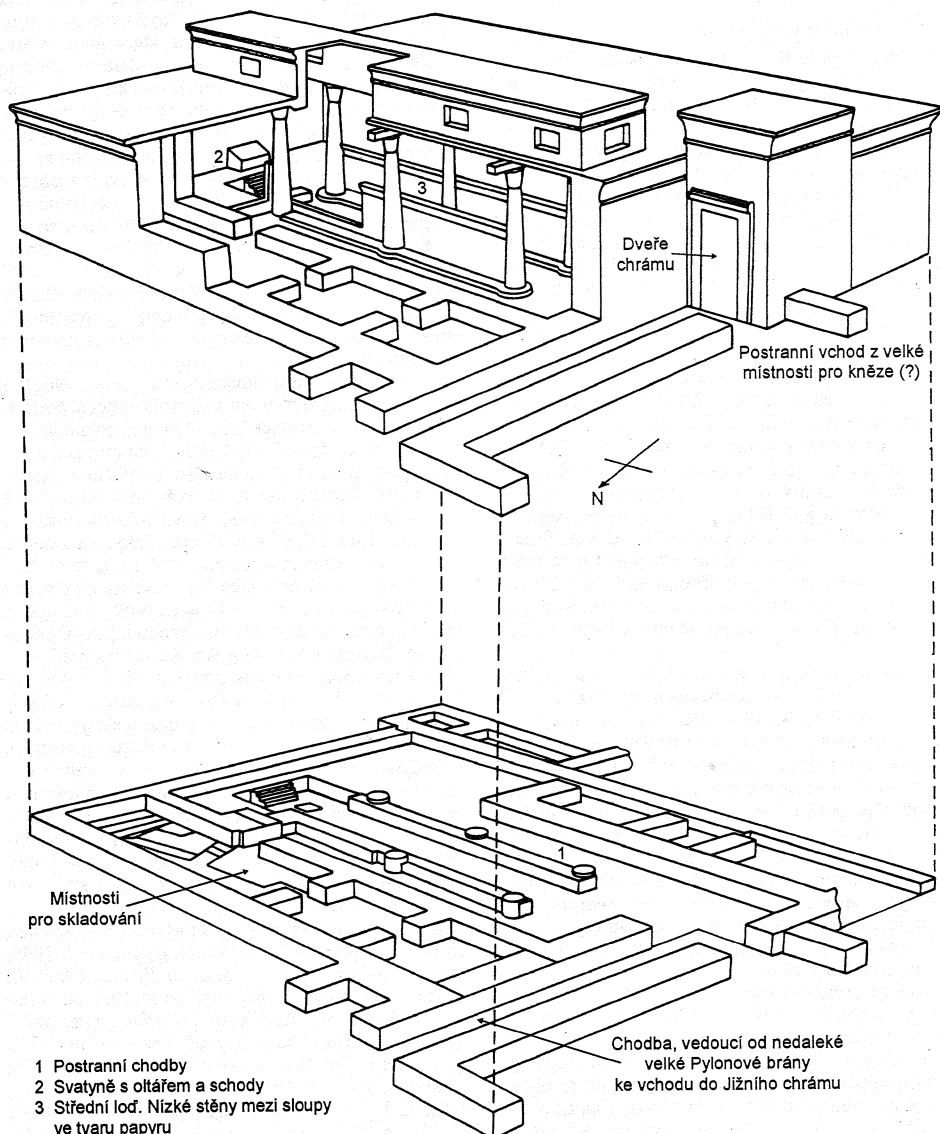


Dodd, P. I. Bratsiotis, R. Bultmann a H. Clavier, *Man in God's Design*, 1952; R. P. Shedd, *Man in Community*, 1958; W. G. Kümmel, *Man in the New Testament*, 1963; K. Rahner, *Man in the Church* (= *Theological Investigations* 2), 1963; *idem*, *Theology, Anthropology, Christology* (= *Theological 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 Pelíštejci v době Samsona uctivali v Gáze (Sd 16,21–23), Ašdódu (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. *dāḡ* = ryba. Božstvo s rybím ocasem na mincích z Arvadu a Aškalónu souvisí s Atargatisem a nemá prokázanou souvislost s Dágonem (Dhorme a Dussaud). Běžné



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

DAMAŠEK

I. Poloha

Hlavní město Sýrie (Iz 7,8) situované na V od Antilibanónského pohorí a na JZ zastíněné horou Chermón (Pis 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 (*Súk al-Taviléh*), 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. *Dammešeq*; aram. *Darmeseq*; 1 Pa 18,5; 2 Pa 28,5) neznáme. **aram darmeseq* z 1 Pa 18,6 odpovídá dnešnímu (*Dimašk*)-eš-šam jako „Damašek severu (Sýrie)“. Jméno se objevuje v eg. *Tjmsqw* (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 Soby (2 S 8,5n; 1 Pa 18,5). Sóbšský 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 Eliáš Chazaela, damašského šlechtice, za budoucího syrského krále (1 Kr 19,15). Eliáš, který předtím uzdravil damašského vojevůdce Naamána, tam byl pozván,

hebr. slovo *dāḡān* = zmo, obilí (BDB, str. 186) může být od jména boha Dágonu 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 Dágonu uctivali po celé Mezopotámii, zvláště v oblasti středního Eufratu, kde měl v době říše Mari chrám (18. stol. př. Kr.), ozdobený bronzovými lví (viz ilustrace in A. Champdor, *Babylon* 1959). Jméno tohoto boha se stalo součástí mnoha vlastních jmen.

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 Sancherib 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.

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 Panonií. 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 nasýtil 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.

aby poradil v souvislosti s Ben-hadadovým zdravím (2 Kr 8,7). R. 841 př. Kr. musel Chazael čelit novým útokům Asyřanů za Salmanesera III. Po nějakou dobu hájil průsmyk vedoucí Libanónským pohořím, ale když ztratil 16 000 mužů, 1 121 vozů a 470 členů jízdy, musel se stáhnout do Damašku, kde úspěšně přešláhl obléhání. Asyřané, předtím než odtáhli, zapálili sady a plantáže kolem města (DOIT, str. 48; ANET, str. 280). R. 805–803 př. Kr. útočil na Chazaela a Damašek asyřský vládce Adad-nirari III. Další jeho tažení r. 797 př. Kr. oslabilo Damašek natolik, že izraelský Jóaš mohl znovu získat města na své S hranici, která předtím Chazael dobyl (2 Kr 13,25).

Za Resina (asyr. *Rahianu*) Aram opět utlačoval Judsko (2 Kr 16,6) a r. 738 př. Kr. se spolu s izraelským Menašem stal vazalem asyřského Tiglat-pilesera III. Brzo potom se Resin vzbouřil, dobyl Elat a odvedl mnoho judských zajatců do Damašku (2 Pa 28,5). Judský král Achaz požádal o pomoc Asýrii, která zareagovala sérií trestných výprav v letech 734–732 př. Kr. Ty vyvrcholily dobytím Damašku, jak prorokoval Izajáš (17,1) a Amos (1,4–5), a smrti Resina. Vyloupení města (Iz 8,4), deportace obyvatel do Kíru (2 Kr 16,9) a jeho zničení mělo být pro Judu varováním (Iz 10,9n). Na oplátku za tuto pomoc Achaza povolali do Damašku, aby asyřskému králi zaplatil tribut. Tam také uviděl oltář a nechal zhotovit podobný (2 Kr 16,10–12), což vedlo k uctívání syrských božstev v jeruzalémském chrámu (2 Pa 28,23). V rámci asyřské provincie Chamátu se Damašek stal druhořadým městem, a tak ztratil svůj politický, ne však ekonomický vliv (sr. Ez 27,18). Judští obchodníci zde nadále sídlili a hranice Damašku se považovaly za hranice ideálního židovského státu (Ez 47,16–18; 48,1; Za 9,1).

V době Seleukovců ztratil Damašek postavení hlavního města i obchodního centra ve prospěch Antiochie, i když za Antiocha IX. r. 111 př. Kr. znovu nabyl statusu metropole Koilé Syrie. Nabatejský Arétas získal město r. 85 př. Kr., ale o moc jej připravil arménský Tigranes. Římským městem byl Damašek v letech 64 př. Kr.–33 po Kr.

V době obrácení apoštola Pavla měl Arétas IV. (9 př. Kr.–40 po Kr.), který porazil svého zetě Heroda Antipu, v Damašku etnarchu (2 K 11,32n). Pavla nejprve přivedli do domu Judy v Přímé ulici (Sk 9,10n), kde ho navštívil Ananiáš. Později kázal v místních synagogách, jichž bylo ve městě několik (Sk 9,2; Jos., BJ 2. 20). Narazil však na odpor a musel utéci přes městské hradby (9,19–27). Po určité době, kterou strávil v nedaleké Arábii, se do města vrátil (Ga 1,17). Damašek zůstal politicky i ekonomicky podřízen Antiochii až do r. 634 po Kr., kdy jej dobyli Arabové a vrátili mu původní primát.

BIBLIOGRAFIE. M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957; A. Jepsen, *AJO* 14, 1942, str. 153–172. D.J.W.

DAN (hebr. *dān*, obecně považované za aktivní participium od slovesa *dān* = soudit).

1. Jeden ze dvanácti synů Jákobových, mladší ze dvou synů, které mu porodila služebnice Bilha (Gn 30,1–6), eponymní předek Danovců.

2. Jedno z dvanácti pokolení Izraele. Jeho první sídliště leželo mezi územími Efrajimovců, Benjamínovců a Judovců (Joz 19,40nn). Emorejci, které ze Z ohrožovali Pelištejci a další mořské národy, jež obsa-

zovaly středomořské pobřeží, tlačili Danovce zpět do hornaté krajiny. Většina kmene se přestěhovala na S, aby našla nový domov poblíž pramene Jordánu (Joz 19,47; Sd 1,34; 18,1nn). Někteří jeho příslušníci však zůstali na původním místě, spolu s Pelištejci, svými Z sousedy. Právě v této oblasti se odehrávaly příběhy Samsona, hrdiny Danovců (Sd 13,1nn). Možná, že se Debóřina píseň (Sd 5,17) týká menší části kmene, která zůstala ve svém původním domově. Říká se v ní, že „pobývá na lodích“ – ať už rozumíme slovu „lodě“ jakkoli (byly navrženy různé nejisté opravy). M. Noth na druhé straně tvrdí, že si Danovci museli „sídliště na severu koupit tím, že přistoupili na určitý díl povinné služby v J fénických mořských přístavech“ (*The History of Israel*, str. 80). J ostatek splynul patrně s Judou, S Danovce deportoval Tiglat-pileser III. r. 732 př. Kr. (2 Kr 15,29). Agresivní vlastnosti Danovců jsou opěvovány v požehnáních z Gn 49,16n a Dt 33,22.

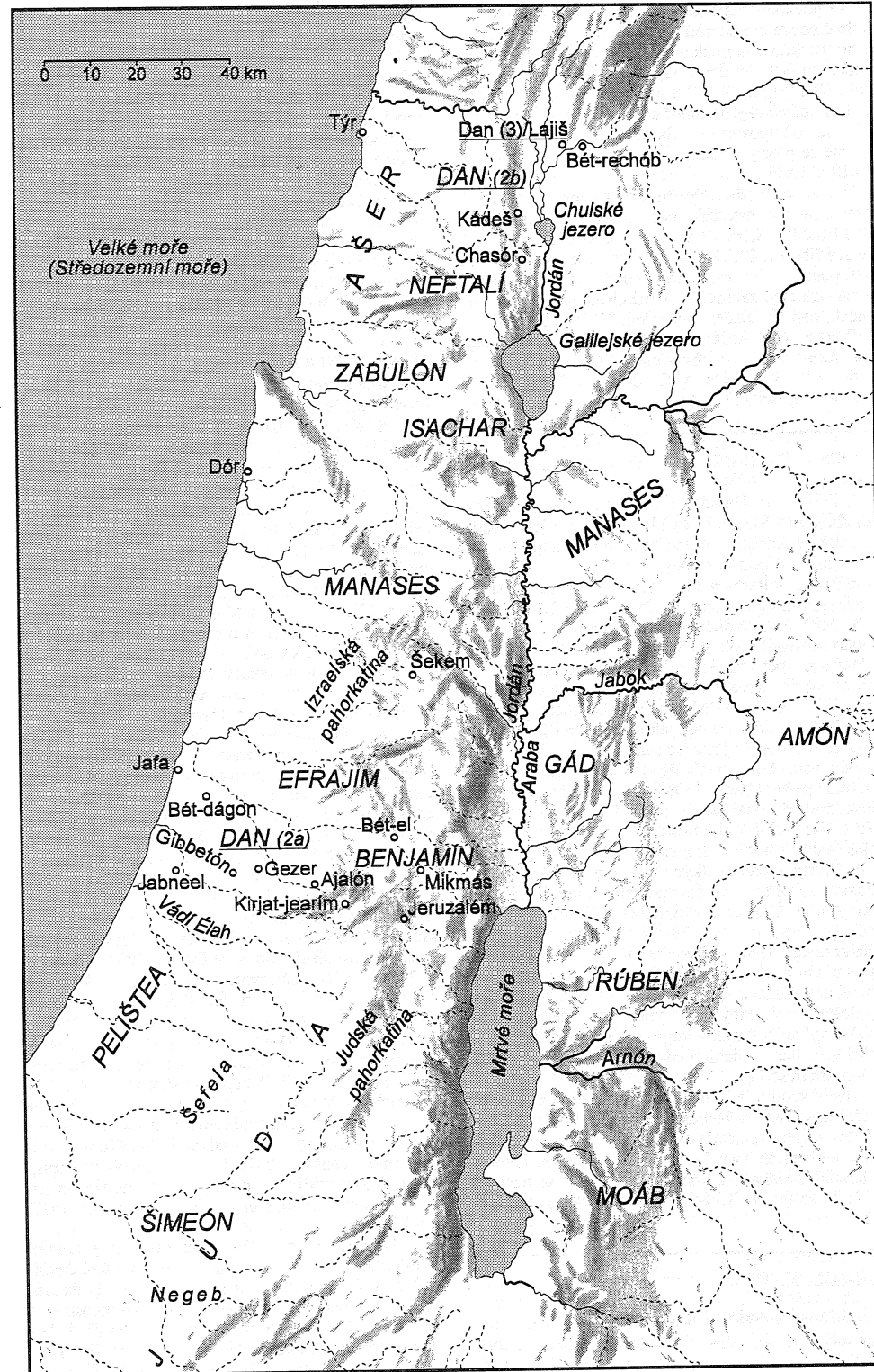
V seznamu kmenů ve Zj 7,5–8 Dan chybí, buď záměrně, nebo jde o chybu. Irenaeus (*Adv. Haer.* 5. 30. 2) vysvětluje jejich vynechání tím, že antikrist má přijít z pokolení Danovců – toto přesvědčení zakládá na Jr 8,16, LXX („od Danu je už slyšet hluk rychlých koní“).

3. Město na S území Danovců, dnešní Tell el-Kádi nebo Tell Dan, poblíž jednoho z pramenů Jordánu. Dříve se nazývalo Lajiš (Sd 18,29; v Joz 19,47 se jmenuje Lešem) a v eg. textech přibližně z let 1850–1825 př. Kr. se objevuje jako Lus(i). Bylo nejsevernějším izraelským městem, odtud pak výraz „od Danu po Beer-šebu“ (Sd 20,1). Svatyni, která zde vznikla v době kněžství Mojžíšova vnuka Jónatana a jeho potomků (Sd 18,30), povýšil Jarobeám I. spolu s Betelem na národní svatyni (1 Kr 12,29n). Tento stav trval až do doby, než zemi zabral Tiglat-pileser III.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „The Danite Migration to Laish“, *Expt* 51, 1939–40, str. 466–471; M. Noth, *The History of Israel*, 1960, str. 67nn *et passim*; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCB, 1967, str. 287n. F.F.B.

DAN-JAAN Jóaš spolu s veliteli vojska přišli do Dan-jaanu, když prováděli sčítání lidu, které nařídil David (2 S 24,6–9). Začali v *Aróeru, V od Mirtvého moře, kde tábořili J od města v Gádkém údolí (Arónská kotlina), pak se dali na S k Jaezeru, přes Gileád a další území do Dan-jaanu a jeho okolí a do Sidónu (zřejmě se myslí územní hranice). Odtud se obrátili na jih kolem tyrské předsunuté hlídky a skončili v Beer-šebě. Protože Davidovy pokyny zmiňují Beer-šebu spolu s Danem (v. 2), ztotožňují někteří badatelé Dan-jaan se známým Danem. Je však mnohem pravděpodobnější, že jde o S město v oblasti Danu, snad *Ijón z 1 Kr 15,20 (LOB, str. 264). Mezi čteními, jež uvádí LXX, je snad Dan-jaar = Dan lesů. Jiné čtení LXX, „a od Danu se obrátili k Sidónu“, se zdá neudržitelné. Jaan může být osobní jméno (pro možnou příbuznost sr. 1 Pa 5,12). V ugaritštině známe místní jméno *j'nj*. W.J.M. A.R.M.

DANĚ Jedná se o obnosy, které pravidelně vybírali vládcové od obyvatel svého státu nebo z provincií. Ty se liší od bohatství, které plynulo od poražených států – v tom případě se jednalo o *poplatky.



Město Dan a dvě oblasti, ve kterých kmen Danovců sídlil.

Na počátku existence Izraele se vybíraly daně potřebné pouze pro údržbu Hospodinova stanu setkávání a pro ty, kdo v něm sloužili. Tato praxe se znovu zavědla po babylónském zajetí (Dt 18,1–5; 14,22–27. atd.; Neh 10,32–39; *DESÁTKY). Se vznikem království se požadavky na množství odváděných daní zvýšily, na což upozorňoval Samuel (1 S 8,15,17). Výjimečně se platily i poplatky cizím dobyvatelům (2 Kr 15,19n; 23,35).

V NZ době odváděly římské provincie pravidelné daně císaři v římských penězích, jak se dočteme v Mt 22,17 a Mk 12,14. Herodovi výběřci vymáhali daně ve své říši (Mt 17,24–27). Mt a Mk v uvedených verších použili ř. *kénos*, které je odvozeno z lat. *census* = daň z hlavy, zatímco L užívá obecnější *foros* = poplatek, daň (L 20,22). (*SCÍTÁNÍ; *VÝBĚŘCI DANÍ)

BIBLIOGRAFIE. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, str. 125–127; M. J. Harris, C. Brown, N. Hillier in *NIDNTT* 3, str. 751–759. A.R.M.

DANIEL (hebr. *dāniyē'el*, *dāni'el* = Bůh je můj soudec).

1. Druhý syn Davida (1 Pa 3,1) a Abigajil, zvaný též Kileáb (2 S 3,3). I když byl starší než jeho bratři Abšalóm a Adónijáš, nic víc o něm není zapsáno. To naznačuje, že zemřel mladý.

2. Potomek Ítamara, který doprovázel Ezdráše (8,2) a byl jedním ze signatářů smlouvy (Neh 10,2,7).

3. Muž mimořádně moudrý a spravedlivý, jehož jméno se uvádí spolu s Noem a Jóbem (Ez 14,14,20) a který je opět zmíněn v 28,3. Ezechiel tu nemusel mít na mysli ugaritskou mytologickou postavu *Dan'el* (sr. *ANET*³, str. 149–155), i když jeho jméno píše poněkud jinak (*Dāni'el*) než jeho současníci (*Dāniyē'el*), protože u osobních jmen se samohlásky volně zaměňovaly, např. Edómeec *Dō'ēg* (1 S 21,8; 22,9) je v 1 S 22,18,22 psán *Dōjēg*. Danielova moudrost se stala přislovnou již r. 603 př. Kr. (Da 2,1), řadu let předtím, než o ni mluvil Ezechiel (Ez 28,3). V obou případech může tedy jít o téhož člověka.

4. Čtvrtý z tzv. „velkých“ proroků, o jehož předchozím životě se dovídáme pouze z knihy, která nese jeho jméno. Izraelec královského či šlechtického původu (sr. Jos., *Ant.* 10, 188). V třetím roce kralování Jójakima jej odvedl Nebúkadnesar jako zajatce do Babylónu. On a jeho přátelé byli vybráni, aby se připravovali pro službu králi (Da 1,1–6). Podle zvyků té doby dostal (v. 7) babylónské jméno *Belšasar. Ziskal pověst vykladače snů – nejprve jiných lidí (k. 2–5), pak i vlastních, v nichž předpověděl vítězství mesiášského království (k. 7–12).

Proslul svou inteligencí a nakonec zaujímá vysoké vládní postavení za Nebúkadnesara, Belšasara a Darjaveše. K jeho poslednímu zaznamenanému vidění došlo na březích Tigridu ve třetím roce krále Kýra.

Krátká zmínka o „proroku Danielovi“ se nachází v Mt 24,15 (= Mk 13,14). (*DANIEL, KNIHA) J.D.D.

J.C.W.

DANIEL, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Kapitoly 1–6 jsou převážně historické. Daniel v nich mluví sám o sobě, ovšem ve třetí osobě. 1. kapitola líčí, jak ho odvedli s ostatními judskými zajatci do

Babylónu a tam jej povýšili. V dalších pěti kapitolách vidíme, že se stal hlavním královým ministrem a vykládá sny pohanských vládařů. V k. 2, 4 a 5 mají babylónští panovníci Nebúkadnesar a Belšasar vidění, která zjevují osud pohanských králů a království. Na konci páté kapitoly se objevuje krátká zmínka o tom, jak Babylón dobyl médský vládce Dareios. Pak následuje zpráva o Danielově rostoucím vlivu u dvora a o spiknutí králových služebníků, kteří mu usilovali o život. Tato historická část končí jeho záračným vysvobozením a větou, že „se Danielovi dobře dařilo za vlády Dareia i za vlády Kýra perského“.

V 7.–12. kapitole se historické pozadí téměř ztrácí se zřetelem a Daniel začíná mluvit v první osobě. Přijímá vidění, které zdůrazňuje úděl Izraele ve vztahu k pohanským královstvím.

II. Autorství a doba vzniku

Současná kritická věda prakticky jednomyslně nesouhlasí s tím, že by kniha představovala dokument ze 6. stol. př. Kr., který napsal Daniel, a to navzdory svědectví knihy samé a tvrzení našeho Pána, že o „znesvěcující ohavnosti mluvil prorok Daniel“ (Mt 24,15). Kritikové tvrdí, že knihu sestavil neznámý autor kolem r. 165 př. Kr., protože obsahuje prorocké i pobabylónských králůch a válkách, která, jak se předpokládá, jsou tím přesnější, čím více se k tomuto datu blíží (11,2–35). Dále se zdůrazňuje, že kniha vznikla proto, aby povzbudila věrné Židy, kteří bojovali s Antiochem Epifanem (sr. 1 Mak 2,59–60). Ti jí pry nadšeně přijali jako pravou a autentickou a okamžitě ji zařadili do hebr. kánonu.

Tuto kritickou hypotézu musíme odmítnout, a to nejen kvůli pochybným závěrům ohledně prorockých předpovědí, ale i z těchto důvodů:

1. Domněnka, že autor umístil Dareia I. před Kýra a učinil z Xerxa otce Dareia I. (sr. 6,28; 9,1), ignoruje skutečnost, že Daniel mluví o Darjavešovi Médsém, který vládl za Kýra a jehož otec měl stejné jméno jako pozdější perský král. Kritikové nezpochybňují skutečnost, že autor byl mimořádně schopný Žid (sr. R. H. Pfeiffer, *IOT*, 1948, str. 776). Žádný inteligentní Žid 2. stol. př. Kr. by se nemohl dopustit takové historické chyby, jak kritika předpokládá, měl-li po ruce Ezdráše 4,5n, zvláště když uvádí Xerxa jako čtvrtého krále po Kýrovi v Da 11,2 (sr. A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel*, 1892, str. 109).

2. Je-li kniha plná závažných chyb historické povahy, což tvrdí kritikové (sr. H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel*, 1935, str. 54–60), pak by ji Židé doby makabejské nikdy nepřijali jako kanonickou. Vzdělání Palestinci té doby měli přístup k spisům Hérodota, Ktesia, Berossa, Meandra a dalších historiků, jejichž díla jsou pro nás nenávratně ztracena, a dobře znali jména Kýra a jeho nástupců na perském trůnu. Přesto v knize Daniel nenašli historické omyly, ačkoli jiné spisy (např. 1 Mak) odmítli jako pro kánon nevhodné (sr. R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, 1917, str. 149).

3. Objev rukopisných fragmentů knihy Daniel v jeskyních č. 1 a č. 4 ve Vádí Kumrán, které dokládají, že v textu dochází k posunu z hebrejštiny do aramejštiny a naopak, vyvolal vážné pochybnosti nad datováním knihy do doby makabejské (sr. W. S. LaSor, *Amazing Dead Sea Scrolls*, 1956, str. 42–44).

4. Autor poskytuje důkaz, že zná novobabylónskou a ranou achajmenovskou perskou historii mnohem

přesněji než kterýkoli známý historik od 6. stol. př. Kr. Robert H. Pfeiffer v úvaze nad Dn 4, napsal: „Nikdy se pravděpodobně nedozvíme, jak se náš autor dověděl, že nový Babylón byl Nebúkadnesarovým dílem (4,10), což dokázaly vykopávky“ (*op. cit.*, str. 758). Popis Belšasara (Da 5) jako babylónského spoluvládce za Nabonida přesvědčivě potvrdily archeologické objevy (sr. R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 1929; a J. Finegan, *Light from the Ancient Past*², 1959, str. 228). V souvislosti s Da 6 nedávno studie ukázaly, že postava médského Darjaveše pozoruhodně přesně koresponduje s tím, co o něm známe z Nabonidovy kroniky a z množství dalších současných klínopisných dokumentů o Gubaruoivi, kterého Kýros ustanovil za „vládce Babylónu a oblasti za Řekou“. Nadále již nelze připisovat autorovi falešnou představu o nezávislém médském království mezi pádem Babylónu a nástupem Kýra (sr. J. C. Whitcomb, *Darius the Mede*, 1959. Ohledně alternativního názoru viz též *DAREIOS, DARJAVEŠ). Autor též znal 6. stol. př. Kr. natolik, že vylíčil Nebúkadnesara, jenž mohl vydávat a měnit zákony v Babylóně s absolutní svrchovaností (Da 2,12n,46), a médského Darjaveše, který byl bezmocný a zákon Médu a Peršanů změnit nemohl (Da 6,9n). Také správně zachytil proměnu ve způsobu trestání – ohnivá pec za Babylónanů (Da 3), kdežto lvi jáma za Peršanů (Da 6), protože oheň byl pro zoroastrismus posvátný (sr. A. T. Olmstead, *The History of the Persian Empire*, 1948, str. 473).

Na základě pečlivého srovnání klínopisných důkazů týkajících se Belšasara s tvrzeními v Da 5 dospěl R. P. Dougherty k závěru: „Názor, že datování Da 5 spadá do doby makabejské, vzbuzuje pochybnost“ (*op. cit.*, str. 200). Ke stejnému závěru však musíme dojít i v souvislosti s Da 4 a 6, jak jsme ukázali výše. Jelikož kritikové téměř jedněmi ústy prohlašují, že kniha Daniel je dílem jediného autora (sr. R. H. Pfeiffer, *op. cit.*, str. 761–762), můžeme směle tvrdit, že není možné, aby kniha vznikla až v době makabejské.

Nakonec musíme konstatovat, že klasické argumenty pro datování této knihy do 2. stol. př. Kr. jsou neudržitelné. Fakt, že kniha byla ve 4. stol. po Kr. zařazena v babyl. Talmudu do třetí části hebr. kánonu (spisy), a ne do druhé (proroci), není rozhodující, protože Josephus zařadil Daniela mezi proroky již 200 let předtím (*Contra Apionem* 1,8). R. L. Harris dále ukazuje, že populární teorii o třístupňové kanonizaci „již nelze zastávat“ (*Inspiration and Canonicity of the Bible*, 1969, str. 148).

Rovněž skutečnost, že Sírachovec, který psal svou knihu r. 180 př. Kr., neuvádí Daniela mezi slavnými muži minulosti, neznamená, že by o něm nic nevěděl. Je to patrné z toho, že nezmínuje ani Jób, žádného ze soudců (kromě Samuela), Ásu, Jošafata, Mordokaje a dokonce ani Ezdráše (Sír 44–49).

Přítomnost tří řeckých názvů hudebních nástrojů (překládaných v 3,5,10 jako citara, harfa a loutna), což je další domnělý důkaz mladšího data, již také nepředstavuje vážný problém, protože je stále více zřejmé, že řecká kultura pronikala na Blízký východ dlouho před dobou Nebúkadnesarovou (sr. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*², 1957, str. 337; E. M. Yamauchi in J. B. Payne (ed.), *New Perspectives in the OT*, 1970, str. 170–200). Slova přeztávaná jako technické termíny z perštiny také souhlasí s dřívějším datem. Danielova aramejštiny (2,4b–7,28) silně připomíná jazyk Ezdráše (4,7–6,18; 7,12–26) a elefantínské papýry z 5. stol. př. Kr. (sr. G. L. Archer

in J. B. Payne (ed.), *New Perspectives in the OT*, 1970, str. 160–169), zatímco Daniela hebrejštiny se podobá hebrejštině Ezechiela, Angeia, Ezdráše a knih Paralipomenon spíše než hebr. Sírachovce (180 př. Kr.; sr. G. L. Archer in J. H. Skilton (ed.), *The Law and the Prophets*, 1974, str. 470–481).

III. Prorokovo poselství

Tato významná apokalyptická kniha poskytuje základní rámec pro židovskou i pohanskou historii od Nebúkadnesara až po druhý Kristův příchod. Pochopení jejich prorockých je základem správné interpretace Ježíšova poslovu na Olivové hoře (Mt 24–25; L 21), Pavlova učení o „člověku nepravosti“ (2 Te 2) a knihy Zjevení. Kniha Daniel má též velký teologický význam díky svému učení o andělech a o vzkříšení.

Mezi těmi, kdo zastávají konzervativní názor na autorství a datování knihy, existují dnes dvě hlavní školy, které se zabývají výkladem jejich prorockých. Jedni interpretují Daniela prorocky o velké soše (2,31–49), o čtyřech šelmách (7,2–27) a sedmdesáti týdnech (9,24–27) tak, že vidí jejich vyvrcholení v prvním Kristově příchodu a s ním spojených událostech, neboť v církvi, novém Izraeli, se naplňují Boží sliby dané Židům, starému Izraeli. Kámen, který udeří do sochy (2,34n) ukazuje podle nich na první Kristův příchod a na následný růst církve. Deset rohů čtvrté šelmy (7,24) nepředstavuje nutně současné krále, malý roh (7,24) nemusí znázorňovat lidskou bytost, slovní obrat „čas a časy a půl času“ je třeba vykládat symbolicky. Podobně „sedmdesát týdnů roků“ (9,24) je symbolické období, které končí nanebevstoupením Krista a realizací všech šesti cílů (9,24). Právě Mesiášova smrt způsobuje, že židovské oběti přestávají. Termín „pustošitel“ (9,27) souvisí s následným zničením Jeruzaléma (Titus).

Jiní badatelé (většinou autora) však vykládají tato prorocká tak, že vrcholí až při druhém příchodu Krista, kdy se izraelský národ ještě jednou octne v popředí Božího jednání s lidstvem. Podle toho pak velká socha z Da 2 představuje satanem ovládané „království tohoto světa“ (Zj 11,15) v podobě Babylónu, Médo-Persie, Řecka a Říma, přičemž Řím trvá v jakési podobě do konce tohoto věku. Tato bezbožná říše nakonec vrcholí deseti soudobými králi (2,41–44; sr. 7,24; Zj 17,12). Ty Kristus při svém druhém příchodu zničí (2,45) a založí své království na zemi (sr. Mt 6,10; Zj 20,1–6), jenž se stává „velkou horou“ a naplňuje „ceľou zemi“ (2,35).

Tato čtyři království líčí Da 7 jako šelmy, z nichž čtvrtá (Řím) má deset rohů, které odpovídají prstům nohou sochy (7,7). Od 2. kapitoly dochází k jistému posunu, kdy antikrist na sebe bere podobu jedenáctého rohu, jenž vyvrací tři jiné rohy a pronásleduje svate „do času a časů a poloviny času“ (7,25). Že to znamená tři a půl roku, vidíme ze srovnání Zj 12,14 s 12,6 a 13,5. Antikrista, v němž se nakonec soustředí moc čtyř království a deseti králů (Zj 13,1n; 17,7–17; sr. Da 2,35), zničí podobný „Synu člověka“ (Da 7,13), který přichází „s nebeskými oblaky“ (sr. Mt 26,64; Zj 19,11nn).

„Malý roh“ z Da 8,9nn nemá být ztotožněn s rohem v 7,24nn (antikristem), protože nevychází ze čtvrtého království, ale vzniká při rozdělení třetího. Historicky byl malým rohem z Da 8 Antiochos Epifanés, seleukovský pronásledovatel Izraele (8,9–14). Prorocky, podle osobního názoru autora tohoto článku, představuje malý roh eschatologického krále S, který

„se postaví proti antikristovi (8,17–26; sr. 11,40–45).

Proroctví o 70 týdnech (9,24–27) má pro biblickou eschatologii nepochybně klíčový význam. Pisatel věří, že 70 týdnu roku se má počítat od dekretu Artaxerxa I. o znovuvybudování Jeruzaléma r. 445 př. Kr. (Neh 2,1–8) a končí se založením tisíciletého království (9,24). Zdá se, že konec 69. týdne je od počátku 70. (9,26) oddělen mezerou, protože Kristus umístil „znesvěcující ohavnost“ na sám konec tohoto věku (Mt 24,15 v kontextu; sr. Da 9,27). Takovéto prorocké mezery nejsou ve SZ neznámé (např. Iz 61,2; sr. L 4,16–21). Podle dispenzacionalistických premileniáristů je 70. týden sedmiletým obdobím, jež bezprostředně předchází druhému Kristovu příchodu. V té době se antikrist zmočňuje vlády nad světem a pronásleduje svaté.

Da 11,2nn předpovídá vládu čtyř perských králů (čtvrtý z nich je Xerxes), Alexandra Velikého a různých seleukovských a ptolemaiovských králů. Poslední z nich je Antiochos Epifanés (11,21–32), jehož zvrstvá vyprovokovala makabejské války (11,32b–35). Má se za to, že v. 35b poskytuje přechod k eschatologické době. Nejprve se objevuje antikrist (11,36–39), pak poslední král z S, který podle některých premileniáristických badatelů dočasně rozdrtí antikrista i krále J, dříve než je nadpřirozeným způsobem zničen na izraelských horách (11,40–45; sr. Jl 2,20; Ez 39,4.17). Mezitím se antikrist vzpamatuje ze smrtelné rány, aby započal období své vlády nad světem (Da 11,44; sr. Zj 13,3; 17,8).

