (*OKO). B.O.B.

ČESKÉ PŘEKLADY BIBLE

První slovanský překlad Písma svatého vznikl koncem 9. století na našem území. Na žádost moravského knížete Rastislava (846–870) byli v r. 863 z Byzance vysláni na Moravu Cyril (původně zvaný Konstantin) a Metoděj. Ještě ve své vlasti vytvořil Cyril pro slovanskou řeč zvláštní písmo, tzv. hlaholici. Poté připravil překlad vybraných částí z evangelií z řečtiny do slovanštiny, a to do dialektu jihomakedonského, který se jen málo lišil od slovanského nářečí moravského. Po příchodu na Moravu pořídili Cyril a Metoděj překlad dalších biblických knih: celých evangelií, Skutků apoštolů a Žalmů. Po smrti Cyrila (869) se řízení překladatelské práce ujal jeho bratr Metoděj, který podle hodnověrného svědectví dokončil překlad celé Bible, tedy i Starého zákona kromě knih Makabejských.

Překlad Bible do staroslověnského jazyka se v originále nezachoval. V r. 1499 dal novgorodský arcibiskup Gennadij po ruských a balkánských klášterech najít všechny přeložené biblické knihy a chybějící nově přeložit. Tak pořídil úplnou církevněslovanskou Bibli.

Z 11. a 12. století se dochovaly tzv. staročeské glosy, poznámky vepsané do latinské Bible z 9. století, která je dnes uložena ve vídeňské Národní knihovně. Jedná se ještě o směsici staré češtiny se staroslověnštinou.

Nejstarší úryvky českého překladu Žalmů jsou vepsány mezi řádky latinského žaltáře z kláštera sv. Jiří na Pražském hradě. Pocházejí ze 13. století. Ze 14. století pocházejí žaltáře Klementinský a Kapitulní.

V této době byly překládány i tzv. evangeliáře. Byly to vlastně lekcionáře – výběr čtení (perikop) na neděle a svátky. Jako nejstarší se uvádí evangeliář Rajhradský z 2. poloviny 14. století.

Nejstarší český překlad celé Bible pochází z 60. let 14. století. Jedná se o Bibli Leskovicko-Drážďanskou. Tato nejstarší rukopisná česká Bible shořela r. 1914 v Lovani při vpádu Němců do Belgie. Zachovaly se jen fotografie a opisy jedné třetiny původního textu. Tato nejstarší česká Bible byla v majetku královské rodiny v Drážďanech, kde ji r. 1795 prozkoumal Josef Dobrovský. Tato Bible obsahovala všechny biblické knihy, obvyklé ve středověké Vulgátě. Za Evangeliemi následuje list Římanům a další Pavlovy listy, Skutky apoštolů jsou umístěny až za list Židům, jak tomu bylo ve Vulgátě až do poloviny 16. století.

Tato naše nejstarší Bible je zvláštní tím, že ji psalo celkem sedm písařů, kdežto ostatní Bible jsou napsány jedinou rukou, výjimečně dvěma nebo třemi písaři. Pokud jde o povahu překladu a jeho vztahu k latinské předloze, je možno překlad charakterizovat na jedné straně jako doslovný, na druhé straně jako překlad snažící se vystihnout spíše smysl předlohy, a to i za cenu použití většího počtu slov, než kolik jich je v latině. Zcela svérázným rysem prvního českého překladu Bible je snaha neponechat v textu žádné cizí slovo.

Dochovala se celá Bible Litoměřicko-Třeboňská (nazývaná dříve Slavatovská) z let 1411 až 1414. Dal ji pořídit královský mincmistr Petr Zmrzlík, oblíbenec krále Václava IV. a Husův ochránce. Po naučných knihách Starého zákona následují Skutky apoštolů, pak obecné epištoly, Evangelia, po nich Knihy Mojžíšovy a ostatní knihy historické ze Starého zákona a naposledy listy Pavlovy a Zjevení Janovo. Zajímavá je Bible Hlaholská z r. 1416, napsaná v Emauz-

ském klášteře česky, ale hranatým hlaholským písmem. Z původních tří dílů se zachoval jen druhý a několik dalších zlomků.

Stejnou předlohu jako Bible Litoměřicko-Třeboňská měla i Bible Olomoucká z r. 1417. Z období kolem r. 1420–1430 pochází Bible Boskovická, která po stránce výtvarné patří mezi nejcennější české biblické rukopisy.

Naším nejstarším tištěným biblickým textem je Nový Zákon z r. 1475, vydaný v neznámé tiskárně. Asi z r. 1487 pochází tzv. Dlabačův Nový zákon, nazvaný tak podle B. J. Dlabače, knihovníka strahovského kláštera, který knihu objevil r. 1816.

Tisk *celé* české Bible byl dokončen „v slavném Městě Starém Pražském", proto je nazývána také Pražskou Biblí. Byla vytištěna v r. 1488 v pražské tiskárně Jana Kampa, nákladem čtyř pražských měšťanů: Jana Pytlíka, Severina Kramáře, Jana od Čápů a Matěje od Bílého Lva. Kapitoly jsou tištěny souvisle, bez rozdělení na odstavce.

Již za rok po Bibli Pražské byla v Čechách vytištěna Bible Kutnohorská s prvními českými dřevoryty. Text této Bible je zcela shodný s textem Bible Pražské. Tisk je dvoubarevný, černý a červený. Zvláštním rysem Kutnohorské Bible je, že velká písmena jsou užívána jen na začátku věty, ne však u jmen vlastních a místních uvnitř věty.

V r. 1506 byla v Benátkách vytištěna česká Bible. Tuto Benátskou Bibli vydali svým nákladem tři měšťané Starého města, příslušníci církve podobojí: Jan Hlavsa, Václav Sova a Burian Lazar. Textově je tato Bible shodná s Biblí Pražskou a Kutnohorskou, jen některé slovesné tvary má v novější podobě. Zásluhou lékaře Františka Skoryna, rodem z Polocka na Bílé Rusi, bylo v Praze v letech 1517–1519 vytištěno celkem 23 knih Starého Zákona pod společným názvem „Biblija ruska". Při své práci používal Skoryna mimo jiné i Benátskou Bibli, z níž přejal obsahy kapitol v čele jednotlivých knih a postranní odkazy na paralelní místa.

V r. 1518 vytiskla Jednota bratrská u učeného lékaře a knihtiskaře Mikuláše Klaudiána v Mladé Boleslavi překlad Nového zákona, na němž měl nepochybný podíl přední bohoslovec Jednoty bratr Lukáš Pražský. Překlad je pořízen z Vulgáty a se záměrem překládat pokud možno doslovně. Toto vydání má být kritikou všech tří Biblí (Pražské, Kutnohorské a Benátské Bible). V tomto období nebyla Jednota ještě nakloněna překladu Písma z původních jazyků, což souviselo s celkovou její nedůvěrou k vyššímu vzdělání.

Vydání Nového zákona z r. 1525, jehož původcem je asi také Bratr Lukáš, je ve svých postojích ještě vyhraněnější. Překlad je až otrocky doslovný.

V r. 1533 přeložili Nový zákon z latiny do češtiny utrakvističtí kněží Beneš Optát a Petr Gzel. Opustili dosavadní tradici překládat z Vulgáty a přijali za základ jinou latinskou předlohu, latinský překlad Nového zákona Erasma Rotterdamského. Při svém překladu si ujasnili některá pravidla českého jazyka a své poznatky spojili se závěry, ke kterým dospěl spisovatel Filomates, když srovnával Lukášův Nový zákon a Severinovu Bibli s textem Vulgáty. Společně napsali záslužné dílo „Gramatika česká" (1533).

V r. 1537 vydal celou Bibli Pavel Severin z Kapí hory. U tohoto vydání bylo již přihlíženo k hebrejskému textu. To, co v hebrejském textu není, ale v českém textu je nutno dodat, je dáno do závorek.

V r. 1542 bylo vydáno Matoušovo evangelium. Jedná se o překlad nikoli podle Vulgáty, ale podle Erasmova řeckého a latinského textu. Jeho autorem je vzdělaný pražský měšťan Jan Vartovský. Toto vydání je věnováno králi Ferdinandovi. Vartovský pracoval také na překladu Starého zákona z hebrejštiny, ale rukopis se ztratil.

Významná byla vydání Bible nákladem Jiřího Melantricha Rožďalovského v Praze r. 1549, 1556, 1560 a 1570. Všechna čtyři vydání jsou věnována císaři Maxmiliánovi II. Páté vydání pochází z r. 1577 a je připsáno Rudolfovi II. V této době byl vydán i Nový zákon r. 1558 u Jiřího Melantricha a r. 1559 Nový zákon ve dvanáctijazyčném vydání, které připravil Eliáš Hutter v Norimberce.

Těmito nejrůznějšími vydáními byla u nás připravena půda pro Bibli Kralickou. Nejprve bylo rozhodnuto o překladu Nového zákona. Za překladatele byl vyhlédnut Jan Blahoslav, který své bohoslovecké vzdělání získal v Německu a ve Švýcarsku. Po dlouholeté práci vyšel r. 1564 „Nový Zákon z Jazyka Řeckého do Češtiny přeložený Léta Páně 1564". Blahoslav použil dosavadních překladů a přihlížel i k cizím překladům (k Vulgátě, Lutherově překladu, Erasmovu Novému zákonu, pracím Bezovým a mnoha jiným). Kapitoly nejsou rozděleny na verše, na vnějším okraji jsou četné stručné poznámky a konkordance. Blahoslavův překlad byl tištěn v Ivančicích v tajné bratrské tiskárně („in insula hortensi") na panství zemského maršálka Bertolda z Lipé, bez jeho vědomí. Po druhé vyšel Blahoslavův Nový zákon r. 1568. (Toto vydání ofotografoval a krásně vydal roku 1931 dr. Konopásek.) Po třetí vyšel tento Nový zákon s malými změnami jako šestý díl Bible Kralické roku 1594.

Pro překlad Starého zákona byla vytvořena zvláštní rada nejvzdělanějších odborníků, které tenkrát Jednota bratrská měla. V překladatelském týmu byla řada vynikajících bratří vzdělaných na předních evropských evangelických univerzitách ve Wittenbergu, Ženevě, Královci a Heidelbergu. Připomeňme bratry Ondřeje Štefana, Jana Eneáše, Izaiáše Cibulku, Mikuláše Alberta z Kaménka, Lukáše Helice, Esroma Rüdingera, Jana Hlaváče, Jiřího Strejce, Jana Efraima, Pavla Jesenia, Adama Felina, Samuela Sušického, Jana Němčanského, Zachariáše Aristona a Zachariáše Solína.

Jejich překlad Bible vyšel v šesti dílech (odtud označení „Šestidílka"), první v r. 1579, poslední v r. 1593. Překladatelé se řídili podle posledních evropských vydání biblických textů. V úvodu k 5. dílu je zmíněna Antverpská polyglota, kterou vydal v letech 1569–72 španělský bohoslovec Benedikt Arias Montanus za součinnosti španělských a holandských učenců. Bible vyšla v Antverpách v 8 svazcích a obsahovala text v hebrejštině, aramejštině (chaldejštině), řečtině, latině a syrštině.

Výbornou pomůckou byl pro překladatele latinský překlad Starého zákona, který z hebrejštiny přeložil a kritickými poznámkami opatřil heidelberský profesor teologie Immanuel Tremellius. Dílo bylo dokončeno jeho zetěm a teologickým nástupcem Františkem Juniem. Vyšlo postupně v pěti svazcích v letech 1575–1579.

Překladatelé měli k dispozici bohatou příruční knihovnu Jednoty, kterou r. 1628 odstěhoval Karel st. ze Žerotína do Vratislavi. Obsahovala přes tisíc svazků.