Velké souzení, které trvá 3 1/2 roku (Da 7,25; sr. Mt 24,21), začíná vítězstvím archanděla Gabriela nad nebeským satanovým vojskem (Da 12,1; sr. Zj 12,7nn) a končí tělesným vzkříšením trpících svatých (Da 12,2–3; sr. Zj 7,9–14). I když souzení trvá jen 1260 dní (Zj 12,6), je patrně třeba dalších 30 dní na očistění a obnovu chrámu (Da 12,11) a ještě dalších 45 dní, než bude možno zakusit plné pozhřebání tisíciletého království (12,12).

BIBLIOGRAFIE. R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, 1, 1917; 2, 1938; J. A. Montgomery, *The Book of Daniel*, ICC, 1927; R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 1929; H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, 1935; C. Lattey, *The Book of Daniel*, 1948; E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1949; a *The Messianic Prophecies of Daniel*, 1954; H. C. Leupold, *Exposition of Daniel*, 1949; R. D. Culver, *Daniel and the Latter Days*, 1954; J. C. Whitcomb Jr., *Darius the Mede*, 1959; D. J. Wiseman, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965; J. Walvoord, *Daniel*, 1971; Leon Wood, *A Commentary on Daniel*, 1973; J. G. Baldwin, *TOTC*, 1978. i.c.w.

DANĚ viz POPLATEK

DAR Ve SZ existují desítky výrazů pro nerozmanitější dary. Oběti představovaly dary Hospodinu (Ex 28,38; Nu 18,11 atd.). Lévíci byli také v jistém slova smyslu darem Hospodinu (Nu 18,6). Někdy se vyskytují zmínky o Božích darech lidem, jako je zdraví, pokrm, bohatství, radost (Kaz 3,13; 5,19). Lidé si dávali dary při světečnických příležitostech (Ž 45,12, Est 9,22) nebo v souvislosti s věnem (Gn 34,12). Dary mohly symbolizovat královskou štědlost (Da 2,6). S malou ochotou však odevzdávali své „dary“ (KP

plat) Moábci Davidovi (2 S 8,2). Dar může být výrazem úplatného jednání, neboť „otvírá člověku dveře“ (Př 18,16). Člověka mohou vést nesprávné motivy, takže pak jde spíše o jakýsi „úplatek“. Hospodin Izraelcům přikázal: „Nebudeš brát úplatek (KP darů), neboť úplatek (dar) oslepuje“ (Ex 23,8).

V NŽ dochází k významnému posunu v důrazu. Některé z devíti ř. pojmů pro označení daru popisují ty, které člověk dává Bohu, např. *anathema* (L 21,5), ale především *dōron* (Mt 5,23n; 23,18n atd.). Jiné označují dary, které si lidé dávají mezi sebou, např. *dōron* (Zj 11,10), *doma* (Mt 7,11; Fp 4,17). Avšak charakteristickým rysem NZ je užívání několika slov, které výlučně nebo alespoň převážně označují Boží dary určené lidem. *Dōrea* (slovo vyjadřující bezmeznou štědlost) se vyskytuje 11x, pokaždé jako Boží dar. Někdy je tímto darem spasení (Ř 5,15.17), jindy není přesně určen („nevystižitelný dar“, 2 K 9,15), anebo je jím Duch svatý (Sk 2,38). Jakub nám připomíná, že „každý dobrý dar (*dosis*) a každé dobré obdarování (*dōrema*) je shůry“ (Jk 1,17). Velmi důležitý je termín *charisma*. Je užíván v souvislosti s Božím darem věčného života (Ř 6,23), ale zejména ve spojení s „duchovními dary“, tj. dary, které určitým lidem dává Duch svatý. Každý křesťan má nějaký dar (1 Pt 4,10), ale konkrétní dary Bůh uděluje konkrétním jednotlivcům (1 K 12,30). Ti, kdo je obdrželi, se sami stávají „dary“ církvi od Krista, který vystoupil „nade všechna nebesa“ (Ef 4,7nn). K důležitým textům patří Ř 12,6nn; 1 K 12,4–11.28–30; 14; Ef 4,11nn. Spasení je Boží dar člověku a z této základní pravdy vychází vše ostatní. L.M.

DAR JAZYKŮ Mluvení jazyky neboli glosolalie (slovo utvořené v 19. stol. z ř. *glōssa* = jazyk a *lalia* = řeč) je duchovní dar, o němž se zmiňují texty Mk 16,17; Sk 10,44–46; 19,6 a je popsán ve Sk 2,1–13; 1 K 12–14. Stejněho jevu se mohou týkat i texty v 1 Te 5,19; Ř 12,11.

Když shromážděné učedníky o letnicích naplnil Duch svatý, začali mluvit „jinými jazyky (*lalein heterais glōssais*), jak jim Duch dával promlouvat“ (Sk 2,4), takže Židé, kteří žili rozptýlení mezi národy světa, byli překvapeni, když je slyšeli chválit Boha ve své rodné řeči (*glōssa*, v. 11; *dialektos*, vv. 6,8). I když většina lidí rozumí Lukášovým slovům „mluvit jinými jazyky“ tak, že učedníci hovořili cizími jazyky, není to výklad přijatelný pro všechny. Již v době církevních otců viděli někteří v 8. verši svědectví o zázraku slyšení, který se stal mezi přihlížejícími. Tento názor zavrhl Řehoř z Nazianzu (*Orat.* 41,10, *In Pentecosten*), protože se jím zázrak přesouvá z učedníků na neobrácený dav. Také přehlíží skutečnost, že učedníci začali mluvit jazyky ještě dříve, než se nějaký diváci dostavili (v. 4; sr. v. 6); ti, kdo stáli poblíž, si mysleli, že učedníci cosi blábolí v opilosti (v. 13).

Podle názoru většiny moderních biblistů se glosolalie ve Sk 2,1–13 podobala glosolalii popsané v 1 K 12–14 a šlo o nesrozumitelnou řeč v extázi. Dále existují různé teorie o tom, proč Lukáš psal o cizích jazycích. Někteří se domnívají, že nesprávně interpretoval vlastní prameny a slovo „jinými“ (Sk 2,4) do textu přidal z vlastní iniciativy. Jiní jsou přesvědčeni, že zmínku o cizích jazycích užil jako přijatelnější vysvětlení, když glosolalie začínala mít špatnou pověst. Někteří badatelé považují jeho vyprávění za věroučné dílo, které kombinuje zprávy o extatických glosolali-

ích s legendami o tom, že Zákon byl na Sínaji dán v sedmdesáti jazycích lidstva (midraš *Tanhuma* 26c), a dále s představou, že letnice zvrátily prokletí Babelu (Gn 11,1–9), a rovněž s vlastním universalizmem. Je však nepravděpodobné, že by Lukáš, pečlivý historik (L 1,1–4) a blízký spolupracovník apoštola Pavla (který jazyky mluvil, 1 K 14,18), špatně chápal podstatu glosolalie. Pokud učedníci o letnicích ve skutečnosti nemluvíli cizími jazyky, pak je neuspokojivějším vysvětlením, že Lukáš zaznamenává podle svých zdrojů přesvědčení přítomných, kteří věřili, že ve chvalách učedníků rozpoznal jiné jazyky. Přímost vyprávění i úšklebky posměvačů (v. 13) se neslučují se smířlivým výkladem věci – totiž že se řeč učedníků oprostila od svých dialektických zvláštností (v. 7; sr. Mk 14,70), a byla pak srozumitelná pro posluchače, z nichž většina pravděpodobně znala řecky nebo aramejsky.

Mluvení „novými jazyky“ (*glōssais kainais*) se v Mk 16,17 (nepůvodní část evangelia) uvádí jako znak víry v Ježíše Krista. Doprovázelo vyhlíli Ducha svatého na první křesťany z pohanů (Sk 10,44–46; 11,15) a bylo nepochybně jedním z projevů mezi prvními samařskými věřícími (Sk 8,18). Jazyky mluvila také izolovaná skupina učedníků v Efezu, když na ně sestoupil Duch svatý (Sk 19,6) – byli to jedni z prvních křesťanů, kteří neměli povědomí o letnicích (N. B. Stonehouse, *WTJ* 13, 1950–1; str. 11nn). V každém případě byla spontánní glosolalie hmatatelným důkazem pokání spojeného se službou apoštola (sr. 2 K 12,12) i počátečního seslání Ducha svatého o letnicích a měla zjevně přispět k tomu, aby se podařilo začlenit nové skupiny věřících do židovsko-křesťanské církve (sr. Sk 10,47; 11,17n). Pokud slouží jazyky jako znamení soudou pro Izrael (Iz 28,10nn; sr. Dt 28,49; 1 K 14,21nn) a jazyky o letnicích ukazují, že Hospodin bere Izraeli království a předává je lidem ze všech národů (viz O. P. Robertson, *WTJ* 38, 1975, str. 43–53), pak projevy glosolalie ve Sk tento přesun ještě zdůrazňují.

Mluvení jazyky v Korintu se v určitých ohledech od glosolalie ve Sk lišilo. V Jeruzalémě, Caesareji a Efezu začaly jazyky mluvit celé skupiny lidí, jakmile na ně sestoupil Duch svatý, zatímco v Korintu tento žádaný dar neměli všichni (1 K 12,10.30). Glosolalie ve Sk spíš vypadá jako spontánní a snad dočasná počáteční zkušenost, zatímco Pavlovy instrukce do Korintu se týkají trvalého daru, který je pod kontrolou mluvčího (1 K 14,27n). O letnicích shromážděný zástup „jazykům“ rozuměl, kdežto v Korintu byl třeba dar výkladu, jinak jim posluchači nerozuměli (1 K 14,5.13.27). O cizích jazycích se Písmo konkrétně zmiňuje pouze v souvislosti s letnicemi. Na druhé straně se o glosolalii všude píše jako o smysluplných výpovědích, které jsou inspirovány Duchem svatým a slouží především k bohoslužbě (Sk 2,11; 10,46; 1 K 14,2.14–17.28).

„Různé druhy jazyků“ (1 K 12,10) mohou zahrnovat neznámé jazyky, neязыkové promluvy a další druhy výpovědí (sr. S. D. Currie, *Int* 19, 1965, str. 274–294). V Korintu se očividně o cizí jazyky nejednalo, což Pavel dává najevo použitím jiného slova (*ᾠαῖ*, 14,10n). Šlo totiž o zvláštní dar, nikoli o jazykovou zdatnost. Přestože nebyl zapojen rozum (v. 14) a bez výkladu řeči nerozuměl dokonce ani mluvčí (v. 13), nejednalo se o nesmyslné extatické zvuky, protože se dala rozeznat slova (v. 19) a jejich obsah (v. 14–17). Výklad jazyků byl na stejné úrovni s proroc-

tvím (v. 5). O tom, že se jednalo o určitý lingvistický projev, svědčí také použití ř. slov pro „výklad“, která všude jinde v NZ kromě L 24,27 vždy znamenají „překládat“ (sr. J. G. Davies, *JTS*, nová řada 3, 1952, str. 228nn; R. H. Gundry, *JTS*, nová řada 17, 1966, str. 299–307). Apoštol Pavel zřejmě glosolalii považoval za zvláštní nebeské jazyky, které neměly obvyklou formu a byly inspirovány Duchem svatým pro bohoslužbu nebo jako znamení nevěřícím (O. P. Robertson, *op. cit.*; J. P. M. Sweet, *NZS* 13, 1966–7, str. 240–257). Když byly vyloženy, sloužily k výchově věřících. Korintáné jazyky preceňovali a zneužívali, takže Pavel musel jejich užívání na veřejnosti omezit (1 K 14,27n) a položit důraz na proroctví, které je přínosem pro celou církev (1 K 14,1.5). I když není zcela jasné, do jaké míry pozdější projevy glosolalie připomínají NZ jevy, moderní studie je hodnotí spíše jako hlasové kažení než jazyky.

BIBLIOGRAFIE. J. Behm, *TNDT* 1, str. 722–727; G. B. Cutten, *Speaking with Tongues*, 1927; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975; A. A. Hoekema, *What about Tongue-Speaking?*, 1966; M. T. Kelsey, *Tongue Speaking*, 1973; J. P. Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues*, 1972; W. J. Samarín, *Tongues of Men and Angels*, 1972; A. C. Thiselton, „The Interpretation of Tongues? A new suggestion in the light of Greek usage in Philo and Josephus“, *JTS* 30, 1979. w.g.p.

DAREIOS, DARJAVEŠ (hebr. *Dār-jāweš*; akk. elam. *Dariawuš*; staropersky *Darajavauš*; ř. *Dareios*; viz pozn. v EP k Da 6,1).

I. Médský Darjaveš, syn Achašveróše (Xerxes; Da 9,1), převzal vládu po smrti Belšasara (5,30n) a stal se kaldejským králem (9,1) ve věku 62 let (5,31). Měl titul „král“ (6,6.9.25) a podle jeho vlády se počítaly roky (11,1). Ustanovil 120 satrapů, kterým vládli tři říšští „ministři“. Mezi nimi byl i Daniel (6,2), jenž byl v této funkci úspěšný (6,29). Podle Josepha (*Ant.* 10. 249) přeložil Darjaveš Daniela do Médie.

Poněvadž se o médském Darjavešovi nepíše nikde jinde než v knize Daniel a současné klínopisy neuvádějí mezi Nabonidem (a Belšasarem) a nástupem Kýra žádného babylonského krále, byla jeho historicitá popírána a SZ zpráva o jeho vládě považována za splynutí nejasných tradic (H. H. Rowley, *Darius the Mede*, 1935). Na druhé straně nacházíme v příběhu vše, co patří k historickému spisu. Jelikož z té doby chybí mnoho historických záznamů, není důvodu, proč bychom tento dokument neměli přijmout.

Badatelé se mnohokrát pokoušeli Darjaveše ztotožnit s osobami zmíněnými v babylonských textech. Za nejvíce smysluplné pokládáme dvě hypotézy. První ztotožňuje Darjaveše s Gubaruem, druhá s *Kýrem. Tento guvernér z Babylónu se však nesmí zaměnit se stejnojmennou postavou – Gubarem, místodržícím z Gulium, který podle některých badatelů bývá také ztotožňován s Darjavešem. Kýros, který byl spřízněn s Médy, měl titul „král Médů“ a ví se, že mu bylo kolem 62 let, když začal panovat v Babylónu. Podle nápisů ustanovil mnoho podrýzených úředníků a dokumenty se datovaly podle let jeho vlády. Tato teorie však vyžaduje, aby se text Da 6,29 překládal „.... v království Dareiově, to jest v království Kýra perského“, s pisatelovou vysvětlivkou, že vychází ze dvou pramenů, jenž používají dvě jména pro tutéž postavu. Slabina této teorie spočívá ve faktu, že Kýros

není nikde nazýván synem Achašveróšovým (to však může být termín užíván jen o královských osobách), ani „z médkého pokolení“.

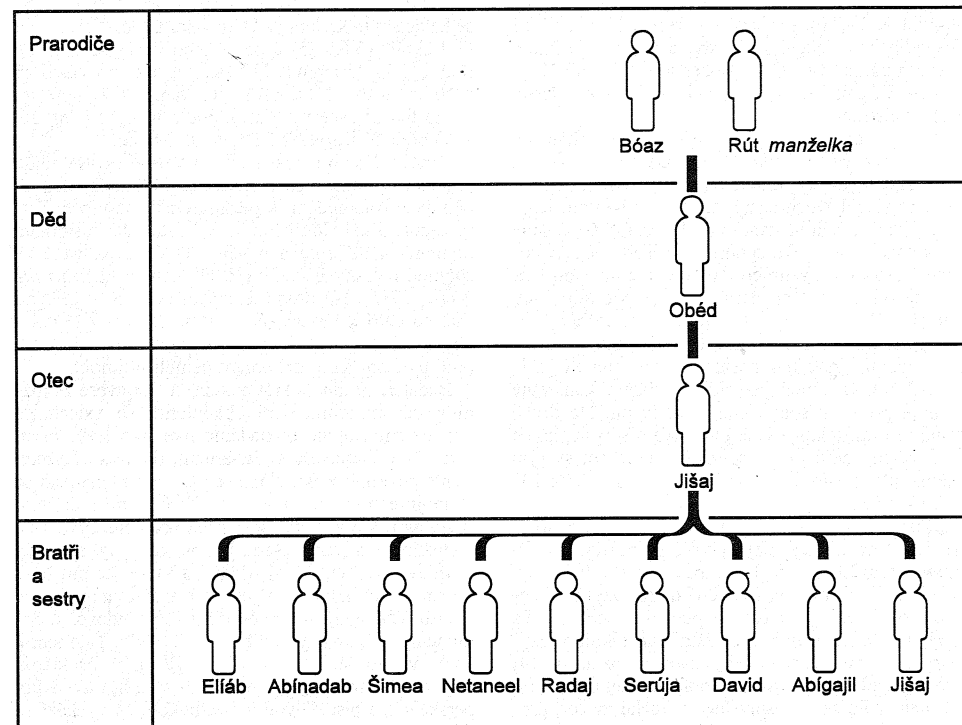
2. Dareios I., syn Hystaspův, který nastoupil na trůn jako král Persie a Babylónu po Kambýsovi (poté, co byli odstraněni dva uzurpátoři) a vládl v letech 521–486 př. Kr. Umožnil Židům návrat z exilu, aby mohli se Zerubábelem a Ješou znovu postavit chrám v Jeruzalémě (Ezd 4,5; Ag 1,1; Za 1,1).

3. Dareios II. (Notus), vládl Persii a Babylónu (423–408 př. Kr.), v KP v Neh 12,22 nazván „Dareios perský“, snad proto, aby byl odlišen od „Dareia médkého“. Protože v elefantinském papýru z r. 400 př. Kr. je zmíněn otec velekněze Jaddua, není třeba předpokládat, že tento Jaddua byl oním veleknězem, který se r. 332 př. Kr. setkal s Alexandrem, a že Dareios zde představuje Dareia III. (Kodomana), který vládl asi v letech 336–331 př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. J. C. Whitcomb, *Darius the Mede*, 1959; D. J. Wiseman, *Notes on some Problems in the Book of Daniel*, 1970, str. 9–16. D.J.W.

DÁTAN (hebr. *dātān* = pramen?). Rúbenovec, syn Eliába. Nu 16,1–35 vypráví, jak se se svým bratrem Abiramem a Léviem *Kórachem vzbouřili proti Mojžíšovi. J.D.D.

DAVID Hebr. *dāwid*, někdy *dāwīd*; toto jméno je doloženo ve starobabylonštině z počátku 2. tisíciletí př. Kr.: da-wi-da-nu-um. Kořen a význam nejistý, viz však *BDB in loc.*; o ztotožnění s předpokládaným starobab. ([Mari] *dawidum* = náčelník se již neuvazuje



Předkové Davida z Judy.

[JNES 17, 1958, str. 130; VT Supp 7, 1960, str. 165nn]; sr. Laesoe, *Shemsharah Tablets*, str. 56). Nejmladší syn Jišajův, z kmene Judova, druhý izraelský král. V Písmu má toto jméno pouze on a stává se symbolem jedinečného postavení, které má jako předek, předchůdce a předobraz Pána Ježíše Krista – „největšího syna velkého Davida“. Pavel prohlašuje, že Ježíš „tělem pocházel z rodu Davidova“ (Ř 1,3), a Jan uvádí, že Kristus sám říká: „Já jsem potomek z rodu Davidova“ (KP kořen a rod Davidův) (Zj 22,16).

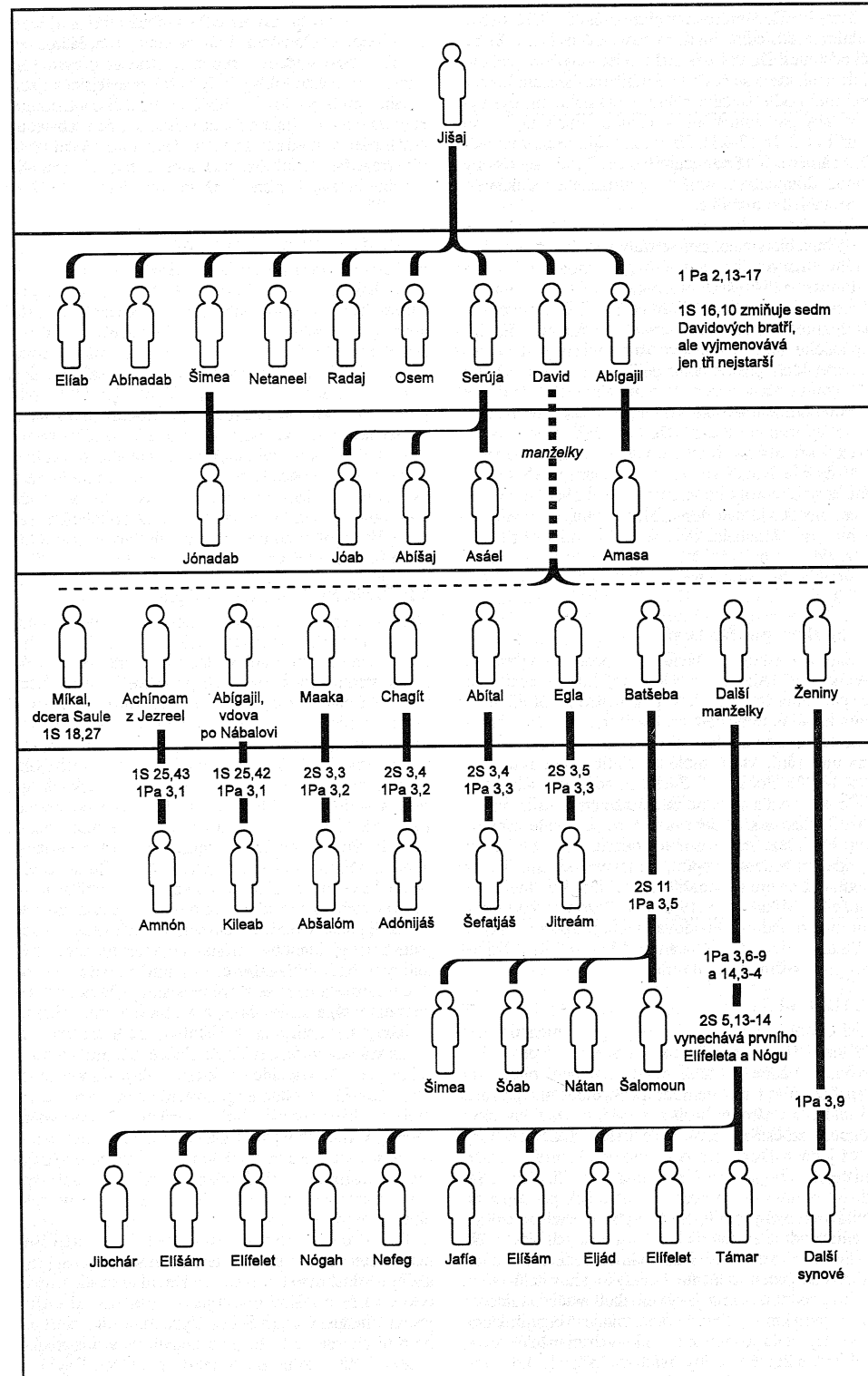
Chceme-li v SZ zjistit, kdo je muž, který zaujímá tak významné postavení v rodokmenu našeho Pána a v Božích plánech, najdeme mnoho bohatého materiálu. Davidův příběh popisuje oddíl od 1 S 16 do 1 K 2, přičemž velká část vyprávění má paralelu v 1 Pa 2–29.

I. Davidova rodina

David, pravnuke Rút a Bóaze, byl nejmladším z osmi bratří (1 S 17,12nn) a pracoval jako pastýř. Při tomto zaměstnání se naučil odvaze, kterou potom prokázal v boji (1 S 17,34n), citlivostí i umění pečovat o stádo. Za tyto vlastnosti později oslavoval svého Boha. Stejně jako Josef trpěl žárlivostí a zlovůli svých starších bratří, snad kvůli schopnostem, jimiž jej Hospodin obdařil (1 S 18,28). O svých předcích mluvil skromně (1 S 18,18), sám se však stal otcem mnoha pozoruhodných potomků, jak ukazuje rodokmen našeho Pána v Evangelii podle Matouše (Mt 1,1–17).

II. Pomazání za krále a přátelství se Saulem

Když Bůh zavrhl Saula jako krále nad Izraelem, ukázal Samuelovi Davida jako jeho nástupce. Samuel jej



Davidova rodina.

v ústraní v Betlémě pomazal za krále (1 S 16,1–13). Jedním z důsledků Saulova zavržení bylo to, že od něj odstoupil Duch Boží, což v něm vyvolalo duchovní depresi, která se čas od času blížila šílenosti. David, jenž měl podle Božího plánu Saula nahradit, byl vybrán, aby padlému králi ve chvílích trudnomyslnosti sloužil (1 S 16,17–21). Již v tom vidíme zjevení Božího záměru, jenž vzbuzuje bázeň. Tehdy se setkaly životní dráhy dvou mužů – postiženého velikána a povstávajícího mladíka.

Zprvu šlo všechno dobře. Saul měl radost z Davida, jehož hudební schopnosti se staly součástí našeho bohatého duchovního dědictví, a jmenoval jej svým zbrojnošem. Pak všechno změnilo události kolem pelištejského bojovníka Goliáše (1 S 17). Davidova hbitost a zručné zacházení s prakem překonaly sílu těžkopádného obra. Goliášova smrt byla signálem pro Izraelce, kteří pak vyhnali pelištejské vojsko. David měl nyní otevřenou cestu k tomu, aby od Saula dostal slíbenou odměnu – ruku královské dcery a osvobození otcovy rodiny od daní. Do hry však vstoupil nový prvek – králova žárlivost na nového izraelského hrdinu. Když se David vracel z vítězného boje s Goliášem, izraelské ženy ho vítaly zpěvem: „Saul pobil své tisíce, ale David své desetitisíce.“ Saul, na rozdíl od svého syna *Jónatana, který se octl v podobné situaci, to Davidovi zazlival a čteme, že „od toho dne hleděl na Davida stále s nedůvěrou“ (KP zlobivě hleděl; 1 S 18,7,9).

III. Saulovo nepřátelství

Ze Saulova jednání s Davidem se postupně vytrácelo přátelství, až nakonec musel mladý hrdina utéci před útokem, jímž ho chtěl král připravit o život. Cítil se degradován a podveden, protože místo slíbené nevěsty dostal druhou Saulovu dceru Míkal, a to po svatebním ujednání, které mělo přivodit Davidovu smrt (1 S 18,25). Podle 1 S 24,10 se zdá, že na králově dvoře existovala skupina, která záměrně jitrila napětí mezi Saulem a Davidem, a situace se rychle zhoršovala. Po jiném neúspěšném pokusu, kdy chtěl Saul Davida probodnout kopím, se jej vzápětí snažil zajmout, což se mu nepodařilo pouze díky lsti Davidovy manželky Míkal (1 S 19,8–17). Pozoruhodným rysem tohoto období Davidova života je způsob, jakým se Saulovy dvě děti, Jónatan a Míkal, spojily s Davidem proti svému vlastnímu otci.

IV. Útěk od Saula

Další období Davidova života je poznamenáno neustálým útekem před Saulovým uprnutým pronásledováním. Žádné místo k odpočinku není nadlouho bezpečné, úkryt mu nemůže poskytnout ani prorok, ani kněz, ani národní hrdina, a ty, kdo Davidovi pomohou, rozběsněný král krutě trestá (1 S 22,6–19). Když jednou David jen o vlásek unikl smrti z rukou Pelištejců, zorganizoval adulámský oddíl. Zprvu se jednalo o nesouroudou skupinu uprchlíků, později z ní vznikl ozbrojený oddíl, který vyháňá cizí útočníky, chrání úrodu a stáda odlehklých izraelských sídel a žil z jejich štěrnosti. V 1 S 25 máme svědectví o tom, jak Nabal, jeden z těchto bohatých chovatelů ovcí, z lakoty odmítl uznat jakýkoliv dluh vůči Davidovi. Příběh je zajímavý tím, že představuje Abigajil, která se později stala jednou z Davidových žen. Kapitoly 24. a 26. též knihy uvádí dva případy, kdy David z bázně před Hospodinem velkomyslně ušetřil Saulův život. Saulovo nepřátelství se však již nedalo

zastavit, a proto nakonec David uzavřel smlouvu s Akíšem, pelištejským králem Gat, a oplátkou za příležitostnou výpomoc své ozbrojené skupiny dostal pohraniční město Siklag. Když však pelištejská vojska vytáhla proti Saulovi, velitelé se bouřili proti tomu, aby David stál v jejich řadách. Báli se, že v poslední chvíli přejde na stranu Izraelců. David tak zůstal ušetřen tragédie u Gilbóa, nad kterou později truchlil v jedné ze svých písní, jenž se nám dochovala (2 S 1,19–27).

V. David králem v Chebrónu

Po Saulově smrti hledal David Boží vůli a Hospodin jej vedl k tomu, aby se vrátil do Judska, odkud pocházel. Tam ho jeho soukmenovci pomazali za krále a on za své královské sídlo zvolil Chebrón. Bylo mu 30 let a vládl v Chebrónu 7 1/2 roku. První dva roky tohoto období zabrala občanská válka mezi Davidovými přívrženci a dvořany bývalého krále, kteří podporovali Saulova syna Ešbaala (iš-bóseta) jako vládce v Machanajimu. Nabízí se otázka, zda iš-bóset nebyl pouhou loutkou v rukou Abnéra, loajálního velitele Saulova vojska. Když oba úkladně zavraždili, přestala existovat organizovaná opozice a David byl v Chebrónu pomazán za krále nad všemi 12 pokoleními Izraele. Brzy pak přemístil své sídlo do Jeruzaléma, který se tak stal hlavním městem království (2 S 3–5).

VI. David králem v Jeruzalémě

Nyní začalo nejúspěšnější období Davidovy dlouhé vlády, která měla trvat ještě dalších 33 let. Díky jeho osobní statečnosti a vojevůdcovské zdatnosti si Izraelci systematicky a rozhodně podmanili své nepřátele – Pelištejce, Kenaance, Moábce, Amónovce, Aramejce, Edómce a Amálekovce. David tedy sehrál významnou roli nejen v Božím plánu vykoupení, ale i v historii. Tehdejší oslabení velmocí v údolích Nilu a Eufratu mu umožnilo, aby pomocí vojenských tažení a smluv rozšířil oblast svého vlivu od hranic Egypta a Akabského zálivu po horní Eufrat. Zmocnil se zdánlivě nedobytné jebúséjské pevnosti v Jeruzalémě a učinil z něj své sídelní město. Odtud zcela ovládal dvě hlavní části svého území, z nichž se později měla stát samostatná království Judska a Izraele. Postavil palác a silnice, obnovil obchodní cesty a zajistil hmotný blahobyt města. To však nemohlo být jediným, ba ani hlavním cílem „muže podle Hospodinova srdce“. Brzo se stáváme svědky Davidova duchovního zápalu. Dopravil z Kirjat-jearimu schránku smlouvy a umístil ji do zvláštního, předem připraveného stánku v Jeruzalémě. Právě během návratu schránky došlo k incidentu, který vedl k Uzově smrti (2 S 6,6–8). Většina organizačních opatření, která měla obohatit bohoslužbu pozdějšího chrámu, vdechla za svůj vznik tehdejšímu Davidovu uspořádání služby ve stánku. Ke strategickému a politickému významu Jeruzaléma přibyl ještě důležitější duchovní a kultický význam, s nímž je jméno města od této chvíle spojováno.

Tím více nás překvapí a povede k bázni před Bohem skutečnost, že právě v této době vnější prosperita a zřejmě duchovní horlivost se David dopustil hříchu, o kterém se v Písmu mluví jako o „záležitosti s Uriášem Chetejským“ (2 S 11). Význam a závažnost tohoto hříchu nelze kvůli jeho ohavnosti a důsledkům v celé další historii Izraele nikdy přehlížet. David se hluboce kál, k činu však došlo a stal se příkladem toho, jak hřích maří záměry, které Hospodin se svými

dětmi má. Bolestný výkřik úzkosti, jímž David reagoval na zprávu o *Abšálomově smrti, byl jen slabou ozvěnou zoufalství srdce, které vědělo, že tato smrt a mnohé další nejsou nic jiného než část sklizně toho, co před mnoha lety svou žádostí a podvodem zasel.

Po Abšálomově vzpouře, při níž S království zůstalo vůči Davidovi loajální, se vzbouřila právě část tohoto S království, vedená Benjamíncem Šebou. Obě povstání potlačil Joáb. Poslední chvíle Davidova života kazily intriky Adónijáše a Šalomouna, kteří usilovali o jeho trůn, a také poznání, že se odkaz bratrovražedného krveprolití, předpovězeného *Natanem, má ještě dovršit.

David měl kromě stálého vojska, kterému velel jeho příbuzný Joáb, i osobní tělesnou stráž, sestavenou hlavně z pelištejských bojovníků, na jejichž oddanost se mohl stoprocentně spolehnout. V historických spisech, o nichž jsme již mluvili, nacházíme dostatek důkazů o Davidově nadání skládat ódy a elegie (viz 2 S 1,19–27; 3,33n; 22; 23,1–7). Nejstarší tradice ho líčí jako „libezného pěvce izraelských žalmů“ (2 S 23,1), zatímco mladší SZ spisy zmiňují, že zřídil bohoslužebnou hudbu, výborně a s invencí hrál na hudební nástroje a sám komponoval (Neh 12,24.36.45n; Am 6,5). V Písmu je s Davidovým jménem spojeno 73 žalmů, u některých se uvádí jako autor. Nejpřesvědčivější je fakt, že sám náš Pán uctívá o Davidově autorství alespoň v případě jednoho žalmu (L 20,42) a citoval z něj, aby ukázal na povahu svého mesiášství.

VII. Charakter

Bible nikde neomlouvá hřích ani charakterové vady Božích dětí. „Všecko, co je tam psáno, bylo napsáno k našemu poučení, abychom z trpělivosti a z povzbuzení, které nám dává Písmo, čerpali naději“ (Ř 15,4). Písmo chce, kromě jiného, pomoci přikladů varovat a povzbuzovat. Patří k nim i Davidův hřích v souvislosti s Chetejcem Uriášem. Chápejme tento hřích jako to, čím skutečně je – skvrnou na jinak ryzím charakteru oslavujícím Boha. Je pravda, že v Davidově povaze objevíme prvky, které by dítěti Nové smlouvy byly cizí a s ní neslučitelné. Přesto „... sloužil Bohu za svého života“ (Sk 13,36) a ve svém pokolení vystupoval jako jasné a zářící světlo svědectví Boha Izraele. Dosáhl mnoha různých úspěchů, byl mužem činu, básníkem, něžným milovníkem, velkorysým nepřitelem, přísným uplatňovatelem spravedlnosti, věrným přítelem, prostě vším, co lze na člověku shledat zdravého a obdivuhodného, a to z vůle Hospodina, který ho k jeho úkolům stvořil a zformoval. Proto se pohledy Židů upírají s pýchou a láskou jako na zakladatele jejich království právě na Davida, a nikoli na Saula. V něm viděli ti prozíravější ideál krále a s touto utkvělou představou, kterou v mysli nedokázali překonat, se těšili na příchod Mesiáše, jenž měl vysvobodit svůj lid a navěky zasednout na Davidův trůn. Že to nebyl idealistický klam a už vůbec ne modloslužba, naznačuje NZ, když schvaluje vynikající vlastnosti Davida, z jehož semene Mesiáš nakonec podle těla skutečně přišel.

BIBLIOGRAFIE. G. de S. Barrow, *David: Shepherd, Poet, Warrior, King*, 1946; A. C. Welch, *Kings and Prophets of Israel*, 1952, str. 80nn; D. F. Payne, *David: King in Israel*, vyjde. Stručné zhodnocení „davidovských“ žalmů viz N. H. Smith, *The Psalms, A Short Introduction*, 1945, kde je uveden Ewaldovo uspořádání (se souhlasem autora). Ohledně důležitosti

a zajímavého zhodnocení oficiální role Davida jako Božího představitel a významu Jeruzaléma pro náboženský život v království viz A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955. T.H.J.

DEBÍR (hebr. *d*bir*).

1. Město na J straně Judské pahorkatiny, které před vpádem Izraelců obývali Anákovci, pak Kenazovci (Joz 10,38; 11,21; 15,15 = Sd 1,11). Lévijské město (Joz 21,15). V Joz 15,49 je ztotožněno s Kirjat-sanou. Jelikož příběh o Akse připomíná Kirjat-sefer jako kenaanské jméno, tvrdilo se, že *sanna* je napsáno chybně nebo že „Debír“ je nesprávná vsuvka (M. Noth, *Josua*², ad loc. a *JPOS* 15, 1935, str. 44–47; H. M. Orlinsky, *JBL* 58, 1939, str. 255). Odborníci navrhuji tyto lokality: a) Tell Beit Mirsim, 20 km ZJZ od Chebrónu (W. F. Albright, *BASOR* 15, 1924; 47, 1932; *AASOR* 17, 21); impozantní místo, ale obráceně spíše na S než na J, osídlené od hyksótské doby až do konce doby královské. Názor znalců ohledně doby a významu přerušeni osídlení se však liší (S. Jeivin, *Israelite Conquest of Canaan*, 1971, str. 47; K. M. Kenyonová, *Archaeology in the Holy Land*³, 1970, str. 214, 308; *LOB*, str. 199). b) Chirbet Terama, 8 km JZ od Chebrónu (M. Noth, *JPOS* 15, 1935, str. 48nn) v podstatě vyhovuje, ale je hodně blízko Chebrónu; postrádáme archeologické důkazy. c) Chirbet Rabúd, 13 km JZ od Chebrónu (K. Galling, *ZDPV* 70, 1954, str. 135nn), kde r. 1969 prováděl vykopávky M. Kochavi. Osídlen od pozdní doby bronzové do r. 586 př. Kr. (*Tel Aviv* 1, 1974, str. 2–33).

2. Na S judské hranici (Joz 15,7), pravděpodobně nad Vádí Debr, jež je dolní částí Vádí Mukallik, nebo poblíž Tughret ed-Debr, J od *Adumínského svahu. Viz *GTT*, str. 137.

3. Na S území Gádovců (Joz 13,26; EP Lidbir, KP Dabir) (*MT, Lidebir*); pravděpodobně Umm ed-Debar, 16 km S od Tiberiádského jezera; *LOB*, str. 232.

4. Kenaanský král *Eglón, který bojoval proti Jozuovi (Joz 10,3). Králové jsou uvedeni pouze v tomto textu. Není důvodu vidět v tom důkaz, že se město Debír připojilo k této alianci. J.P.U.L.

DEBÓRA (hebr. *d*bórâ* = včela).

1. Chůva Rebeky, o jejíž smrti se mluví v Gn 35,8. Strom, pod kterým ji pohřbili, byl znám jako Allon Bachuth (KP), „dub (či terebint) pláče“, (EP Posvátný dub pláče).

2. Prorokyně, jež se objevuje v seznamu izraelských soudců (kolem r. 1125 př. Kr.). Podle Sd 4,4nn sedávala pod „Debóřinou palmou“ mezi Rámou a Bét-elem a Izraelci z různých kmenů, kteří chtěli urovnat své spory, se s ní radili – buď šlo o rozepře, jež se vymarykaly množstvem místních soudců, nebo o konflikty mezi kmeny. Byla tedy soudkyní v běžném, nevojenském slova smyslu a pravděpodobně pro její soudcovskou a charismatickou pověst se k ní obrátili Izraelci o pomoc v tísni, kterou jim působil Síserův útlak. Debóra nařídila *Bárakovi, aby jako izraelský velitel vytáhl proti němu do boje, a na jeho naléhání souhlasila s tím, že jej bude doprovázet. Výsledkem byla drtivá porážka Sisery v bitvě u Kišonu (Sd 4,15; 5,19nn).

V Sd 4,4 se o ní píše, že byla žena Lapidótova (dosl. „pochodní“). V Sd 5,7 se označuje za „matku v Izraeli“. Tvrdilo se, že tento výraz znamená „město

v Izraeli“ (sr. 2 S 20,19) a myslí se tím Daberat (Joz 21,28; 1 Pa 6,72), dnešní Debúrjeh u Z úpatí hory Tábor. V textu příběhu ani píseň však nenacházíme nic, co by zdůvodňovalo skutečnost, že toto neznámé místo náhle získalo tak významné postavení.

Debóřina píseň (Sd 5,2–31a) se dochovala z 12. stol. př. Kr. a její jazyk prakticky nebyl modernizován, takže představuje jednu z nejarchaičtějších částí SZ. Zřejmě byla složena hned druhého dne po boji na počest vítězství a je významným pramenem informací o kmenových vztazích v Izraeli té doby. Lze ji rozdělit na 8 částí: úvodní chvály (v. 2–3), vzývání Jahveho (4–5), pustošení utlačovatelů (6–8), shromáždění kmenů (9–18), bitva u Kíšonu (19–23), smrt Sísery (24–27), Sísery matka očekává návrat svého syna (28–30), epilóg (31a). Právě z písně se dozvíme, co vlastně přivodilo Sísery porážku: průtrž mračen rozvodnila řecištní Kíšonu a smetla kenaanskou vozbu (21), vyvolala ve vojsku zmatek, a to se stalo snadnou kořistí Bárakových mužů.

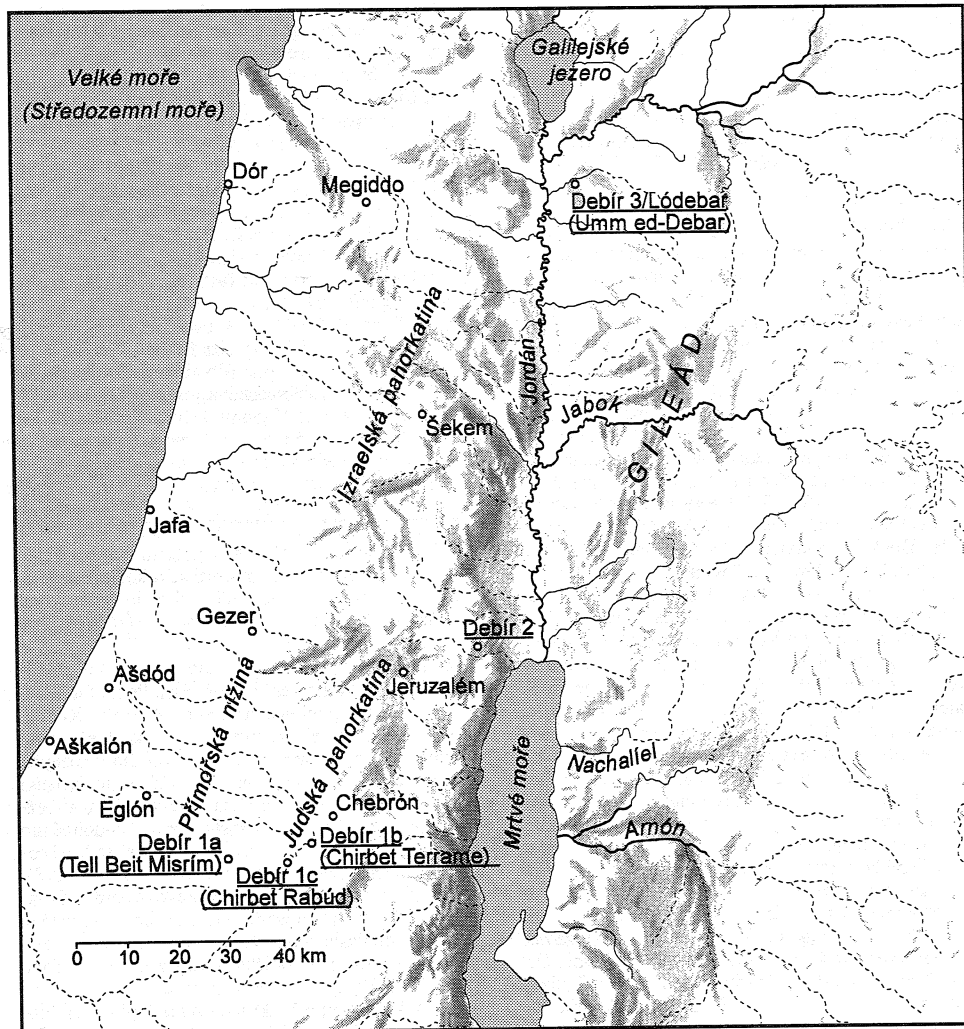
Zivý a dojemný popis Síseryvy matky (28nn) po-

tvzuje, že autorem písně je žena. Pokud naznačuje určitě sympatie, nejde o soucit.

Ve v. 12 a snad i ve v. 7 nacházíme slavnostní oslovení Debóry, kdy opakovaně hebr. *qamtí* můžeme chápat ne jako běžnou 1. os. j. č. („vstala jsem“), ale jako archaickou 2. os. j. č. („vstala jsi“).

BIBLIOGRAFIE. A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges*, 1974. F.F.B.

DEDÁN Město a národ v SZ *Arábii, mající důležitou úlohu v karavanním obchodě (Iz 21,13; Ez 27,20 – zmínka v MT o v. 20 vznikla pravděpodobně textovou chybou), protože se nachází na známé „kadidlové cestě“ z J Arábie do Sýrie a do Středomoří. V soupisu *národů (Gn 10,7) se Dedán objevuje vedle Šeby (sr. Gn 25,3; 1 Pa 1,9,32; Ez 38,13) a snad hrál jistou roli v obchodních vztazích se Sábou, jenž navázal Šalomoun (1 Kr 10). Ve SZ textech se dostává do popředí až v 7. stol. př. Kr. (Jr 25,23; 49,8; Ez 25,13; 27,20), kdy mohl být sábskou obchodní kolonií



Debír: pravděpodobné lokality.

(von Wissmann). To by pomohlo vysvětlit, proč je ve SZ genealogiích spojován jak se S, tak s J arabskými národy. Na jednom z nápisů se o Dedánu zmiňuje Nabonidus (ANET, str. 562), který jej patrně alespoň na čas dobyl (pol. 6. stol. př. Kr.). Některé arabské nápisy z okolí Taimy, kde nacházíme zmínku o Dedánu, se mohou týkat právě těchto válek (POTT, str. 293). Původní město Dedán, dnešní al-‘Ula, leželo asi 110 km JZ od Taimy. Známe řadu dedánských nápisů, které uvádějí jména jednoho panovníka a několika dedánských bohů (POTT, str. 194). Království pak patrně uchvátili Peršané a ještě později (3.–2. stol. př. Kr.?) se dostalo do područí Lihjanců. S příchodem Nabatejců se hlavním střediskem oblasti stalo namísto Dedánu sousední město Hegra (Medain Salih).

BIBLIOGRAFIE. POTT, str. 287–311, zvl. 293–296, s bibliografií včetně W. F. Albright, *Geschichte und Aites Testamente (Festschrift A. Alt)*, 1953, str. 1–12; H. von Wissmann, *RE* §§ Supp. Bd. 12, sl. 947–969; M. C. Astour, *IDBS*, str. 222. G.I.D.

DĚDICTVÍ

I. Ve Starém zákoně

SZ používá k označení dědictví dva základní slovní kořeny – *nāhal* a *jāraš*. V obou případech se klade větší důraz na vlastnictví než na proces následnictví, i když ani tento význam zcela nechybí. Tyto pojmy se v Gn a Ex vyskytují jen zřídka, nejčastěji se objevují v Nu a Dt, kde se týkají budoucího přidělení země v Kenaanu, a v Joz, kde se mluví o realizaci tohoto záměru. Zákon o dědictví byl uspořádán tak, že země patřila spíše rodu než jednotlivci. Proto musel v otázce dědictví vládnout přísný řád. Nejstarší syn dostával dvojnásobný díl a ostatní se rozdělili rovnoměrně o zbytek. Pokud muž zemřel a nezanechal po sobě syny, připadl majetek jeho dcerám, a jestliže neměl dcery, pak jeho bratrům. Neměl-li ani bratry, potom bratrům jeho otce; pokud otec neměl bratry, pak nejbližšímu příbuznému z jeho čeledi (Nu 27,8–11). Jestliže dostaly dědictví dcery, musely se vdát za někoho z čeledi otcova pokolení (Nu 36,6). Výraz *jāraš* klade důraz na vlastnictví, protože dědic nastoupil podle práva, nikoli podle práva dispozičního. Poslední vůli v Izraeli neznali, a to až do doby Herodovy. Předtím, než byl dán Zákon, mohli praotcové přesunout dědicové právo z prvorozeného syna na mladšího syna. Abraham, Izák a Jákob byli mladšími syny. Josef dostal přednost před Rúbenem (1 Pa 5,1n) a Efrajim před Manasesem (Gn 48,8–20). Dt 21,15–17 zakazovala přenést práva z prvorozeného syna na prvorozeného syna druhé a oblíbenější manželky. Nicméně v případě královského následnictví byla dána přednost Davidovi před jeho staršími bratry (1 S 16,11) a Šalomounovi před Adónijášem (1 Kr 2,15), přestože běžně nastupoval na trůn prvorozený (2 Pa 21,3).

Zemřel-li muž bezdětný, musel se s vdovou oženit jeho bratr (Gn 38,8n; Dt 25,5–10; Mt 22,23–25). První syn z tohoto svazku byl považován za prvorozeného syna zemřelého, takže pokud z tohoto manželství vzešel jen jeden syn, neměl bratr zemřelého žádného dědice. Podle zákona mohl bratr zemřelého sňatek s vdovou odmítnout a pak toto právo přešlo na nejbližšího příbuzného z téže čeledi (Rt 2,20; 3,9–13; 4,1–12). V knize Rút převzala roli Noemi Rút, protože Noemi již byla na manželství stará (Rt 4,17). Země

se nesměla prodávat bez práva na zpětnou koupi (Lv 25,23n). Pokud byl někdo nucen půdu prodat, mohl ji vykoupiť nejbližší příbuzný (Lv 25,25). Nábót věděl, že Achabova nabídka byla protizákonná (1 Kr 21,3).

Země Kenaan byla v jistém slova smyslu považována za Hospodinovo dědictví (Ex 15,17; sr. Joz 22,19; Ž 79,1), přestože Hospodin je Bohem celé země (Ž 47,2 atd.). Z tohoto důvodu ji Izrael mohl považovat za své dědictví.

Zaslíbení daná Abrahamovi se týkala země i jeho potomků (Gn 12,7; 15,18–21 atd.). Abrahamova víra se prokázala, když uvěřil, že bude mít potomky, přestože děti neměl a jeho manželka byla již stará na to, aby mohla děti mít, a také tehdy, když uvěřil, že bude mít zemi, ačkoli žil nomádkým způsobem života a neměl žádné stálé vlastnictví (Sk 7,5). Hospodin nevyvedl Izraelce Egypta jen proto, aby unikli otroctví, ale také aby zdedilil zemi (Ex 6,6–8). Tuto zemi sice museli dobýt, ale představovala Hospodinův dar (Joz 21,43–45), dědictví, které mělo trvat navždy (Gn 13,15 atd.).

Aby se zjistilo, který díl země chce Hospodin přidělit jednotlivým kmenům, používalo se losu (Joz 18,2–10). Z babylónského zajetí se ve skutečnosti vrátil jen „pozůstatek“ lidu, aby zdedilil zemi (Iz 10,20n atd.). Tito věrní také měli obdržet všechny národy a dávaly země (Ž 2,8).

Lévíjci nedostali žádný územní dědičný podíl, protože jejich dědictvím byl Hospodin (Dt 18,1n). Po stránce hmotné to znamenalo, že jejich podíl sestával z poplatků a prvotin úrody, které jim přinášel Hospodinův lid (Dt 18,3–5). Duchovně se tato myšlenka vztahovala na celý Izrael (Ž 16,5n atd.). Také Izrael byl Hospodinovým dědictvím jako lid, který náležel pouze Hospodinu (Dt 7,6; 32,9). (*ZASLÍBENÁ ZEMĚ)

II. V Novém zákoně

V NZ je „dědictví“ překladem ř. *klēronomos* a slov odvozených. Tento termín vznikl z *klēros* = podíl. Dědictví se zužuje na pravý Izrael, na Krista samotného, který je „dědicem“ (Mk 12,7). Jako Boží dědic získává vlastnictví, jenž mu náleží, kvůli svému vztahu k Otci. Stal se dědicem všeho (Žd 1,2). V jistém smyslu se na Božím synovství podílejí věřící lidé, protože byli přijati za syny, a tedy i dědice (Ř 8,17). Jdou ve stopách věrného Abrahama jako dědicové zaslíbení (Ř 4,13n) a jako Izák jsou jeho dětmi, dědici podle zaslíbení (Ga 3,29). Dědictví, které obdrželi, dostali z Boží milosti, díky tomu, jaké postavení mají v jeho očích, ne proto, že by si je nějak zasloužili.

Předměttem křesťanského dědictví je všechno, co symbolizuje země Kenaan, a kromě toho věřící dědi Boží království (Mt 25,34; 1 K 6,9n; 15,50; Ga 5,21; Ef 5,5; Jk 2,5). Oni obdrží „zemi“ (Mt 5,5; sr. Ž 37,29), zdědí spasení (Žd 1,14), požehnání (1 Pt 3,9), slávu (Ř 8,17n) a neposkvrněnost (1 K 15,50). To vše jsou „zaslíbení“ (Žd 6,12), jejichž splnění se věřící SZ nedočkali (Žd 11,39n). V Žd se klade důraz na novou „smlouvu“ nebo „zákon“. Na této smlouvě stojí slíbené dědictví, tato smlouva také vyžadovala smrt zůstavitele (Žd 9,15–17). Dva muži se ptali Ježíše, co mají dělat, aby dostali věčný život (L 10,25; 18,18), a Kristus mluví o podílu na požehnáních nového světa (Mt 19,29). Křesťanští manželé jsou spoludědici milosti života (1 Pt 3,7).

Vyvrcholení všech požehnání přijde až s druhým Kristovým příchodem. Toto dědictví máme uschováno v nebesích (1 Pt 1,4). Ten, kdo vytrvá, obdrží dě-

DEHAVEJŠTÍ

dictví od Boha (Zj 21,7). To však neoslabeje skutečnost, že se z některých požehnaných vyhrazených pro dědice můžeme radovat už teď. Je to Duch svatý, který působí, že se z nás stávají právoplatní dědicové (Ř 8,16n). Dostáváme jej jako „závdavek našeho dědictví“, dokud ho nenabudeme v plnosti (Ef 1,14). Duch svatý byl seslán církví; když se Kristus při nanebevstoupení ujal svého dědictví. I v NZ vidíme Boží lid jako jeho dědictví (Ef 1,18) a všechna výše uvedená požehnaní dokazují, že on sám je stále jejich dědictvím.

Toto dědictví však nevyplývá z dědického práva, ale ze svobodného Božího rozhodnutí. On má ve své svrchovanosti právo přesunout své vlastnictví z těch, kdo vypadají jako pravděpodobní adepti, na ty, které si sám vyvolí.

BIBLIOGRAFIE. *TWBR*, str. 112–114; J. Herrmann, W. Foerster, *TDNT* 3, str. 758–785; J. Eichler, W. Mundle, *NIDNTT* 2, str. 295–304; James D. Hester, *Paul's Concept of Inheritance*, 1968; W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, 1974. R.E.N.

DEHAVEJŠTÍ V KP jde o jméno uvedené na aramejském seznamu (Ezd 4,9) připraveném pro Artaxerxa, v němž jsou zaznamenány různé národy, které *Aššurbanipal usidil v Samaří. Jméno (*K'fīb; dehāwē; Q're; dehājē*) se na soupisu nachází mezi „Šúšanči“ a „Élamci“. Na základě skutečnosti, že *Šúšan leží v Élamu a že z mimobiblických pramenů nelze *dehāwē* uspokojivě identifikovat, bylo přijatelně navrženo, aby se místo *dī-hū* čtlo *dēhū* = to jest (Vatikánský kodex: *hoi eisin*). Výsledkem je pak čtení „Élamci z Šúšanu“.

BIBLIOGRAFIE. G. Hoffmann, *ZA* 2, 1887, str. 54; F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 1961, § 35. T.C.M.

DEKAPOLIS Rozsáhlé území J od Galilejského moře, hlavně na V od Jordánu, avšak zahrnující Bétšeán na Z. Ve městech jako Gadara a Filadelfia sídlili Řekové již od r. 200 př. Kr. R. 63 př. Kr. osvobodil Pompeius města Hippos, Skytopoli a Pellu od Židů, připojil je k provincii Sýrii a dal jim svobodnou samosprávu. Kolem r. 1 po Kr. tato města vytvořila spolek pro obchod a vzájemnou ochranu před semitskými kmeny. Plinius uvádí jako deset původních členů Skytopoli, Pellu, Dion, Gerasu, Filadelfii, Gadaru, Rafanu, Kanatu, Hippos a Damašek. Ptolemaios k seznamu připojil ve 2. stol. po Kr. další města J od Damašku, takže jich bylo 18.

Obyvatelé Dekapole se připojili k velkému zástupu, který následoval Ježíše v Mt 4,25. Ježíšova loď přistála na tomto území poblíž Gerasy (Mk 5,1; Origenés čte „Gergesa“, tj. místo na útesu). Přítomnost velké stáda vepřů naznačuje převážně pohanské obyvatelstvo. Když tito lidé kvůli zázraku uzdravení posedlého utrpěli hmotné ztráty, žádali Ježíše, aby odešel. Ježíš znovu navštívil Dekapoli, když šel cestou ze Sidónu na V břeh Galileje (Mk 7,31) oklikou přes Hippos. Sbor židovských křesťanů se stáhl do Pelly před válkou r. 70 po Kr.

BIBLIOGRAFIE. *DGG*; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, str. 595–608; H. Bietenhard, „Die Dekapolis von Pompeius bis Traian“,

ZDPV 79, 1963, str. 24–58; Plinius, *NH* 5. 18. 74. D.H.T.

DÉMAS Pavlův spolupracovník v době prvního uvěznění, který posílal pozdravy ve Fm 24 a Ko 4,14. V Listu Koloským je pouze on uveden bez pochvaly. Pak následuje smutná zmínka o tom, jak v době druhého vězení Pavla opustil (2 Tm 4,10; Parry pečlivě překládá „nechal mne napospas“). Pavlova slova „protože více miloval (*agapēsas*) tento svět“ naznačují, že Démase do Tesaloniky nevedla zbabělost, ale osobní zájem; snad odtamtud pocházel. Jméno není nijak vzácné, může jít o zdrobnělinu z Demetrios. John Chapman (*JTS* 5, 1904, str. 364nn) tvrdil, že tentýž napravený Démás je Demetrium z 3 J 12. Je to však stejně nepodložené jako hanlivý portrét Démase ve *Skutcích Pavla a Tekly*. A.F.W.

DEMETRIOS V NZ se setkáváme se dvěma nositeli tohoto běžného řeckého jména.

1. Křesťan, jehož svědectví chválí Jan ve 3 J 12.
2. Efezský stříbrotepec, který podnítl sročení proti Pavlovi (Sk 19,24.38).

Objevily se pokusy oba ztotožnit (J. V. Bartlet, *JTS* 6, 1905, str. 208n, 215), zatímco J. Chapman (*JTS* 5, 1904, str. 364nn) zase ztotožňoval výše uvedeného I s Démasem, Pavlovým společníkem (Ko 4,14; Fm 24,2; 2 Tm 4,10).

Jméno se vyskytuje i v apokryfní literatuře, kde se týká tři králů seleukovské dynastie. Demetrios I. Sótér vládl v Sýrii v letech 162–150 př. Kr. Jako syn Seleuka IV. uchvátil trůn po smrti svého strýce *Antiocha Epifana IV., když zavraždil Antiochova syna Eupatora a jeho generála Lysias. Stejně jako jeho předchůdce pronásledoval Makabejce; zabil jej Alexandr Balas (1 Mak 10,50). Jeho syn Demetrios II. Níkátor pomstil smrt svého otce tak, že Balase r. 145 př. Kr. přemohl, ale po období panování plného intrik a podvodů jej r. 138 př. Kr. zajal perský vládce Mithridates I. Demetrios III. Eucaerus, syn Antiocha Grypa, se na historické scéně objevuje jen nakrátko r. 88 př. Kr., aby pomohl porazit Panna, rychle však upadl v nemilost. Viz R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times*, 1949. D.H.W.

DÉMON

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ se démoni vyskytují pod názvy *šā'ir* (EP běsové, KP ďáblové; Lv 17,7; 2 Pa 11,15) a *šēd* („běsovové“; Dt 32,17; Ž 106,37). První z uvedených termínů znamená „chlupatý“ a ukazuje démona jako satyru, druhý zřetelně souvisí s podobným asyr. výrazem. V těchto pasážích je obsažena myšlenka, že božstva, jimž Izrael čas od času sloužil, nejsou ve skutečnosti opravdoví bohové, nýbrž démoni (sr. 1 K 10,19n). SZ však o tento předmět nemá velký zájem a oddílů, které se ho týkají, je málo.

II. V Evangelích

Jinak je tomu, podíváme-li se do NZ. Tady o démonech nacházíme mnoho zmínek. Obvyklé označení *daimonion* představuje zdrobnělinu slova *daimōn*, které se vyskytuje v Mt 8,31, ale zjevně bez významového rozdílu (paralelní vyprávění mají *daimonion*).

V klasické řečtině se výraz *daimōn* často užívá v kladném smyslu o bohu či božské moci. V NZ se však oba pojmy týkají duchovních bytostí, Bohu i člověku nepřátelských. Belzebul (*BAAL-ZEBŮB) je jejich „kníže“ (Mk 3,22), takže mohou být považovány za jeho vyslance. To stojí v pozadí obvinění, že Ježíš je „posedlý“ (J 7,20; 10,20). Ti, kdo se stavěli proti jeho službě, se ho pokoušeli dát právě do souvislosti s mocnostmi zla, místo toho, aby se snažili rozpoznat, že pochází od Boha.

V Evangelích se na mnoha místech hovoří o lidech posedlých demony. Důsledky posedlosti jsou různé – němota (L 11,14), epilepsie, (Mk 9,17n), odpor k nošení oděvu a pobyt mezi hroby (L 8,27). Dnes se často říká, že posedlost démonem byl prostě způsob, jakým lidé v 1. stol. mluvili o stavech, které bychom dnes nazvali nemocí či šílenstvím. Evangelijní vyprávění však mezi nemocí a posedlostí rozlišuje. Např. v Mt 4,24 čteme o tom, že k Ježíši přinášeli „všechny nemocné, postižené rozličnými neduhy a trápením, posedlé, náměsíčné (*selēntiazomenous*) a ochrnuté“. Nezdá se, že by se tyto skupiny překrývaly.

Ani ve SZ, ve Sk a v epištolách nenacházíme mnoho zmínek o démonské posedlosti. (Příhoda ve Sk 19,13nn je výjimkou.) Jde tedy zřejmě o fenomén spojený zvláště s počátkem Ježíšova veřejného vystoupení. Jistěže jej lze vykládat jako vzplanutí démonského protiventství vůči Kristovu dílu.

Evangelia líčí Ježíše v nepřetržitém konfliktu se *zlými duchy. Vyhánět takové bytosti z lidí nebylo snadné. Kristovi odpůrci uznali, že to dělá a že to vyžaduje nadpřirozenou moc. Proto připisovali jeho úspěch satanovi, který v něm přebýval (L 11,15), a dostalo se jim odpovědi, že by to znamenalo ztroskotání království toho zlého (L 11,17n). Ježíšova moc pramenila z Božího Ducha (Mt 12,28). Lukáš píše: „Prstem Božím vyháním demony...“ (L 17,20).

Ježíš se o své vítězství nad demony podělil se svými následovníky. Když poslal Dvanáct, „dal jim sílu a moc vyhánět všechny demony a léčit nemocí“ (L 9,1). Později jich sedmdesát mohlo po návratu ze své cesty podat zprávu: „Pane, i démoni se nám podrobují ve tvém jménu“ (L 10,17). Učedníky rozrušilo, že nejen oni, ale také jiní lidé mohou užít Ježíšova jména k vyhánění démonů, což však jejich Mistra neznepokojilo (Mk 9,38n).

III. Další novozákonní zmínky

V 1 K 10,20n se Pavel zabývá modloslužbou a vlastně považuje modly za demony. Podobné užití nacházíme znovu ve Zj 9,20. U Jk 2,19 nám zajímavá slova „i démoni věří, ale hrozí se toho“ připomínají evangelijní zmínky, kdy démoni poznali, kdo vlastně Ježíš je (Mk 1,24; 3,11 atd.)

Patně neexistuje důvod, proč bychom měli celou koncepci *posedlosti démonem *a priori* odmítnout. Poskytují-li nám Evangelia hodnověrný důkaz, že existovala, pak je nejlepší ji přijmout.

BIBLIOGRAFIE. N. Geldenhuis, *Commentary on Luke's Gospel*, str. 174n; J. M. Ross, *ExpT* 66, 1954–5, str. 58–61; E. Langton, *Essentials of Demonology*, 1949. L.M.

DEN HOSPODINŮV Tento výraz je součástí biblické *eschatologie. Má řadu ekvivalentů, např. „ten den“, „onen den“.

Všimneme si právě této jedině slovní vazby. Am

5,18–20, kde se v Písmu užívá poprvé, ukazuje, že uvedený výraz byl v běžné frazeologii obvyklý. Pro lidi známenal den, kdy Jahve zasáhne, aby postavil Izrael do čela národů, bez ohledu na to, zda je mu věrný. Amos vyklaňuje, že den Hospodinův představuje soud nad Izraelem. Totéž nacházíme v Iz 2,12n; Ez 13,5; Jl 1,15; 2,1.11; Sf 1,7; Za 14,1.

Ostatní proroci, vědomi si hříchu všech národů, nejen Izraele, vyklaňují, že „ten den“ přijde na jednotlivé národy jako trest za jejich krutosti, např. na Babylón (Iz 13,6.9), Egypt (Jr 46,10), Edóm (Abd 15) a mnohé další (Jl 2,31; 3,14; Abd 15).

Den Hospodinův je tedy chvílí, kdy Jahve aktivně zakročí, aby potrestal hřích, který dosáhl vrcholu. Takový trest může přijít v podobě invaze (Am 5–6; Iz 13; Ez 13,5) nebo přírodní katastrofy (Jl 1–2). Všechny menší zásahy předcházejí příchod samotného Hospodina. V onen den budou jen opravdově kající věřící zachráněni (Jl 2,28–32), zatímco ty, kdo zůstali Božími nepřáteli, ať Židy či pohany, Hospodin potrestá. I příroda bude zasažena (Iz 2).

V NZ se v tomto smyslu dnem Páně (2 Te 2,2) myslí druhý Kristův příchod a slovní vazba „den Ježíše Krista“ nebo její ekvivalenty se nacházejí v 1 K 1,8; 5,5; Fp 1,6.10; 2,16; 2 Te 2,2. Příchod je nečekaný (1 Te 5,2; 2 Pt 3,10), přesto se nejprve musí objevit jistá znamení, která mají křesťané rozpoznat (2 Te 2,2n). Tento den budou provázet i různé fyzikální jevy v přírodě (2 Pt 3,12n). J.S.W.

DEN PÁNĚ. Tento výraz se v Písmu nachází pouze jednou. Ve Zj 1,10 odhaluje, že obdržel zjevení, když se ocitl „ve vytržení ducha v den Páně“. Toto je první existující výskyt termínu *hē kyriakē hēmera* v křesťanské literatuře. Adjektivní stavba naznačuje, že jde o formální označení dne bohoslužby církve. Jako takový se jistě objevuje již na počátku 2. stol. (Ignatios, *List Magneským*, 1. 67).

Těžko bychom obhájili teorii, že se tento termín týkal velikonocního dne, pokud ovšem neuvažujeme v tom smyslu, že každý den Páně je připomínkou Velikonoc. Je však třeba si všimnout, že tak věhlasní badatelé jako např. J. J. Wettstein, G. A. Deissmann a F. J. A. Hort dávají přednost výkladu, že Jan byl ve svém duchovním vytržení přenesen do samého slavného dne soudu (sr. Zj 6,17; 16,14). J. B. Lightfoot je přesvědčen, že pro podporu tohoto názoru existují „velmi dobré, ne-li přesvědčivé důkazy“ (*The Apostolic Fathers*, 2, oddíl I, část II, str. 129). Mínění většiny se však kloní k pohledu H. B. Sweteho, že tento výklad je cizí bezprostřednímu kontextu a odporuje lingvistickému úzu (LXX má vždy *hē hēmera tū kyriū* pro prorocký „den Hospodinův“; *kyriakos* se zde nenachází). Zdá se tedy, že skutečné místo Janova vidění je uvedeno ve v. 9 a událost sama ve v. 10.

Dokonce i kdybychom přijali pozdější datování Zjevení (asi r. 96 po Kr.), není zapotřebí předpokládat spolu s Harnackem, že se *hē kyriakē hēmera* před koncem 1. stol. neužívalo. Mohlo se objevit dokonce již v r. 57 po Kr., kdy psal apoštol Pavel 1. list Korintským, kde v 11,20 mluví o *kyriakon deipnon* (Večeře Páně). Je zajímavé, že Pešitta zde čte „den Páně“. Těžko však z toho lze usuzovat, že se termín běžně užíval, protože na konci dopisu má Pavel *kata mian sabbatū* (16,2).