Bratři vytvořili mistrné dílo, vrchol překladatelského úsilí slovanských národů. Svými výkladovými poznámkami se přihlásili ke světové reformaci přede-

9.–10. století	**Cyrilometodějský překlad Bible do staroslověnštiny**, nedochoval se.
60. léta 14. stol.	**Drážďanská neboli Leskovecká Bible**
1411–1414	**Litoměřicko-Třeboňská Bible**
1417	**Olomoucká Bible**
1420–1430	**Boskovická Bible**
1488	**Pražská Bible**
1489	**Kutnohorská Bible**
1506	**Benátská Bible**
1529	**Severinova Bible**, 1. vydání
1537	**Severinova Bible**, 2. vydání
1540	**Norimberská Bible** Přetisk 2. vydání Severinovy Bible.
1549	**Melantrichova Bible**, 1. vydání
1556–1557	**Melantrichova Bible**, 2. vydání
1560–1561	**Melantrichova Bible**, 3. vydání
1564	**Blahoslavův Nový zákon**, 1. vydání
1568	**Blahoslavův Nový zákon**, 2. vydání
1570	**Melantrichova Bible**, 4. vydání
1577	**Melantrichova Bible**, 5. vydání
1579–1593/94	**Kralická Bible**, šestidílná
1596	**Kralická Bible**, jednodílná
1601	**Kralické Bible**, díl šestý, 2. vydání
1613	**Kralická Bible**, jednodílná, 2. vydání
1613	**Bible Samuela Adama z Veleslavína**
1658	**Manualník**, Komenského výtah z Kralické Bible
1677	**Svatováclávská Bible**, Nový zákon, 1. vydání
1712–1715	**Svatováclavská Bible**, Starý zákon, 1. vydání
1720	**Nový zákon Klejchův**, exilové vydání
1722	**Hallská Bible**, 1. vydání
1745	**Hallská Bible**, 2. vydání
1766	**Hallská Bible**, 3. vydání
1769–1771	**Svatováclavská Bible**, 2. vydání
1778–1780	**Biblí česká zvaná Císařská** Třetí vydání Svatováclavské Bible.
1787	**Prešpurská Bible**, 1. vydání
1808	**Prešpurská Bible**, vydal J. Palkovič
1863	**Biblia sacra** Růžičkovo vydání Kralické Bible u příležitosti tisíciletého výročí obrácení Slovanů na křesťanskou víru.
1917	**Biblí česká**, 1. svazek Katolická Bible, přeložil a výklady opatřil dr. J. Hejčl.
1933	**Nový zákon**, přeložil F. Žilka
1948	**Nový zákon** Z původního textu přeložil a vyložil P. Škrabal za spolupráce O. Petrů.
1952	**Bible Kralická** Podle původního vydání kralického z let 1579–1593.
1979	**Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona** Ekumenický překlad, 1.vydání.
1985	**Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona** Ekumenický překlad, 2.vydání.
1987	**Žalmy**, revize kralického znění, B. B. Bašus – B. Pípal.
1989	**Nový zákon** Text užívaný v českých liturgických knihách, přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě. Vedoucí překladatelské skupiny biblistů dr. Václav Bogner.
1990	**Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona** Ekumenický překlad, 3.vydání.
1991	**Nový zákon s výkladovými poznámkami** Ekumenický překlad, vydala Česká biblická společnost.
1992	**Jeruzalémská Bible.** I. Geneze, pracovní vydání.
1994	**Nová smlouva** Přeložili A. Zelina a P. Jartym, vydala Křesťanská misijní společnost.
1995	**Nový Zákon,** z rev. řeckého textu se stálým zřetelem k angl. překl. J. N. Darbyho přel. M. Pavlík.

Chronologická tabulka českých překladů Bible.

vším kalvínského směru. Kralická Bible byla vřele přijata luterskou církví na Slovensku a vytvořila tak pouto mezi evangelickými Slováky a Čechy.

V r. 1596 vyšel překlad v jednom svazku (s menšími úpravami a bez poznámek). Roku 1613 vyšel samotný překlad ještě jednou, tentokrát s většími úpravami.

Po Bílé hoře se situace ve vlasti dramaticky změnila. Jednota je v této době rozptýlena. Komenský vydává r. 1658 v Amsterodamu zkrácenou Bibli pod názvem Manuálník nebo Jádro Biblí svaté (znovu vydán 1926).

Významný je trojí tisk celé Bible v Cansteinově tiskárně v Halle. Tzv. první Hallská Bible vychází r. 1722 za redakce prešpurského faráře Matěje Béla a slovenského superintendanta Daniela Krmana.

Je otištěna podle 3. vydání kralického (1613), ale s některými změnami převzatými z Lutherovy Bible anebo diktovanými redaktory. Druhá hallská Bible vyšla v Břehu r. 1745. Je to přetisk vydání z r. 1722, ale dostalo se do ní mnoho hrubých chyb, takže jejich vzadu otištěný seznam je neobyčejně rozsáhlý.

Třetí Hallská Bible vyšla r. 1766. Její tisk připravil jan Theofil Elsner, kazatel českého exulantského sboru v Berlíně. Vrátil se k vydání z roku 1722, ale zase je opravil. V tomto podání pak byla česká Bible přetiskována celých 150 let.

Katolická církev v Čechách a na Moravě vydávala části Bible přeložené podle Vulgáty a opatřené církevními výklady. K vydání celé Bible došlo teprve ke konci 17. století a dokončeno bylo až r. 1715. Je to tzv. Svatováclavská Bible ve třech dílech. Na vydání pracovali jezuité M. V. Steyer, J. Konstanc a J. Barner. Druhé vydání vyšlo v letech 1769–81.

Vedle Hallských Biblí se k nám v době osvícenství šíří tzv. Prešpurské Bible. První Prešpurská Bible byla vydána r. 1787, je to otisk třetí Hallské Bible. O dvacet let později připravil znovu Bibli do tisku známý slovenský buditel prof. Jiří Palkovič s předmluvou Štěpána Lešky, který býval superintendentem v Praze, ale v této době působil jako farář na Slovensku. Tato druhá Prešpurská Bible se opírá o text kralické Šestidílky.

R. 1863 vydal pražský farář Josef Růžička u příležitosti tisíciletého výročí příchodu Konstantina a Metoděje jubilejní Bibli. Vrací se k prvnímu vydání kralickému až po knihu Ester a v ostatním k třetímu vydání z r. 1613.

Na popud Marie Terezie byla v letech 1778–1780 vydána Svatováclavská Bible jako Bible pro lid. Text zpracovali F. Durych a F. F. Procházka.

V letech 1864–1872 vydal František Sušil překlad a výklad Nového Zákona v osmi svazcích. Vycházel z textu Vulgáty i řeckého originálu a rovněž přihlížel ke kralickému podání.

K pětistému výročí Husovy smrti vyšla r. 1915 Bible, která nese poznámku „*Text kralický* z roku 1613 podle původních textů *opravený*". Revizi provedl Jan Karafiát.

Živý ohlas vzbudil překlad Nového zákona z řečtiny do nové češtiny od prof. dr. Žilky, který vyšel poprvé v r. 1933.

Na katolické straně vznikla řada nových překladů celé Bible, z nichž překlad J. Hejčla a L. Sýkory (1917–1925) nabyl největší váhy. R. 1947 vyšel Colův překlad Nového zákona založený na kritickém vydání řeckého textu. V r. 1969 jej revidovali Jan Sokol a Jarolím Adámek.

V r. 1961 byly zahájeny práce na novém překladu Písma. Starozákonní překladatelskou skupinu vedl prof. Miloš Bič, novozákonní skupinu prof. J. B. Souček. Tyto skupiny, od počátku koncipované jako ekumenické, zahrnovaly zprvu vedle evangelických biblistů (Českobratrská církev evangelická, Církev bratrská, Evangelická církev metodistická) i biblisty z církve československé (později Československé husitské) a z církve pravoslavné. Brzy se však s pověřením svých biskupů připojili i biblisté z církve římskokatolické.

Po smrti profesora Součka se r. 1972 předsedou novozákonní překladatelské skupiny stal Jindřich Mánek z Husovy (dnes Husitské) bohoslovecké fakulty a po jeho smrti r. 1977 Petr Pokorný z Evangelické teologické fakulty.

Ukázky nového překladu vycházely od r. 1962, od r. 1968 začala starozákonní skupina vydávat jednotlivé svazky nového překladu SZ s výkladem (celkem 14 svazků). V r. 1979, 400 let po vydání prvního svazku Kralické Bible, vyšla celá Bible – Starý a Nový zákon. Novozákonní skupina potom podrobila svůj překlad revizi a připravila vydání s rozšířenými poznámkami a vysvětlivkami a starozákonní skupina překládala deuterokanonické spisy (apokryfy). Celá Bible včetně deuterokanonických knih vyšla r. 1987, Nový zákon s výkladovými poznámkami r. 1991.

V současné době vzniká český překlad Jeruzalémské Bible pod patronací České provincie Řádu bratří kazatelů ve spolupráci s Jeruzalémskou biblickou školou. Hlavními překladateli francouzského textu jsou manželé dr. František Halas a dr. Dagmar Halasová. Smyslem této práce je přiblížit českému prostředí výsledky badatelské a exegetické práce Jeruzalémské biblické školy v současném jazyce, který bude respektovat tradici české Bible.

BIBLIOGRAFIE. Bartoš, F. M., *Počátky české bible*, Kalich, Praha 1941; *Husitství a česká bible*, Křesťanská revue 21, 1954, str. 79–85; Brož, L., *K závislosti Kralických na starších překladech české bible*, Theologia evangelica 2/1949, str. 162–165; Čapek, V., *Historie bible*, 3. opravené vydání, Advent, Praha 1990; Daněk, S., *Předlohy Apokryf Kralických* (*Ezra*), Ročenka Husovy fakulty v Praze 1930; Dobiáš, F. M., *Předlohy Apokryf Kralických* (*3. Makabejská*), Theologia evangelica 1/1948, 149–162; Duka OP, Dominik, *Čeští dominikáni a Bible*, Salve 1/1996, str. 43–46; Halas, F.X., *Co je Jeruzalémská Bible*, Petrov, Brno, 1991; Havránek, A., *Cyrilometodějský překlad bible*, Křesťanská revue 36, 1969, str. 51–53, str. 77–80; Heller, J., *Kraličtí a Targúmy*, Theologická příloha Křesťanské revue 1960, str. 81–85; *Na okraj nového biblického překladu*, Křesťanská revue 46, 1979, str. 88–90; Karafiát, J., *Rozbor Kralického Nového zákona co do řeči i do překladu s historií našeho biblického textu*, Praha 1878; Konopásek, J., *Dvě studie o Bibli kralické*, Sborník filologický IX, Praha 1930; Konopásek, J., *Řeckolatinská předloha Blahoslavova Nového zákona*, Praha 1932; Kopecký, M., *První kralický tisk a Manualník J. A. Komenského*, Z kralické tvrze X, 1978/79, str. 23–34; Kyas, V., *První český překlad bible*. Rozpravy ČSAV, řada spol. věd, roč. 81, Praha 1971, seš. 1; Kyas, V., *Staročeská bible Drážďanská a Olomoucká*. Kritické vydání nejstaršího překladu bible ze 14. století. Díl I. Evangelia, Praha 1981, díl II. Epištoly. Skutky apoštolů. Apokalypsa, Praha 1985; Mánek, J., *Bible v českých zemích*, Praha 1975; Merell, J., *Bible v českých zemích*, Praha 1956;

Molnár, A., *K otázce genese Kralického biblického díla*, Křesťanská revue 31, 1964, str. 235–237; Pokorný, P., *Český ekumenický překlad Písma*, v: Česká bible v dějinách evropské kultury, uspořádali H. Pavlincová a D. Papoušek, Brno 1994, str. 11–16; Segert, S., *Pia desideria: Úvahy nad Kralickými biblemi*, Z kralické tvrze XVIII, 1991–1992, str. 35–39; Skutil, J., *Počátky písemnictví na Moravě a cyrilometodějská misie*, Z kralické tvrze XVII, 1990, str. 1–89; Souček, J. B., *Blahoslavův Nový zákon*, Křesťanská revue 31, 1964, str. 109n.; Vašica, J., *Staročeské evangeliáře*, Rozpravy III. tř. ČA, č. 68, Praha 1931; Verner, F., *Bibliografie českých překladů celé bible i jejích částí*, ČKCH 1987; Vintr, J., *Stylistické poznámky k českému ekumenickému překladu evangelií*, v: Česká bible v dějinách evropské kultury, uspořádali H. Pavlincová a D. Papoušek, Brno 1994, str. 17–26; Weingart, M., *Staročeská bible a její význam pro český národ*, v: Bible a český národ „Chudým dětem".– 47. ročenka Dobročinného komitétu v Brně, 1935. P.J.