Deissmann tento pojem více osvětlil poukazem na to, že dokonce již v předkřesťanské době se v Malé

Asii a v Egyptě první den měsíce nazýval den císařův či *Sebasitē*. To se nakonec mohlo přenést na den týdne, pravděpodobně čtvrtek (*dies Iovis*). „Jsou-li tyto závěry správné,“ komentuje R. H. Charles, „chápeme, že termín den *Páně* mohl vzniknout zcela přirozeně. Jako se první den měsíce či některý den v týdnu nazýval dnem císařovým, tak mohli křesťané pojmenovat dnem *Páně* první den týdne, spojený se vzkříšením Kristovým a s křesťanským obyčejem scházet se k bohoslužbě. Snad k tomu došlo nejprve v apokalyptických kruzích, když křesťanství zaujalo k císaři nepřátelský postoj“ (R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, 1, 1920, str. 23; sr. Deissmann, *Bible Studies*, str. 218nn).

Titul „Pán“ zde nepochybně označuje Krista, nikoli Boha Otce. Jedná se tedy o den Kristův. Náleží mu pro jeho vzkříšení, kdy byl „veden do moci Božího Syna“ (Ř 1,4). McArthur má jistě pravdu, když tvrdí, že titul vpsledu vyplývá ze skutečnosti, že Ježíš Kristus je Pán, což se viditelně projevilo ve vzkříšení „prvního dne v týdnu“ (Mk 16,2; viz A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, 1953, str. 21). Křesťanská bohoslužba je v podstatě *anamnēsis* (vzpomínka) na velikonoční událost, která zjevila triumf Božího vykupitelského záměru. Odtud tedy i převažující tón radosti a chvály. První den byl vhodný i proto, že připomínal počáteční den stvoření, kdy Bůh učinil světlo, a díky skutečnosti, že křesťanské letnice připadaly na neděli, první den týdne. Určitou roli mohli také sehrát fakt, že první křesťané očekávali příchod Páně právě v tento jeho den.

Nejstarší důkaz ohledně křesťanského svčeni prvního dne týdne nacházíme v I K 16,1n, neexistuje zde však výslovná zmínka o vlastním shromáždění. Text ve Sk 20,17 je určitější a pravděpodobně ukazuje na to, že křesťané stále užívali židovský kalendář, kdy den Páně začínal v sobotu večer západem slunce. V tom, že křesťané byli ochotni přijmout toto židovské počítání, vidí Alford „zdaleka největší důkaz toho, že se tento den takto světil“ (Henry Alford, *The New Testament for English Readers*, 1871, str. 788). Na druhé straně v NZ nenajdeme žádnou stopu po nějakém sporu o sabat. Přestože den Páně naplňoval všechny záměry, které Bůh při stanovení sabatu pro blaho lidstva sledoval, nedodržel se „pod starou literou zákona, ale v novém životě Ducha“ (Ř 7,6).

BIBLIOGRAFIE. H. P. Porter, *The Day of Light: the Biblical and Liturgical Meaning of Sunday*, 1960; W. Rordorf, *Sunday: the History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Church*, 1968; R. T. Beckwith a W. Scott, *This is the Day*, 1978 (odpověď Rordorfovi); S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, 1977. A.S.W.

DEN SMÍŘENÍ (hebr. *jôm hakkippurim*). 10. dne 7. měsíce (tišri, září/říjen) Izrael světil svůj nejslavnější svátek. Platil přísný zákaz jakékoli práce a všichni se postili.

I. Účel

Den smíření měl připomínat, že denní, týdenní a měsíční zápalné oběti k odčinění hříchů nestačí. I u oltáře pro zápalné oběti stál obětující „zdaleka“ a nemohl vstoupit do svatě Hospodinovy přítomnosti mezi cheruby za oponou. V tento jediný den v roce přiná-

šel velekněz jako zástupce lidu smířící krev do velesvatyně, místnosti Božího trůnu.

Velekněz vykonal smířící obřad nejprve za sebe, protože prostředník mezi Hospodinem a jeho lidem musel být kulticky čistý, potom za „všechny nepravosti dětí Izraele a všechna jejich přestoupení ve všech jejich hříších“. Očištěna byla také svatyně, neboť i ta byla kulticky poskvměna přítomností a službou hříšných lidí.

II. Průběh obřadu

Velekněz se na toto obětování připravoval tak, že odložil svá služební roucha a oblékl si jednoduchý bílý šat. Potom obětoval býčka jako obět za hřích svůj a kněží. Když naplnil svou kadidelnicí žhavými uhliky z oltáře, vstoupil do velesvatyně, kde na ně vložil kadidlo. Kadidlo vytvořilo nad slitovnicí, která sloužila jako víko schránky svědectví, oblak dýmu. Velekněz pak vzal trochu krve z býčka a stříkl ji na slitovnici a na podlahu před schránou. Tímto způsobem se vykonával smířící obřad za kněží.

Potom velekněz obětoval kozla jako obět smíření za lid. Vzval za oponu trochu krve a stříkl ji na schránku svědectví stejným způsobem jako při oběti za hřích kněží (Lv 16,11–15).

Po očištění svatého místa a oltáře zápalných obětí krví býčka smíchanou s krví kozla (Lv 16,18n) vzal velekněz druhého kozla, vložil své ruce na jeho hlavu a vyznal nad ním hříchy Izraele. Tohoto *kozla, běžně nazývaného Azazel, potom vyhnali do pouště, aby tam symbolicky odnesl hříchy lidu.

Těla býčka a kozla, obětovaných při zápalné oběti, pak vynesli za město a spálili. Den skončil přidavnými oběťmi.

III. Význam

List Židům vysvětluje rituál dne smíření jako předobraz Kristova smířícího díla a zdůrazňuje kontrast mezi dokonalostí Kristova smíření a nedostatečností tradičních obřadů (Žd 9–10). Ježíš sám je označován jako náš „veliký kněz“ a krev byčků a kozlů známořuje jeho prolitou krev na Golgotě. Na rozdíl od SZ kněží nemusel bezhříšný Kristus obětovat za své hříchy.

Tak jako SZ velekněz vstupoval s krví obětovaného zvířete do velesvatyně, vstoupil Ježíš do nebe, aby jménem svého lidu předstoupil před Otce (Žd 9,11n).

Velekněz musel oběti za své hříchy a za hříchy lidu vykonávat každý rok. Toto každoroční opakování obětího rituálu mělo připomínat, že k dokonalému smíření ještě nedošlo. Ježíš však svou vlastní krví přinesl svému lidu věčné vykoupění (Žd 9,12).

List Židům upozorňuje, že lévijské oběti mohly dosáhnout pouze „očištění těla“. Hříšníka očištění kulticky, ale vnitřní čistotu, která je předpokladem obecenství s Bohem, zprostředkovat nedokázaly. Oběti sloužily jako předobraz Ježíšovy úlohy jako prorocství o Kristu, který díky své dokonalé oběti očišťuje svědomí od mrtvých skutků (Žd 9,13n).

SZ schrána svědectví měla Izraele mimo jiné naučit, že hřích člověku zabraňuje v přístupu do Boží přítomnosti. Jedině velekněz mohl jednou za rok vstoupit do velesvatyně, a to „nikdy bez krve“ obětované pro smíření za hříchy (Žd 9,7). Ježíš však skrze „novou a živou cestu“ vstoupil do samotného nebe, skutečně velesvatyně, kde navěky žije a přimlouvá se za svůj lid. Věřící nemusí stát „zdaleka“ jako kdysi Izraelci, ale smí nyní skrze Krista přistoupit až k trůnu milosti.

Žd 13,11n nám připomíná, že těla zvířat obětovaných za hřích v Den smíření se spalovala mimo tábor Izraelců. I Ježíš trpěl za branami Jeruzaléma, aby vykoupil svůj lid z hříchů.

IV. Dnešní praxe

V soudobém židovském úzu připadá Den smíření, *Jom Kippur*, na poslední z „10 dnů lítosti“, které začínají na *Roš Hašana* – židovský Nový rok. Toto 10denní období se věnuje duchovním cvičením lítosti, modlitby a postu, což je přípravou na slavnostní den roku, *Jom Kippur*. Obětní stránka dne smíření se sice už od zmíněného chrámu nepraktikuje, ale Židé se tohoto dne postí a odmítají jakoukoli práci.

V předvečer *Jom Kippuru* svolává lid na bohoslužbu do synagogy troubení na šofar, beraní roh. V tu dobu se koná působivá zpívána bohoslužba *Kol Nidre* („Všechny sliby“). Shromáždění kajicně prosí Boha o odpuštění toho, že porušovali sliby, které nedokázali splnit.

Další den se bohoslužby konají od časného jitra do setmění. Při západu slunce Den smíření končí jedním zatroubením na šofar a pak se účastníci bohoslužby vracejí domů.

BIBLIOGRAFIE. M. Noth: *Leviticus*, 1965, str. 115–126; N. H. Snaith: *The Jewish New Year Festival*, 1947, str. 121 *et passim*; *idem: Leviticus and Numbers*, 1967, str. 109–118; R. de Vaux: *Ancient Israel*, 1961, str. 507–510; *idem: Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964, str. 91–97. C.F.F.

DERBE (Lykaónská *delbeia* = jalovec). Ve Sk 14,6nn jde o lykaónské město a vůbec nejvýchodnější místo, které navštívili Pavel a Barnabáš, když zakládali sbory v J Galacii. Pavel a Silas se zde zastavili na své cestě na Z přes Malou Asii (Sk 16,1). Pavlův spolecestující Gaius z Derbe pocházel (Sk 20,4; podle Z textu pocházel z Doberu v Makedonii). Místo identifikoval r. 1956 M. Ballance jako Kerti Hüyük, 21 km SSV od Karamanu (Laranda), asi 100 km od Lys-try (proto je zřejmě třeba překládat Sk 14,20b: „Druhého dne pak odešel s Barnabášem do Derbe“). R. 1964 se M. Ballance pokusil místo ještě přesněji určit v Devri Sehri, 4 km JJV od Kerti Hüyüku. Mohlo tehdy ležet za východní hranici římské Galacie, ve vazalském království Kommagéné.

BIBLIOGRAFIE. M. Ballance, „The Site of Derbe: A New Inscription“, *AS 7*, 1957, str. 147nn a „Derbe and Faustiniopolis“, *AS 14*, 1964, str. 139nn; B. Van Elderen, „Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey“ in W. W. Gasque a R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, 1970, str. 156nn. F.F.B.

DESATERO PŘIKÁZÁNÍ „Deset slov“ (hebr. *d'šarim*; sr. Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4) vyhlásil Boží hlas ze Sinaje, aby je slyšel celý Izrael (Ex 19,16–20,17). Potom je dvakrát napsal Boží prst na obě strany dvou kamenných desek (Ex 31,18; 32,15n; 34,1,28; sr. Dt 10,4). Mojiš první pár desek rozbil, a tak symbolizoval, že Izrael porušil smlouvu hříchem, protože si postavil zlaté tele (Ex 32,19). Druhé dvě desky byly uloženy do schrány smlouvy (Ex 25,16; 40,20). Později Mojiš Desatero sepsal znovu v mírně upravené formě (Dt 5,6–21).

I když obvyklé označení obsahu kamenných desek

jako „Desatero“ má biblický základ, vedlo k omezenému chápání jeho podstaty. Není totiž adekvátní považovat toto zjevení za Zákon. Patří do širší kategorie – do kategorie smlouvy. Pro jeho označení se používají termíny „smlouva“ (hebr. *b'rit*; Dt 4,13) a „slova smlouvy“ (Ex 34,28; sr. Dt 29,1,9). Mluví se o něm také jako o „svědectví“ (hebr. *edut*; Ex 25,16,21; 40,20; sr. 2 Kr 17,15), které popisuje smluvní řád života, řád, jenž byl slavnostně uložen a na který se přisahal, takže *edut* se prakticky stává synonymem k *b'rit*. Oběma deskám se říká „desky smlouvy“ (Dt 9,9,11.15) nebo „svědectví“ (Ex 31,18; 32,15; 34,29).

S tímto počátečním zjevením historicky souvisel vznik teokratické smlouvy. Zásady Ex 20,2–17, které byly rozpracovány kazuistickou formou v knize smlouvy (Ex 20,22–23,33), sloužily jako právní nástroj při ratifikaci smlouvy (Ex 24,1–8). Pozdější deuteronomická verze je součástí dokumentu, v němž se smlouva obnovuje.

Když tedy Písmo označuje zjevení dané na kamenných deskách jako „deset slov“, označuje je tak *pars pro toto*. Podíváme-li se však na tuto terminologii a vezmeme v potaz skutečnost, že většinu obsahu tvoří Zákon, můžeme určit i druh smlouvy – jedná se o založení království pod vládou svrchovaného krále.

Fakt, že Desatero je smlouva, vyjde zřetelněji najevo, když ho porovnáme se starověkými mezinárodními smlouvami, jež určovaly vztah mezi pánem a vazalem (*SMLOUVA). Tyto smlouvy začínají preambulí definující pána smlouvy, mluvčího (sr. Ex 20,2a), a historickým prologem, kde se vypočítává, jaké dobovodině v minulosti plynulo vazalovi z přízně a moci tohoto pána (sr. Ex 20,2b). Pak následovala nejdelší část – povinnosti vazala. Nejdůležitější podmínkou byl požadavek věrnosti pánu smlouvy a negativně byl vymezen úplný zákaz nepřátelských svazků (sr. Ex 20,3–17, kde první a největší zásadou je láska z celého srdce k Jahvem, který je žárlivý Bůh). Za ní se uváděla pozhénná a prokletí, jenž ze strany bohů-ručitelů přišahy potkají vazala, pokud bude či naopak nebude smlouvu dodržovat. Tyto sankce se někdy zahrnovaly mezi podmínky smlouvy (sr. Ex 20,5b.6.7b.12b). Další paralelu představuje použití stylu „já–ty“, a dále obyčej umístit kopii smlouvy do svatyně obou stran i administrativní úzus obnovovat smlouvu o vazalství v následujících generacích. Při obnově smlouvy se některé její podmínky přizpůsobovaly stávající situaci. To vysvětluje rozdíl mezi Ex 20 a Dt 5. Např. Dt 5,21 přidává „po jeho poli“, protože nyní už měl Izrael brzy vlastní půdu v Kenaanu.

Stručně řečeno, dvě kamenné desky obsahovaly podstatu sámské smlouvy. Jahve, Stvořitel nebe, země, moře a všeho, co je v něm, se zde představuje jako svrchovaný Pán smlouvy. Teokratický vztah vzniká na podkladě Božího spasitelného vyvolení a vysvobození Izraele, jeho kontinuitu zaručuje Boží milosrdenství. V Desateru Hospodin jako svrchovaný Pán diktuje Izraelcům, jakým způsobem mají žít. Tyto příkazy jsou měřítkem zasvěcení Izraele jeho Pánu.

To, že je do smlouvy mezi Hospodinem a jeho lidem začleněn Zákon, zdůrazňuje jeden důležitý princip – zásadu osobního vztahu s Bohem, která musí stát v centru skutečného naplnění Zákona. Nejedná se o neslučitelné věci, když zde na jedné straně existují konkrétní příkazy a na druhé Bůh požaduje, abychom s ním měli osobní láskyplný vztah. Hospodin popisuje výhody této smlouvy slovy: „Prokazuje milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání

zachovávají“ (Ex 20,6; sr. J 14,15). Biblická etika je zakořeněna v biblické zbožnosti. Ta však není beztvárným mysticismem, neboť se opírá o řád.

Jestliže byl Zákon zjeven v kontextu vykupující smlouvy, pak poslušnost Zákonu musí být milosrdným dílem Jahveho, který vysvobozuje z otroctví. Z tohoto pohledu i převažující negativní forma Desatera slouží k tomu, aby se zvýraznila Boží milost, jenž vyjadřuje protest vůči lidskému hříchu nikoli ve smyslu konečného odsouzení, ale jako výzvu k zbožnému životu, který by měl být cílem společenství, přijímajícího smlouvu. Negativní forma se tady stává Božím slibem, že vykoupení služebníci nakonec zvítězí nad demónskou mocí, která je chce ztotožnit a dovést do pekla věčného odloučení od Boha. Etika zakotvená v takové zbožnosti je etikou dynamické víry, naděje a lásky.

Ustanovení Desatera jsou formulována tak, aby odpovídala smluvnímu řádu, který uzákoňují. Např. konkrétní forma nařízení ohledně sabatu odráží SZ eschatologickou perspektivu a zesílení přidání k 5. přikázání (jenž se jinde vztahuje k celému Zákonu, sr. Dt 5,33–6,3) obsahuje obrazy, které v té době odpovídaly typické představě o Božím království. To neznamená, že by Desatero nebylo normou pro dnešek. Když však určujeme jeho význam pro současnost, musíme počítat s dnešní eschatologickou pozicí.

Co se týče dělení na deset přikázání, je v porovnání se starověkými smlouvami v Desateru chyba, protože počítá preambuli a historický prolog za přikázání. Také různé formy zároku žádostivosti v Ex 20,17 a Dt 5,21 odporují rozdělení do dvou přikázání. Obvyklé členění Desatera na „dvě desky“ pramení z neznalosti, protože obě tabule obsahovaly tentýž text.

Spekulativní textová kritika považuje kanonickou formu Desatera za výsledek pozdějších rozsáhlých revizí. Tato rekonstrukce je neslučitelná s identifikací Desatera jako smlouvy, protože smlouvy se nerevidovaly. Navíc by hypotetický originál ztratil formu smlouvy, kterou požaduje historická souvislost sepsání smlouvy na Sinaji. Teorie, že Ex 34,11–26 představuje primitivní kultovní „Desatero“, je založena na mylném ztotožnění tohoto textu s „deseti slovy“ zmíněnými v Ex 34,28. Skutečný vztah Ex 34,1–4,28 k druhým dvěma Dekalogovým textům (Ex 34,1–4,28) je jiný než vztah Ex 20,22–23,33 k dvěma původním deskám.

BIBLIOGRAFIE. C. Hodge, *Systematic Theology*, 3, 1940, str. 271–465; G. Vos, *Biblical Theology*, 1954, str. 145–159; M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1975. M.G.K.

DESÁTKY Zvyk odevzdávat desátky nemá svůj původ v Mojžišově zákoně (Gn 14,17–20) a ani nebyl typický pouze pro Židy. Desátky se dávaly také v dalších starověkých národech. Je třeba odpovědět na tři otázky.

1. *Co měli Židé odevzdávat jako desátky?* Tóra uzákonila, že to má být „obilí země“ (úroda), „ovoce stromů“ a „skot a brav“ (Lv 27,30–32). Desátky z dobytka se dávaly tak, že majitel odpočítával zvířata, která vycházela na pastvu, a každé desáté patřilo Hospodinu. Tak se nemohlo stát, že by někdo dal jako desátek nemocná zvířata (Lv 27,32n). Pokud si někdo přál odvést desetinu úrody a ovoce ve formě peněz, mohl to udělat, ale musela se ještě přičíst pětina z celkové sumy. Nesměl však dát peníze namísto bravu a skotu

(Lv 27,31,33).

2. *Komu se desátky platily?* Měly se předávat lévijcům (Nu 18,21n). V Žd 7,5 se píše, že kněžskou službou byli pověřeni lévijci a ti mají podle Zákona dostávat desátky. Tento odklon od Zákona mohla způsobit neochota lévijců vracejících se ze zajetí pod vedením Ezdráše plnit své povinnosti (Ezd 8,15nn). Lévijci z titulu svého postavení a funkce ve společnosti neměli žádné příjmy ani živobytí nebo dědičný podíl. Proto na oplátku „za jejich službu... při stanu setkávání“ mají dostávat „za dědičtí desátky Izraelců“ (Nu 18,21,24). Text v Nu 18 mluví jen o desátcích z obilí a plodů (v. 27). Lévijci si však nesměli ponechat celý desátek – měli pozdvihovat „desátý díl desátku“ (Nu 18,26) v oběť Hospodinu. Tuto část měli vzít „ze všeho nejlepšího“ (v. 29) a odevzdat knězi (v. 28; Ne 10,39).

3. *Kde se desátky odevzdávaly?* Židé je měli přinést na „místo, které se vyvolí Hospodin, váš Bůh, ze všech vašich kmenů, aby tam spočinulo jeho jméno“ (Dt 12,5n,17n), tj. do Jeruzaléma. Předání desátků mělo mít formu obřadního jídla za účasti lévijců (Dt 12,7,12). Jestliže někdo bydlel od Jeruzaléma daleko a byl by pro něj problém dovézt desetinu úrody do Jeruzaléma, mohl vždy nabídnout desátky ve formě peněz (Dt 14,22–27). Každého třetího roku se desátky odváděly v místě bydliště (Dt 14,28n), ale i v tomto případě bylo povinností jít do Jeruzaléma na bohoslužbu (Dt 26,12nn).

K těmto relativně jednoduchým zákonům o desátcích v Pentateuchu se česem přidala řada detailních příkazů, takže se tato krásná zásada změnila v těžké břemeno. Tyto dodatky najdeme v Talmudu a v Mišně. Uvedená nešťastná tendence Izraele nepochybně přispěla k názoru, že přijetí u Boha si můžeme zasloužit obřadním dodržováním zásad, třeba odevzdáváním desátků (L 11,42), aniž bychom se podřídili mravnímu zákonu spravedlnosti, milosrdenství a víry (Mt 23,23n).

Desátky, které Malkisedekovi odevzdal Abraham, praotec Izraele a tedy také áronského kněžství (Gn 14,20), i to, že Abraham od něj přijal požehnání (Gn 14,19), hodnotí Žd 7,1nn jako důkaz, že Malkisedekovo kněžství nekonečně převyšovalo kněžství áronské nebo lévijské. Gn 14,18,20 neovysvětluje, proč Abraham Malkisedekovi platil desátky.

NZ text o desátcích z „máty, kopru a kminu“ (Mt 23,23; L 11,42) ilustruje skutečnost, že Talmud rozšířil Mojžišův zákon na to, aby ze „všeho, co se jí... a co roste ze země“, se musely odvádět desátky.

J.G.S.S.T.

DEŠŤ Ve SZ se význam a vlastnosti deště vyjadřují pomocí několika slov. Obecný výraz je *māṭār*, občas kombinovaný s *gešem* = prudký dešť (1 Kr 18,41; Ezd 10,9,13), mocné proudy deště (Za 10,1; Jb 37,6); *zerem* = bouře s deštěm (Iz 25,4; 28,2; 32,2; Abk 3,10; Jb 24,8), někdy doprovázena krupobitím (Iz 28,2; 30,30). Naopak *r'bišim* = mírný deštík (EP přšk-ky; Dt 32,2; Ž 65,10; Jr 3,3; 14,22; Mi 5,7) a *r'sisim* = rosa (EP krupěj noční; Pis 5,2). Sezónní deště, *jorē* a *môrē* = ranný dešť (KP), podzimní dešť (EP) a *malqōš* = pozdní dešť (KP), jarní dešť (EP), označují počátek a ukončení období dešťů (Dt 11,14; Jb 29,23; Oz 6,3; Jl 2,23; Za 10,1n; Jk 5,7).

Výraz *māṭār* často ukazuje, že tento zdroj požehnání člověku přichází přímo od Boha z nebes. Dříve

byli baalové spojováni s prameny, studněmi a potoky, ale dešť sesílá Hospodin (Jr 14,22): „Což jsou mezi přeludy pronárodů ti, kdo by mohli dát dešť?“ Toto potvrdil Eliáš před Baalovými kněžskými (1 Kr 18,17–40). K nebesům se volá o dešť (Ž 72,6) a jeho požehnání je přirovnáno k e.g. *šaduf*, mechanickému zařízení, jímž se čerpala voda z Nilu (Dt 11,11). Hebr. *šetēp* = mocné vodstvo, povodeň (Ž 32,6; Př 27,4; Da 9,26; 11,22; Na 1,3) se v plurálu objevuje v Jb 38,25, kde označuje zavlažovací kanály (normálně *peleḡ* jako v Ž 1,3; 119,136; Př 5,16; 21,1; Iz 30,25; 32,2; Pl 3,48) – provazce prudkého deště připomínají kanály vody proudící z nebeské nádrže (sr. „*peleḡ* Boží“, Ž 65,9; také Gn 7,11, kde se otevřela „*rubbōt*“ neboli „nebeská propust“). Mírný dešť nebo rosa (*tal*) se pojí s požehnáním (Dt 33,13). Je to první požehnání zaslíbené Jákobově zemi (Gn 27,28) a Izraeli (Dt 28,12). Sestupující dešť symbolizuje požehnání království (Ž 72,6n). Oproti tomu mraky a vítr bez deště připomínají muže, „který klame slibováním darů“ (Př 25,14). (*ROSA)

Palestínské deště souvisejí s chladným údobím tak úzce, že arab. *sītā* označuje zimu i dešť. Stejný význam se vyskytuje v Pis 2,11: „He, zima pomínila, lijavce přišly, jsou tytam.“ Pro letní období je zase typické vedro a sucho, např. „vysychal mně morek jako v letním žáru“ (Ž 32,4). Na počátku období mezi polovinou září a polovinou října se vlhký vzduch od moře sráží s horkým suchým vzduchem nad pevninou a dochází k bouřkám a nepravděelným srážkám. Výstižný popis této situace objevíme v Am 4,7: „Jedno město jsem svlažoval a druhé jsem nesvlažil, jeden díl země byl zavlažován, zatímco díl, na který nepršelo, zprahl.“ Trvalé deště nastupují obvykle v době od poloviny do konce října, ale mohou se zpozdít dokonce až do ledna. Tyto „ranné deště“, na které se s takovou dychtivostí čeká, vedou k poklesu teploty, takže ustupují teplá proudění a vlhkost v atmosféře vyvolává na obloze velký jas, který popsal Eliáš: „... nemohou patřit lidé na světlo, když je jasné na oblacích, když je vítr prochází a vyčišťuje“ (Jb 37,20 – KP). Chladné, deštivé údobí vytváří radostné pastorální prostředí popsané žalmistou (Ž 65,12n). Mezi dubnem a počátkem května přicházejí „pozdní deště“, což jsou poslední přehánky v závěru období dešťů (Am 4,7).

Dnešní vědci se domnívají, že v historické epoše nedošlo ke změně podnebí. Viz J. W. Gregory, „The Habitable Globe: Palestine and the Stability of Climate in Modern Times“, *Geog. Journ.* 76, 1947, str. 487nn; W. C. Lowdermilk, *Palestine, Land of Promise*, 1944, str. 82nn; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown*, 1956, str. 20–24; N. Shalem, „La Stabilité du Climat en Palestine“, *Proc. Desert Research*, UNESCO, 1953, str. 153–175. To neznamená, že by nedošlo k menším podnebním výkyvům, ale tyto odchylky nebyly natolik velké, aby materiálně ovlivnily civilizaci. Dlouhá sucha zaznamenaná v 1 Kr 17,7; Jr 17,8; Jl 1,10–12,17–20 ukazují na jejich katastrofální důsledek, obzvlášť když se vytvořila ani rosa, která by nedostatek srážek poněkud vyvážila (2 S 1,21; 1 Kr 17,1; Ag 1,10). (*OBLAK, *ROSA; *PALESTINA) J.M.H.

DEUTERONOMIUM, PÁTÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA Název Deuteronomium je odvozen od LXX překladu slovního spojení v 17,18. Král měl přepřavit „opis tohoto zákona“. Slovní vazba je přelo-

žena do řečtiny jako *to deuteronomion tūto*, dosl. „tento druhý zákon“. V důsledku toho označuje Vulgáta tuto knihu jako *Deuteronomium*. Obsah knihy byl považován za druhý Zákon, přičemž první Izraelci obdrželi na hoře Chorebu (Sinaji) a druhý (opakovaně) na Moábských planinách.

I. Základní obsahová linie

Knihy se přirozeně dělí na tři části.

1. 1,1–4,43. První Mojžišův proslav. Historické ohlednutí, popis mocných Božích činů v době mezi Chorebem a Bét-peórem (1,6–3,29). Pak následuje výzva, aby Izrael naslouchal Hospodinu a poslouchal jej jako jeho vyvolený lid.

2. 4,44–28,68. Další Mojžišův proslav. V tomto obsáhlém oddíle se hovoří o povaze smluvní víry s jejími základními požadavky na oddanost Jahvemu (5,1–11,32). Izraelci by se měli poučit z minulosti (8,1–10,11) a Mojžiš je vyzývá k oddanosti Hospodinu (10,12–11,32). Ve 12,1–26,19 pak předkládá Zákon s podrobnými smluvními ustanoveními. Pasáž pojednává o aspektech bohoslužby (12,1–16,17), charakteru izraelských vůdců (16,18–18,22), trestním zákoně (19,1–21), svaté válce (20,1–20), řadě dalších zákonů (21,1–25,19) a o dvou obřadech (26,1–19). V 27,1–26 Mojžiš Izraelece vyzývá, aby v zaslíbené zemi obnovili smlouvu s Hospodinem a plnili její požadavky. Nakonec jsou v 28,1–68 uvedeny smluvní sankce, tedy kletby a požehnání.

3. 29,1–30,20. Závěrečný Mojžišův proslav. Rekapitulace požadavků smlouvy, kdy Mojžiš opět připomíná minulost (29,1–9), nabádá k věrnosti (29,10–15), upozorňuje na trest za neposlušnost (29,16–28) a se vši vážností apeluje na to, aby se Izraelci rozhodli pro život (30,11–20).

Nakonec jsou uvedeny poslední Mojžišovy činy, jeho slova na rozloučenou a volání po obřadu obnovování smlouvy, který se má konat každý sedmý rok (31,1–13). Kniha končí Mojžišovým příkazem Jozuovi (31,14–23), jeho svědectvím formou písně (31,30–32,47), závěrečným požehnáním a jeho smrtí (32,48–34,12).

II. Smluvní prohlášení

Pravděpodobně žádná kniha SZ se nezabývá vyjadřováním myšlenky smlouvy tak důkladně a soustavně jako Deuteronomium. Jahve je Pán smlouvy, který naprosto nezasloužené svůj lid zachraňoval, vykoupil jej, a uzavřel s ním smlouvu (4,23,31; 5,2n; 9,9; 29,1,12), na kterou nezapomene, bude jí dodržovat (7,9,12) a nadále prokazovat vůči Izraeli „smluvní“ či „neotřesitelnou věrnost“ (*ḥesed*; 5,10; 7,9,12). Od druhé strany se očekává věrnost Jahvemu a jeho smlouvě, kterou Izraelci mají vyjádřit poslušností ustanovení smlouvy, „Zákona“ (*tōrā*). Mluví se o „tento knize zákona“ (28,61; 29,21; 30,10; 31,26) a „tomto zákoně“ (1,5; 4,8; 17,18n; 27,3,8,26). Přesněji je Zákon definován jako „svědectví“ (*‘edūt*), „soudy“ (*mišpāṭim*) a „ustanovení“ (*ḥukkīm*). Někdy se objevují jen dva z těchto termínů, „svědectví a nařízení“ (6,17) nebo „nařízení a práva“ (4,1; 12,1). To vše představovalo hlavní obsah učení, jenž poskytovalo Izraeli směrnice pro život v obecnosti s Jahvem a mezi sebou navzájem. Takový život měl Izraelcům umožnit plně se těšit z požehnání smlouvy. Žít jakkoli jinak se rovnalo odmítnutí milostivých záměrů Jahveho s jeho lidem.

III. Teologie Deuteronomia

Klíč k základní teologii knihy nám poskytuje její literární forma a ústřední koncept. Shrňme, co Deuteronomium zvěstuje:

1. Jahve je Pán smlouvy, svrchovaný Pán Izraele, Král, Soudec a Bojovník, který pro záchranu Izraele vykonal mocné činy a vyžaduje jeho poslušnost.
2. Jahve je Pánem nad dějinami, jenž činil zázraky v Egyptě, v poušti i v Kenaanu, který stojí v čele izraelských vojsk, a je schopen naplnit svůj záměr s Izraelem tváří v tvář každému nepříteli.
3. Izrael je lidem smlouvy, jehož povinností je milovat, poslouchat a uctívat Jahveho a sloužit výlučně jemu. Na této cestě jej čeká pokoj (*šalom*) a život (*hajjim*).
4. Uctívání Boha smlouvy má pramenit z lásky a vděčnosti, vyjadřované jak osobní zbožností, tak pečlivě definovaným okruhem svátků a obřadů.

IV. Struktura Deuteronomia

Již při běžném čtení zjistíme, že kniha má mnohem složitější osnovu, než se na první pohled zdá. Její strukturu se pokoušelo určit mnoho odborníků. M. Noth (1948) tvrdil, že kapitoly 1–4 představují úvod k rozsáhlému historickému dílu, sahajícímu od Joz až ke 2 Kr, přičemž zbytek Deuteronomia je velkým prologem k této historii. G. von Rad (1932) považoval knihu za kultickou oslavu, možná svátku obnovy smlouvy, uspořádanou do čtyř částí: 1. Historie (1–11), 2. Zákon (12,1–26,15), 3. Zpečetění smlouvy (26,16–19), 4. Požehnání a prokletí (27n).

Když G. E. Mendenhall v r. 1955 upozornil na mnoho paralel mezi chetejskými smlouvami 2. tis. a *smlouvu Jahveho s Izraelem, došlo ve studiu struktury Deuteronomia k obratu. Chetejské smlouvy se skládaly z 1. preambule, 2. historického prologu, 3. ustanovení smlouvy, 4. sankcí smlouvy – prokletí a požehnání, 5. svědků a dodatku, v němž se požadovalo, aby byl vyhotovený dokument uložen v chrámu a periodicky se veřejně předčítal.

M. G. Kline (1963) považoval Deuteronomium za jednotný celek a zastával názor, že jde o autentický mojžišský dokument, předložený ve formě starověké blízkovýchodní smlouvy takto: 1. preambule (1,1–5), 2. historický prolog (1,6–4,45), 3. smluvní ustanovení (5,1–26,19), 4. smluvní sankce a přísaha (27,1–30,20), 5. dynastické dispozice, kontinuita smlouvy (31,1–34,12).

D. J. McCarthy (1963) dospěl k názoru, že základní struktura Deuteronomia se sice podobá starověkým smlouvám na Blízkém východě, domníval se však, že kapitoly 1–3 představují samostatné historické dílo a kapitoly 4, 29 a 30 by se měly chápat jako formální celky, jenž samy v sobě obsahují všechny prvky smluvního schématu. Kapitoly 5–28 pak podle něho tvoří jádro v podobě smlouvy, zarámované dvěma proslovy.

G. J. Wenham (1970) tvrdil, že Deuteronomium tvoří zvláštní SZ smluvní forma, podobná jak zákoníkům, tak smlouvám na Blízkém východě, a skládá se z těchto částí: 1. historický prolog (1,6–3,29), 2a. základní ustanovení (4,1–40; 5,1–11,32), 2b. podrobná ustanovení (12,1–26,19), 3. klauzule, požadující zaplacení a obnovování smlouvy (27,1–26), 4. požehnání (28,1–14), 5. kletby (28,15–68), 6. rekapitulace (29,1–30,20), zakončená výzvou. Poslední kapitoly 31–34 formálně do smlouvy nepatří, ale soustřeďují se na

obnovu smlouvy.

M. Weinfeld (1972) připouští, že se kniha řídí spíše literární tradicí smluvních spisů, než že by napodobovala periodické kultické obřady (G. von Rad). Přestože Deuteronomium zachovává motivy staré smluvní tradice, jsou prý přepracovány a přizpůsobeny literárnímu úzu písařů/mudrců z doby Chizkijáše – Jóšijáše, silně ovlivněných asyrskými smluvními předlohami.

Struktura Deuteronomia tedy nepochybně nějak souvisí s politickými smlouvami starověkého Blízkého východu, i když patně jde o zvláštní úpravu modelu do podoby, která je specifická pro Izrael.

V. Historické pozadí

Obecně se dnes uznává, že většina Deuteronomia je starobylá, i když se nedá snadno určit přesné datum vzniku těchto částí. V komentáři G. von Rada se téměř neustále opakuje, že ten či onen zákon je „starý“ či „starší“. Podle jeho názoru je Deuteronomium pevně zakořeněno v posvátné a kultické tradici staroizraelského kmenového systému doby před monarchií, i když jeho současná podoba může představovat modifikaci, která zapadá do širšího kontextu izraelské historie.

A. C. Welch v r. 1924 dokazoval, že všechny kultické zákony 12., 14., 16. a 27. kapitoly ukazují na primitivní podmínky doby osídlení země kolem 10. stol. př. Kr. E. Robertson (1949, 1950) argumentoval, že Deuteronomium bylo sepsáno pod Samuelovým vlivem jako standardní občanský i náboženský zákoník, a že tedy pochází asi z 11. stol. př. Kr.

Společnost, kterou Deuteronomium vyobrazuje, je jistě starověká. Izraelci mají za sousedy Kenaance (7,1–5; 20,16n), Amálekovce (25,17–19), Amónovce a Edómce (23,3–6). Nacházíme zde zákony ohledně vedení svaté války (20,1–20; 21,10–14; 23,10–14; 25,17–19). Chrám ještě neexistuje. Jediná zmínka o králi (17,14–20) se týká panovníka, který má teprve nastoupit. Mnohé ze zákonů mají blízkou paralelu v zákoníku Chammurapiho. Některé odrážejí pozadí kenaanského náboženství (14,21b), jiné prostou zemědělskou společnost a zabývají se tématy úrody (23,24n), mlýnských kamenů (24,6), volů mlátících obilí (25,4), mezi (19,14) apod. Přestože některé z těchto rysů lze aplikovat na dlouhé období, přikláníme se k názoru, že dobové pozadí Deuteronomia tvoří starobylé a autentické období existence národa, jenž časově předcházelo monarchii. Tvrdilo se, že jde o úmyslné „archaizování“ ze strany autora. Nicméně archaizování se zakládá na znalosti minulosti a mnohé z Deuteronomia dává lepší smysl v prosté zemědělské ekonomice v Izraeli doby před královstvím.

VI. Deuteronomium a centrální svatyně

Centrální svatyně hraje v Deuteronomiu významnou roli. Existuje „místo, které si vyvolí Hospodin, váš Bůh“ (12,5,11,18; 18,6–8; 31,10–13 atd.). Zatím se nenaznačuje, že by konkrétně šlo o Jeruzalém, i když tomu nakonec bylo. Hlavní svatyně se patně v nejstarších dobách stěhovala z místa na místo. Tak zůstala schrána v Gilgálu (Joz 4,19; 5,9; 9,6), Šekemu (Joz 8,33), Bét-elu (Sd 20,18,26–28; 21,2) a Šilu (Joz 18,1; Sd 18,31; 1 S 1,7,24; 4,3 atd.). Je mimořádně obtížné stanovit, zda dotyčné texty určují jediné místo pro určitou dobu, trvalé místo pro celou dobu nebo dokonce různá místa pro celou dobu, z nichž každé by bylo schváleno. Knihy Královské a vykopávky v Aradu, Danu a Beer-šebé naznačují, že v praxi

Zákoníky z počátku 2. tisíciletí př. Kr. (1. sloupec) obvykle začínaly titulem a prologem, který oslavoval krále, vyhlášovatele následujících zákonů. Pak následovaly požehnání a kletby určené těm, kdo zákony dodržují či porušují. Druhý sloupec ukazuje složitější, ale velmi důsledné schéma smluv z konce 2. tisíciletí: titul označuje hlavního smluvního partnera a po něm přichází historický prolog. Ten v retrospektivě ukazuje, jak by měla dosa- vadní dobrodini hlavního partnera inspirovat vazala k vděčné poslušnosti následujících ustanovení. Je třeba zajistit, aby byl text zachován v hlavním chrámu vazala a aby byl pravidelně čten, čímž si lid bude připomínat podmínky. Bohové obou stran jsou svědky a ruči- teli úmluvy a oni také uvedou požehnání a kletby na ty, kdo smlouvu dodržují či porušují. Úmluva či smlouva byla potvrzena přísahou a slavnostním obřadem. Obsahuje také sank- ce proti těm, kdo ji poruší.

Asi po r. 1200 př. Kr. toto složité uspořádání mizí. V průběhu 1. tisíciletí mají smlouvy jen čtyři prvky: titul a podmínky, kletby v případě porušení a božstva jako svědky. Pořadí těchto prvků ovšem nebylo pevné. Je překvapující, že biblické smlouvy ustavené na Sína- ji, v Moábu a v Šekemu (Ex, Dt a Joz 24) se obsahem i formou podobají smlouvám z kon- ce 2. tisíciletí, a nikoli smlouvám z 1. tisíciletí. To naznačuje datum jejich vzniku kolem ob- dobí 1400–1200 př. Kr., což je pravděpodobná doba života Mojžíše a Jozua, vůdců tradičně spojovaných s těmito smlouvami.

2. tisíciletí př. Kr.			
Zákony	Smlouvy	SZ smlouva (Deuteronomium)	
Titul Prolog	Titul Historický prolog	Titul Historický prolog	Určuje hlavního partnera
	Ustanovení/zákony	Ustanovení/zákony	Ukazuje, jak dosa- vadní dobrodini hlavního partnera mají vazala inspiro- vat k vděčné poslu- šnosti následují- cích ustanovení
			Nařízení, aby byl text uložen v hlavním chrámu vazala.
Požehnání a kletby	Uložení Čtení Svědkové	Uložení Čtení Svědkové	Božstva obou stran jsou svědky a ručiteli smlouvy.
	Požehnání a kletby	Požehnání a kletby	Kletby a požehnání pro ty, kdo poruší či dodrží její podmínky.
	Přísaha Obřad Sankce	Přísaha Obřad Sankce	Uzavření smlouvy bylo ratifikováno přísahou a obřa- dem. Závěrem se opakovaly sankce.

Diagram, ukazující proměny forem a obsahu zákonů, dohod a smluv v době SZ.

DÍ-ZAHAB

existovalo několik míst. Králové-reformátoři, kteří vládli v pozdějších stoletích, např. Ása, Chizkijáš a Jósijáš, usilovali o omezení „výšin“ s nepravděpodobnou bohoslužbou nebo dokonce o centralizaci bohoslužby v Jeruzalémě.

Zdá se evidentní, že Deuteronomium představuje ideál přijatelný a fungující ve dnech Mojžišových, který nebylo možné zachovávat po dobytí země. Králové-reformátoři na něj sice nezapomněli, ale až do poexilní doby se ho nepodařilo uskutečnit. Ústřední svatyně existovala již za Mojžíše, v 1. pol. 13. stol. př. Kr. Ideální místo, které měla zaujmout v národním a náboženském životě Izraele, ukazuje Deuteronomium.

VII. Autorství a doba vzniku

Jen na málo otázek se hledá odpověď obtížnější než na tuto. Při letném pohledu se zdá, že NZ předpokládá Mojžišovo autorství Pentateuchu, a tedy i Deuteronomia (Mt 19,8; Mk 12,26; L 24,27.44; J 7,19.23; Sk 13,39; 15,5; 1 K 9,9; 2 K 3,15; Žd 9,19; 10,28). U všech těchto odkazů působí obtížná skutečnost, že není jasný význam termínu *Mojžíš*. Může se totiž týkat prostě svitku Pentateuchu, a ne autorství. Deuteronomium samo zmiňuje Mojžíše, jak mluví (1,6.9; 5,1; 27,1.9; 29,2; 31,1.30; 33,1 atd.) a píše (31,9.24).

Žádné z těchto prohlášení však neumožňuje závěr, že by kniha Deuteronomium v dnešní podobě pocházela celá (nebo její převážná část) od samotného Mojžíše. Musíme připustit, že k pozdějšímu datu prošel původní mojžíšský materiál ediční činností a úpravami. Dokonce i kdyby se dalo prokázat, že se mnohé z geografie, dobového pozadí zákonů a společnosti obecně hodí do Mojžíšovy éry, pro přijetí hypotézy plného Mojžíšova autorství by to stejně nestačilo. V současné době existují čtyři hlavní názory na dobu vzniku a autora:

1. V podstatě Mojžíšova doba a také jeho autorství, s jistým množstvím materiálu z doby pozdější.

2. Datování do doby mezi Samuelem a Šalomounem. Tvrdí se, že mnoho materiálu spadá do dnů Mojžíše, avšak kniha, jak ji známe dnes, byla sestavena 300–400 let po Mojžíšově smrti.

3. Vznik za Chizkijáše – Jósijáše během 7. stol. př. Kr. Nepopírá se, že text může obsahovat hodné mojžíšovského materiálu a že většina díla staví na Mojžíšových principech. Kniha však představuje sbírku starobylé látky, zachované v náboženských a prorockých kruzích v období hlubokého odpadlictví, kdy národ musel být znovu povzbuzován k plnění svých dřívějších smluvních závazků. Mojžíš o nich mluví ve svých proslovích, které přenesl při vstupu Izraele do zaslíbené země. Publikace této sbírky materiálu podpořila Jósijáše v jeho reformním úsilí.

4. Datování i autorství z poexilní doby. Kniha nebyla programem reformy, ale zbožným přáním nerealistických poexilních idealistů.

Badatelé si stále více uvědomují, že i když pátrání po původu Deuteronomia nakonec vždycky povede k postavě samotného Mojžíše, je zcela nemožné určit datum, kdy kniha získala svou konečnou podobu. Problém má dva aspekty: 1. stáří původních údajů a 2. období, kdy byly tyto údaje shromážděny. Existují důvody se domnívat, že mnohé v Deuteronomiu sahá zpět až do Mojžíšovy doby a že Mojžíš sám dal Izraeli jádro Deuteronomia. V nových situacích se však stalo nezbytné znovu Mojžíšova slova prezentovat a ukázat, že platí i za změněných podmínek. V histo-

rii Izraele existuje řada klíčových momentů, kdy k tomu mohlo dojít – za Saula, Davida či Šalomouna, kdy se zakládalo království, v kritickém období jeho rozpadu po Šalomounově smrti nebo při řadě kritických momentů v následujících stoletích. Musíme připustit, že na současně podobě knihy se podepsal jak silný Mojžíšův vliv, tak redakční úpravy. I když patně máme k dispozici málo důvodů k tomu, abychom odmítli názor, že podstatná část Deuteronomia existovala již před 7. stol. př. Kr., není možné stanovit, jak mnoho z něj tvoří *ipsissima verba* samotného Mojžíše.

BIBLIOGRAFIE. P. Buis a J. Leclercq, *Le Deuteronomie*, 1963; R. E. Clements, *God's Chosen People*, 1968; P. C. Craigie, *Deuteronomy*, 1977; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1902; G. H. Davies, „Deuteronomy“ in *Peake's Commentary on the Bible*, rev. 1962; C. F. Keil a F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, 3, 1864; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1963; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 1967; E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950; G. von Rad, *Deuteronomy*, 1966; *idem*, *Studies in Deuteronomy*, 1953; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, TOTC, 1974; *idem*, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*, 1964; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 1972; A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, 1924; *idem*, *Deuteronomy and the Framework to the Code*, 1932; G. J. Wenham, *The Structure and Date of Deuteronomy* (nepublikovaná disertace, Londýn, 1970); *idem*, „Deuteronomy and the Central Sanctuary“, *TynB* 22, 1971, str. 103–118; G. E. Wright, „Deuteronomy“ in *IB*, 2; *idem*, *The Old Testament and Theology*, 1965. J.A.T.

DÍ-ZAHAB Jde o název v Dt 1,1, zmiňovaný kvůli upřesnění místa, na němž Mojžíš přenesl následující promluvy. Často se zotožňovalo s Dahabem na V pobřeží Sinájského poloostrova (např. Rothenberg a Aharoni), nedá se však snadno sladit s dalšími uvedenými údaji (sr. v. 5). Je třeba hledat v S Moábu, kde se zatím zdá nejpravděpodobnější ed-Deba (30 km V od Hesbánu/Chešbónu).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, str. 307 a mapa 4; B. Rothenberg a Y. Aharoni, *God's Wilderness*, 1961, str. 144, 161. G.I.D.

DIAKON Ř. výraz *diakonos* se v NZ vyskytuje asi 30x. Ve Fp 1,1 se překládá jako „diakon“, v 1 Tm 3 jako „jáhen“. Jde však o běžný výraz, překládaný na mnoha místech podst. jm. „služebník“. Odvozená slova *diakoneō* = sloužit a *diakonia* = služba se objevují asi 70x. Ve většině ze 100 případů celkového výskytu se evidentně nejedná o technický termín, který by se vztahoval ke zvláštní funkci v církvi. V těch několika, kde tomu tak je, musíme zvažovat, nakolik *diakonos* a jeho odvozeniny nabyly takového obsahu.

I. Původ

Diakonos je v podstatě služebník, často ten, který slouží u stolu, tedy číšník. V helénistické době začal tento výraz označovat také jisté chrámové a kulturní

úředníky (viz příklady v *MM*) a tím anticipoval pozdější význam křesťanského termínu. V obecnějším smyslu se *diakonos* vyskytuje v NZ běžně, ať už jde o služebníky krále (Mt 22,13) nebo Boha (1 Te 3,2 – TR). V Ko 1,7.23.25 Pavel označuje Epafrase jako „diakona“ Kristova a sebe jako „diakona“ evangelia a církve. Jiní prokazují *diakonia* Pavlovi (Sk 19,22; sr. Fm 13 a snad Ko 4,7; Ef 6,21) a kontext ukazuje, že jsou jeho pomocníky v evangelizačním díle. Hledat zde původ pozdějšího pojetí biskupa a jeho diakona by bylo příliš násilné. Jinými slovy, *diakonia* se zde týká kázání a pastorační činnosti.

V NZ však tento termín nikdy neztrácí souvislost s poskytováním materiální pomoci a služby (sr. např. Ř 15,25 v kontextu; 2 K 8,4). Číšník je stále *diakonos* (J 2,5.9), Martina obsluha u stolu (L 10,40) a služba Petrovy tchyně (Mk 1,31) jsou *diakonia*. Právě v tomto smyslu máme rozumět tomu, že Ježíš přišel, aby sloužil (Mk 10,45). Stojí za povšimnutí, že toto tvrzení je zasazeno do kontextu služby u stolu (L 22,26n). Pán je diakonem *par excellence*, tím, kdo slouží u stolu svého lidu. Tyto texty nám ukazují, že „diakonát“ tohoto druhu je znakem celé církve.

II. Diakonát v NZ

Jak jsme již viděli, existovala dobová analogie „diakonů“ jako kultovních správců. Když tedy narazíme na pozdrav adresovaný biskupům a diakonům (Fp 1,1), vidíme v tom přirozeně zmínku o dvou skupinách uvnitř církve. Je sice pravda, že zde Hort může sponovat „vládnoucí“ a „služebné“ aspekty, které spoluplytvářejí církev, ale je pochybné, že by se toto dalo aplikovat na 1 Tm 3, kde bezprostředně po výčtu předpokladů pro službu biskupa následuje paralelní seznam související s diakony: čestnost, bezúhonnost, nezištnost, střídmost, upřímnost. To jsou vlastnosti zvláště potřebné u těch, kdo zodpovídají za finance a správu. V rané církvi zaujímala významné místo také sociální péče, a tak se pojmem *diakonos* začali označovat i lidé, kteří sloužili v této oblasti. Přispěl k tomu mj. fakt, že k pravidelné charitativní činnosti patřily také hody lásky, které vyžadovaly službu u stolu. Přestože je *diakonia* znakem celé církve, představuje zároveň zvláštní dar – vedle prorocký, řízení církve a štědrého dávání. Lidé, které Bůh takto obdaroval, by ji měli konat (Ř 12,7; 1 Pt 4,11). Ačkoli je „diakonem“ vlastně každý Kristův služebník, může se tohoto pojmu užívat zejména k označení lidí, kteří slouží, např. Foibé (Ř 16,1). Zůstává nejasné, jestli existoval diakonát pod tímto názvem univerzálně, nebo zda např. „služba potřebným“ v Korintu (1 K 12,28) odpovídala „diakonům“ ve Filipech. Existuje málo důkazů, které by potvrdily, že termín „diakon“ v NZ době nějak souvisel s židovským *hazzān* (*SYNAGOGA). Pokládáme za důležité, že hned po výčtu předpokladů, které má splňovat diakon, se Pavel vrací k obecnému významu slova při výzvě adresované samotnému Timoteovi (1 Tm 4,6; sr. též 1 Pt 4,10 s 4,11).

Za formální ustanovení diakonátu se všeobecně považuje zpráva ve Sk 6 o tom, jak církev ustanovila sedm dobrověstných mužů, aby dohlíželi na správu fondu pro vdovy. Není jisté, zda to má dostatečné jazykové opodstatnění. Ponecháme-li stranou neověřitelné teorie, které v oněch sedmi spatřují jen helénistickou protiváhu Dvanácti, můžeme si všimnout, že Písmo těchto sedm nenazývá „diakony“, ale užívá odvozených slov, jež se týkají nejen *diakonia* slovem,

konané Dvanácti (v. 4), ale i služby (ať penězi či pokrmem), které koná oněch sedm u stolu (v. 2). Vzkládání rukou se ve Sk praktikuje běžně, nemusíme je tedy pokládat za zvláštní mezník (*ORDINACE). Na Filipovi a Štěpánovi vidíme, že se skupina sedmi nemožovala pouze na službu u stolu.

Určitou váhu má Lightfootovo tvrzení, že místo, které Lukáš této události dává, dokazuje, že ji považoval za vysoce významnou. Jedná se o „jednu z reprezentativních skutečností, z nichž se skládá celá první část jeho líčení“ (*Philippians*⁵, str. 188). Její význam však nespočívá v ustanovení pořadí v služebné hierarchii, ale v tom, že jde o první případ delegování správní a sociální odpovědnosti na ty, kdo mají požadovaný charakter a příslušné obdarování. Tato praxe měla sloužit za vzor sborům pohanského původu, přičemž rozpoznání těchto povinností představovalo součást Kristovy služby.

V církvi postupně došlo k institucionalizaci a zúžení NZ koncepce. Nejstarší nekanonická literatura rozlišuje třídu diakonů, aniž by specifikovala jejich funkci (sr. 1. *list Klementův* 42; Ignatios, *List Magneským* 2.1; *List Tralleským* 2.3; 7.3). Pozdější literatura ukazuje diakony, jak přebírají určité funkce, např. péči o nemocné, které musely být součástí křesťanské *diakonia* v apoštolské době. Do popředí se stále více dostávaly jejich povinnosti u Večeře Páně (možná přes službu u stolu při společném jídle v obecenství?) a osobní vztah k monarchickému biskupovi. K příležitostnému omezení diakonátu na sedm dochází pravděpodobně záměrnou archaizací.

BIBLIOGRAFIE. H. W. Beyer, *TDNT* 2, str. 81–93; J. B. Lightfoot, *The Christian Ministry* (= *Philippians*⁵, str. 181nn); F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*, 1897, str. 198nn; A. M. Farrer in *The Apostolic Ministry*, K. E. Kirk (ed.), 1946, zvláště str. 142nn; B. Reicke, *Diakonia, Festfreude und Zelos*, 1951, str. 9nn; K. Hess, *NIDNT* 3, str. 544–553. A.F.W.

DIAKONKA *Foibé byla *diakonos* sboru v Kenchrejích (Ř 16,1); KP služebnice, EP pravděpodobně přesněji „diakonka“).

Rečti církevní otcové zpravidla čtou 1 Tm 3,11: „Právě tak *ženy* musí být vážné...“ (podobně EP: „ženy v této službě“) a považují tak kvalitu, které následují, za požadavky, jež musí splňovat ženy-diakonky, nikoli manželky diakonů. To lépe zapadá do kontextu než KP („též i manželky ať mají poctivé...“) a pravděpodobně i více odpovídá skutečnosti. Theodor z Mopsuestie výmluvně interpretuje výraz „ne pomlouváčné“ jako „nesdělující důvěrné věci, které poznaly při své službě“ (ed. Swete, 2, str. 128).

Kolem r. 111 po Kr. podává Plinius, guvernér Bithynie, zprávu o tom, že útrpným právem vyslyšel dvě „služebnice“, kterým se říkalo diakonky (*ministrae*), ohledně křesťanských obřadů (*Epistolae* 10. 96). Slovo „služebnice“ zde může označovat sekulární postavení nebo jejich funkci v křesťanském obecenství. Plinius nepochybně hledal důkazy o kanibalismu.

Další literární zmínku o diakonkách nacházíme až ve spisu *Didascalie* ze 3. století. Někteří proto pochybovali o tom, že by v době NZ vůbec existovaly. Přestože první křesťané úzkostlivě dodržovali společenské zvyklosti, diakonky vykonávaly mnohé funkce, jež jsou jim připisovány teprve v pozdější literatuře (např. navštěvování žen v pohanských domácnostech), již v apoštolské době. Ustanovení dia-

konek je tedy *a priori* pravděpodobně a L 8,2n může mít z tohoto hlediska hluboký význam. Jejich povinnosti se shodovaly s povinnostmi diakonů. Naše dva NZ oddily naznačují, že se jednalo o „ženské“ diakony. (Pozdější speciální výraz *diakonissa* vznikl až v době, kdy se význačná funkce diakonů stala liturgickou.)

BIBLIOGRAFIE. Eseje C. H. Turnera a W. Collinse in *The Ministry of Women*, 1919; J. G. Davies, *JEH* 14, 1962 str. Inn. A.F.W.

DIASPORA (Ř. *diaspora*; KP rozptýlení). Tento termín označuje buď Židy rozptýlené v nežidovském světě (J 7,35; 1 Pt 1,1), nebo místa, kde sídlili (Jk 1,1; Júd 5,19).

I. Původ

Počátky dobrovolného rozptýlení Izraele nelze spolehlivě určit. Náznak nacházíme již v rané „kolonii“ v Damašku (1 Kr 20,34) a Šalomounova expanzivní politika mohla docela dobře vést ke vzniku prvních obchodních základů. Království Asýrie a Babylónie však zavedla nový prvek, totiž násilné přisídlení části obyvatelstva z dobytých území do určitých oblastí jejich říše (2 Kr 15,29; 17,6; 24,14n; 25,11n). Součástí jejich strategie totiž bylo odstranění vládnoucích tříd a školených řemeslníků. Mnohé z těchto skupin, zvláště ze S království, pravděpodobně ztratily svou národní a náboženskou identitu. Nicméně judská komunita v Babylóně měla bohatou prorockou službu, naučila se uctívat Boha Izraele bez chrámu a obětí a z jejího středu vyšli cílevědomí muži, kteří se vrátili, aby znovu vybudovali Jeruzalém. Za vlády Kýry se však vydala na cestu do vlasti jen část exulantů, takže početná a vysoce uvědomělá židovská komunita přetrvala v Babylónu do středověku a pořídila vlastní recenzi Talmudu.

II. Rozsah

Na Izraelec žijící v cizině se ovšem doma nezapomnělo a prorocké předpovědi o Božím milostivém zásahu v posledním čase zahrnují i obnovu „rozptýleného Izraele“ (např. Iz 11,12; Sf 3,10; sr. Ž 147,2, kde LXX pozoruhodně překládá „*diasporai* Izraele“). Oblast prorockých vidění často přesahuje asyrské a babylónské impérium. Jinými slovy, začalo další rozptýlení, snad původně dobrovolně, ale posílené utečenci, jak ukazuje Jr 43,7; 44,1. Židé se usazovali v Egyptě a i ve vzdálenějších oblastech, na méně známých místech. Nepřilíhli jasně světle vrhají na podobu židovských obcí v Egyptě aramejské papýry nalezené v Elephantině (*PAPYRA A OSTRAKA, *SEVĚNA) u prvního kataraktu. Pocházely od židovské obchodní komunity s vlastním oltářem a dalšími charakteristickými rysy.

S výboji Alexandra Velikého nastává pro diasporu nová doba: na nejrozmanitějších místech lze zaznamenat stále větší příliv židovských přistěhovačů. V I. stol. po Kr. napočítal Filón v Egyptě asi milion Židů (*In Flaccum* 43). Ještě o něco dříve si zeměpisec Strabón všimá počtu a postavení Židů v Kyreně a dodává: „Tento lid si našel cestu do každého města a není snadné najít v obydleném světě místo, které by tento národ nepřijímal a v němž by se neprojevila jeho síla“ (cituje Jos., *Ant.* 14. 115, Loeb ed.).

O tom, že Strabónovo hodnocení je obecně pravdivé, máme k dispozici mnoho důkazů. V Sýrii existo-

valy velké židovské „kolonie“. Juster (1914) jmenuje 71 měst v Malé Asii, které diaspora zasáhla. Dnes bychom tento seznam nepochybně mohli rozšířit. Římský pisatelé (např. Horatius) dosvědčují přítomnost a zvyky Židů v hlavních městech, nevylučují se však o nich se sympatiemi. Již r. 139 př. Kr. Židy z Říma vyhnali: edikt zmíněný ve Sk 18,2 měl několik precedentů. Židé se však vždy nějakým způsobem vrátili zpět. Přes všechnu neoblíbenost, kterou ve svých proslovech nepokrytě vyjádřili Pilát a Gallio a otevřeně ji dal najevo i křičící dav ve Filipch (Sk 16,20) a v Efezu (Sk 19,34), se Židé uchýlili jako určitý druh všudypřítomné výjimky. Ostatním nezbylo tolerovat jejich společenskou výlučnost, nepochopitelná tabu a nekompromisní náboženství. Jen oni mohli být osvobozeni od povinných „oficiálních“ obětí a od vojenské služby (protože by o sabatu nepochodovali). I když za Seleukovců, Ptolemaiovců a Římanů museli čelit mnoha otevřeným projevům nelibosti a výbuchům divokého násilí, většinou se těšili pokoji a blahobytu.

Šíření diaspory se neomezilo jen na Římské impérium. Sahrála významnou roli také v oblasti Perského vlivu, jak ilustruje zpráva o shromážděném davu během letnic (Sk 2,9–11). Josephus uvádí objevené příběhy o židovských pirátech Fra Diavolova formátu v Parthii (*Ant.* 18. 310nn) a o obrácení a obřezání krále nárazníkového státu Adiabéne (*Ant.* 20. 17nn).

III. Charakteristické rysy

Elefantinské zvláštnosti nejsou pro pozdější diasporní židovství typické. Život většiny těchto společenství se odehrává kolem Zákona a synagogy, i když je třeba poznamenat, že jeden z utečenců, sádokovský velekněz Onías, postavil na základě Iz 19,18n ve 2. stol. př. Kr. chrám v egyptské Leontopoli a tvrdil, že egyptští Židé převážně „mají chrámy naprosto nesprávné“ (*Ant.* 13. 66). „Rozptýlení“ Židé nemohli žít přesně tak jako Židé v Palestině. Diaspora na Z existovala v řeckém světě a musela mluvit řecky. Hlavním důsledkem této skutečnosti byl překlad svatých Písem do řečtiny, Septuaginta (*TEXTY A PŘEKLADY). Legendy o jejím původu přinejmenším podávají svědectví o misijním duchu helénistického judaismu. Přestože jakákoli generalizace, která by vycházela pouze z alexandrijské diaspory, může být zavádějící, vidíme tu prosperující a vzdělanou židovskou komunitu, usilující o navázání intelektuálního kontaktu se zavedenou řeckou kulturou. Charakteristickým produktem je „demiesianizovaný“, jinak však ortodoxní judaismus Knihy moudrosti a Filónův. Existuje také důkaz o židovské misijní apologetice, adresované pohanům s řeckým vzděláním, a o souboru pokynů pro pohanské konvertity. Ř 2,17–24 představuje možná lehce satirický komentář k tomu, jak diasporní judaismus chápal svou misi.

Židovská helénistická kultura byla věrná Zákonu a národu (sr. Fp 3,5n – významí diasporního Žida). Komunity platily půllísek chrámové daně a udržovaly kontakty mezi sebou i s Jeruzalémem (sr. Sk 28,21n). Zbožní Židé podle možnosti navštěvovali o velkých svátcích Jeruzalém (Sk 2,5nn; 8,27) a často je s jejich vlastní poutaly těsnější vazky. Kulturní atmosféra se však natolik lišila, že i tam měli své vlastní synagogy (sr. Sk 6,9). Je možné, že Štěpán převzal svůj radikální postoj vůči chrámu zčásti od diasporního judaismu v době před obrácením.

Přestože Židé nebyli populární, je zřejmé, že judaismus se pro mnohé pohany stal atraktivním. Prostě,

ale majestátní uctívání jednoho Boha, vznešená etika, vysoký standard rodinného života, to vše přitahovalo k synagoze hodně lidí, včetně vysoce postavených. Požadavek obřizky možná bránil mnoha mužům, aby se stali plně *proselty, řada z nich však dále navštěvovala synagogy jako „bohobojní“. Proto se v souvislosti s Pavlovými misijními cestami pravidelně setkáváme v synagogách s pohany (sr. Sk 13,43nn; 14,1; 17,4; 18,4nn).

Mnohé prameny potvrzují, že judaismus lákal i díky všeobecně rozšířenému falešnému přesvědčení, že Židé vlastní zvláštní magické síly a že jejich posvátná slova jsou při zařikání obzvláště účinná. Někteří Židé bez skrupulí této pověsti využívali. S takovým případem se setkáváme ve Sk 13,6nn. Je také pravděpodobné, že okrajově existovalo židovské synkretické a sektářské učení, které se zabývalo mystérii a okultismem, jimiž byl helénistický svět fascinován. Některé pohanské kultury, např. Sabaziův ve Frýgii, do své exotické náboženské směsi dychtivě přidávaly judaistické prvky. Ačkoli mohly hrát důležitou roli v historii křesťanské hereze (*GNOSTICISMUS), existuje málo důkazů o tom, že by samy měly pro diasporní židovstvo jako celek velký význam. Archeologické studie podle očekávání odhalily závažné formální rozdíly i různé stupně kulturní exkluzivity v odlišných dobách a různých místech. Nic však nenavědčuje tomu, že by v diasporním židovstvu existovala vážnější nerozhodnost v otázce jedinečnosti izraelského Boha, jeho zjevení v Tóře a jedinečnosti jeho lidu.

IV. Vztah ke křesťanství

Diaspora měla bezesporu velký vliv na přípravu cesty evangelium. Synagogy, které se nacházely na většině území tehdy známého světa, byly odrazovými můstky prvních misionářů. Skutky apoštolů ukazují Pavla, který se považoval za misionáře pohanů, jak obvykle začíná své evangelizační dílo kázáním v synagoze. Téměř vzápětí docházelo k rozdělení, protože většina rodilých Izraelců odmítla nabízeného Mesiáše, zatímco pohané (tj. proselyty a „bohobojní“) jej s radostí přijali. Typičtí konvertité jako Komélius a etiopský eunuch byli předtím proselyty nebo „bohobojními“. Je jasné, že „bohobojní“ – děti diaspory – představovali v historii rané církve důležitý faktor. Uvěřili po určité předchozí známosti Hospodina a Písem a již dříve se stráníli modloslužby a nemoralnosti.

LXX také vykonala službu přesahující původní účel, a to mezi pohany, kteří byli v kontaktu se synagogou. Víceorodní otců dosvědčuje, že čtení LXX hrálo rozhodující roli při jejich obrácení.

Zřetelné nejasnosti u některých pohanských pisatelů způsobují, že se dá těžko určit, zda se mluví o judaismu, nebo o křesťanství. Může to být i proto, že křesťanské společenství často povstalo z lůna diasporního judaismu. Neznalému či lhostejnému pohanovi se mohl postoj konvertity k tradičním zvykům jevit jako židovský, i když věřil hrozným příběhům o zhářství a kanibalismu křesťanů. Na druhé straně židovský vliv na mnohé vědčí osobnosti z řad konvertitů pomáhá vysvětlit, proč judaismus představoval tak velké nebezpečí pro apoštolskou církev.

Je zajímavé, že Petr a Jakub, oba palestínští Židé, oslovují křesťany jako ty, kteří jsou „v diaspoře“ (Jk 1,1; 1 Pt 1,1). Jako členové staré diaspory jsou v místě, kde žijí, jen „příchozími“, prožívají solidaritu, jakou pohané neznají, a jsou vázání transcendentní věrností k „nebeskému“ Jeruzalému.

BIBLIOGRAFIE. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 1914; A. Causse, *Les Dispersés d'Israël*, 1929; E. Schürer, *History of the Jewish People*, 2, 1978; BC, I, str. 137nn; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 1953–68 (vztah k pohanské symbolice); R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1958; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 1960; M. Grant, *The Jews in the Roman World*, 1973; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 1977. A.F.W.

DIBLÁTSKÁ POUŠŤ Vyskytuje se pouze v Ez 6,14, žádné místo tohoto jména se však archeologům nepodařilo určit. Pravděpodobně jde o dávnou písařskou chybu u slova *Ribla; LXX čte Deblatha.

J.D.D.

DÍBÓN

1. Město v Judsku, obydlené po exilu (Neh 11,25), dnes neidentifikovatelné.

2. Dibón v Moábu (hebr. *dibōn*) se rozkládal na místě dnešní vesnice Dibán, V od Mrtvého moře a 6 km S od řeky Armónu. Město zmiňuje Ramses II., který tvrdí, že je dobyl (K. A. Kitchen, *JEJ* 50, 1964, str. 63–70). Původně náleželo Moábu, v předizraelských dobách se ho však zmocnil emorejský král Síchon (Nu 21,26). Izraelci město zabrali v době exodu (Nu 21,30) a bylo přiděleno kmenům Rúbenovců a Gádovců (Nu 32,2n). Jelikož je zbudováni Gádovci (Nu 32,34), nazývá se od té doby Dibón-gád (Nu 33,45), ačkoli Joz 13,15nn jej připisuje Rúbenovcům. Jde zřejmě o jednu ze zastávek na cestě z Egypta a mluví se o něm v Nu 33,45n. Později Izrael o Dibón přišel, Omri jej však získal zpět, pak o něj znovu přišel ve prospěch moábského krále Měši, jenž o něm mluví na *Moábském kameni v řádcích 21 a 28. Izajáš a Jeremjáš jej znají jako moábské město (Iz 15,2; Jr 48,18,22).