ČÍSLO

I. Obecné užití

Izrael spolu s většinou svých středomořských a blízkovýchodních sousedů, např. Asýrií, Egyptem, Řeckem, Římem a Fénicií používal desítkovou číselnou soustavu. Čísla zaznamenaná v hebr. textu SZ jsou vypsána slovy, v podstatě stejně jako čísla v ř. textu NZ. Ve slovní podobě nacházíme čísla také na Moábském kamenu a na Šíloašském nápisu.

V hebr. se číslo 1 vyjadřuje přídavným jménem, čísla 2 až 10 podstatnými jmény. Kombinací těchto čísel s 10 vznikají čísla 11 až 19. Po 20 se desítky tvoří podobným způsobem jako v č., tj. 3, 30. Zvláštním slovem se označuje 100, jeho duálový tvar je 200 a od 300 do 900 se způsob tvoření opět podobá českému. Nejvyšším číslem, které se vyjadřuje jedním slovem, je 20 000, duálový tvar čísla 10 000.

Svědectví o raném systému zapisování čísel ve SZ období poskytují aram. papyry z Egypta z 6.–4. stol. př. Kr., aramejské poznámky na klínopisných tabulkách z Mezopotámie a hebr. střepy a závaží. Svislé tahy znázorňovaly jednotlivé číslice a vodorovné tahy vyjadřovaly desítky, přičemž násobky deseti se zapisovaly vodorovnými tahy nad sebou, často se svislou čárkou na pravé straně. Stylizované *mem* představovalo 100 se svislými tahy pro dodatečné stovky. K označení slova „tisíc" se používala jeho zkratka. Uvažuje se o tom, že podle hebr. materiálu představoval symbol připomínající ř. písmeno *lambda* číslo 5 a znak podobný ranému *gimelu* označoval číslo 4. Viz J. Jadin, *Scripta Hierosolymitana*, 8, 1961, str. 9–25. (*VÁHY A MÍRY)

H. L. Allrick (*BASOR* 136, 1954, str. 21–27) předpokládá, že seznamy v Neh 7 a Ezd 2 byly původně napsány v raném hebr.-aram. číselném způsobu zapisování, a přichází s teorií, že tato skutečnost může vysvětlit určité odlišnosti těchto seznamů. Důkazy ohledně hebr. číselných znaků viz A. R. Millard, *TynB* 11, 1962, str. 6–7.

Myšlenka označovat čísla písmeny abecedy vznikla na základě ř. vlivu nebo alespoň v době ř. vlivu. Pokud je nám známo, poprvé byla realizována na makabejských mincích. Viz však G. R. Driver: *Textus* 1, 1960, str. 126n; 4, 1964, str. 83 o určení staršího původu. Prvních devíti písmen se užívalo pro čísla 1 až 9, desítky od 10 do 90 se zapisovaly dalšími devíti a stovky od 100 do 400 zbývajícími čtyřmi písmeny. Číslo 15 se však označovalo spojením *tet* (9) a *waw* (6), poněvadž písmena *jod* (10) a *he* (5) byly souhláskami Jah, tvaru posvátného jména Jahve. Další čísla se zapisovala pomocí různých kombinací písmen. V biblické hebr. jsou řadová čísla od 1 do 10, po nichž se užívá základních čísel. Existují také slova pro zlomky od poloviny do pětiny. Čísla v biblické ř. se značí obdobně jako v helénistické ř.

Matematický pojem nekonečna lze vysledovat ve Zj 7,9, kde vykoupení tvoří „tak veliký zástup, že by ho nikdo nedokázal sečíst". Obrazně je tento pojem vyjádřen ve SZ např. v Gn 13,16. Sr. též Gn 15,5.

Ve SZ máme zaznamenány i základní početní úkony, např. sčítání (Nu 1,17nn a Nu 1,45), odčítání (Lv 27,18) a násobení (Lv 25,8).

V určitých pasážích čísla vyjadřují pouze přibližný počet. Čísla „2", „2 nebo 3", „3 nebo 4", „4 nebo 5" někdy nabývají významu „několik", např. 1 Kr 17,12, kde vdova ze Sarepty říká: „Sbírám dvě dřevě" (KP), nebo Lv 26,8 – „pět z vás jich bude pronásledovat sto". S podobným užitím se setkáváme i v 2 Kr 6,10; Iz 17,6. Ohledně „3 nebo 4" viz Am 1,3nn a Př 30,15nn. Z NZ můžeme uvést užívání čísel v přibližném významu v 1 K 14,19: „... raději řeknu pět slov srozumitelně než tisíce slov ve vytržení." Sr. též Mt 18,22.

Zdá se, že číslo „10" vystupovalo jako ekvivalent výrazu „mnohokrát". Jako příklad můžeme uvést Jákobova slova v Gn 31,7, kde je zapsáno, že Lábán vyměnil jeho mzdu „desetkrát" (sr. též Nu 14,22). Záznamy, že Saul, David a Šalomoun vládli 40 let, i opakované tvrzení v knize Soudců, že země odpočívala 40 let (Sd 3,11; 5,31; 8,28), podle všeho naznačují, že číslo 40 označovalo jednu generaci, případně velký počet nebo dlouhou dobu. Sto (např. Kaz 6,3) odpovídá velkému počtu a 1 000, 10 000 (Dt 32,30; Lv 26,8) a 40 000 (Sd 5,8) představují příklady kulatých čísel, která označují neurčitě velký počet. V případě velkých čísel charakterizujících sílu vojska, např. 2 Pa 14,9, jde s veškerou pravděpodobností o přibližné odhady, jako je tomu zřejmě i u výsledku Davidova sčítání lidu (2 S 24,9; sr. 1 Pa 21,5) a snad také u 7 000 ovcí obětovaných v Jeruzalémě (2 Pa 15,11).

II. Vysoká čísla ve Starém zákoně

Vysoká čísla zaznamenaná v určitých částech SZ způsobují značné potíže. Týkají se zejména chronologie raných období SZ historie, kde tento problém dále komplikuje přítomnost odlišných číselných údajů v různých textech a verzích, ale také v počtech Izraelců v době vyjití z Egypta, v počtech bojovníků různých vojsk a zejména v množstvích zabitých nepřátel. Pokud jde o první problém, např. hebr. text uvádí, že období mezi stvořením a potopou trvalo 1 656 let, v LXX nacházíme údaj 2 262 let a v samařském textu 1 307 let. Ohledně věku Metúšelacha hebr. text uvádí 969 let a samařský 720 (*RODOKMEN; *CHRONOLOGIE sz). V NZ podobný problém vznikl při zjišťování počtu osob na palubě lodi, na níž se apoštol Pavel plavil do Říma. Některé rukopisy uvádějí 276, jiné 76 (Sk 27,37). Ani číslo šelmy (Zj 13,18) není jednoznačné – 666 nebo 616.

Možná, že k některým nepřesnostem došlo při přenosu číselných dat z jednoho textu do druhého. Naznačují to odlišná čísla v paralelních pasážích, např. 2 Kr 24,8 konstatuje, že Jójakín začal vládnout ve vě-

ČÍSLO	AKKADSKÉ	EGYPTSKÉ Hieroglyfické	EGYPTSKÉ Hieratické	RANÉ HEBREJSKÉ	FÉNICKÉ	POEXILNÍ HEBREJSKÉ	ŘECKÉ do 200 př. Kr.	ŘECKÉ po 200 př. Kr	ČÍSLO
1								A	
2								B	
3								Γ	
4								Δ	
5								E	
6								F	
7								Z	
8								H	
9								Θ	
10								I	
20								K	
30								Λ	
40								M	
50								N	
60								Ξ	
70								O	
80								Π	
90								Ϙ	
100								P	
200								Σ	
300								T	
400								Υ	
500								Φ	
600								X	
700								Ψ	
800								Ω	
900								Ϡ	
1 000								/A	
2 000									
3 600									
10 000									
20 000									
100 200									
200 000									
1 000 000									
2 000 000									
5 000 000									

Tabulka číslovek užívaných v biblických dobách.

ku 18 let, zatímco 2 Pa 36,9 uvádí 8 let.

Archeologické objev poskytly mnoho nových informací o době exodu a záboru Palestiny i o tehdejší populaci. Za předpokladu, že Izraelců bylo méně než Kenaanců, jak lze usuzovat z Ex 23,29 a Dt 7,7.17.22, musíme výsledky sčítání lidu v Nu 1 a 26 důkladně přezkoumat, neboť z nich vyplývá počet 2–3 miliony obyvatel.

Vznikla celá plejáda různých interpretací číselných údajů. Např. *NBC*, 1953, str. 165 je chápe v jejich nominální hodnotě, zatímco J. Bright v knize *A History of Israel*[2], 1972, str. 130 zastává názor, že „tyto seznamy … představují pozdější období dějin Izraele". Objevily se pokusy číselné údaje znovu přeložit, a tak je redukovat. Hebr. slovo *'elep̄* = tisíc lze interpretovat jako „rodina", „stanová skupina" nebo „čeled" – např. Sd 6,15: „Můj rod (*'alpî*) je v Manasesovi nejslabší." V úvahu lze vzít také tyto práce: F. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, str. 42nn; G. E. Mendenhall, „The Census Lists of Numbers 1 and 26", *JBL* 77, 1958, str. 52nn; C. S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1936; R. E. D. Clark, „The Large Numbers of the OT", *JTVI* 87, 1955, str. 82nn.

J. W. Wenham (*TynB* 18, 1967, str. 19–53) podle R. E. D. Clarka, který změnil *'elep̄* = tisíc na *'allup̄* = velitel nebo vycvičený bojovník a interpretoval *mē'ôṯ* = sta jako „vojenské jednotky", předpokládá, že se jednotlivá velká čísla skládají ze spojení těchto dvou výrazů v určitém poměru. Počet bojujících mužů by se pak snížil na 18 000 a celkový počet, tj. včetně Levitů a těch, kdo byli na boj příliš staří, by činil 36 000 mužů, což by odpovídalo údaji o počtu prvorozených mužského pohlaví (22 273) v Nu 3,43. Zdvojnásobíme-li tento počet připočtením žen, dostáváme, že celkový počet Izraelců činil 72 000.

Samohlásková úprava z *'elep̄* na *'allup̄* = důstojník či velitel nabízí možné řešení vysokého počtu padlých v boji, uváděném v tisících, a je v souladu s praxí v bitvách ve starověku, kde hlavní zodpovědnost nesli na sobě přední muži, např. David a Goliáš.

III. Význam některých čísel

Čísel se užívá také v symbolickém nebo teologickém významu.