V letech 1950–5 prováděly American Schools of Oriental Research (Americké školy pro výzkum Orientu) archeologické vykopávky na JV, SZ a SV straně kopce. Našly se důkazy osídlení v rané době bronzové, vrstvy kamenného podloží, zeď a keramika z rané doby bronzové III. Vlastní moábské obyvatelstvo se datuje od doby železné I a svědčí o něm několik velkých budov. Nález z JV konce pocházejí z doby železné II, z období od pol. 9. stol. do r. 582 př. Kr., kdy město zničil Nebúkadnesar. Zde se také nachází královská čtvrť, kterou pravděpodobně vystavěl Měša. Mladší zbytky časové spadají do doby nabatejské, byzantské a arabské.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, str. 304–305; N. Glueck, *Exploration in Eastern Palestine*, 3, *AASOR* 18–19, 1937–8, str. 115, 224nn; W. H. Morton, *BASOR* 140, 1955, str. 5nn; R. E. Murphy, *BASOR* 125, 1952, str. 20–23; W. L. Reid, *BASOR* 146, 1957, str. 6–10; A. D. Tushingham, *BASOR* 133, 1954, str. 6–26; 138, 1955, str. 29–34; *AASOR* 40, 1972; F. V. Winnett, *BASOR* 125, 1952; *idem* a W. L. Reid, *AASOR* 36–37, 1961.

J.A.T.

DÍNA (hebr. *dina* = soud, souzená). Dcera Jáкова od Leji (Gn 30,21; 46,15). Když Jákov tábořil poblíž Še-

kemu, šla Dína navštívit místní ženy (Gn 34). Zalíbila se přítom Šekemovi, synovi chivejského knížete Chamóra, který se jí zmocnil a pak žádal Jáka, aby si ji mohl vzít za ženu. Jákobovy syny to však pobouřilo. Určili podmínku, aby se Šekemci dali obřezat, jinak jim nebude dán souhlas k sňatku. Pak Šimeón a Lévi (zřejmě se svými družinami) Šekemce věrolomně napadli a vyvraždili. Jákob tento čin neschvaloval (Gn 34,30), ba přímo ho odsoudil (Gn 49,5–7). Skutečnost, že tyto smutné události související se ženami byly zaznamenány, vnímá C. H. Gordon (*HUCA* 26, 1955, str. 80) jako známku raného data tohoto vyprávění (z doby před Šalomounem). K.A.K.

DIONÝSIOS Z AREOPAGU Člen athénské aristokratické rady (*AREOPAG), jeden z mála Pavlových athénských konvertitů (Sk 17,34). Tradice z 2. stol. (Dionýsios z Korintu in Eusebius, *EH* 3. 4; 4. 23), že byl prvním athénským biskupem, však může být založena jen na tomto odřídli Písma. Za jeho dílo byl dlouho považován soubor mnohem mladších mystických spisů, který měl ve středověku velký vliv (viz částečný překlad do angličtiny, pořizovaný C. E. Roltem; z nedávných studií R. Roques, „Dionýsios Areopagitica“ in *RAC*). Jiné spekulace o Dionýsiu, patrně v souvislosti s pohanským Dionýsovým kultem, sleduje Rendel Harris, *Annotators of the Codex Bezae*, 1901, str. 76nn. A.F.W.

DIOTREFÉS Člověk plný vzdoru a přehnaných ambicí, který neuznával presbytera Jana, veřejně jej napadal, odmítal akceptovat jeho stoupence a těch, kdo je přijímali, zbavoval buď formální exkomunikací, nebo fyzickým násilím. I když by přímý Janův zásah byl nakonec rozhodující, existující Diotrefův vliv mohl účinek jeho dopisů zrušit (3 J 9n). Není jasné, jestli se to dělo z moci funkce v církvi obvyklé (tj. zda byl jedním z prvních monarchických biskupů – sr. T. Zahn, *JNT*, 3, str. 374nn), nebo zda prosazoval svou dominantní osobnost mezi jinak sobě rovnými (sr. J. V. Bartlet, *JTS* 6, 1905, str. 204nn). O dalších hypotetických rekonstrukcích viz J. Chapman, *JTS* 5, 1904, str. 357nn, 517nn; B. H. Streeter, *The Primitive Church*, 1929, str. 83nn; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1945, str. 161nn. A.F.W.

DIVADLO Ř. divadla se obvykle vytesávala do přirozené prohlubně ve svahu kopce. Divadlo bylo také, jaké si mohla dovolit akropole daného města. Na velikost se nevhatovala žádná omezení, muselo mít především dobrou akustiku. Do některých divadel se vešlo mnoho tisíc diváků. Prudce se zvedající řady sedadel obklopovaly tzv. *orchestra* neboli místo pro tanece. Za ním se nacházelo vyvýšené jeviště, tzv. *skēnē*. Divadlo představovalo spolu s tělocvičnou centrum kulturního dění a mohlo sloužit i k veřejným shromážděním, jako např. v Efezu (Sk 19,29). Tamější divadlo stálo vedle hlavní městské komunikace, směřující k přístavu, a podobně jako v dalších ř. městech zůstává jedním z nejdůležitějších památek minulosti. E.A.J.

DIVY viz ZÁZRAKY

DÍŽE (hebr. *miš'eret*, Ex 12,34; sr. Dt 28,5.17). Velká dřevěná nebo hliněná mléčná nádoba, v níž se připravovalo těsto. Dnešní arabští nomádi často k tomu účelu užívají dřevěné misy. Příklad asi z r. 700 př. Kr. viz *ANEP*, č. 152. (*CHLĚB) A.R.M.

DLAŽDICE, DLÁŽDĚNÍ Ezechiel dostal příkaz, aby vyryl město Jeruzalém na sluncem vysušenou cihlu (4,1; hebr. *l'běnā*). Archeologové objevili plányky uchované na hliněných tabulkách (např. *ANEP*, č. 260).

Když Mojžiš a izraelští starší uviděli Boha Izraele (Ex 24,10), bylo pod jeho nohama cosi „jako průzračný safír“. Možná, že se jedná o podobný stupínek, jaký postavili pro Ramsesa II. v Kanturu a který byl pokryt modrými glazurovanými dlaždičkami; sr. *ŠPERKY A DRAHÉ KAMENY, safír, a W. C. Hayes, *Glazed Tiles from a Palace of Ramses II at Kantir*, 1937. Pokud víme, střední tašky se v Palestině nepoužívaly, takže v L 5,19 by se ř. *keramos* mělo překládat obecněji jako „střešní krytina“. (*DŮM) A.R.M.

DLUH, DLUŽNÍK

I. Půjčování, půjčka

Půjčky v Izraeli neměly obchodní, nýbrž charitativní ráz. Neposkytovaly se proto, aby umožnily obchodníkovi začít s obchodem či ho rozšířit, ale jako pomoc rolníkovi k překonání období chudoby. Jelikož až do konce království zůstalo hospodářství převážně zemědělské, nevzniklo nic analogického půjčovnému systému, který již v r. 2000 př. Kr. existoval v Babylónii. Proto legislativa neobsahuje merkantilní pravidla, ale výzvy k sousedské vstřícnosti a výpomoci. Tentýž náhled zachovává Sr 29. V NZ se pozadí mění. Dlužníci v podobenství o nepoctivém správci (L 16,1–8) jsou buď nájemci, platící nájem v naturáliích, nebo obchodníci, kteří mají zboží na úvěr. Označení hříchů slovem dluh (Mt 6,12) je typicky židovské. Ježíš neužívá proto, aby charakterizoval vztah mezi Bohem a člověkem jako vztah věřitele a dlužníka, ale aby hlásal milosrdenství a uložil povinnost odpouštět (L 7,41n; Mt 18,21–27).

II. Úrok, lichva

Výraz „lichva“ dnes naznačuje neúměrně vysoký úrok. Stížnosti ve SZ se však netýkají vysokého úroku, ale toho, že vůbec existuje. Všechny tři kodexy (Ex 22,25 JE; Dt 23,19n D; Lv 25,35nn H) jej zakazují, neboť věřitel nebratrsky těží z neštěstí bližního. Dt 23,20 (sr. 15,1–8) povoluje uložít úrok cizinci. O úroku a jeho zavedení do praxe se zmiňují Chamurapio zákoník a starší babylónské zákony. Termín *nešek* (doslova „něco ukousnutého“) pravděpodobně označuje chamtivé vymáhání, ačkoli slovní hříčka *nōš kīm* v Abk 2,7 (ve smyslu „plátce úroku“ i „š, kdo koušou“) může znamenat sumu, která pohltí úspory odložené stranou k splacení dluhu. Synonymum *tarbūt* (vzrůst) a ř. *tokas* (výsledek) mají dnešní význam úroku jako růstu základu. V souladu s měnícím se hospodářstvím Ježíš dovoluje investici za účelem zisku (Mt 25,27; L 19,23), podřazuje však tradiční nedůvěru k přičítání poplatku k soukromé půjčce (L 6,3nn).

III. Zástava, ručení

Bezpečnostní opatření v případě malé dočasné půjčky nabylo podoby osobní zástavy (Dt 24,10; Jb 24,3), hypotéky na nemovitost (Neh 5) nebo záruky ručitele (Př 6,1–5; Sír 8,13; 29,14–20). Tam, kde nebylo co zkonfiskovat, mohli dlužníky prodat do otroctví (Ex 22,3; 2 Kr 4,1; Am 2,6; 8,6 atd.). Zákony jsou koncipovány tak, aby zmírily tvrdost tohoto zvyku. Také ohledně zastavitelných předmětů a podmínek půjčování jsou vydána restriktivní opatření (Dt 24). Jistým druhem omezení byl fakt, že se musely všechny dluhy každých sedmý rok zrušit (Dt 15,1nn, pouze Dt zmiňuje dluhy v souvislosti s padesátým rokem) a Izraelci, kteří spláceli svůj dluh službou, museli být propuštěni (Lv 25,39–55). Tato zákonná ustanovení se však patrně historicky plně nezachovávala. Eliáš nepomáhá vdově v 2 Kr 4,1–7 tím, že by připomínal Zákon, ale tak, že učiní zázrak. Neh 5 se nedovolává Dt 15 (i když sr. Neh 10,31 a Jr 34,13n). V období judaismu nalezl Hillel systém, jak se legálně vyhnout Dt 15. Nekladl si za cíl zrušit či obejít zákon, ale přizpůsobit ho obchodnímu hospodářství.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970.

A.E.W.

DOBA PRAOTČŮ

I. Biblický obraz

Období praotců zahrnuje dobu, v níž žili Abraham, Izák a Jákob. Je popsána v Gn 12–50, přičemž k. 39–50 se více zabývají Josefem. Stanovit přesné časové rozmezí je mimořádně obtížné a vědci zastávají rozdílné názory v rozmezí 1900–1500 př. Kr. Biblické údaje k vyřešení tohoto problému nestačí, a tak nezbývá než navrhnout hypotetická data získaná srovnáním údajů z příběhů o praotcích v Gn s informacemi z mimobiblických zdrojů z 1. poloviny 2. tis. př. Kr. Nastínit obecný obraz doby praotců není snadné, protože Gn se soustřeďuje pouze na několik jednotlivců. Jejich úzce definovaná rodina jistě měla hodně příbuzných a všichni pocházeli ze země na SV od Palestiny. Navíc bibliční pisatelé jistě svůj materiál posbírali z velkého množství různých tradic, které měli k dispozici, a zdůraznili podstatné náboženské a teologické skutečnosti.

Gn popisuje, jak se kočovní praotcové pohybovali po rozlehlém území, jenž sahá od Mezopotámie po Egypt. Mezi městy, která jsou uvedena v biblických vyprávěních a u nichž moderní archeologie prokázala, že byla osídlena od počátku 2. tis. př. Kr., nacházíme Ur (Gn 11,28.31; 15,7), Cháran (Gn 11,31n; 12,4n; 27,43; 28,10; 29,4), Šekem (Gn 12,6; 33,18), Šálema (Jeruzalém, Gn 14,18), Gerar (Gn 20,1; 26,1.6 atd.), Dótan (Gn 37,17) a pravděpodobně Chebrón (Gn 13,18; 23,2.19; 35,27) a Bét-el (Gn 12,8). Dokumenty z *Ebly (asi 2300 př. Kr.) dosvědčují existenci Sodomy, Gomory, Admy, Sebójimu a Bely (Gn 14,2). Mezi města, o nichž Písmo v této etapě nehovoří, ale která byla v době praotců v rozkvětu, patří Megiddo, Chasór, Lakiš, Gezer a Jericho. V tomto období již mezopotámské město Ur nemělo tak velký politický význam jako na konci 3. tis. př. Kr., avšak uchovalo si velký vliv na náboženství a literaturu. Období rozvoje zaznamenalo tehdy město *Mari na Eufratu. Přestože není v Písmu zmíněno, bylo v něm ob-

jeveno 20 000 tabulek, které uvedenou epochu více osvětlují.

Některé pasáže z Gn obsahují seznamy měst, např. Aštarót-kamajim, Hám a Šáve-kirjataim, ležící podél cesty, již prošli útočící králové z V (Gn 14,5), dále „města tohoto okruhu“ (Gn 13,12; 19,25.29), města, která mýjel Jákob na své cestě zpět do Bét-elu (Gn 35,5), a města v Egyptě (Gn 41,35.48; 47,21). Zřejmě tedy na cestě z Mezopotámie do Egypta existovala centra osídlení, a to buď otevřené vesnice, nebo hrzená města, velká i malá. V samotné Palestině pak města vznikala v nížinách nebo podél cest.

Stranou osídlených oblastí se pohybovaly polokočovně kmeny se svými stády a tvořily jednu část dimorfni společnosti, v níž vedle sebe žili obyvatelé měst a polokočovní pastevci. Tito pastevci často v sousedství měst tábořili (Gn 12,6–9); 13,12–18; 33,18–20; 35,16–21; 37,12–17), příležitostně se věnovali zemědělství (Gn 26,12n) a mohli se zapojit do společenské i ekonomické směny s lidmi z města (Gn 21,25–34; 23,1–20; 26,17–33; 33,18–20). Někdy dokonce přechodně ve městech pobývali jako „hosté“ (Gn 12,10; 15,13; 17,8; 20,1; 21,23.34; 26,3; 28,4; 32,4; 35,27; 36,7; 37,1; 47,4n). Např. když se Abraham a Lot rozešli, Lot se usídlil v Sodomě a stanoval „u Sodomu“ a „seděl v bráně“. Postavy Jáka a Ezau představují dva protikladné, avšak doplňující se způsoby života (Gn 25,27–34). Jákob a jeho synové se na nějakou dobu usídlili v Šekemu a zařadili se mezi jeho obyvatele (Gn 33,18–34,31).

Ziskáváme tak letný pohled na polokočovný život pastevců žijících ve stanech a stěhujících se se svými stády někdy na dlouhé vzdálenosti, aby našli vhodné pastviny a studně, což občas vedlo ke srážkám s jinými lidmi (Gn 13,5–11; 18,1–8; 21,25–31; 24,62–67; 26,1–33; 29,31; 33,12–17; 36,6–8). Cenným majetkem praotců byly ovce, osli, vepří, stáda skotu a dobytka a dokonce i *velbloudi (Gn 12,16; 13,5.7; 20,14; 21,27–30; 30,29; 31,1–10.38; 32,13–16; 34,28; 46,32; 47,16–18). Výraz „dobytek“ (*b'hēma*) označuje v některých biblických pasážích souhrnně všechna menší domácí zvířata, i když praotcové pod tímto pojmem mysleli „brav“ (*bāqār*; Gn 12,16; 20,14; 21,27; 34,28). (*HOVĚŽI DOBYTEK)

Zdá se, že *cestování bylo tehdy běžnou záležitostí. Abraham během svého života prošel územím z mezopotámského Uru do Egypta, Jákob putoval z Palestiny do Cháranu a zpět (Gn 28; 35) a později do Egypta. Pravděpodobně se jednalo o dobré cesty, které používali obchodníci. Jedna taková skupina vzala s sebou do Egypta Josefa (Gn 37,28–36).

Příběhy praotců zmiňují panovníky té doby, např. eg. faraona (12,15.17.20) a některé „krále“ (hebr. *melek*) z V; šineárského krále Amráfela, elarského Arjóka, élamského Kedorlaómera a krále pronarodů Tidea (14,1), šálemského krále *Malkisedeka (14,18), gerarského krále Abímeleka (20,2; 26,1 atd.), dále některé „pohlavary“ Edómu (hebr. *allūp*) a později krále Edómu (Gn 36,19.31), „pohlavary“ chorejské (Gn 36,29) a ezauovské (Gn 36,40–43). Dodnes se nepodařilo žádnou z těchto osob identifikovat z historických materiálů. Mnozí z nich museli být skutečně bezvýznamnými vůdci a polokočovně rody praotců jim věnovaly pozornost pouze proto, že potřebovaly další pastviny či místa k napájení. V některých případech s nimi uzavřely smlouvu (Gn 14,13; 21,27; 26,28n), ale většinou se svobodně pohybovaly v tehdejší dimorfni společnosti.

Běžný život praotců doprovázely dlouholeté a hojně rozšířené zvyklosti. Praotcové a s nimi spříznění lidé tvořili kmen, který sestával ze vzájemně propojených společenských jednotek – velkých rodin nebo čeledí (Gn 12,1–5; 24,1–9; 28,1–5). Jednalo se o patriarchální systém. V Gn 12,1; 24,38–40 čteme o „domě svého otce“ (*bêt 'āb*) nebo prostě o domě některého z praotců (Gn 24,2; 31,14,43; 36,6; 46,26n.31; 47,12; 50,8). V takové společnosti měl otec, hlava rodiny, velké pravomoci. Za běžných okolností dědil jeho majetek i postavení nejstarší syn. Pokud neměl dědice, mohl se jím stát otrok (Gn 15,2n) nebo syn otrokyně, která zastoupila právoplatnou manželku (Gn 16,1nn). Jestliže se této ženě narodil syn, zacházelo se s ním jako s vlastním dítětem manželky, která dala otrokyni svému muži. K takovému řešení došlo pouze v případě, že s tím skutečnou manželka souhlasila, ne pokud si manžel vzal druhou ženu z vlastního rozhodnutí. Příkladem těchto dvou typů spojení jsou manželství Abrahama s Hagarou (Gn 16,1–4) a Ketúrou (Gn 25,1–6; sr. Gn 30,3,9). Problém vznikl i okamžiku, když pravá manželka dala život synu poté, co náhradní manželka porodila syna. Vypadá to, že v patriarchální společnosti se dědicem stal syn právoplatné manželky (Gn 15,4; 17,19), ačkoli z Gn 21,10 se dá usoudit, že tomu tak nemuselo být automaticky. Sára musela trvat na tom, aby se Izmael nestal dědicem spolu s jejím synem Izákem.

Svatba představovala složitou záležitost. V oněch dobách se bohatí a mocní mohli oženit s více ženami, manželství však většinou bývala monogamní. V běžném životě si ženatý muž mohl relativně snadno vzít ženu nebo druhou manželku, a to buď z vlastního rozhodnutí, nebo, pokud manžel neměl očekávaného dědice, mohla dáta svému muži otrokyni. V patriarchální společnosti měli Jákob a Ezau více manželek a všechny měly stejné postavení (Gn 26,34n; 29). Abraham se po Sářině smrti znovu oženil (Gn 25,1n) a Náchor měl děti z nevěstky (Gn 22,20nn).

Zdá se, že přednost se dávala endogamní svatbě, tedy v rámci rodiny, např. Abraham a Sára, Náchor a Milka (Gn 11,27–30), Jákob a Ráchel, Jákob a Lea, Izák a Rebeka, Ezau a Izmaelova dcera.

Některé z patriarchálních zvyklostí později Mojžíšův zákon zakázal, např. oženit se se dvěma sestrami (sr. Lv 18,18) a s nevlastní sestrou (Gn 20,12; sr. Lv 18,9,11; Dt 27,22).

V případě Jákoba se dočítáme, že musel proto, aby dostal manželku, svému budoucímu tchánovi sloužit (Gn 29,18n.27n). Nemáme žádné prameny, z nichž bychom se dozvěděli, zda se jednalo o běžný postup. Možná šlo o aramejský zvyk nebo o obyčej typický pro S Mezopotámii, anebo naopak o praxi rozšířenější, než jak se dá usuzovat z dostupných důkazů.

Nejméně v jednom případě bylo muži zakázáno se znovu oženit (Gn 31,50).

Velký význam mělo praotcovské požehnání. Jakmile bylo jednou uděleno, nedalo se vzít zpět (Gn 27; 48–49). V Gn 27 se starší syn vzdal prvorozenství ve prospěch mladšího bratra, který tak získal požehnání (vv. 22–29). Zpravidla dostával požehnání starší syn, ale nebylo to samozřejmé.

Je třeba srovnat tato fakta s dalšími dokumenty z Blízkého východu. Existují určité paralely mezi zvyklostmi doby praotců a těmi, které se udržely v této oblasti podnes, ale zůstává také hodně obyčejů, jejichž obdobu nenajdeme nikde a které jsou typické pro dobu praotců vykreslenou v Gn.

V náboženských záležitostech máme k dispozici málo podrobností. Jasně je vidět, že praotcové znali potřebu osobní víry v Boha, který je vedl životem a povzbuzoval je svými zaslíbeními (Gn 12,1–3; 15,4n; 17; 28,11–22 atd.). Boží vedení se neomezilo jen na jednu geografickou oblast, Hospodin byl přítomen i v Uru, Cháranu, Kenaanu nebo Egyptě (sr. Gn 35,3). Jakmile praotcové rozpoznali Boží vůli, byla jejich jedinou cestou víra a poslušnost (Gn 22). K pravidelné bohoslužbě praotců nerozlučně patřily modlitby a oběti (Gn 12,8; 13,4,18; 26,25; 35,1,3,7). Náboženský úkon, jímž se označovali ti, kdo patřili do rodiny smlouvy, představovala obřizka. Vědomí Božího působení vedlo praotce k tomu, že začali pojmenovávat místa i děti podle projevů Božího jednání s nimi (Gn 16,11,14, jména všech Jákobových dětí v Gn 29,31n; sr. Gn 32,30; 35,15 atd.). Zdá se, že každý praotec měl pro Hospodina své zvláštní jméno, což dokazuje, že si uvědomovali osobitost svého vztahu s Bohem: „Strach“ nebo, jak navrhl W. F. Albright, „Přibuzný“ (*pahad*) Izákův (Gn 31,42,53). „Přesilný“ (*'bîr*) Jákobův (Gn 49,24). Osobní vztah s Hospodinem, poznání Božích zaslíbení a vědomí, že poslušnost Boží vůli je podstatou opravdové víry, tvoří jádro vyznání praotců.

Dále je nutné zdůraznit dva rysy patriarchální společnosti, a to pojem smlouvy a vyvolení. Hospodinovala smlouva s Abrahamem, Izákem a Jákobem má pro viru praotců, ať přímo (Gn 15,8; 27,7,10n.13,19) či nepřímo, hluboký význam. Ve smlouvě se Bůh zavázal Abrahamovi a jeho potomkům a naopak je zase připoutal k sobě, aby tak vzniklo slavné spojení, které zahrnovalo Boží zaslíbení Abrahamovi a jeho potomkům i jejich vyvolení (Gn 12,1–3; 13,14–17; 15,18–21; 17,5–8 atd.). Skrze Abrahama a jeho potomstvo Hospodin zasahuje celé lidstvo (Gn 12,3; 18,18; 22,17n; 26,4; 28,14), a prostřednictvím tohoto vyvoleného rodu bude Bůh jednat (Gn 17,18n; 21,12). V obraze života víry praotců, jak jej podává Gn, představuje podvojný koncept smlouvy a vyvolení jedno z hlavních témat.

II. Moderní výzkum a doba praotců

Ačkoli se přesné datum doby praotců stanovuje velmi nesnadně, na základě řady závažných důvodů se domníváme, že spadá do střední doby bronzové, asi 1850–1570 př. Kr. (*ABRAHAM). Toto datování vychází z předpokladu, že archeologické a epigrafické nálezy nám mohou poskytnout informace o tehdejší době. Někteří vědci, např. T. L. Thompson a J. van Seters zařazují tradice praotců zcela do doby železné, neboť se domnívají, že jsou pozdějším literárním výtvorem. Podle takových autorů ani archeologie není schopna zrekonstruovat „historické“ pozadí doby praotců, protože podle jejich definice žádné neexistuje. Zůstává faktem, že velké sbírky starých dokumentů, jež se podařilo objevit, představují jen nepatrnou část toho, co bylo ve starověku napsáno, a že se uchovaly jen náhodou.

1. Národy

V příbězích o životě praotců nacházíme zmínky o mnoha národech – Egyptěancích, Emorejcích, Elamcích, Kenaancích, Chorejcích, Edómcích a Chetejcích. Zdá se, že v Gn 14 se mluví o čtyřech specifických skupinách. Není možné identifikovat všechny. Chorejci nemusí být totožní s Churijci. Ve skutečnosti jsou v Gn 36,20n spojování s Edómem a J Pa-

lestinou. Ani Chetejci v Gn 23 nemusí být Chetejci z Anatolie. Spíše se jedná o skupinu domorodců příbuzných s Kenaanci (Gn 10,15). Pravdou je, že na počátku 2. tis. př. Kr. docházelo na Blízkém východě k velkému stěhování národů, a proto lze čekat, že v Kenaanu narazíme na všechny druhy etnik. V tomto směru odrážejí vyprávění o praotcích dobové pozadí jen obecně.

Zvláště zajímavé jsou dvě skupiny národů: Chabiru a Binjaminejci z Mari. Chabiru byli známí zeměpisně a dostatečně dlouho. Gn 14,13 označuje Abrahama za Hebreje. To může znamenat, že v něm druzí rozpoznali jednoho z vsudypřítomných Chabiru. Binjaminejci představovali polokočovný element dimorfní společnosti v oblasti Mari. Sociologicky zde existují četné paralely se společností praotců.

2. Města

Vykopávky prokázaly, že v 1. pol. 2. tis. př. Kr. byl starověký Blízký východ dědicem staré civilizace a že některá z měst uvedených v záznamech o praotcích již v té době stála (viz výše I). O životě těchto měst se můžeme poučit ze zbytků domů, keramiky a uměleckých děl, nástrojů a zbraní, v některých případech i z písemných záznamů, které zůstaly v troskách. Město Cháran (Gn 11,31n) známe z hlíněných tabulek nalezených v *Mari. Tabulky z *Eby zmiňují hodně měst v Kenaanu, která patřila do okruhu jejich obchodních zájmů. Důležité eg. záznamy, známé jako Klatební texty, z 19. stol. př. Kr. také mluví o něko-

lika městech, jež v té době existovala v Kenaanu, včetně Jeruzaléma (Gn 14,18). S jistotou se dá říci, že řada měst, o nichž se dovidáme z příběhů o praotcích, na počátku 2. tis. skutečně existovala. V Kenaanu již byla založena velká města střední doby bronzové, tedy Megiddo, Chasór, Lakiš, Gezer, Jericho a Šekem. Vně Kenaanu jmenuje Mari na Eufratu, jehož písemné dokumenty podávají významný obraz společnosti své doby. Ačkoli poskytují bohatý materiál, nijak nás nepřibližují k přesnějšímu určení doby praotců, neboť uvedená města existovala již několik staletí. S jistotou nemůžeme tvrdit jedině to, že města ve vyprávění o praotcích nemohou být starší než ta, o nichž se zde píše.

3. Osobní jména

Řada jmen ze seznamů doby praotců umožňuje srovnání se seznamy jmen, jak je známe z tabulek. Např. jméno Abram se vyskytuje v mnoha různých podobách (*A-ba-am-ra-am*, *A-ba-am-ra-ma*, *A-ba-ra-ma*) v západosemitských textech, které pokrývají delší časové období, takže toto jméno při stanovování konkrétního data příliš nepomůže. Jména jako *Ja 'kub-ilu* (Jákob-el) se objevují jak na počátku, tak na konci 2. tisíciletí. Také lze dosvědčit výskyt některých jmen dvanácti kmenů: Šimeón, Ašúr, Benjamin. Jména Izmael a Izrael se skládají z verbálního prvku + Božího jména El. Další, jako Izák, patří pravděpodobně do skupiny hypokoristických jmen (domácí nebo mazlivá), která obsahují pouze slovesný prvek, např. Izák



„Asijská“ vojáci v době praotců z kresby na hrobce v Bení-hasanu. Sesostris, asi 1950 př. Kr.

(*jishāk*) = směje se, posmívá se, hraje si, mazlí se (Gn 17,17; 18,12; 21,6). Byla provedena rozsáhlá studia Z semitských, emorejských i marijských jmen, a dá se říci, že v systému jmen z doby praotců lze najít četné paralely, které nám jej pomáhají pochopit. Určitě se týkají počátku 2. tisíciletí, pokrývají však velmi dlouhé období, a tudíž nikterak nepomohou k bližšímu určení této doby.

4. Cestování a obchod

V době praotců se na Blízkém východě hodně *cestovalo a *obchodovalo. Hliněné tabulky z Kappadokie naznačují, že již r. 2000 př. Kr. se mezi Malou Asii a Asýrií obchodovalo s mědi a vlnou. Další záznamy svědčí o pohybu vojsk, dopravě válečné kořisti atd. po celém Blízkém východě. Důležité trasy vedly do Mezopotámie do Malé Asie a Palestiny a další dolů do Egypta. Jedna z nejslavnějších procházela Zajordánskem (*Královská cesta, Nu 20,17), jak je patrné z řady starověkých měst lemujících její trasu, vedoucí nedaleko dnešní hlavní silnice. Obrazy z Beni-Hasanu v Egyptě asi z r. 1900 př. Kr. zobrazují putující kočovníky, snad výrobce železa, z oblasti Palestiny. Do vídáme se z nich o dobovém oblečení i o majetku lidí z Abrahamovy doby. Zdá se, že k transportu nákladu používali hlavně osly. Tabulky z *Ebyly (asi r. 2300 př. Kr.) nás seznamují s oblastí obchodu a ukazují, že cestování i obchod se provozovaly v době, která podle našich hypotéz předcházela dobu praotců.

5. Dobové zvyky

Zvyklosti této doby vyšly najevo z desítek tisíc hliněných tabulek, které dokumentují dění v oblasti práva, obchodu, náboženství i osobního života. Navíc na nich archeologové objevili několik důležitých zákoníků, např. Hammurapioho zákoník (asi 1750 př. Kr.), zákoník města Ešnunny (19. nebo 18. stol. př. Kr.) a části sumerského kodexu kráľů Lipit-Isťaru a Ur-nammu (21.–19. stol. př. Kr.). Z osobních a soukromých písemností je třeba uvést dokumenty z *Nuzi (15.–14. stol. př. Kr.), *Mari (18. stol. př. Kr.), Ras Šamry (*Ugarit, 14. stol. př. Kr.) a z *Alalaku (17. a 15. stol. př. Kr.). Poskytují jednak obraz života v S Mezopotámii v období 2000–1500 př. Kr., jednak soubor informací, o něž se můžeme opřít při studiu obyčejů v době praotců. Samozřejmě, že dokumenty z 15. a 14. stol. vedou až za předpokládané období praotců, takže je musíme používat opatrně. Zvyky se časem mění, ale nezřídka odrážejí starší praktiky, takže není vyloučeno, že studium dokumentů z 15. stol. př. Kr. obsahuje pomocný klíč k pochopení obyčejů 18. stol. př. Kr. Obecně však můžeme říci, že nejspolehlivějším zdrojem údajů jsou materiály z doby, kterou zkoumáme.

Krátce po objevu dokumentů z Nuzi vědci poukázali na několik podobností mezi zvyklostmi v Nuzi a v době praotců. Nález řady dalších materiálů na jiných místech a dokonce ještě staršího data ukázal, že texty z Nuzi nejsou pro období praotců tak důležité, jak se dříve myslelo. V písemnostech z Nuzi se hledaly a také našly paralely v oblasti adopce, svatby, dědictví, „posledních slov“ praotců, trvání služby muže za budoucí manželku, dávání otrokyně jako svačebního daru a mnoho dalších. Autoři C. H. Gordon a E. A. Speiser prosazovali názor, že dokumenty z Nuzi představují jakýsi depot paralelních zvyklostí doby praotců. Dnes je jasné, že z celkového počtu 4 000 klínových tabulek z Nuzi jich nebylo citováno

více než tucet. Tento pohled vychází ze skutečnosti, že na období praotců se ve 14. stol. př. Kr. nahlíželo v souvislosti se zvyky zobrazenými v dokumentech z Ugaritu, el-Amarny a Nuzi.

S přibývajícím množstvím svědectví tabulek se snáze hledají paralely ve starším materiálu. Nejlepší příklad o adopci se našel ve starobabylónském dopise z Larsy, kde se uvádí, že bezdětný člověk mohl adoptovat svého otroka. O adopci syna manželčiny otrokyně se zmiňuje pouze jeden text z Nuzi. Mnohem častěji docházelo k tomu, že si muž vzal další manželku nebo ženinu z řad svých otrokyň. Nejvíce se o této praxi rozepisují písemnosti z jiných míst starověkého Blízkého východu. Poslední slova umírajícího praotce v dokumentech z Nuzi nenajdeme a sňatek se sestrou, jak o něm píše E. A. Speiser, také postrádá reálný podklad jak v Nuzi, tak v Gn 12–50. Zdálo by se, že mezi tabulkami z Nuzi a příběhy o praotcích neexistuje žádný bližší vztah. Přesto hledání analogií není zbytečné. Cítíme, že z obecného pohledu patří zvyklosti a vyprávění doby praotců do společnosti dosti podobné té, kterou známe z tabulkových záznamů z počátku 2. tis. př. Kr. Mnoho obyčejů se udrželo po několik století, takže pro chronologické cíle nejsou dostatečně přesné, přesto mohou napomoci sociologickému průzkumu. Jednu z nejpłodnějších linií výzkumu představuje studium kočovného a nekočovného způsobu života v dimorfní společnosti Blízkého východu v Mari. Jestliže se přitom budeme zabývat hledáním paralelních zvyklostí, získáme lepší představu jak o společnosti, v níž praotcové žili, tak o datování doby praotců. Je též důležité si uvědomit, že žádný nebiblický materiál, který dosvědčuje konkrétní úzus z doby praotců, se netýká pouze patriarchální skupiny.

III. Historická hodnota písemných záznamů o praotcích

Lze říci, že od dnů J. Wellhausena v 19. stol. došlo ve vědeckém bádání ke pozoruhodným změnám. J. Wellhausen zastával názor, že z biblických zápisů nemůžeme o době praotců získat žádné historické znalosti, neboť se spíše jedná o úvahy o této době a jejich autoři je psali mnohem později. Tuto koncepci znovu objevili Thomas L. Thompson (1974) a J. van Seters (1975). Van Seters vznesl otázku, do jaké míry vycházejí příběhy v Gn z ústní tradice, a jeho odpověď má tendenci její roli minimalizovat. Nenachází pro praotce místo ve světoých událostech a tvrdí, že přínos archeologie k vysvětlení historického pozadí je nepatrný nebo žádný. Svě názory stává na tzv. anachronismech, jakými jsou velbloudi a Pelíštejci. Zpochybňuje význam vědeckého hledání paralel s 2. tis. a spíše se domnívá, že tradice vznikaly pro společenskou a náboženskou komunitu pozdějšího data včetně období vyjítí z Egypta, jenž je také vytvářela. Tato pozdější literární činnost při diskusi o Gn stojí v popředí. Autoři použili náměty jako Boží zaslíbení Abrahamovi a smlouva s Hospodinem k tomu, aby podpořili dynastickou ideologii království, ale ve skutečnosti jde o literární výplod pozdějšího data. Thompson sleduje podobnou linii, v některých detailech se však od Setersova pohledu liší. Názory těchto dvou autorů byly ostře kritizovány. Mezi další vědce, kteří zpochybnili historický význam záznamů o praotcích, patří A. Alt a M. Noth; oba však, jak se zdá, připouštějí, že se zde ze starých dob mohly uchovat významné prvky tradice, jenž mají význam pro historii.

Generace moderních vědců dospěla v posledních letech ohledně příběhů praotců k několika extrémním závěrům. Zřejmě jde pouze o reakci na snahu popřít historickou hodnotu těchto vyprávění. I když uznáme, že se jedná o literárně teologické dokumenty, spojující různé tradice, které se během staletí předávaly, není důvod popřít, že obsahují velké množství archaického a historického materiálu. Samotná síla teologických myšlenek o zaslíbení a smlouvě vyžaduje, abychom svědectví o praotcích považovali za něco víc než pouhou literární smyšlenku.

Mnoho historických otázek zůstává nevyřešeno. Přesné časové zařazení není možné a ani se dnes nedá společnost doby praotců a její zvyklosti přesně definovat pomocí podobného soudobého společenství. Oproti některým starším badatelům je však pro většinu dnešních vědců typické, že se snaží zacházet se záznamy o této době s větším respektem k jejich historické hodnotě. Nejrozumnější je čekat na nové důkazy ze všech zdrojů. Další výzkum může znalcům pomoci přesnější syntetizovat biblický a nebiblický materiál. Přitom důležité teologické koncepty jako je smlouva, vyvolení, víra, poslušnost a zaslíbení zůstávají nezatečeny. Byly základem víry Izraele po mnoho staletí a hrály významnou úlohu ve víře křesťanů. Jen málo autorů by s tímto prohlášením nesouhlasilo, ať už pohlížejí na historicitu vyprávění Gn jakkoli.

BIBLIOGRAFIE. J. Bright, *A History of Israel*², 1972, k. 2; H. Cazelles, *DBS*, sv. 36, sl. 81–156; W. G. Dever, „Palestine in the Second Millennium BCE: the Archaeological Picture“ in J. H. Hayes a J. M. Miller, *Israelite and Judaeon History*, 1977, str. 70–120; N. Glueck, „The Age of Abraham in the Negeb“, *BA* 18, 1955, str. 2nn; *BASOR* 149, únor 1958, str. 8nn; 152, prosinec 1958, str. 18nn; *idem*, *The Other Side of Jordan*, 1940; *idem*, *Rivers in the Desert*, 1959; C. H. Gordon, „Biblical Customs and the Nuzu Tablets“, *BA* 3, 1940, str. 1nn; K. M. Kenyon, „Palestine in the Middle Bronze Age“, *CAH*, 2/1, str. 77–116; J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; J. T. Luke, „Abraham and the Iron Age, Reflections on the New Patriarchal Studies“, *JSOT* 4, 1977, str. 35–47; H. H. Rowley, „Recent Discovery and the Patriarchal Age“, *BJRL* 32, 1949–50, str. 44nn; M. J. Selman, „The Social Environment of the Patriarchs“, *TynB* 27, 1976, str. 114–136; E. A. Speiser, *JBL* 74, 1955, str. 252nn; *idem*, *Genesis, AB*, 1964; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, 1971, str. 157–273; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975; C. J. Mullo Weir, „Nuzi“ in D. W. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, str. 73–86; D. J. Wiseman, *BS* 134, 1977, str. 123–130; 137, 1977, str. 228–237. J.A.T.

DOBRAT Lévijské město Isacharovců (1 Pa 6,57; Joz 21,28 – Daberat, KP v obou případech Daberet), pravděpodobně na hranici s územím Zabulónovců (Joz 19,12). Obvykle se ztotožňuje s troskami poblíž dnešní vesnice Debúria na Z úpatí hory Tábor. (*DEBÓRA) J.D.D.

DOBŘÉ PŘÍSTAVY Dnešní Kaloi Limenes, malá zátoka na J pobřeží Kréty, několik km V od mysu

Matala. I když ji chrání malé ostrůvky, je přesto příliš otevřená, aby byla dobrým přístavem k přezimování (Sk 27,8). Jedná se o poslední místo, kde se Pavlova loď mohla zastavit, aby se vyhnula SZ větru, protože pobřeží se za mysem Matala stáčí k S. K.L.M.E.K.

DOBRODINEC Ř. *euergetēs* užívali jako titul vládcové Egypta (např. Ptolemaios IX., 147–117 př. Kr.) a Sýrie (např. Antiochos VII., 141–129 př. Kr.). Nachází se na jejich mincích i na nápisech z 1. stol. po Kr., jenž připomínají poskytnuté služby, např. lidu Kósu (*LAE*, str. 253). Takový titul nechtěl žádného Jeruzaléma učedníka (L 22,25). A.R.M.

DOBŘÝ (hebr. *toḇ* = milý, radostný, příjemný). Uvedené přídavné jméno označuje především to, co je průměrně smysluplné, jeho druhotný význam je estetický a morální uspokojení. LXX překládá *toḇ* jako *agathos*, což je obvyklé ř. slovo vyjadřující dobré fyzické a morální vlastnosti, a někdy jako *kalos* (dosl. „krásný“; tedy v klasické i biblické řečtině „vznešený“, „ctihodný“, „obdivuhodný“, „hodnotný“). NZ přebírá toto použití a uplatňuje dvě adjektiva, která lze zaměňovat (sr. např. Ř 7,12–21). Pavel ve shodě s LXX používá podstatné jméno *agathosynē* pro křesťanskou dobrotu, přičemž se klade důraz především na její prospěšnost (Ř 15,14; Ga 5,22; Ef 5,9; 2 Te 1,11), a *chrēstotēs* (EP dobrota, KP dobrotivost) pro milosrdnou dobrotu Boží (Ř 2,4; 11,22).

Ať už toto příd. jméno aplikujeme kdekoliv a v jakémkoli jazyce, vždy vyjadřuje souhlas – kvůli vnitřní hodnotě nebo prospěšnosti, anebo kvůli obojímu. Na způsobu, jakým Písmo používá slovo „dobrý“ v jiném než morálním významu (např. „užitečný“ jako sůl, Mt 5,13; L 14,34; „vysoké kvality“ jako zlato, Gn 2,12, nebo dobytek, Gn 41,26; „plodný“ jako stromovi, Mt 7,17, země L 8,8; atd.), není nic zvláštního. Avšak biblické pojetí morálního a duchovního dobra je čistě teologické a stojí v ostrém kontrastu k antropocentrickému pohledu na dobrotu, jak jej rozvinuli Řekové a pozdější myslitelé v řecké tradici. Tento pohled Písma lze analyzovat následujícím způsobem.

1. *Bůh je dobrý*, protože je morálně dokonalý a nezmeřně štědrý.

Poznání, že Bůh je dobrý, tvoří základ veškerého biblického uvažování o dobrotě. Dobrota není v Písmu abstraktní vlastnost, nejedná se ani o pomyslný lidský ideál. „Dobrý“ je především a na prvním místě Bůh („Hospodin je dobrý“, Ž 100,5 atd.) a potom to, co dělá, tvoří, přikazuje a dává, a nakonec to, co schvaluje v životech svého stvoření. Neznamená to, že by bibliční pisatelé hodnotili Boha z prioritního konceptu dobroty, ale spíše že při rozjímání nad svrchovanou slávou Boží dokonalosti začali používat obvyklé slovo, které označuje, že něco má cenu. Tim ovšem dávají tomuto pojmu novou významovou hloubku. Definují dobré z Boha, a ne naopak. Z toho vyplývá, že Bůh a pouze Bůh je bezmezně dobrý (Mk 10,18 a paralely; viz též B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, 1950, str. 149nn). On je Pánem a Soudcem, normou a standardem dobroty tvorstva. Člověk je dobrý a věci jsou dobré pouze tehdy, jsou-li v souladu s Boží vůlí. Běda však těm, kdo mění Boží pořadí hodnot a nazývají dobrým to, co Hospodin označuje za zlé a naopak (Iz 5,20).

Ve SZ je Boží dobrota často tématem chval a ob-

sahem modliteb (sr. 2 Pa 30,18; Ž 86,5). Projevuje se v tom dobrém, co Hospodin činí (Ž 119, 68), v blahodárné činnosti jeho dobrého Ducha (Neh 9,20; Ž 143,10), v mnohostrannosti jeho kosmické velkorysosti (Ž 145,9) a nešťetelnosti v jeho laskavosti k potřebným a ve věrnosti smlouvě (Ž 25,8; 73,1; Pl 3,25; Na 1,7). Žalmisté neustále nabádali k chvalám a dikuvzdání Hospodinu „protože je dobrý, jeho milosrdenství je věčné“ (Ž 106,1; 107,1; 118,1; 136,1; 136,1; sr. 100,4n; také 1 P 16,34; 2 P 5,13; 7,3), a Jeremjáš Boží dobrotu považuje za hlavní téma uctívání ze strany Izraele (Jr 33,11).

2. *Boží skutky jsou dobré*, protože se v nich projevuje Hospodinova mudrost a moc (viz Ž 104,24–31) a Bůh sám je schvaluje.

Když skončilo stvořitelské dílo, „Bůh viděl, že všechno, co učinil, bylo velmi dobré“ (Gn 1,31; sr. v. 4.10.12.18.21.25). Veškerý hmotný řád jako takový je dílem Božích rukou a je dobrý (1 Tm 4,4; sr. Ř 14,14). V Bibli není místo pro manichejský dualismus.

3. *Boží dary jsou dobré*, protože vyjadřují Hospodinovu štědrost a obohacující příjemce.

Standardní světský význam adjektiva „dobrý“ je též „blahodárný“, „výhodný“; analogicky podstatné jméno „dobrota“ znamená mj. „prospěch“, „blahobyt“. Bible integruje toto použití do své teologie učením, že všechny Boží dary jsou dobré jak v záměru, tak v účelu, a všechno dobré je ve skutečnosti Božím darem (Jk 1,17; sr. Ž 4,6). K charakteristickým rysům Boha Otce i Ježíše, Božího Pomazaného, patří, že prokazují dobro potřebným (Sk 10,38; Mk 3,4). Hospodin ve své prozřetelnosti činí dobré všem lidem a zahrnuje je dary přírody (Sk 14,17; Ž 145,9; L 6,35). Je dokonalým Otcem, který ví, jak dávat dobré těm, kteří se díky Kristu stali jeho dětmi (Mt 7,11). Boží slib „prokazovat dobro“ svému lidu je obširým zaslíbením pozhánání (Jr 32,40; sr. 24,6n) a podobně i prosba, aby jim Bůh „prokázal dobro“, představuje obecnou modlitbu o toto pozhánání (Ž 51,18; 125,4). V těchto textech znamená „dobro“, o němž se mluví, závazné pozhánání smlouvy. Jedná se vlastně o spasení (sr. Iz 52,7). „Dobrým“ na materiální úrovni bylo zaslíbené pozhánání staré smlouvy (s alternativou „zlý“, kdy bylo pozhánání odřáto: Dt 30,15), a „dobré“ v říši duchovních výsad, jenž nevyplývalo ze staré smlouvy, je darem smlouvy nové (Žd 9,11; 10,1). Obě smlouvy však opravňují Boží lid k tomu, aby měl jistotu, že v Bohem stanovené čase dostanou vše, co je pro ně opravdu dobré (Ž 84,11; 34,10; sr. 85,12; Ř 8,32; Ef 1,3).

Adjektivum „dobré“ se objevuje jako pmočný výraz v souvislosti s Božími milosrdnými činy, jimiž Hospodin prokazuje lidem dobro. Používá se všude tam, kde se hovoří o Božím slovu, jenž označuje pozhánání, o Boží ruce a Božích skutcích, které je přinášejí, o činnostech, z nichž pramení potěšení, a o dnech, ve kterých se tato radost prožívá (viz 1 Kr 8,56; Iz 39,8; Jr 29,10; Žd 6,5; Ezd 7,9; 8,18; Fp 1,6; 1 Kr 8,36; Jr 6,16; Ž 73,28; 1 Pt 3,10; sr. Ž 34,12.)

Dokonce i když Hospodin odejme to „dobré“ z vnějšího blahobytu svého lidu a dopustí místo toho „zlé“ (zkoušku) (sr. Jb 2,10), přesto mu neustále v určitém smyslu prokazuje dobro. Pro člověka je dobré něčím takovým procházet, protože Hospodin jej tímto způsobem koriguje k jeho vlastnímu prospěchu (sr. Žd 12,10) a cvičí i posiluje ve víře, trpělivosti a poslušnosti (Ž 119,67.71; sr. Pl 3,26n). Vše, co člověka přibližuje k Bohu, slouží k jeho dobru, a každému,

kdo žije v podřízenosti Hospodinu, dočasná „soužení působí přenesmírnou váhu věčné slávy“ (2 K 4,17). Apoštol Pavel naprosto oprávněně může trvat na tom, že „všechno (včetně soužení) napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha“ (Ř 8,28). Křesťan by měl všechny okolnosti, i ty nepříjemné, považovat za dobrý Boží dar, výraz prospěšného záměru, který mu, pokud jej dobře využije, přinese trvalý zisk.

4. *Boží příkazy jsou dobré*, neboť vyjadřují morální dokonalost Hospodinova charakteru, a tím, že ukazují, jak můžeme Bohu působit potěšení, nám vyznačují cestu pozhánání (Ž 119,39; Ř 7,12; 12,2).

Biblickým morálním požadavkem je konat Boží vůli, jak byla zjevena v Zákoně. Když se bohatý mládenec zeptal Krista, jakou dobrou věc by ještě měl udělat, aby získal život, Ježíš jej hned orientoval na Desatero (Mt 19,17nn). V bezzákonném a nepřátelském světě musí křesťané odolávat pokušení, která na ně neustále přicházejí, a tváří v tvář zlu hledat „dobré“ a držet se ve svém chování pevně toho „dobrého“, jenž předepisuje Zákon (Ř 12,9,21; 1 Te 5,15,21.).

5. *Poslušnost Božím příkazům je dobrá*, protože ji Hospodin přijímá a schvaluje (1 Tm 2,3), a ti, kdo se Božím příkazům podřídí, z nich nakonec mají užitek (1 Tm 3,8).

Nevykoupení lidé neposlouchají Boží zákon a ani nemohou, poněvadž jsou „v zajetí hříchu“ (Ř 3,9nn; 8,7n). Špatný strom (člověk s Adamovou podstatou) musí nejprve Hospodin proměnit, aby mohl nést dobré ovoce (sr. Mt 12,33–35). Ti, kdo jsou v Kristu, byli vysvobozeni ze zajetí hříchu právě proto, aby mohli ve svém životě uskutečňovat spravedlnost, kterou Zákon předepisuje (Ř 6,12–22). Typickým novozákonním obratem používaným pro tuto poslušnost představuje slovní spojení „dobré skutky“. Činění dobrých skutků by mělo být celoživotním dílem každého křesťana. Pro toto jej Bůh spasil (Ef 2,10; Ko 1,10; 2 K 9,8; Tt 2,14; Mt 5,14–16). Bůh křesťany povolává k tomu, aby byli za všech okolností připraveni jednat dobře (2 Tm 2,21; Tt 3,1), a je na pováženou, jsou-li „neschopni jakéhokoli dobrého skutku“ (Tt 1,16; sr. Jk 2,14–26). Dobré skutky jsou ozdobou křesťana (1 Tm 2,10). Bůh v nich má zalíbení a odmění je (Ef 6,8).

„Dobré skutky“ jsou dobré ze tří hledisek: a) člověk je koná v souladu se správným, biblickým měřítkem: 2 Tm 3,16n, b) ze správných motivů (láska a vděčnost za vykopení: 1 Te 1,3; Žd 6,10; sr. Ř 12,1nn) a c) se správným cílem (Boží sláva: 1 K 10,31; sr. 1 K 6,20; Mt 5,16; 1 Pt 2,12). Berou na sebe podobu skutků lásky k Bohu a lidem, protože „láska je naplněním Zákona“ (Ř 13,8–10; sr. Mt 22,36–40). To samozřejmě neznamená, že se od křesťana nepožaduje víc než jen správný motiv. Spíše bychom se měli na věc dívat tak, že konkrétní skutky, které přikázání předepisují, jsou projevem lásky, poněvadž bez ní by se tato nařízení nedala splnit. Neznamená to také, že správný duch nás omluví, odchýlíme-li se od litery Zákona, ale že lpěním na literě Zákon nenaplníme, pokud chybí postoj lásky. Opravdu dobrý člověk není někým menším než opravdu spravedlivý člověk, neboť oba se řídí jak duchem, tak literou Zákona (sr. Mt 5,18–20). Platí ovšem také, že opravdu dobrý člověk není něco víc než opravdu spravedlivý člověk. V Ř 5,7, kde Pavel na okamžik staví ve svém hodnocení dobrého člověka výš než člověka spravedlivého, mluví populárně, ne teologicky. Svět se dívá na spravedlnost téměř jako na negativní vlastnost, kdežto na

laskavost a štědrost, jimiž se vyznačuje dobrý člověk, jako na něco většího než spravedlnost. Biblická teologie však úspěšně ztotožňuje spravedlnost s dobrotou a dobrotu se spravedlností, protože trvá na tom, že to, co vlastně vyžaduje Zákon, je ve skutečnosti láska.

Dobré skutky jsou tedy skutky lásky a podstatou lásky je dávat tomu, koho milují. Láska k Bohu se vyjadřuje tím, že se člověk osobně odevzdá Bohu, bez ohledu na to, kolik to bude stát (sr. Mariny „dobré skutky“, Mk 14,3–6). Láska k člověku se projevuje tím, že dotyčným prokazuje „dobro“, dává ze svého, aby vyšla vstříc jeho potřebám, a snaží se pro něj všemožným způsobem dělat to nejlepší (Ga 6,9n; Ef 4,29; sr. Ž 34,14; 37,3.27). Za příklad může posloužit péče jeruzalémského sboru o chudé (Sk 2,44n; 4,34nn) a Pavlova sbírka pro svaté (sr. 2 K 7–9). V sekulárním prostředí se při popisu „dobrých“ lidí uplatňují výrazy „laskavý“ a „štědrý“ (sr. 1 S 25,15; 1 Pt 2,18). Bible je vnáší do křesťanské etiky a činí z lásky k Bohu a Kristu model a měřítko pro laskavost a štědrost, což jsou vlastnosti požadované od Ježíšových následovníků (sr. Ef 5,1n; J 13,14.34).

Věřící, kteří se takto snaží naplnit Zákon, má „dobré svědomí“ (Sk 23,1; 1 Tm 1,5.19; Žd 13,18; 1 Pt 3,16.21). Ne však z toho důvodu, že je přesvědčen o své bezhříšnosti a dokonalosti, ale poněvadž ví, že má správný vztah k Bohu, založený na pevné víře a pokání. Takový křesťan se bude svým souvěrcům jevit jako „dobrý člověk“ (např. Barnabáš, Sk 11,24).

BIBLIOGRAFIE. Arndt, s. v. *agathos, kalos*; E. Beyreuther, *NIDNTT* 2, str. 98–107; G. Vos in *DAC*, 2, 470n; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957, str. 209–218.

J.I.P.

DÓDANCI Jméno národa a potomků Jefetova syna Jávana. Ve SZ se objevuje dvakrát (Gn 10,4 – hebr. *dōdānīm*, LXX *Rhodiōi*; 1 Pa 1,7 – hebr. *rōdānīm*, LXX *Rhodiōi*). Zmínka v Gn by se patrně měla číst (se samanským Pentateuchem) *rōdānīm*, (*d a r* se starém i v „kvadratickém“ hebr. písmu snadno zamění), a jde tedy o obyvatele ostrova Rhodu. Viz E. Dhorme, *Syria* 13, 1932, str. 48–49.

T.C.M.

DOKONALOST Biblická dokonalost představuje stav ideální celostnosti či naplnění, kdy jsou eliminovány všechny vady, nedostatky a slabosti.

Ve SZ vyjadřují tuto myšlenku dva hebr. kořeny *šlm* a *tmn*. (K doslovnému významu adjektiva *šālēm* viz Dt 25,15, EP „správnost“; 27,6, EP neopracovaný; k *tāmīm*, viz Lv 3,9; 23,15). V NZ se běžně (19x) objevuje adjektivum *teleios* (podstatné jméno *teleiōtes*, Ko 3,14; Žd 6,1), které označuje dosažení patřičného nebo stanoveného *telos* („konce“ ve smyslu „cíle“, „účelu“). Jemu odpovídající sloveso *teleiōō* (16x v tomto významu) znamená dospět do takového stavu. Ve světské řečtině *teleios* také znamená: 1) dospělý, plně vzrostlý, což je protiklad k nezralému a dětskému, a 2) ve spojení s mystickými kultury plně zasvěcený. První význam problemuje v 1 K 14,20; Ef 4,13; 5,14; sr. 6,1; druhý v 1 K 2,6 a snad Fp 3,15; Ko 1,28. Podobný smysl mají další dvě adjektiva: 1) *artios* (2 Tm 3,17; EP Boží, KP dokonalý), jež vyjadřuje schopnost i připravenost vyvádět se s kladebními nároky, a 2) *holoklēros* (Jk 1,4 spolu s *teleios*; 1 Te 5,23), pro které Arndt nabízí varianty „celý, dokonaný, nepoškozený, nedotčený, bezúhonný“. NZ

také používá (7x) sloveso *katartizōō*, tj. „dát do pořádku“ nebo „přivést do zdravého stavu“, čehož se dá docílit cvičením, doplněním toho, co chybí, nebo napravením omylu.

Dokonalost je relativní pojem, který jednoduše znamená dosažení patřičného konce nebo radost z dosažení ideálního stavu. Co se tímto stavem nebo koncem myslí, závisí na konkrétním případě. Bible mluví o dokonalosti ve třech různých souvislostech.

I. Boží dokonalost

Písmo říká, že Bůh (Mt 5,48), jeho „dílo“ (Dt 32,4), jeho „cesta“ (2 S 22,31 = Ž 18,30) a jeho „zákon“ (Ž 19,7; Jk 1,25) jsou dokonalé. V každém z těchto případů se mluví o nějakém rysu Hospodinovy zjevné morální slávy. Podstatou je, že vše, co Bůh říká a dělá, je naprosto bez chyb a zaslouží si veškerou chválu. V Mt 5,48 Ježíš vyzdvihuje ideální jednání svého Otce (konkrétně jeho lásku k těm, kdo mu odporují) jako vzor, který musí Boží děti napodobovat.

II. Kristova dokonalost

Pisatel Listu Židům mluví o Božím Synu, jenž přišel v těle a stal se dokonalým skrze utrpění (Žd 2,10). Nehovoří se zde o osobní zkoušce Ježíše jako člověka, ale o tom, že je zkušeno, při níž si uvědomil sílu pokušení a cenu poslušnosti, vybavila pro velebněskou službu, ke které jej Bůh povolal (Žd 5,7–10; sr. 7,28). Jako nejvyšší kněz, jenž „přinesl za hříchy jedinou oběť“ (Žd 10,12), se pak stal „původcem věčné spásy“ těm, kdo jej poslouchají (Žd 5,9). Svou přímlouvou jim umožňuje neustálý přístup k Bohu (Žd 7,25; 10,19nn), a projevuje jim soucit a poskytuje pomoc, kterou potřebují v neustálých pokušeních (Žd 4,14nn). Právě jeho osobní zkušenost s pokušením jej připravila pro jeho pozdější službu (Žd 2,17n; 5,2.7n).

III. Lidská dokonalost

O dokonalosti člověka se mluví v souvislosti s Božím smluvním vztahem s člověkem a jeho dílem milosti v člověku.

1. Boží smluvní vztah s člověkem

Písmo hovoří o *dokonalosti člověka ve smlouvě s Bohem*. Jde o dokonalost, kterou požaduje SZ od Božího lidu (Gn 17,1; Dt 18,13) a již píšoucí jednotlivým svatým (Noe, Gn 6,9; Ása, 1 Kr 15,14; Jób, Jb 1,1): dobrovolná, upřímná a opravdová poslušnost poznané vůli jejich milostivého Boha. Jedná se o činnou víru, udržující správný vztah s Hospodinem prostřednictvím uctívání a služby. Tato dokonalost je v podstatě záležitostí srdce (1 Kr 8,61; 2 Kr 20,3; 1 Pa 29,9). Vnější přízpůsobení se Božím požadavkům bez dokonalého srdce nestačí (2 Pa 25,2). Dokonalost se vždy pojí s bezúhonností, která je jejím přirozeným vnějším projevem (Jb 1,1.8; 2,3; Ž 37,37; Př 2,21). Ř. *teleiōō* v Mt 19,21 nevjadřuje pouze negativní myšlenku „nepostrádat nic“, ale zdá se, že má také pozitivní význam – „mít upřímný a opravdový smluvní vztah s Bohem“.

Bible také mluví o *Bohu, který činí dokonalým svůj smluvní vztah s člověkem*. Jedná se o přivádění lidí k dokonalosti skrze Krista. Tímto tématem se podrobněji zabývá autor Listu Židům. „Zdokonalování lidí souvisí s tím, jaký je jejich stav z pohledu smlouvy... Učinit lidi dokonalými znamená uvést je do správného vztahu k Pánu podle smlouvy – aby uctivali Hospodina a měli s ním plné společenství“ (A. B. Da-

DOLINA BALZÁMOVNÍKŮ

vidson, *Hebrews*, str. 208). Bůh to provedl tak, že nahradil starou smlouvu, kněžství, stan setkávání a oběti něčím dokonalejším. „Starou smlouvou“ se v Žd myslí mojišiovský systém, který tvořil základ živého společenství mezi Hospodinem a jeho lidem. Pisatel však tvrdí, že jej v tomto vztahu nikdy nemohl přivést k „dokonalosti“, protože člověk neměl jistotu, zda mu byly odpuštěny všechny jeho hříchy (Žd 7,11.18; 9,9; 10,1–4). Avšak podle nové smlouvy dostává věřící na základě jedinečné Kristovy oběti od Boha ujištění, že již nikdy nevzpomene na jeho hříchy (10,11–18). Tak Hospodin navždy přivedl k dokonalosti ty, které posvěcuje (v. 14). Toto dokonalé společenství s Bohem je něco, co starozákonní svatí na zemi neznali (11,40) – ale nyní, díky Kristu, se z něj radují v nebeském Jeruzalémě (12,23n).

2. Boží dílo milosti v člověku

Písmo říká, že Bůh činí svůj lid dokonalým tím, že jej formuje do Kristovy podoby. Bůh si přeje, aby všichni, kdo se skrze víru těší ze společenství s ním, rostli z duchovního dětství k duchovní dospělosti (dokonalosti), kdy nebudou postrádat nic z Kristovy velikosti. Bůh je totiž obnovuje podle jeho obrazu (Ko 3,10). Mají růst tak dlouho, dokud nebudou v tomto smyslu dokončení (sr. 1 Pt 2,2; Žd 5,14; 6,1; Ga 3,14; Ef 4,13; Ko 4,12). Tato myšlenka v sobě zahrnuje kolektivní i individuální aspekt: církev jako společenství má „dorůst zralého lidství“ (Ef 4,13; sr. 2,15; Ga 3,28) a každý jednotlivý křesťan má „dosáhnout dokonalosti“ (Fp 3,12). V obou případech se jedná o christologickou a eschatologickou koncepci. Plnost dokonalosti přebývá „v Kristu“ (Ko 1,28) a dokonalé společenství s Kristem a dokonalá podobnost Kristu jsou Boží dary, z nichž se budeme radovat až v den jeho příchodu, kdy se naplní počet svatých a křesťané vstanou z mrtvých (sr. Ef 4,12–16; Fp 3,10–14; Ko 3,4; 1 J 3,2). Do té doby však žilí a žijí křesťané dosahují v oblasti duchovního porozumění (Fp 3,15; sr. v. 12), v kvalitě křesťanského charakteru (Jk 1,4) a v důvěrné lásce k Bohu i člověku (1 J 4,12.17n) pouze relativní dokonalosti.

Bible nikde přímo nespojuje myšlenku dokonalosti se Zákonem a ani neklade rovníko mezi dokonalostí a bezhříšností. O absolutní bezhříšnost sice křesťané mají usilovat (sr. Mt 5,48; 2 K 7,1; Ř 6,19), ale zatím tento kýžený cíl ještě nenalezli (Jk 3,2; 1 J 1,8–2,2). Až se křesťan stane dokonalým v slávě, pak jistě bude bez hříchu. Dávat však do jedné roviny biblickou představu dokonalosti s bezhříšností a potom tvrdit, že když Písmo volá některé lidi k dokonalosti, je možné na této zemi žít bez hříchu, by způsobilo zmatení. Pozemská dokonalost, již podle Bible někteří křesťané dosahují, není záležitostí bezhříšnosti, ale silné víry, radostné trpělivosti a přetékající lásky. (*POSVĚCENÍ)

BIBLIOGRAFIE. Arndt; R. C. Trench, *New Testament Synonyms*¹⁰, 1880, str. 74–77; B. B. Warfield, *Perfectionism*, 1, 1931, str. 113–301; R. N. Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, 1934, str. 1–117; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 1941, §§ k. v; komentář k Listu Židům – A. B. Davidsona, 1882, str. 207–209, a B. F. Westcott³, 1903, str. 64–68; J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, 1777.

J.I.P.

DOLINA BALZÁMOVNÍKŮ (hebr. 'emek hab-bāka'; KP Údolí moruší). Místo poblíž Jeruzaléma,

zmíněné v Ž 84,7. Některé angl. texty (RV, JB) na základě hebr. *bekeh* překládají Údolí pláče nebo Údolí plačících (sr. Ezd 10,1). Jde tu o návaznost na LXX přes Jeronýmův Galský žaltář. Toto pojetí akceptoval G. R. Driver, který se domnívá, že název údolí mohl vyplynout ze skutečnosti, že bylo lemováno hroby. České překlady vycházejí z hebr. *b'kām* (2 S 5,23n). Balzámovníky či morušé rostou v suchých oblastech, odtud parafráze „žiznivě údolí“ (NEB).

BIBLIOGRAFIE. G. R. Driver, „Water in the Mountains!“, *PEQ* 102, 1970, str. 87nn. F.F.B.

DOLINA JÓŠAFATU Jméno, jímž JI 4,2.12 označuje místo posledního soudu. V obou těchto verších se Jóšafat („Jahve soudí“) pojí s prohlášením, že Bůh bude soudit (hebr. *šāpā*). Je proto pravděpodobné, že „Dolina Jóšafatu“ je podobně jako „Dolina rozhodnutí“ ve v. 14 výraz symbolizující soud, a nikoli běžný zeměpisný název.

Vědci se mnohokrát pokoušeli stanovit polohu této doliny. Někteří zastávají názor, že Jól neměl na mysli žádné určité místo. Např. Targum Jónatan překládá „Rovina soudního rozhodnutí“ a Theodotian uvádí „místo soudu“. Vzhledem k tomu, že Jól užívá zeměpisného výrazu „údolí“, většina badatelů se domnívá, že přece jen šlo o nějaké konkrétní místo. Ibn Ezra navrhuje údolí Beraka J od Betléma, kde se soustředilo Jóšafatovo vojsko, když porazilo nepřítele (2 Pa 20,26), ale Za 14 umísťuje soud poblíž Jeruzaléma a podle 1 Henocha 53,1 se všichni lidé k soudu shromáždí do hlubokého údolí nedaleko Údolí synů Hinómových. Židovské, křesťanské a muslimské tradice identifikují jako místo posledního soudu Kidrónský úval mezi Jeruzalémem a Olivovou horou. Proto je tam také pohřbeno mnoho lidí, přičemž muslimové většinou na Z svahu, zatímco židé na V. Jeden řeckorímský hrob na V svahu byl omylem označen za hrob krále Jóšafata. Jméno Jóšafat se s tímto údolím spojovalo již v době poutníka z Bordeaux (333 po Kr.) a Eusebiova spisu *Onomasticon* (s. v. *Koilas*). Někteří namítají, že Jól užívá slova *'emek* = široké údolí, zatímco Kidrónský úval je označován jako *nahal* = rokle (2 S 15,23). Další možnosti jsou Královská dolina (2 S 18,18), která do Kidrónského úvalu ústí od SZ (tako C. F. Keil, E. G. Kraeling), a Údolí synů Hinómových, Z a J od Jeruzaléma (tako G. W. Wade).

BIBLIOGRAFIE. E. Robinson: *Biblical Researches in Palestine*, 1, 1856, str. 268–273; J. A. Bewer in *ICC*, 1912, o JI 3 (MT 4):2; E. G. Kraeling: *Rand McNally Bible Atlas*, 1956, str. 342. J.T.

DOLINA POSVÁTNÉHO STROMU viz *ELAH

DOLINA ROZHODNUTÍ Zmiňuje se o ní JI 3,14 jako o místě Božího soudu nad národy. Nazývá se též Dolina Jóšafatu (vv. 2, 12). JI 3,16 naznačuje blízkost Sijónu, ale Am 1,2 ukazuje, že tato slova mohou být prorockým výrazem, ne určením místa. Jóšafat („Hospodin soudí“) tedy lze považovat spíše za symbolické než topografické jméno. Tuto symboliku snad osvětluje 2 Pa 20: V dolině Beraka, 24 km J od Jeruzaléma, viděl král Jóšafat Boží vítězství nad pohanskými národy jako miniaturní předobraz dne Hospodinova. Nicméně za dolinu Jóšafat se již od 4. stol. po Kr.

považuje údolí mezi Chránovou horou a horou Oliv. J.A.M.