Jedna, jeden navozuje představu Boží jednoty a jedinečnosti, např. Dt 6,4: „Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný." Lidstvo pochází z jednoho člověka (Sk 17,26). Hřích přišel na svět skrze jednoho člověka (Ř 5,12). Milost je darovaná v jediném člověku, Ježíši Kristu (Ř 5,15). Jeho oběť na kříži platí jednou provždy (Žd 7,27), on je prvorozeným z mrtvých (Ko 1,18), prvotinou z těch, kdo zesnuli (1 K 15,20). „Jeden" vystihuje také jednotu mezi Kristem a Otcem (J 10,30), spojení mezi věřícími a Trojicí i jednotu mezi křesťany (J 17,21; Ga 3,28). „Jen jedno" vyjadřuje též cílevědomost (L 10,42). S pojmem jednoty se dále setkáváme v Ježíšově výroku o manželství „budou ti dva jedno" (Mt 19,6).

Dva může naznačovat jednotu i rozdělení. Muž a žena tvoří základní jednotku – rodinu (Gn 1,27; 2,20.24). Zvířata se spojují do párů a do archy vstupují po dvou (Gn 7,9). Dva lidé spolu často pracují v rámci skupiny, např. Jozuovi zvědové (Joz 2,1). I skupiny dvanácti a sedmdesáti učedníků byly vyslány ve dvojicích (Mk 6,7; L 10,1). Mojžíš zapsal Zákon na dvě kamenné desky a zvířata byla také často obětována v párech. Naproti tomu se číslo dvě ve smyslu rozdělení objevuje v 1 Kr 18,21 a Mt 7,13–14.

Tři odpovídá třem osobám Boží Trojice (např. Mt 28,19; J 14,26; 15,26; 2 K 13,14; 1 Pt 1,2). Číslo tři se také pojí s některými mocnými Božími skutky. „Třetího dne" sestoupil Hospodin na horu Sínaj, aby předal lidu svůj Zákon (Ex 19,11). V Ozeášově proroctví dá Hospodin svému lidu povstat „třetího dne", což pravděpodobně znamená krátkou dobu (Oz 6,2). Podobně se užívá v L 13,32, kde „třetí den" je „poetické označení chvíle, kdy se něco beze zbytku dokončí" (N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, str. 384, pozn. 4). Jonáš byl třetího dne vysvobozen (Jon 1,17; Mt 12,40) a Bůh třetího dne vzkřísil Krista z mrtvých (1 K 15,4). Zvláštní důvěrný vztah měli s Kristem tři učedníci (Mk 9,2; Mt 26,37) a na Golgotě stály tři kříže. Apoštol Pavel zdůrazňuje tři křesťanské ctnosti (1 K 13,13). Dalším případem užití čísla tři v souvislosti s časovými obdobími je situace, kdy Hospodin staví Davida před volbu – 3 dny moru, 3 měsíce bojů nebo 3 roky hladu (1 Pa 21,12). Gedeón rozdělil své vojsko na tři oddíly (Sd 7,16) a ve Zj 8,7–12 se mluví o třetinách.

Čtyři, počet stran čtverce, představuje jeden z biblických symbolů úplnosti. Boží jméno Jahve má v hebr. čtyři písmena (*JHWH*). Ze zahrady Eden vytékaly čtyři řeky (Gn 2,10) a země má čtyři úhly (Zj 7,1; 20,8), odkud vanou čtyři větry (Jr 49,36; Ez 37,9; Da 7,2). Ezechiel spatřil ve svém vidění Boží slávy 4 živé bytosti (k. 1), srovnatelné s 4 živými bytostmi ze Zj 4,6.

Dějiny světa od doby babylónské říše tvoří 4 království (Da 2; 7). Čtyřka patří k významným číslům v prorocké symbolice a v apokalyptické literatuře, jak ukazují následující odkazy: 4 kováři a 4 rohy (Za 2,1–4), 4 vozy (Za 6,1–8), 4 rohy oltáře (Zj 9,13), 4 andělé zkázy (Zj 9,14). Kromě toho existují čtyři Evangelia a v době, kdy se evangelium šířilo i mezi pohany, spatřil Petr ve vidění plachtu spouštěnou dolů za čtyři cípy.

Pět a *deset* a jejich násobky se vyskytují často proto, poněvadž se v Palestině užívalo desítkové soustavy. SZ před potopou zmiňuje 10 praotců. Egypťany postihlo 10 ran a přikázání je rovněž deset. Zlomek 1/10 tvořil desátek (Gn 14,20; 28,22; Lv 27,30; 2 Pa 31,5; Ma 3,10). V podobenství z L 15,8 měla žena 10 mincí a v podobenství o hřivnách se hovoří o 10 hřivnách, 10 služebnících a 10 městech (L 19,11–27). Z 10 panen bylo 5 moudrých a 5 pošetilých (Mt 25,2). 5 vrabců se prodávalo za 2 haléře (L 12,6). Boháč měl 5 bratrů (L 16,28), žena u studny 5 manželů (J 4,18) a při nasycení 5 000 chlapec daroval 5 bochníků. Ř 8,38n vyjmenovává 10 sil, které věřícího nemohou oddělit od Boží lásky (Ř 8,38n), a 10 hříchů, jež člověka vylučují z Božího království (1 K 6,10). Počet 10 tedy také naznačuje úplnost; 10 starších tvoří společnost (Rt 4,2).

Šest. Ve vyprávění o stvoření Hospodin šestého dne stvořil muže a ženu (Gn 1,27). Šest dnů člověku vyhradil na práci (Ex 20,9; 23,12; 31,15; sr. L 13,14). Hebr. otrok musel sloužit 6 let a pak měl být propuštěn. Číslo 6 je tedy těsně spojeno s člověkem.

Sedm má v Písmu výsadní postavení mezi posvátnými čísly a souvisí s dokončením, naplněním a dokonalostí. V příběhu o stvoření Hospodin sedmého dne odpočinul od práce a oddělil jej jako svatý. Sedmý den se stal vzorem pro židovský sabat, kdy se měl člověk vzdát práce (Ex 20,10), pro sedmý rok odpočinutí (Lv 25,2–6) a také pro milostivé léto, které následovalo po 7 x 7 letech (Lv 25,8). Svátek nekvašených chlebů a slavnost stánků trvaly 7 dní (Ex 12,15.19; Nu 19,12). Den smíření se světil v 7. měsíci (Lv 16,29) a 7 se často vyskytuje v souvislosti se SZ obřadem, např. krví býčka se stříkalo 7x (Lv 4,6) a zápalnou oběť tvořilo 7 beránků (Nu 28,11), očištěný malomocný byl 7x postříkán (Lv 14,7) a Naamán se musel 7x ponořit do Jordánu (2 Kr 5,10). Ve stanu setkávání stál sedmiramenný svícen (Ex 25,32).

Další odkazy: matka 7 synů (Jr 15,9; 2 Mak 7,1nn); 7 žen na jednoho muže (Iz 4,1); milující snacha je nad 7 synů (Rt 4,15). Saduceové předložili případ levirátního sňatku se 7 bratry (Mt 22,25). Kněží 7x obešli Jericho (Joz 6,4). Elijášův sluha 7x vyhlížel déšť (1 Kr 18,43). Žalmista chválil Boha 7x denně (Ž 119,164) a Gn 29,18; 41,29.54 a Da 4,23 hovoří o sedmiletých obdobích. Raná církev měla 7 jáhnů (Sk 6,3) a Jan v knize Zjevení, kde se hovoří o 7 zlatých svícnech (1,12) a 7 hvězdách (1,16), oslovuje 7 církví. Po zázračném nasycení 4 000 sedmi bochníky a několika rybami (Mk 8,1–9) se nasbíralo 7 plných košů, což naznačuje, že Ježíš může dokonale naplnit naše potřeby. Úplnou posedlost Marie Magdalény působí 7 démonů (L 8,2) a drak ze Zj 12,3 i šelma ze Zj 13,1; 17,7 mají 7 hlav.

Osm. 1 Pt 3,20 zaznamenává, že v Noemově arše se zachránilo 8 lidí. Obřízka židovských chlapců se prováděla osmého dne (Gn 17,12; Fp 3,5). V Ezechielově vidění nového chrámu kněží obětují osmého dne (43,27).

Deset viz *pět*.

Dvanáct. Hebr. rok byl rozdělen na 12 měsíců a den na 12 hodin (J 11,9). Izrael měl 12 synů (Gn 35,22–27; 42,13.32) a v Izraeli, Božím lidu, bylo 12 kmenů (Gn 49,28). Kristus si vybral 12 apoštolů (Mt 10,1nn). Číslo dvanáct se proto dává do souvislosti s Božím záměrem vyvolení.

Čtyřicet se vyskytuje téměř v každém mocném Božím skutku, zejména pokud jde o záchranu a spasení, viz potopa, vykoupení z Egypta, Elijáš a doba proroků, Kristův příchod a vznik církve. Nejprve jmenujme čtyřicetidenní časové úseky: silný déšť v době potopy (Gn 7,17); vypuštění krkavce (Gn 8,6); Mojžíšovy půsty na hoře (Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9); průzkum kenaanské země (Nu 13,25); Mojžíšova modlitba za Izrael (Dt 9,25), Goliášovo vyzývavé vystupování (1 S 17,16); Elijášova cesta k Chorébu (1 Kr 19,8); Ezechielova poloha vleže na pravém boku (Ez 4,6); Jonášovo varování adresované městu Ninive (Jon 3,4); Kristův pobyt na poušti předtím, než ho pokoušel satan (Mt 4,2); doba, kdy se Ježíš zjevoval po svém vzkříšení (Sk 1,3).

40 let, tj. přibližné označení generace, se objevuje například v těchto případech: hlavní úseky Mojžíšova života (Sk 7,23.30.36; Dt 31,2); putování Izraelců pouští (Ex 16,35; Nu 14,33; Joz 5,6; Ž 95,10); střídání období útlaku a vysvobození v době soudců (např. Sd 3,11; 13,1); doba panování Saula, Davida a Šalomouna (Sk 13,21; 2 S 5,4; 1 Kr 11,42); zkáza Egypta (Ez 29,11).

Sedmdesát často souvisí s tím, jak Hospodin spravuje svět. Po potopě byla země obydlena 70 potomky Noeho (Gn 10); 70 lidí sestoupilo do Egypta (Gn 46,27); Mojžíšovi pomáhalo při správě Izraele na poušti 70 starších (Nu 11,16); judský národ strávil 70 let v babylónském zajetí (Jr 25,11; 29,10); Bůh stanovil 70 týdnů jako období, kdy mělo dojít k vykoupení (Da 9,24); Ježíš vyslal sedmdesát učedníků (L 10,1); přikázal odpouštět „až sedmdesátkrát sedmkrát" (Mt 18,22).

666 (nebo *616*) je číslo šelmy ve Zj 13,18. Interpretuje se mnoha způsoby a podle *gematria*, kde čísla vyjadřují hodnotu odpovídajících písmen, je 666 ztotožňováno s číselnými hodnotami jmen různých osobností od Caliguly po císaře Nera a s teologickým pojmem protibožského chaosu.

Podrobnější rozbor a vysvětlení čísla *1 000* poskytují komentáře ke knize Zjevení, zejména *NBCR*; H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 1906, str. 175–176; J.-J. von Allmen, „Number" in *Vocabulary of the Bible*, 1958; D. R. Hillers, *BASOR* 170, 1963, str. 65.

Zj 7,4; 14,1 zaznamenává číslo *144 000* „těch, kdo mají na čele napsáno jméno…". Jedná se o součin mocniny 12, čísla vyvolení, a 1 000. Jde o neurčitě veliké číslo, které symbolizuje plný počet svatých obou smluv, jež Bůh zachrání.

BIBLIOGRAFIE. E. D. Schmitz, C. J. Hemer, M. J. Harris a C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 683–704 (rozsáhlá bibliografie).

R.A.H.G.

ČISTÉ A NEČISTÉ Hebr. *ṭum'â* = nečistota se vyskytuje 26x a přídavné jméno *ṭāmē'* = nečistý 72x. Jiné výrazy se objevují méně často. Ř. *akatharsia* = nečistota a *akathartos* = nečistý se vyskytují 41x. Další pojmy jsou řidší. Pojetí čistoty vyjadřují hebr. slova *ṭāhōr*, *bārār* a synonyma, NZ užívá téměř výhradně *katharos*. Biblické termíny s významem „čistý" zahrnují tělesnou, rituální i mravní oblast.

I. Vysoce ceněná čistota

V biblických zemích si tělesné čistoty nesmírně vážili a dbali na ni. Hérodotos (2.27) tvrdí, že se egyptští kněží koupali dvakrát denně a dvakrát za noc. V Izraeli tělesná čistota znamenala připravenost člověka přiblížit se k Bohu, pokud i jeho motivy byly čisté. Už v době Noémově se rozlišovalo mezi čistým a nečistým. Hospodin v Gn 7,2 přikazuje: „Ze všech zvířat čistých vezmeš s sebou po sedmi párech, samce se samicí, ale ze zvířat, která nejsou čistá, jen po páru, samce se samicí." První připomínky v Gn o čistých a nečistých *zvířatech se týkají toho, zda byla určena pro oběť, nebo ne. Gn 9,3 říká jasně: „Každý pohybující se živočich vám bude za pokrm." Předpisy v Lv 11 a Dt 14 je rozlišují a tvoří základ zákonů týkajících se potravy. Prohlašuje se tam: „To je řád o zvířatech, o ptácích a o všech živých tvorech pohybujících se ve vodách, i o všech, kteří se hemží po zemi. Je nutno rozlišovat mezi nečistým a čistým, mezi živočichy, kteří se smějí jíst, a těmi, kteří se jíst nesmějí" (Lv 11,46n).

II. V raném období

V době praotců a v období monarchie v Izraeli dochází k diferenciaci. Sr. Gn 31,35 (případ Ráchel s domácími bůžky jejího otce Lábana) a 1 S 20,26 (epizoda Davidovy nepřítomnosti u stolu krále Saula). Naneštěstí zde někteří badatelé nepostřehli zásadní rozdíly, a tak všechna SZ omezení tohoto druhu dávali do souvislosti s domnělými původně pověrečnými tabu. (Sr. A. S. Peake, *HDB* 4, str. 825nn).

III. Doba proroků

Proroci, jejichž mravní normy jsou bezezbytku závazné, také mluvili o nečistotě. Izajáš ve vidění budoucího věku spravedlnosti předpověděl, že po cestě spra-

vedlnosti se nebude ubírat nečistý (35,8). Jinde volá, aby se Jeruzalém oděl silou, neboť už nikdy do něj nevstoupí neobřezanec a nečistý (52,1). Významná je jeho výzva adresovaná těm, kdo stojí ve svaté službě a nosí Hospodinovo náčiní, aby se nedotýkali nečistého a očistili se (52,11). Ozeáš, prorok Boží lásky, která přemáhá srdce, varuje svůj lid, že S království se nejenom vrátí do Egypta, ale také bude jíst v Asýrii nečisté věci (9,3). Ámos, obhájce Boží spravedlnosti, jemuž král zakazoval prorokovat, předpověděl, že Amasjáš z Bét-elu pozná, že na něm a jeho rodině těžce spočívá Hospodinova ruka a že sám zemře v nečisté zemi (7,17). Ezechiel jako kněz vyjadřoval odpor, který cítil nad poskvrňováním svého lidu, velmi názorně – pomocí dramatického ztvárnění (4,14).

IV. Mojžíšův zákon

Mojžíšův zákon přesně rozlišuje mezi čistým a nečistým, svatým a nesvatým (Lv 10,10). Nečistota představovala původně obřadní, rituální poskvrnění, nikoli morální, pokud k němu nedošlo vědomě. Zabraňovalo člověku sloužit ve svatyni a pobývat ve společenství s ostatními věřícími. K poskvrnění docházelo několika způsoby a byla stanovena očistná opatření.

1. Člověk se poskvrnil, jestliže se dotkl mrtvého těla (Nu 19,11–22). Podle nařízení SZ nejvíc znečišťovalo právě lidské tělo. Pravděpodobně to mělo Božímu lidu naznačit závažnost hříchu a jeho konečné důsledky.

2. Malomocenství člověka, šatů nebo domu také poskvrňovalo (Lv 13–14).

3. Přirozený pohlavní styk (spojený s funkcí reprodukce) i nepřirozené praktiky znečišťovaly každého Izraelce dodržujícího Zákon (Lv 12; 15).

4. Požívání masa nečistého ptáka, ryby nebo živočicha rovněž poskvrňovalo. Lv 11 a Dt 14 uvádějí obsáhlý seznam čistých a nečistých zvířat. Za nečisté se považovaly šelmy, protože se krmily masem a krví svých obětí. Mezi nečisté ptáky se počítali většinou dravci nebo ti, kteří se živili zdechlinami. Ryby bez šupin a ploutví byly také nečisté. Někteří mysleli, že je nesmějí jíst, poněvadž se podobají hadům, ale my víme, že to bylo z hygienických důvodů. Jak měkkýši, tak i korýši snadno mohou nakazit potravu a způsobit nemoc (G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, str. 213). Člověk se znečistil i konzumací masa rozsápaných živočichů nebo zvířat, která nebyla zabita podle předpisů (Ex 22,31; Lv 17,15; Sk 15,20.29). Od nepaměti platil zákaz požívání krve (Gn 9,4).

5. Osoba tělesně postižená se pokládala za nečistou, a proto nesměla přistupovat k oltáři. Toto nařízení se týkalo výslovně Áronových synů, kteří sloužili jako kněží ve svatyni (Lv 21,16–24). Zemi poskvrňovala nepotrestaná vražda (Dt 21,1–9) a obzvlášť modlářství (Oz 6,10). První souvisí s faktem, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu (Gn 9,6) a druhé spočívá v poskvrnění duchovní bohoslužby, která má náležet pouze Hospodinu (Ex 20,4).

V. Poexilní doba

Zákoníci v poexilní době a farizeové v době NZ se soustředili na rozlišování mezi čistým a nečistým do té míry, že dalece přesáhli rámec Božího slova (Mk 7,2.4). Vznikl propracovaný systém, který se však stal břemenem. Např. kanonická kniha předkládala, že ruce jsou nečisté, a nekanonická kniha nikoli. Ze šesti oddílů Mišny se nejobsáhlejší zabývá právě předmětem očišťování. Zmnožená nařízení potvrzuje pozorování našeho Pána: „Jak dovedně rušíte Boží přikázání, abyste zachovali svou tradici!" (Mk 7,9).

VI. Potřeba a způsob očišťování

Izrael měl být svatý (Lv 11,44n) a oddělený ode vší nečistoty. Rituální nečistota zdůrazňovala hřích. Od společenství se vyžadovala čistota. Člověk, který se chtěl přiblížit k Bohu, musel vyhovět předpisům o čistotě. Čistý je ten, kdo smí v bohoslužbě přistoupit k Hospodinu. Viz Ex 19,10n; 30,18–21; Joz 3,5. Při bohoslužebných praktikách se za čisté považovalo to, co rituálně neposkvrňovalo. Termín se užíval o zvířatech (Gn 7,2), místech (Lv 4,12), předmětech (Iz 66,20) nebo o osobách, které nebyly rituálně poskvrněné (1 S 20,26; Ez 36,25). Na mravní čistotu se vztahuje Ž 19,9; 51,6.9. Vzácné užití ve smyslu „bezúhonný" nebo „bez viny" nacházíme ve Sk 18,6.

Obvyklým způsobem očišťování bylo umývání těla a praní šatstva (Lv 15,8.10n). Určité případy však vyžadovaly zvláštní očistu, např. když žena trpěla výtokem (Lv 15,19), po porodu (Lv 12,2.8; L 2,24), při malomocenství (Lv 14) nebo po kontaktu s mrtvým tělem (Nu 19; pro nazíra Nu 6,9–12). Očista může být fyzická (Jr 4,11; Mt 8,3), rituální – při oběti za hřích (Ex 29,36), odpykáním hříchu (Nu 35,33), odnětím poskvrnění (Lv 12,7; Mk 1,44) – nebo mravní, kdy nečistotu či hřích odstraňuje člověk (Ž 119,9; Jk 4,8), nebo k očištění dochází Božím usmířením viny (Ez 24,13; J 15,2). Rituální očišťování se provádělo vodou, ohněm nebo popelem z červené jalovice. Dobrým příkladem rituálního očištění jako obrazu mravního či duchovního očištění je Ž 51,9, kde se David modlí: „Zbav mě hříchu, *očisť* yzopem a budu čistý, umyj mě, budu bělejší nad sníh."

VII. Novozákonní pohled

Ježíš ve svém učení zdůrazňoval spíše morální než rituální čistotu (Mk 7,1–23). Jeho nejtvrdší soudy byly namířeny proti těm, kdo vyzdvihovali rituální a vnější čistotu nad mravní a duchovní. Záleží na morálním, ne na rituálním znečištění. Při pečlivém pročítání určitých NZ pasáží odhalíme židovské zvyky týkající se čistoty a znečištění. Mk 7,3–4 stručně zmiňuje předpisy ohledně mytí rukou, znečištění na trhu a čištění nádob. J 2,6 popisuje způsob očišťování při vstupu do domácnosti a J 3,25 konstatuje, že otázka očišťování se stala i předmětem sporu. Pro slavnost Velikonoc platily přísné předpisy o očišťování, jak na to naráží J 11,55 a 18,28. Když Ježíš uzdravil malomocného, přikázal mu, aby obětoval podle požadavku Mojžíšova zákona (Mk 1,44). Apoštol Pavel podstoupil očistný rituál v jeruzalémském chrámu, aby zmírnil odpor vůči své osobě a napomohl tomu, aby druzí ochotněji přijali jeho poselství (Sk 21,26). Toto zdánlivě nepochopitelné chování bychom měli hodnotit ve světle jeho záměru, aby byl „vším pro všechny" – *inter alia*, mezi židy jako žid – „pro evangelium" (1 K 9,22n). To nic neubírá na pravdě, že Ježíš zrušil všechny lévijské předpisy o nečistých zvířatech a praktikách (Mt 15,1–20 a Mk 7,6–23). Na základě toho měl jednat Petr (Sk 10,13nn) a odráží se to i v pokynech apoštola Pavla (Ř 14,14.20; 1 K 6,13; Ko 2,16.20–22; Tt 1,15). Žd 9,13n podtrhuje, že jediné poskvrnění, které vadí *duchovně*, je znečištění svědomí, jenž může očistit pouze Kristova oběť a její duchovní moc.

Jak se dá očekávat, Evangelia nám mají mnoho co říct o rozdílu mezi čistým a nečistým. O očišťování se hovoří pomocí několika kategorií. V souvislosti s malomocenstvím (Mt 8,2; Mk 1,44; L 5,14; 17,11–19) se užívá slovo *katharizein*, ale v L 17,15 (případ malomocných) nacházíme *iasthai* (uzdravit). Očištění malomocného má dvě části: a) rituální očista obětováním dvou ptáků; b) obřadní, o 8 dní později. S ohledem na potravu nechybí ani obřadní umývání rukou (Mt 15,1–20; Mk 7,1–23; J 2,6; 3,25). Další očišťování bylo spojeno s Velikonocemi (J 11,55; 18,28; viz výše). Měl se při něm odstranit z domu veškerý kvas (Ex 12,15.19n; 13,7). Po narození dítěte se přinášela oběť k ukončení období nečistoty – u chlapce po 40 dnech a u děvčete po 80 dnech (L 2,22).

VIII. Závěr

Někteří badatelé se domnívají, že zákony týkající se čistoty a nečistoty neměly pouze bránit sociálním a náboženským kontaktům s pohany, a to zvlášť v záležitosti jídla, ale původně byly dány výlučně k tomuto účelu. Toto stanovisko nelze podle Moora podepřít žádným interním ani externím důkazem (*Judaism*, 1, 1927, str. 21). Odůvodňuje to takto: „Existovaly starobylé zvyky, na jejichž původ a důvody se už dávno zapomnělo. Některé z nich praktikovali jiní Semité a další etnika, některé byly, pokud víme, vlastní Izraelcům, ale v celku šlo o zcela zvláštní a osobitý systém, který Židé zdědili po svých předcích, s náboženskou polaritou ve dvou kategoriích – svatý a poskvrněný. Ostatní národy měly své vlastní řády, některé pro všechny třídy, jiné, jako v Izraeli, výhradně pro kněze, a tyto systémy také byly odlišné" (*op. cit.*, str. 21–22).

Při diskusích o dalekosáhlých pravidlech, která rozlišovala mezi čistými a nečistými zvířaty, ptáky i rybami, se uváděly různé důvody pro zavedení těchto zákonů. Tradiční a nejvýraznější je náboženský nebo duchovní příkaz: „Buďte mými svatými" (Ex 22,30). Druhým důvodem může být hygienické hledisko. Zastával je ve středověku Maimonides, velký židovský filozof ve Španělsku, i jiní významní badatelé. Dnešní výzkumy potvrzují, že ryba bez šupin i vepřové maso snadno vyvolávají onemocnění (Cansdale, *op. cit.*, str. 99). Další výklad spadá do oblasti psychologie. Zakázaní živočichové buď vzbuzovali odpor, nebo podporovali krutost v těch, kdo je jedli. Čtvrtý důvod je dualistický. Izraelci, podobně jako i Peršané, prý nečistá zvířata přisuzovali zlým silám. Jiné vysvětlení je národnostní. Jeho stoupenci zastávají názor, že množství zákazů, jimiž byli Izraelci obklopeni, je mělo izolovat od všech ostatních národů. Odpůrci tohoto názoru poukazují na to, že živočichové zakázaní Mojžíšovým zákonem jsou prakticky titíž jako v babylónském a egyptském náboženství.

Nejpopulárnější teorii v kritických kruzích podporuje W. Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, str. 270). Koehler ji shrnuje takto: „Při pohledu na skutečnost, že skoro každý primitivní kmen má určitá tabuizovaná zvířata se objevuje myšlenka, že zakázaná nebo tabuizovaná zvířata byla původně uctívána jako totem klanu. Uvedená fakta však tuto hypotézu nepodporují dostatečně, zvlášť v případě Semitů..." (*JewE*, 4, str. 599). Z Písma vyrozumíváme, že správné je duchovní a hygienické vysvětlení.

BIBLIOGRAFIE. A. C. Zenos, „Pure, Purity, Purification", *Standard Bible Dictionary*, str. 719–721; G. A. Simcox, „Clean and Unclean, Holy and Profane", *EBi*, 1, str. 836–848; J. Hastings, „Clean", *HDB*, 1, str. 448; R. Bruce Taylor, „Purification", *DCG*, 2, str. 457–458; P. W. Crannell, „Clean" and „Cleanse", *ISBE*, 1, str. 667–668; „Uncleanness", *WDB*, str. 617; A. S. Peake, „Unclean, Uncleanness", *HDB* 4, str. 825–834; Charles B. Williams, „Uncleanness", *ISBE*, 5, str. 3035–3037; *JewE*, 4, str. 110–113 a 596–600; George F. Moore, *Judaism*, 1–2, 1927; M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, str. 99, 213. C.L.F.

ČISTOTA Původní biblický význam byl rituální. Čistoty se dosáhlo přesně stanoveným obřadem omývání a očišťování, který patřil k náboženským povinnostem. Očisťování se praktikovalo i v jiných náboženstvích, ale tam mělo pouze rituální, nikoli etický význam. Většina rituálních očišťování v Izraeli představovala i hygienickou a etickou očistu. I když Gn 35,2 a Ex 19,14 naznačují, že se tato myšlenka neobjevila teprve v Mojžíšově zákoně, je patrné, že až díky němu byly tyto předpisy kodifikovány a podrobně rozpracovány. V učení proroků přechází čistě obřadní význam tohoto pojmu k významu etickému. V NZ učení Ježíše Krista a seslání Ducha přeneslo význam čistoty do oblasti morální a duchovní.

V obecném smyslu, který je společný NZ i SZ, označuje čistota stav srdce plně oddaného Hospodinu. Čisté srdce, které neslouží dvěma pánům, ve kterém nedochází ke střetu zájmů a nemísí se protikladné motivy, pokrytectví a nejistota, je čisté jako pramenitá voda nebo zlato bez příměsí. Takové srdce je cele zaměřeno na Boha. Právě v tomto smyslu pravděpodobně toto slovo použil náš Pán v Kázání na hoře (Mt 5,8). Nerozdělené srdce je odměněno tím, že vidí Boha. Člověk s nečistým srdcem jej nemůže vidět, protože nesouzní s Boží podstatou a charakterem. Ve svém dalším učení (viz Mk 7,14–28) Kristus přenáší význam vnější nečistoty (a tedy i čistoty) do nitra člověka. Čistota je v tomto smyslu stav srdce, které zcela náleží Bohu a je osvobozeno od vlivu světa.

V užším slova smyslu čistota znamenala odstranění tělesné nečistoty, hlavně v sexuálním životě, ale NZ nikde netvrdí, že sex je sám o sobě špatný, naopak říká, že spořádaný pohlavní život nepošpiňuje (sr. Žd 13,4). NZ učí, že tělo má být svaté, protože v něm přebývá Duch svatý (sr. 1 K 6,19n), a vyžaduje od nás sebezapření a zdrženlivost i za cenu osobní ztráty. Čistoty dosáhneme tím, že se určitých věcí zřekneme a každou myšlenku, pocit i čin v poslušnosti podřídíme Kristu. Čistota začíná uvnitř a projevuje se navenek v celém životě. Očišťuje všechny oblasti života a řídí každé hnutí těla i ducha.

BIBLIOGRAFIE. H. Baltensweiler *et al.*, *NIDNTT* 3, str. 100–108; F. Hauck, *TDNT* 1, str. 122n; R. Meyer, F. Hauck, *TDNT* 3, str. 413–431. R.A.F.

ČÍŠE viz POHÁR

ČÍŠNÍK (hebr. *mašqeh* = ten, kdo dává napít). Číšník, s nímž se setkal Josef v Egyptě, zastával funkci královského číšníka. Jeho úřad, jak je popsán v Gn 40, částečně odpovídá (širšímu) eg. *wdpw* Staré říše a zvlášť období Střední říše (zhruba asi 2000–1600 př. Kr., sr. Josef asi 1700 př. Kr.) a zcela přesně pozdějšímu termínu *wb'* = číšník z doby Nové říše (asi 1600–1100 př. Kr.), kdy žil Mojžíš. Viz A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1, 1947, str. 43*,

44*, č. 122 (*wb'*) a J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 35–40 (zejména str. 36). Egyptským číšníkům *wb'* se často říkalo *w'b-'wj* = čisté ruce a v 13. stol. př. Kr. jednoho takového číšníka skutečně pojmenovali *wb'dp írp* = číšník, který ochutnává víno (R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 498). Tito úředníci (často cizinci) se stali v mnoha případech důvěrníky a oblíbenci krále a měli velký politický vliv. Projevuje se to velice zřetelně v Egyptě v 20. dynastii (12. stol. př. Kr.) a sr. Nehemjáš. (Nižší) číšníci vysokých eg. hodnostářů jsou někdy znázorněni na malbách v hrobech, jak podávají víno.

Číšníci nechyběli ani na věhlasném Šalomounově dvoře a okouzlili královnu ze Sáby (1 Kr 10,5; 2 Pa 9,4). Poněkud starší znázornění číšníka na palestinském dvoře (kenaanském) nacházíme v levém rohu řezby ze slonoviny z Megidda, viz E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, str. 164, obr. 80 nebo W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960, str. 123, obr. 31.

Nehemjáš (1,11) byl číšníkem perského monarchy Artaxerxa I. (464–423 př. Kr.). Podobně jako jeho egyptští předchůdci se těšil důvěře a oblibě u krále, k němuž měl volný přístup. Zobrazení asyrského číšníka viz H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 89. K.A.K.

ČLOVĚK Zpráva o stvoření v knize Genesis staví člověka na nejvyšší místo ve vesmíru. Člověk představuje nejen vyvrcholení Hospodinovy tvůrčí činnosti, ale v něm nalézá své naplnění a smysl i celé dílo předcházejících pěti dnů. Člověk má vlastnit zemi, podrobit si ji a panovat nad ostatním stvořením (Gn 1,27–2,3). Stejné svědectví o jeho vládě a centrálním postavení uprostřed všeho stvoření nacházíme i jinde (Am 4,13; Iz 42,5n; Ž 8,6n; 104,14n); nejsilněji je doloženo *inkarnací (sr. Žd 2).

I. Člověk v přírodě

V celé Bibli se zdůrazňuje, že člověk je součástí přírody. Je prach a z prachu byl stvořen (Gn 2,7). Jeho biologická a fyzická podobnost stvořeným zvířatům se projevuje v mnoha aspektech jeho života (Gn 18,27; Jb 10, 8n; Ž 103,14; Kaz 3, 19n). Protože je „tělo", zůstává spolu s němým stvořením bezmocně závislý na Boží milosti (Iz 2,22; 40,6; Ž 103,15; 104,27–30). I když mu obdělávání země slouží ku prospěchu, musí jí sám sloužit, pečovat o ni a zúrodňovat ji (Gn 2,15). Podléhá stejným zákonům jako příroda a může se cítit přemožen velkolepostí světa, v němž žije (Jb 38–42).

Příroda není jen neutrální rámec nebo pozadí pro život člověka. Mezi přírodou a člověkem existují pevná a skrytá pouta. Přirozený svět podléhá kletbě zkázy kvůli pádu člověka (Gn 3,17n) a trpí bolestmi a smrtí v očekávání konečného vykoupení lidstva (Ř 8,19–23). Bible vidí, jak se příroda raduje z událostí vedoucích k vykoupení člověka (Ž 96,10–13; Iz 35; 55,12n), kdy také bude vysvobozena (Iz 11,6–9; 65,25). Člověk instinktivně cítí k přírodě sympatie (Gn 2,19) a musí respektovat její řád (Lv 19,19; Dt 22,9n; Jb 31,38–40), uvědomuje si svou závislost na ní a těžce pracuje, aby získal z okolní přírody potravu pro svůj život a obohacení své existence (Gn 3,17; 9,1–7).

II. Úděl člověka

Člověk v tomto kontextu nedokáže najít pravý smysl svého života. Zvířata pro něj nemohou být „vhodnými pomocníky" (Gn 2,18). Má mezi ostatním stvořením jedinečnou historii i určení. „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem" (Gn 1,27). I když existuje názor, že tento obraz vyjadřuje panství člověka nad zemí nebo jeho schopnost myslet, ba dokonce jeho fyzické přednosti, je lepší nehledat jeho význam ani ve vztahu člověka ke světu, ani v nějakém statickém otisku do bytí člověka, ale v jeho zodpovědnosti vůči svému Stvořiteli. Když Bůh stvořil člověka, projevil o něj hluboký osobní zájem (Gn 1,26 sr. 1,3.6 atd.) a má k němu bližší vztah (Gn 2,7) než k ostatnímu stvoření. Hospodin se k němu přibližuje, oslovuje jej „ty" (3,9) a člověk je utvořen tak, aby odpověděl na Boží milostivé slovo osobní láskou a důvěrou. Jen tak může být tím, čím opravdu je. Boží slovo, kterým žije (sr. Mt 4,4), mu nabízí vztah, jenž ho pozvedá nad ostatní stvoření a propůjčuje mu důstojnost Božího dítěte, stvořeného k obrazu Božímu a zrcadlícího jeho slávu. Navíc tato důstojnost není něčím, co vlastní jako izolovaný jedinec před Bohem, ale jako ten, kdo má zároveň zodpovědné a láskyplné vztahy ke svým bližním. Teprve člověk ve své rodině nebo ve společenských vztazích pravdivě odráží Boží obraz (Gn 1,27.28; 2,18).

III. Struktura člověka

K popisu člověka ve vztahu k Bohu i okolí a pro vyjádření jednotlivých složek jeho osobnosti se užívají různé termíny. Jsou to duch (hebr. *rûaḥ*; ř. *pneuma*), duše (hebr. *nepeš*; ř. *psychē*), tělo (jen v NZ ř. *sōma*), tělesnost, maso (hebr. *bāśār*; ř. *sarx*). Tyto pojmy se užívají podle různých stránek lidské činnosti nebo bytí, jenž je třeba zdůraznit. Nelze však na ně pohlížet, jako by popisovala oddělené nebo oddělitelné části, které jako celek tvoří člověka. Slovo „duše" vyjadřuje jeho živoucí osobnost s důrazem na vnitřní život, cítění a osobní svědomí. Výraz „tělo" popisuje dějinné a vnější vlivy působící na jeho život. Duše však je a musí být duší jeho těla a naopak. Podobně platí o vztahu člověka a Božího Ducha, že člověk má ducha, ale nemůže být považován za duchovní bytost ani nelze ducha považovat za třetí aspekt jeho osobnosti. „Tělesný" člověk je spjatý s přírodou a celým lidstvem nejen ve své slabosti, ale také ve své hříšnosti a opozici vůči Bohu.

K definování sídla konkrétních aspektů nebo funkcí člověka se užívají i jiná slova. Už ve SZ se citové vzruchy a emoce napojují skutečně nebo metaforicky na určité tělesné orgány – *srdce (*lēḇ*), *játra (*kāḇēḏ*), *ledviny (*kᵉlāyôṯ*) a střeva či vnitřnosti (*mēʿîm*). Také *krev se dává do souvislosti se životem nebo s *nepeš*. Zejména srdce (*lēḇ*) představuje místo širokého spektra volních, rozumových i citových aktivit a směřuje k označení duše nebo člověka viděného z jeho vnitřní a skryté stránky. V NZ se v tomto smyslu užívá ř. *kardia* (=*lēḇ*, srdce). Další dva pojmy, *nūs* = mysl a *syneidēsis* = svědomí, se pokoušejí lépe postihnout rozdíl mezi „vnitřním" a „vnějším" člověkem, ač se tyto dvě stránky nedají oddělovat. Budoucnost neznamená „nesmrtelnost duše", ale „vzkříšení těla", jde tedy o spasení a obnovu celého člověka v plnosti jeho bytí.

IV. Hřích člověka

Pád člověka (Gn 3) zahrnuje jeho odmítnutí odpovědět na Boží slovo a vstoupit do vztahu, ve kterém by mohl naplnit účel, pro nějž byl stvořen. Člověk hledá ospravedlnění své existence sám v sobě (Ř 10,3). Místo aby se snažil získat opravdový vztah k Bohu a bližním, ve kterém by mohl zrcadlit Boží obraz a slávu, pokouší se najít smysl svého bytí jen ve vztahu k stvořenému světu a svému bezprostřednímu okolí (Ř 1,25). Výsledkem je, že jeho život lze charakterizovat jako otroctví (Žd 2,14–15), konflikt se zlými silami (Ef 6,12), slabost a marnost (Iz 40,6; Jb 14,1). Je tak zvrácený a zlý v mysli a srdci (Gn 8,21; Jb 14,4; Ž 51,5; Mt 12,39; 15,19n), že převrací Boží pravdu v lež (Ř 1,25).

V. Člověk jako Boží obraz

Navzdory pádu je třeba ve světle zaslíbení Krista na člověka pohlížet jako na Boží obraz (Gn 5,1nn; 9,1nn; Ž 8,1; 1 K 11,7; Jk 3,9). Ne proto, jaký je sám v sobě, ale proto, čím je pro něho Kristus a čím je on sám v Kristu. V Kristu teď spatřujeme pravý význam smlouvy, kterou Bůh chtěl uzavřít s člověkem ve svém Slovu, i smysl stvoření člověka (sr. Gn 1,27–30; 9,8–17; Ž 8; Ef 1,22; Žd 2,6nn), neboť lidská nevěrnost nemůže zrušit věrnost Boží (Ř 3,3). Z tohoto důvodu je člověk, ať už jako jednotlivec (Mt 18,12) nebo součást skupiny (Mt 9,36; 23,37), v Božích očích více ceněn než celá příroda (Mt 10,31; 12,12; Mk 8, 36n) a nalezení ztraceného člověka vyžadovalo z Boží strany bolestné hledání a nejvyšší oběť (L 15).

Ježíš je pravý Boží obraz (Ko 1,15; 2 K 4,4), a tudíž pravý člověk (J 19,5). Unikátní jedinec a zároveň reprezentant celého lidstva, jehož čin a vítězství přinesly všem lidem svobodu a život (Ř 5,12–21). On splnil smlouvu, v níž Hospodin člověku svěřil jeho pravý úkol. Vírou v Krista se člověk proměňuje do Boží podoby (2 K 3,18) a s důvěrou může očekávat, že se s ní ztotožní (Ř 8,29) při konečné manifestaci jeho slávy (1 J 3,2). Když na sebe vírou bere tento obraz, musí odložit „starou přirozenost" (Ef 4,24; Ko 3,10), což zřejmě naznačuje, že Boží obraz není člověku vrozen, ač byl k Božímu obrazu stvořen (sr. 2 K 5, 16n).

Při rozvíjení antropologie se církev dostala pod vliv řeckého myšlení s jeho dualistickým kontrastem mezi hmotou a duchem. Kladl se větší důraz na duši s její „božskou jiskrou" a objevila se tendence pohlížet na člověka jako vnitřně ucelenou zvláštní entitu, jejíž pravé přirozenosti nemůžeme porozumět zkoumáním jednotlivých prvků, které tvoří jeho bytost. Někteří církevní otcové zdůrazňovali, že člověk se podobá Bohu především svou rozumností, svobodou a nesmrtelností duše. Jiní nalézali Boží obraz také ve fyzickém bytí. Irenaeus se domníval, že smyslem lidského života je vrůstat do Boží podoby. Augustin se zabýval podobností mezi Trojicí a trojdílnou strukturou lidské paměti, rozumu a vůle.

Také se přehnaně rozlišoval význam pojmů „obraz" a „podoba" (*ṣelem* a *dᵉmûṯ*) Boží, k nimž byl člověk stvořen (Gn 1,26). Z toho vzniklo scholastické učení, že „podobnost" (lat. *similitudo*) Hospodinu byl nadpřirozený dar, který Bůh dal člověku při stvoření, tj. jeho původní spravedlnost (*justitia originalis*) a dokonalé sebeurčení před Bohem, o což po pádu přišel. „Obraz" (*imago*) naopak sestával z toho, co člověku patřilo od přirozenosti, tj. jeho svobodná vůle, rozumová podstata a panství nad živočišným světem, které pádem člověka nezanikly. To znamená, že pádem se zničilo všechno, co v člověku bylo nadpřirozené, zbyla mu pouze jeho povaha, porušený Boží obraz a svobodná vůle.

V době reformace Luther toto rozlišení mezi *imago a similitudo* popřel. Pád radikálně postihl *imago*, poničil svobodnou vůli člověka (ve smyslu *arbitrium*, ne *voluntas*) a narušil lidské bytí v jeho nejdůležitějších aspektech. Zůstal jen nepatrný zbytek jeho původního obrazu a vztahu k Bohu. Kalvín však také vyzdvihl skutečnost, že pravý důvod stvoření člověka tkví v tom, co je mu dáno v Kristu, a že se člověk stává Božím obrazem, když zrcadlí jeho slávu ve vděčnosti a víře.

V pozdější reformační dogmatice se opět mezi *imago* a *similitudo* dělal rozdíl, když teologové mluvili o podstatném Božím obrazu, který nelze ztratit, a nahodilém, nicméně přirozeném obdaření (včetně původní spravedlnosti), jenž může zaniknout bez ztráty samotného lidství. V poslední době se Brunner pokoušel užívat pojetí „formálního" *imago*, sestávajícího ze současné struktury lidského bytí založeného na zákonu. To se při pádu neztratilo a představuje záchytný bod pro evangelium. Je to jeden aspekt jednotné přirozenosti člověka, která i ve své zvrácenosti nese stopy Božího obrazu. „Materiálně" však bylo pro Brunnera *imago* úplně ztraceno. R. Niebuhr se vrátil k scholastickému rozlišování základní podstaty člověka, kterou nelze zničit, od původní spravedlnosti, ctnosti a dokonalosti, kterou by vyjadřoval normální stav této přirozenosti.

Karl Barth při formulování svého učení o člověku volil jinou cestu, než kterou sledovala církevní tradice. Nemůžeme poznat skutečného člověka, pokud ho nepoznáme v Kristu a skrze Krista. Proto musíme objevit, co člověk je, a to jedině tak, že zjistíme, čím je v evangeliu Kristus. Nesmíme brát hřích vážněji než milost, proto nesmíme vidět člověka jiného, než jak ho učinil Bůh. Hřích vytváří podmínky, na základě kterých Bůh jedná, ale nezmění složení lidského bytí tak, že když se díváme přes Ježíše Krista na člověka a lidstvo, neuvidíme v lidském životě analogické vztahy, které ukazují základní podobu lidskosti odpovídající Božímu určení člověka. Ač člověk není svou přirozeností Boží „smluvní partner," přesto v síle naděje v Kristu je lidská existence existencí, která odpovídá Bohu samému a v tomto smyslu je určena k obrazu Božímu. Barth nalézá zvláštní význam ve skutečnosti, že muž *spolu s ženou* byli stvořeni k obrazu Božímu, a zdůrazňuje vzájemnou komunikaci a pomoc člověka člověku jako projev podstaty lidské přirozenosti. Člověk však může poznat Boha a přiblížit se k němu v tomto Božím obrazu jen prostřednictvím jeho vtěleného Syna Ježíše Krista a skrze své vyvolení v Kristu.

BIBLIOGRAFIE. H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; O. Weber, *Dogmatik*, 1, 1955, str. 582–640; E. Brunner, *Man in Revolt*, 1939; K. Barth, *Church Dogmatics*, angl. překl. III/1, str. 176–211, 235–240, a III/2, *Christ and Adam*, angl. překl. 1956; D. Cairns, *The Image of God in Man*, 1953; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1941; Gustaf Wingren, *Man and the Incarnation*, 1959; Günther Dehn, *Man and Revelation*, 1936, str. 9–37; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, 1950, str. 220–250; C. Hodge, *Systematic Theology*, 2, 1883, str. 3–116; W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 1951; C. H.

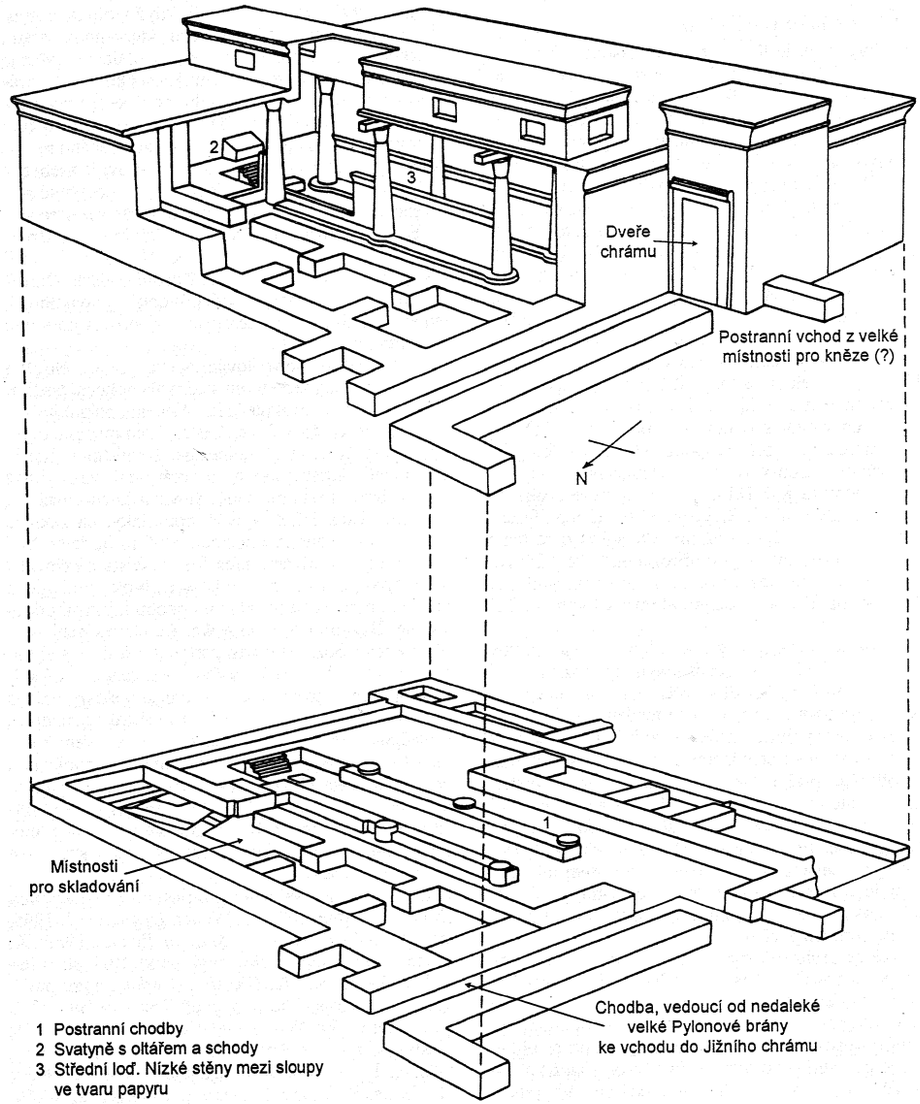
Dodd, P. I. Bratsiotis, R. Bultmann a H. Clavier, *Man in God's Design*, 1952; R. P. Shedd, *Man in Community*, 1958; W. G. Kümmel, *Man in the New Testament*, 1963; K. Rahner, *Man in the Church* (= *Theological Investigations* 2), 1963; *idem*, *Theology, Anthropology, Christology* (= *Theological Investigations* 13), 1975; R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, 1966; W. Pannenberg, *What is Man?*, 1970; T. M. Kitwood, *What is Human?*, 1970; J. Moltmann, *Man*, 1971; R. Jewett, *Paul's Use of Anthropological Terms*, 1971; P. K. Jewett, *Man as Male and Female*, 1975; H. Vorländer, C. Brown, J. S. Wright in *NIDNTT* 2, str. 562–572. R.S.W.

DÁGON ve SZ je Dágon hlavním božstvem, které Pelištejci v době Samsona uctívali v Gáze (Sd 16,21–23), Aśdódu (do doby makabejské, 1 Mak 10,83–85; 11,4) a za dnů Saula a Davida v Bét-šeánu (1 S 5,2–7; 1 Pa 10,10 a 1 S 31,10). Pravý původ jména tohoto boha neznáme, není jistá ani jeho přesná povaha. Obvyklá představa, že představoval rybí božstvo, nemá patrně faktické opodstatnění. Naznačil ji Jeroným (*BDB*, str. 1121) a poprvé explicitně vyjádřil Kimchi ve 13. stol. po Kr. (Schmökel), kdy byla odvozena jen na základě vnější podobnosti „Dágon" s hebr. *dāg* = ryba. Božstvo s rybím ocasem na mincích z Arvadu a Aškalónu souvisí s Atargatisem a nemá prokázanou souvislost s Dágonem (Dhorme a Dussaud). Běžné hebr. slovo *dāgān* = zrno, obilí (*BDB*, str. 186) může být od jména boha Dágona či Dágana odvozeno, nebo naopak být jeho původcem. Je tedy možné, že představoval boha vegetace či obilí (sr. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*[3], 1953, str. 74 a 220, pozn. 15).

Minimálně od r. 2500 Dágona uctívali po celé Mezopotámii, zvláště v oblasti středního Eufratu, kde měl v době říše Mari chrám (18. stol. př. Kr.), ozdobený bronzovými lvy (viz ilustrace in A. Champdor, *Babylon* 1959). Jméno tohoto boha se stalo součástí mnoha vlastních jmén.

Ve 14. stol. př. Kr. a v době starší měl Dágon chrám v Ugaritu v S Fénicii, identifikovaný podle dvou stél uvnitř této stavby, dedikovaných jeho jménu. Jejich vyobrazení viz *Syria* 16, 1935, tab. 31:1–2, naproti str. 156, překlad in Albright, *op. cit.*, str. 203, pozn. 30. Tento chrám měl nádvoří (?), předsálí a pravděpodobně věž (plán in C. F. A. Schaffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1939, tab. 39), celek se pravděpodobně podobal starověkému modelu, který vyobrazil C. L. Woolley (*A Forgotten Kingdom*, 1953, str. 57, obr. 9). V ugaritských (S kenaanských) textech je Dágon otcem Baala. Jeden z chrámů objevených v Bét-šeánu může být chrámem z 1 Pa 10,10 (viz A. Rowe, *Four Canaanite Temples of Beth Shan*, 1, 1940, str. 22–24). To, že Dágon měl v Palestině i jiné svatyně, naznačují dvě osady, které leží na území Judy a Ašera a nesou jméno Bét-dágon (Joz 15,41; 19,27). Ramses II. uvádí B(é)t-D(á)g(o)n ve svém palestinském seznamu (kolem r. 1270 př. Kr.) a Sancheríb zmiňuje r. 701 př. Kr. Bit-Dagannu.

BIBLIOGRAFIE. H. Schmökel, *Der Gott Dagan*, 1928, a in Ebeling a Meissner (ed.), *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1938, str. 99–101; E. Dhorme a R. Dussaud, *Les Religions de* Babylonie et d'Assyrie ... *des Hittites ... Phéniciens, etc.*, 1949, str. 165–167, 173, 364n, 371, 395n; M. Dahood in S. Moscati (ed.), *Le antiche divinità semitiche*, 1958, str. 77–80; M. Pope in W. Haussing (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, 1, 1965, str. 276–278. O materiálu z Mari viz J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957, str. 69–71. K.A.K.



Nákres navrhované rekonstrukce kenaanského Dágonova chrámu, postaveného v Bét-šeánu pro Ramesse III. Sem pravděpodobně připevnili Pelištejci Saulovu hlavu (1Pa 10,10). 12. stol. př. Kr.

DALMÁCIE Římská provincie v horské oblasti u V Jaderského moře, kterou vytvořil císař Tiberius. Její jméno se odvozuje od illyrského kmene, který tam sídlil. Na V hraničila s Moesií a na S s Pannonií. Zmiňuje se o ní 2 Tm 4,10 a je totožná s *Illyrií (Ř 15,19). B.F.C.A.

DALMANUTSKÉ KONČINY Zmiňována v Mk 8,10. Jde o oblast na pobřeží Galilejského jezera, do níž se přeplavil Ježíš se svými učedníky, když nasytil 4 000 lidí. Poloha nebyla nikdy uspokojivě určena. (Území Magadan v paralelním textu Mt 15,39 také neznáme.) Znalci navrhovali různé opravy (včetně názoru T. Burkitta, že jde o zkomoleninu Tiberias kombinovanou s jeho dřívějším jménem Amatus), lepší však bude zachovat ověřené čtení a počkat na další objasnění. F.F.B.

DAMAŠEK

I. Poloha

Hlavní město Sýrie (Iz 7,8) situované na V od Antilibanónského pohoří a na JZ zastíněné horou Chermón (Pís 7,4). Leží na SZ od Ghutské pláně, 700 m nad mořem, a Z od Syrsko-arabské pouště. Oblast zavlažovaná řekami Abánou (dnešní Barada) a Parparem je známá svými ovocnými sady a zahradami. Čistota těchto řek vyplývá ze srovnání s kalným Jordánem (2 Kr 5,12) a Eufratem (Iz 8,5–8). Město je přirozeným dopravním centrem, jež spojuje karavanní cestu k pobřeží Středozemního moře (asi 100 km na Z) přes Týr (Ez 27,18) do Egypta s trasami na V přes poušť do Asýrie a Babylónie, na J do Arábie a na S do Aleppa. V 10.–8. stol. př. Kr. mělo město zvláštní význam jako metropole *Aramu.

Centrum dnešního Damašku leží u řeky Barady a jeho část zabírá staré opevněné město. Některé ulice, včetně Přímé (*Darb al-mustakim*) a Dlouhé (*Sûk al-Tavilēh*), sledují linie z římské doby (Sk 9,11). Velká mešita z 8. stol. po Kr. prý stojí na místě *Rimónova chrámu (2 Kr 5,18).

II. Jméno

Význam slova Damašek (ř. *Damaskos*; hebr. *Dammeśeq*; aram. *Darmeseq*; 1 Pa 18,5; 2 Pa 28,5) neznáme. *'ᵃram darmeseq* z 1 Pa 18,6 odpovídá dnešnímu (*Dimašk-*)*eš-šām* jako „Damašek severu (Sýrie)". Jméno se objevuje v eg. *Tjmšqw* (Thutmose III.), v Amarnských dopisech (14. stol.) a v klínopisných nápisech jako *Dimašqi*. V mladších textech z 8. stol. př. Kr. nacházíme jména *ša imerišu* (snad „město karavan") a *Bit-Haza'-ili* („Dům Chazaela") (*DOTT*, str. 57). Viz *ANET*, str. 287, pozn. 8.

III. Historie

Damašek byl zřejmě osídlen od nejstarších dob. Ve 2. tis. př. Kr. již patřil k známým městům. Abraham nedaleko od něj porazil koalici králů (Gn 14,15). Je možné, že jeho služebník Elíezer z tohoto města pocházel (Gn 15,2; Syr.). David dobyl a obsadil Damašek, když porazil tamější jednotky, které podporovaly Hadad-ezera ze Sóby (2 S 8,5n; 1 Pa 18,5). Sóbský Rezón, jenž z tohoto boje utekl, později do města pronikl a stala se z něj metropole nově utvořeného aramejského městského státu *Aramu (Sýrie; 1 Kr 11,24). Za Rezónových nástupců Chesjóna a jeho syna Tabrimóna vliv města vzrůstal. V době, kdy na trůn nastoupil Tabrimónův syn Ben-hadad I. (asi r. 900–860 př. Kr.), byl Damašek dominantním partnerem ve smlouvě, kterou uzavřel judský Ása, aby tak vyvážil tlak ze strany izraelského krále Baeši (2 Pa 16,2). Tentýž král (pokud ne Ben-hadad II. – viz *CHRONOLOGIE SZ) dovolil v Damašku zřídit obchodní čtvrti, aby splnil podmínku smlouvy s Achabem (1 Kr 20,34). Cílem této smlouvy bylo získat podporu Izraele pro koalici městských států proti Asyřanům. Damašský Ben-hadad (asyr. Adad-idri) poskytl v nerozhodné bitvě u Karkaru r. 853 př. Kr. největší kontingent čítající 20 000 mužů. Může být i oním nejmenovaným aramejským králem, proti němuž bojoval Achab a v bitvě našel svou smrt (viz 1 Kr 22,29–36).

V nížině poblíž Damašku pomazal prorok Elijáš Chazaela, damašského šlechtice, za budoucího syrského krále (1 Kr 19,15). Elíša, který předtím uzdravil damašského vojevůdce Naamána, tam byl pozván,