DOLOVÁNÍ A KOVY Dějištěm SZ historie je oblast tzv. „Úrodného púlměsíce“ (Mezopotámie, Sýrie, Palestina a delta Nilu). Naplaveniny v údolích Tigridu, Eufratu a Nilu poskytovaly jen málo kamene. Asyrská sádra pochází převážně z kamenných lomů v Mosúlu; z jediné kamenné žíly se těžilo blízko Uru. Většinou se však v těchto údolích odpradáva užívaly na stavby hliněné cihly (Gn 11,3; Ex 1,11–14; 5,7–19).

Území Úrodného púlměsíce ohraničují na S a V pohoří z hornin různého typu a stáří. Jsou bohatá na minerály, vyskytuje se tam zlato, stříbro, měď, cín, olovo a železo. V prastarém hornatém komplexu na J najdeme rulu, diorit i porfyr. Tento masív se rozprostírá podél V pouště mezi Nilem a Rudým mořem, přes J polovinu Sinajského poloostrova a na V zasahuje do Arabské plošiny. V některých těchto horách je zlato, stříbro, železo, tyrkys a jiné polodrahokamy, ale i mnoho druhů stavebního kamene.

S od Sinaje a Arabské plošiny se rozkládá poušť, Zajordánsko a Palestina. Tvoří je převážně křídové horniny (vápenec, křída a pískovec), ale v S a V oblasti horního Jordánu narazíme na mladé vulkanické čediče.

I. Nekovové minerály

1. Pazourek

Pazourek se vyskytuje převážně v křídové oblasti a ve šterku z kříd. Jedná se o kompaktní tvrdý kámen, který se nepoškrábe ani ocelovým ostřím. Může se opracovávat údery nebo tlakem a poskytuje ostré břity. Nejstarší fezné nástroje získával člověk právě z pazourku. V kamenné době si z něj zhotovoval hlavice šípů, rydla, škrabky a nože a užíval jej až do pozdní doby bronzové. Mojišiova manželka Sípóra obřezala svého syna pazourkovým nožem (Ex 4,25). O pazourku se v Písmu mluví jako o symbolu tvrdosti, neohebnosti a stálosti (Dt 8,15; Ž 114,8; Iz 50,7; Ez 3,9).

2. Kámen

Kolem aluviálních údolních rovin Mezopotámie a dolního Egypta existují bohaté zásoby kamene. V Egyptě běžně nacházíme v říčních útesech vápenec a pískovec, ve vyvřelinách zase žulu, diorit a další vulkanické horniny. V palestinské pahorkatině se všude vyskytuje vápenec a pískovec, na V od údolí horního Jordánu je čedič. Lámání a vztyčování velkých kamenných v neolitu poskytl zkušenosti pro budoucí lomy a doly. Poměrně měkký a snadno zpracovatelný vápenec sloužil k vykopávání cisteren a hrobů a k zhotovování nádob na vodu (Jr 2,13; Mt 27,60; J 2,6). V Mt 26,7 se hovoří o alabastru. Ve skutečnosti šlo o kalcit (uhlíčitán vápenatý), který je daleko tvrdší než alabastr (síran vápenatý).

3. Mramor

Jedná se o jemnozrnný krystalický vápenec, obyčejně bělavý či nahnědlý. Může být i růžový nebo červeně a zeleně žilkovany. Nejlepší sochařské mramory Blízkeho východu pocházejí z Paru (Minoa), ale objevují se často i na Z pobřeží Suezského zálivu, v J Recku a v Asýrii, V od řeky Tigris. O „množství mramoru“ se zmiňuje 1 Pa 29,2. Mohlo jít o vyleštěný místní

DOLOVÁNÍ A KOVY

vápenec, ale vzhledem k čilému a rozsáhlému obchodu za Davida a Šalomouna nevylučujeme, že byl přivezen ze SV po moři.

II. Kovy a dolování

Hlavní kovy se užívaly v tomto pořadí: zlato, měď (bronz) a železo. Prvním kovem připomínaným v Bibli je zlato (Gn 2,11), které se často vyskytuje ve spojení se stříbrem, dalším drahým kovem starověku. Všechny uvedené kovy mohou v přírodě existovat ryzi a jako takové se původně uplatňovaly. Stříbro se často naláze v slitině se zlatem. Po období, kdy ryzi kovy sloužily hlavně k ozdobování (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA), se využívaly měděné rudy získávané z povrchových dolů na útesech, velice brzo se však začalo s hlubinným dolováním a v Uru dosáhli pokročilého stupně zpracování kovů více než 1000 let před Abrahamem. Podle R. J. Forbesa „je jisté, že ve starověku se praktikovaly všechny způsoby dolování, od otevřeného lomu až ke kopání štol sledujících mědinosné vrstvy ve svazích hor. O tehdejší dolování však známe málo podrobností“ (*Metallurgy in Antiquity*, 1950, str. 297).

Těžba tyrkysu a mědi začala v době 1. dynastie v Egyptě (asi 3000 př. Kr.) v Maganahu a Serabit el-Kádím v Z Sinaji a důkazy o rozsáhlém díle Egyptanů z ramsesovské doby v oblasti těžby mědi se našly v Arabě u Timmy. V tamních dolech archeologové objevili šachty o hloubce více než 35 m. Do úbočí hor se vytesávaly tunely větrané šachtami a při rozsáhlejších výkopech se stavěly sloupky k podpirání stropů.

Zprvu se užívaly kamenné nástroje, později kámen spolu s bronzem. Skály se rozbíjely pomocí klinů a ohně, ruda se třídila drcením, promýváním a ručním vybíráním. Tavení obyčejně probíhalo tak, že se do pece s ohništěm vytápěným dřevěným uhlím házela shora jemně drcená ruda s příměsí tavidla (oxidy železa, vápenec a skořápky mlži) a dřevěného uhlí. Při redukci klesaly kapky mědi na miskovité dno pece. Struska, která se tvořila na povrchu mědi, se stahovala do speciální prohlubně, dokud ještě byla kapalná. Měděný odlitek se odebíral, jakmile ztuhl. Než se ingot vložil do formy, potřeboval přetavit v kelímku. Na mnoha místech, kde se tehdy došlo, nacházíme kelímky a hromady strusky. Ruda se nosila v koších, k odvádění přebytečné vody v dolech se konstruovaly drenážní tunely. Moffattův překlad Jb 28,1–11 předkládá živý obraz dolování ve starověku.

1. Zlato

Vyskytuje se ryzi, zpravidla jako slitina s různým množstvím stříbra. Je mimořádně kujné i tažné, neztrácí lesk. Díky těmto vlastnostem se stalo velmi vhodným materiálem na ozdoby (přívěšky, prsteny), a to již pro člověka doby kamenné. Ze zlata se mělo zhotovit nejdůležitější zařízení stanu setkávání za Mojiše (Ex 25) a při stavbě Šalomounova chrámu (1 Kr 6). Kov se nacházel zejména v naplaveninách ve V eg. poušti a Izraelci ho jistě při odchodu z Egypta vynesli ohromné množství. Mezi další zdroje, známé v starověkém světě, patřilo Z pobřeží Arabie, hory Arménie a Persie, Z Malé Asie a ostrovy v Egejském moři. Zlato se brzy stalo cenným předmětem obchodu.

2. Stříbro

Mezi drahými kovy zaujímá druhé místo, hned po zla-

tu, proto se o něm v Písmo často hovoří právě v souvislosti s ním. V čisté atmosféře neztrácí lesk a dá se vyleštit jako zrcadlo. Zpravidla se získává ze simé rudy olova (galenit), ale vyskytuje se i ryzi. Stříbro bylo v biblických dobách tak hojné, že těžbu a čištění museli lidé znát již odedávna. Jeremjášovi (6,29n) připomíná nezdar při čištění olova a stříbra lidí, které musel Hospodin pro jejich neposlušnost zavrhnout. Naleziště kovu jsou stejná jako naleziště olova, tedy zejména Malá Asie, ostrovy v Egejském moři, Laurion na J Řecku, Arménie, Persie a 3 nebo 4 lokality ve V poušti Egypta.

3. Olovo

Písmo je uvádí v několika seznamech kovů. Vyráběly se z něho mj. tabulky k psaní (Jb 19,24).

4. Měď (bronz, mosaz)

Hebr. *n'hōšet* se někdy překládá měď, bronz, příp. mosaz (Ezd 8,27). O bronzu se Bible výslovně nezmiňuje, ale obecně se užíval už před dobou praotců (Abraham žil ve střední době bronzové). Mluví-li se v Písmu o mosazi, jde většinou o bronz nebo měď, mosaz, tedy slitina mědi a zinku, se vyráběla až v pozdním období. Hebr. *hašmal* v Ez 1,4 může označovat pravou mosaz. První obecně užívaný kov byla víceméně čistá měď, ačkoli výrobní metody nedokázaly vyloučit všechny příměsi a nečistoty. Jindy se záměrně vytvářely slitiny mědi a cínu, a tak vznikal bronz. Je známo též několik příkladů mosazi (měď a zinek), ale získaly se patrně náhodně. Mosaz začali ve velkém vyrábět až Římané asi r. 20. př. Kr. a používali ji k ražení mincí i k jiným účelům. Rudy mědi (uhličitan) vyskytující se na povrchu mají jasné zelenou a modrou barvu, proto sloužily jako oční stíny nebo k zbarvení glazury na modro. Náhodně přehřátí těchto rud se mohlo stát impulsem k výrobě mědi. V Egyptě neexistuje důkaz o běžném užívání ryzi

mědi, ač se uplatňovala již v raném stupni palestinského měděného průmyslu. Rudy se vyskytovaly okolo Úrodného púlměsice na Sínaji, v Midjánu, Egyptě, Arménii, Sýrii a Persii a samozřejmě na Kypru, který dostal od mědi jméno (cuprum). Kov měl všestranné použití – ve stanu setkávání a chrámu, v domácnosti (mísy, konve), při výrobě hudebních nástrojů, zbraní, zrcadel atd.

5. Cín

O cínu je v Písmu řeč jen ve výčtu kovů. V starověku se často zaměňoval s olovem. Přidáním malého množství cínu k mědi vzniká bronz. Jelikož se tyto dva kovy často vyskytují pospolu, první bronz patrně vznikl náhodou. Tmavá, těžká kyslíkatá ruda, kasiterit = cinovec, se získávala hlavně z říčních náplav, takže se až do římské doby nedolovala jako jiné kovy.

6. Železo

Železo se vzácně a přiležitostně užívalo již velmi dávno, jednalo se však jen o ryzi kov z „padajících hvězd“, tedy meteorického původu. To pravděpodobně vysvětluje prastarou zmínku v Gn 4,22 z epochy dávno předtím, než začala vlastní doba železná. Pokusy s železem probíhaly nepochybně mnohem dříve, než z něj lidé dokázali vyrobit nástroje, protože zdar závisí na produkci kovu s vlastnostmi oceli. První, kdo důsledně užíval železo, byl v omezeném rozsahu, byli Chetejci. Když jejich království upadlo, znalosti se rozšířily dál. Pelištejci zanesli toto umění do Palestiny a Izraelci sami byli v tomto ohledu v nevyhodě (Sd 1,19; 1 Sa 13, 19–22). Rovnováha se obnovila za vlády Davida a Šalomouna (1 Pa 29,7). Železo se hojně vyskytovalo spolu s mědí ve Vádí Araba mezi Mrtvým mořem a Akabským zálivem. K palestinským nalezištím železných rud patřila území blízko Karmelu a Chermónu, další se nacházela v JZ Midjánu a ve V eg. poušti, v Sýrii, Kypru, na černomoř-

ském pobřeží Malé Asie a na ostrovech v Egejském moři. Skutečnost, že měď a železo se mohlo dobývat v Šalomounově království blízko Esjón-geberu, svědčila o doslovném splnění slibu z Dt 8,9.

Ocel se připomíná v některých překladech v 2 Sa 22,35 (= Ž 18,34); Jb 20,24; Jr 15,12, ale hebr. výraz *n'hōšet* se vztahuje spíš k bronzu. Někde je méně přesně přeloženo jako „mosaz“.

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, 1950; L. Woolley, *Ur of the Chaldees*, 1938; W. A. Ruyssch (ed.), *The Holy Land, Antiquity and Survival*, II, 2–3, 1957; T. Löw, *Die Mineralia der Juden*, 1935; A. Lucas in J. R. Harris (ed.), *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4, 1962; A. Guillaume, „Metallurgy in the Old Testament“, *PEQ*, 1962, str. 129–132; H. Hodges, *Technology in the Ancient World*, 1970; B. Rothenberg, *Timna*, 1972; R. F. Tylecote, *A History of Metallurgy*, 1976; Jane Waldbaum, *From Bronze to Iron*, 1978.

A.S.
J.Ru.

DOMÁCOST viz RODINA

DOMÁCI BŮŽCI O těchto předmětech se píše téměř ve všech SZ epochách: v období praotců (Gn 31,19); soudců (Sd 17,5–18,30); raného a pozdního království (1 S 15,23; 19,13–16; 2 Kr 23,24; Oz 3,4; Ez 21,21) i v době po bab. zajetí (Za 10,2). Mluví-li se o nich ve spojení s Izraelem, jsou vždy předmětem odsouzení, a to přímého (1 S 15,23; 2 Kr 23,24) nebo nepřímého (Sd 17,6; Za 10,2). Většinou souvisejí s *věštěním: hovoří se o nich ve spojitosti s efodem v modlářském kultu Míky (Sd 17,5 atd.), s věštěním pomocí šípů a hepatoskopie (Ez 21,21) a se spiritismem (2 Kr 23,24). Nikde se nepíše, jak se těchto bůžků člověk dotazoval nebo jak vypadali. Zatímco z Gn 31,34 lze usuzovat, že šlo o menší předměty, 1 S 19,13–16 zřejmě mluví o soškách (nebo alespoň bystě) životní velikosti. Je však možné, že Míkal nepoložila bůžka na lože, ale „vedle“ něho. Patrně se věřilo, že mají schopnost chránit nebo léčit. W. F. Albright (*Archaeology and the Religion of Israel*, 1942, str. 114) dokazuje, že všechny dostupné důkazy podporují názor, že se jednalo o sošky životní velikosti, protože „při vykopávkách v Palestině se nikdy modly takové velikosti nenaly“. Dále se domnívá (*op. cit.*, str. 207), že podle kenaanského *trp* (= obnosit) tyto „bůžkové“ vůbec nemuseli být soškami, ale „starými šaty“, které zřejmě měly představovat ležící postavu krále Davida.

Poslední dva odkazy (včetně Sd 17,5nn) spojují *t'rápim* s domovem a alespoň Lában je považoval za domácí bůžky (Gn 31,30). Neudržitelny je však názor vycházející ze zvyklostí v Nuzi, že Ráchel ukradla otcovy bůžky (Gn 31,19,30–35), aby si zajistila dědičné právo. Domácí bůžky v Nuzi pravděpodobně vlastnila vždy hlava rodu a dědičné právo nebylo možné uchvátit – člověk je mohl získat pouze jako dar (viz M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, str. 239–248; M. J. Selman, *TynB* 27, 1976, str. 123–124). O Ráchelinych důvodech lze jen spekulovat, ale příklady z Mezopotámie ukazují, že mohla od bůžků očekávat ochranu během nebezpečné cesty do Palestiny.

Hebr. *t'rápim* je plurál, k němuž neznáme singulár. Badatelé pátrali po jeho původu, např. z *rāpā'* = hojit nebo pobiblického *tōrēp* = ohavnost (W. F. Albright,

From the Stone Age to Christianity, 1957, str. 311), ale nejpravděpodobnější přibuznost vidí v chetejském *tarpiš*, což byl duch, někdy zlý, jindy ochraňující (H. A. Hoffner, *POTT*, str. 215nn; *JNES* 27, 1968, str. 61–68). Jiní spojují *t'rápim* s uctíváním předků (B. Stade, *Geschichte* 1, 1887, str. 467), snad ve formě posmrtné masky předka (A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970, str. 61) nebo mumifikovaných lidských hlav (H. L. Ellison k Ez 21,21 in *Ezekiel: The Man and His Message*, 1956).

BIBLIOGRAFIE. C. H. Gordon, „Biblical Customs and the Nuzu Tablets“, *BA* 3, 1940, str. 1–12. J.A.M.
M.J.S.

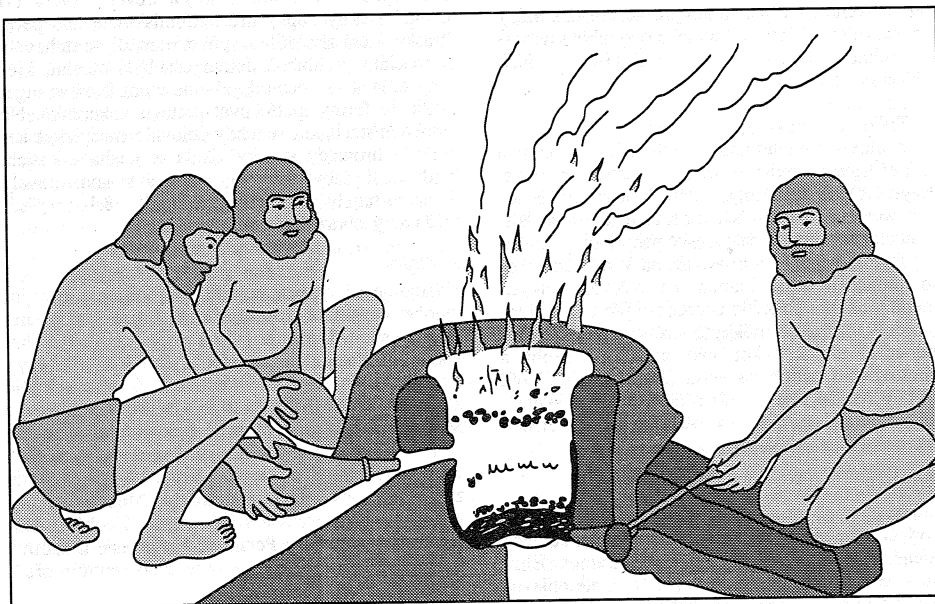
DÓR Město v Palestině na pobřeží Středozemního moře, J od Karmelu. Jeho král se spojil s chasórským panovníkem Jabínem k boji proti Izraeli a oba byli poraženi (Joz 11,1n; 12,23). I když železo na hranicích Ašerovců, obdrželi je Manasesovci, kteří nedokázali vyhnat kenaanské obyvatele (Sd 1,27). Viz též 1 Kr 4,11; 1 Pa 7,29. Uvádí se hned vedle Ěn-dóru, ale je od něj odlišeno (Joz 17,11). Ve Venamonově příběhu se považuje za město Cekerů, 11. stol. př. Kr. (*ANET*, str. 26) V řecko-římské době se nazývalo Dóra (stř. rod, plurál); sr. Jos., *Ant.* 5. 87; 8. 35; *Ap.* 2. 114, 116; *Vita* 31. G.T.M.

DORKAS či Tabita („gazela“) se věnovala charitativní činnosti ve sboru v Joppe (Sk 9,36). Když zemřela, poslali dva jeho členy pro apoštola Petra. Okamžitě se dostavil a podle Ježíšova příkladu vykázal všechny z místnosti. Pak se pomodlil a všechny své poslání od Boha (Mt 10,8). Dorkas je jediná žena, kterou NZ označuje termínem učednice (*mathētria*). M.B.

DÓTAN Úrodná dótanská rovina odděluje samařské vrchy od pohoří Karmel. Umožňuje snadný průchod cestujícím z Bét-seánu a Gileádu do Egypta. Tudy se ubírali Izmaelci, kteří s sebou do Egypta odvedli Josefa. Dobré pastviny přilákaly Jákobovy syny ze Šekemu, ležícího 32 km J. Poblíž města (dnešní *Tell dōtā*) se nacházejí pravouhlé cisterny, hluboké kolem 3 m, podobné jámě, do jaké vhodil Josefa (Gn 37,17nn). Eliša vedl syrské vojsko, které jej mělo zajmout, kopcovitou cestou do Samaří, 16 km na J. Jeho služebníka povzbudilo vidění nebeského vojska, shromážděného na kopci V od města (2 Kr 6,13–23).

Vykopávky (1953–60) odhalily město opevněné hradbou z rané a střední doby bronzové a sídliště z pozdní doby bronzové, které zřejmě užívalo starší městskou hradbou. Tutmósis III. jmenuje Dótan mezi dobytými městy (kolem 1480 př. Kr.). Bylo pravděpodobně jedním z měst, které Izraelci převzali, ale nedobyli (sr. Sd 1,27). Na území města doby železné vidíme úzké ulice a malé domy se skladovacími jámami a chlebovými pecemi z Elišovy doby. K nalezeným předmětům patří i patnáct stříbrných mincí v keramické krabici, jenž představují úspory jednoho člověka. Osídlení je doloženo také v době asyrské a helénistické (sr. Júd 4,6; 7,3).

BIBLIOGRAFIE. Zprávy o vykopávkách J. P. Free, *BA* 19, 1956, str. 43–48, letní období 1953–5; *BASOR* 131, 1953, str. 16–29; 135, 1954, str. 14–20; 139, 1955, str. 3–9; 143, 1956, str. 11–17; 147, 1957, str. 36–37; 152, 1958, str. 10–18; 156, 1959, str. 22–29;



Rekonstrukce tavicí pece na měď, nalezené v Timně. Vzduch se vhnějí měchy. Odstranění zátky umožňovalo vypouštění strusky. Měď přitom zůstávala na dně pece. Ramessovská doba, asi 1250 př. Kr.

DOZORCE, VYCHOVATEL (Ř. *paidagōgos*; Ga 3,24–25). Termín nelze uspokojivě přeložit, protože toto slovo přešlo v odvozeninu dosti odlišného významu a úřad, který označovalo, přestal existovat spolu se společenskými podmínkami, v nichž vznikl. Řecký a římský pedagog byl sluha, většinou otrok, který měl celkově dohlížet na chlapce a doprovázet ho do školy a zpět domů. Právě tento význam je obsažen v Pavlově metafoře. E.M.B.

DRAK Ve SZ se vyskytují dvě hebr. slova, která se takto překládají.

1. *tan* = sakal (tak EP). Vždycky se objevuje v plurálu, obvykle m. r. (*tannim*: Jb 30,29; Ž 44,20 KP i EP drakům; Iz 13,22; 34,13; 35,7; 43,20; Jr 9,11; 10,22; 14,6; 49,33; 51,37; Ez 29,3 KP i EP draku; Mi 1,8), ale jednou v ž. r. (*tannót*: Mal 1,3). V Pl 4,3 se nachází tvar *tannin*, jde však zřejmě o *tan* se vzácnou koncovkou plurálu *-in* (doloženou na Moábském kameni), který nepatří pod bod 2.

2. *tannin*. Význam slova není jistý, pravděpodobně nesouvisí s *tan*. Překládá se jako „drak“, „velryba“ (Gn 1,21, EP veliký netvor; Jb 7,12, EP dračí netvor) a „had“ (Ex 7,9n.12, EP drak), což představuje vhodný překlad pro oddíl v Ex a zdá se, že dává smysl i v Dt 32,33; Ž 91,13 a snad i v Neh 2,13. V ostatních verších se uvedeny výraz definuje mnohem obtížněji. V Gn 1,21 se zřejmě míní velká mořská stvoření typu velryby a tentýž význam může mít i Jb 7,12 a Ž 148,7, ačkoli na základě příbuznosti s arabštinou někteří navrhnou „vodní smršť“ (např. RVmg). V Ž 74,13; Iz 27,1 a 51,9 může jít o krokodýla a asociace s Egyptem naznačuje stejnou možnost v Ez 29,3; 32,2 a dokonce v Jr 51,34. O žádném z těchto termínů nelze s jistotou tvrdit, že je správný, a v některém kontextu se může týkat apokalyptického netvora, podobně jako v NZ *drakōn* = drak ve Zj 12–13; 16 a 20 obrazně znázorňuje satana. Toto slovo se v LXX objevuje hlavně jako překlad *tannin*.

BIBLIOGRAFIE. G. R. Driver in Z. V. Togan (ed.), *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists... Istanbul... 1951*, 2, 1957, str. 114–115; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*², 1951, str. 102–105. T.C.M.

DRUSILLA Narodila se r. 38 po Kr. (Jos., *Ant.* 19. 354). Nejmladší dcera *Heroda Agrippy I. a sestra Agrippy II., který ji provdal za bezvýznamného syrského krále Azize z Emesy. Prokurátor *Félix, jehož navštívil kyperský mág Atomos (někteří jej podle podradnějšího Josephova textu [*Ant.* 20. 142] dávají do souvislosti s Elymasem ze Sk 13,8), ji přesvědčil, aby Azize opustila a vdala se za něj.

Západní text uvádí, že právě Drusilla se chtěla setkat s Pavlem (r. 57 po Kr.), a ne její manžel. Není však jisté, zda by v této přemoudřelé židovské dívce našel apoštol pozorného posluchače svého kázání o „spravedlnosti, sebeovládání a budoucím soudu“ (Sk 24,24n). J.D.D.

DUALISMUS Některá charakteristická témata bib-

lického učení pochopíme lépe, uvažujeme-li o nich na základě dualistického myšlení, které tvoří jejich pozadí. Termínu „dualismus“ se v historii teologie a filozofie užívalo různě, avšak základní představa vypovídá o rozdílu mezi dvěma principy na sobě nezávislými, v některých případech pak protichůdnými. V teologii je Bůh stavěn do protikladu k duchovnímu principu zla nebo k hmotnému světu, ve filozofii stojí duch proti hmotě, v psychologii rozum proti tělu.

I. Bůh a mocnosti zla

Pojem „dualismus“ se poprvé objevil v Hydeově *Historia Religionis Veterum Persarum*, vydané r. 1700. I když rozhodnutí, zda je perské náboženství jako celek dualistické, zůstává záležitostí expertů, v určitém období mazdaismu skutečně jeho stoupenci věřili v bytost zlou ve své podstatě, bytost, která je původcem zla, a která za svůj vznik nevděčí tvůrci dobra, ale existuje nezávisle na něm. Tato bytost stvořila další tvory, kteří stojí v opozici vůči těm, jenž stvořil dobrý duch.

S těmito názory se Izraelci díky perskému vlivu jistě setkali. Nicméně jakákoliv víra v existenci zla od věčnosti a jeho tvůrčí moc, i kdyby byla modifikovaná naději v konečné vítězství dobra, je pro pisatele Bible nepřijatelná. Satan i všechny zlé mocnosti se musí podřizovat Bohu, a to nejen vzhledem k jeho konečnému vítězství, ale i během své současné činnosti a v samotné své existenci padlých stvoření (sr. zvl. Jb 1–2; Ko 1,16n).

II. Bůh a svět

Mnohé starověké kosmogonie zobrazují Boha či bohy, jak vytváří řád a tvar z neforemné, ale preexistující materie. Byť je hmota v rukou bohů poddajná, přece, sama nestvořená, jejich dílo omezuje, připodobňuje jí tvůrčí činnosti člověka, který vždycky musí zacházet s daným materiálem.

Biblická koncepce stvoření zvětšuje rozdíl mezi Bohem a světem a rozhodně se vyhýbá panteismu. Svět vděčí Bohu nejen za svou podobu, ale i za samu svou existenci (Žd 11,3; sr. 2 Mak 7,28).

III. Duch a hmota

Dualismus je filozoficky vyjádřen tak, že činí mezi duchem a hmotou absolutní rozdíl. Převažuje tendence považovat ducha za dobrého a hmotu za zcela špatnou nebo přinejlepším za přítěž ducha.

Toto morální znehodnocení hmoty jako protikladu ducha je v rozporu s křesťanským učením o stvoření a s biblickým chápáním hříchu. Situace je v určitém smyslu lepší, než jak ji líčí dualismus, v jiném ovšem horší. Na jedné straně hmota není sama o sobě špatná – Stvořitel viděl, že všechno, co učinil, je dobré (Gn 1,31). Na druhé straně zlé důsledky vzpoury proti Bohu ovlivňují nejen materiální, ale i duchovní sféru. V nadzemských oblastech existují duchové zla (Ef 6,12) a duchovní hříchy patří k těm nejodpornějším. Bible nepřijímá ani metafyzické odlišnosti ducha a hmoty. Hebrejský dynamismus nevnímá svět výhradně jako statickou substanci, nýbrž spíše jako nepřetržitou činnost Boží prozřetelnosti, která používá čisté duchovní, ale i hmotné síly. Dnešní pojetí vnitřního vztahu mezi energií a hmotou je blíže biblickému pohledu než platónský či idealistický dualismus. „Bůh je duch“ (J 4,24), avšak „Slovo se stalo tělem“ (J 1,14).

IV. Duše a tělo

Zvláštním příkladem toho, jak se hebr. vyhýbá dualismu, je biblické učení o člověku. Řecké myšlení (a v důsledku toho mnoho helénizovaných židovských i křesťanských myslitelů) považovalo tělo za vězení duše: *sōma sēma* = tělo je hrob. Mudrc sledoval jediný cíl – aby dosáhl vysvobození ze všeho tělesného, a tak osvobodil duši. Bible však nevidí člověka jako duši v těle, ale jako celek, jednotu duše a těla, která je tak skutečná, že dokonce i při vzkrášení, ačkoli tělo a krev nemohou obdržet království Boží, budeme mít těla (1 K 15,35nn). M.H.C.

DUHA Hebr. nemá pro duhu žádný zvláštní výraz. Používá slova, které běžně znamenají luk (hebr. *qešet*). V NZ nacházíme pojem *iris*. Gn 9,13.15 říká, že Boží luk, *qešet*, bude na oblaku znamením jeho smlouvy s Noem a připomenutím slibu, že Hospodin již nikdy nezpůsobí potopu ke zkáze všeho tvorstva.

Snad mělo svůj zvláštní význam, že se původní válečný nástroj a symbol pomsty stal symbolem pokoje a milosrdenství, protože byl položen na oblak. V kontrastu s černými bouřkovými mraky je Boží luk proměněn v duhu světla jeho milosrdenství a milosti. Bůh uzavřel se svým lidem mír.

V Ez 1,28 se duha milosrdenství objevuje okolo trůnu Boží slávy a Božího soudu. Ve Zj 4,3; 10,1 má Jan podobné vidění jako Ezechiel. J.G.S.S.T.

DUCH SVATÝ Ve SZ hebr. *rûaḥ* 378x (kromě toho 11x aramejsky v Da), v NZ ř. *pneuma* 379x.

I. Základní významový rozsah slov *rûaḥ* a *pneuma*

V nejstarším hebr. myšlení mělo *rûaḥ* řadu významů, z nichž všechny byly víceméně stejně důležité.

1. *Vitr* – neviditelná, tajemná, mocná síla (Gn 8,1; Ex 10,13.19; Nu 11,31; 1 Kr 18,45; Př 25,23; Jr 10,13; Oz 13,15; Jon 4,8), obvykle s prvkem síly či násilí (Ex 14,21; 1 Kr 19,11; Ž 48,8; 55,9; Iz 7,2; Ez 27,26; Jon 1,4).

2. *Dech* (tj. vzduch v malém rozsahu) nebo *duch* (Gn 6,17; 7,15.22; Ž 31,6; 32,2; Kaz 3,19.21; Jr 10,14; 51,17; Ez 11,5) – stejná tajemná síla chápána jako život a životní síla člověka (i zvířat). Může být udělována nebo aktivována určitým směrem (Gn 41,8; Nu 5,14.30; Sd 8,3; 1 Kr 21,5; 1 Pa 5,26; Jb 21,4; Př 29,11; Jr 51,17; Da 2,1.3), lze ji narušit nebo zmenšit (Joz 5,1; 1 Kr 10,5; Ž 143,7; Iz 19,3) a znovu oživit (Gn 45,27; Sd 5,19; 1 S 30,12). To znamená, že dynamická síla, která vytváří člověka, může být malá (při smrti zaniká), nebo může dojít k náhlému vylíčení životní síly.

3. *Bohem daná moc* – termín *rûaḥ* se používá k popisu situací, kdy se zdá, že jsou lidé přemoženi Duchem, přičemž nejde jen o příliv životních sil, ale o nadpřirozenou moc. Proto zejména u raných charismatických vůdců (Sd 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14n; 1 S 11,6) a u raných proroků vyvolával vytržení a prorocké výpovědi tentýž Bohem daný *rûaḥ* (Nu 24,2; 1 S 10,6.10; 19,20.23n).

Nejde zde o soubor odlišných významů; spíše před námi stojí významové spektrum, kde jednotlivé odstíny místy navzájem splývají. Významy 1 a 2 se překrývají v Ž 78,39, 1 a 3 v 1 Kr 18,12; 2 Kr 2,16; Ez

3,12.14, 2 a 3 v Nu 5,14.30; 1 S 16,14nn; Oz 4,12 a 1, 2 i 3 v Ez 37,9. Zpočátku je všechno toto chápáno jako projevy *rûaḥ* a významy *rûaḥ* nejsou přímě od-
dělovány. Proto nelze předpokládat, že se v hebr. myšlení rozlišovalo mezi Bohem daným *rûaḥ* a lidským *rûaḥ*; naopak, lidský *rûaḥ* lze ztotožnit s *rûaḥ* Božím (Gn 6,3; Jb 27,3; 32,8; 33,4; 34,14n; Ž 104,29n).

Okamžitě také vysvítá, že pojem *rûaḥ* je výraz týkající se bytí. V jeho podstatě leží *prožitek* tajemné, bázeň vzbuzující moci – mohutná neviditelná síla větru, tajemství životní síly, vnější moc, která proměňuje – to všechno je *rûaḥ*, tedy projevy Bohem dané síly.

V pozdější době se začaly při používání rozlišovat významy a převládaly výrazy „lidský duch“, „andělský“ či „d'ábelský duch“ a „Boží Duch“. V NZ označuje *pneuma* téměř 40x ten rozměr lidské osobnosti, který člověku umožňuje vztah s Bohem (Mk 2,8; Sk 7,59; Ř 1,9; 8,16; 1 K 5,3–5; 1 Te 5,23; Jk 2,26). O něco častěji je ho užito ve smyslu nečistého, zlého, d'ábelského ducha, jehož moc člověk prožívá jako utpení, jako bolestivě omezený plného vztahu s Bohem a bližními (zejména v synoptických evangeliích a ve Skutcích: Mt 8,16; Mk 1,23.26n; 9,25; L 4,36; 11,24.26; Sk 19,12n.15n; 1 Tm 4,1; Zj 16,13n). Příležitostně jsou zmiňováni nebeští (dobří) duchové (Sk 23,8n; Žd 1,7.14) nebo duchové zemřelých (L 24,37.39; Žd 12,23; 1 Pt 3,19; sr. 1 K 5,5). Avšak nejčastěji se v NZ hovoří o Duchu Božím, Duchu svatém (více než 250x). Přitom se jeho dřívější širší význam nadále odráží v dvojznačnosti J 3,8; 20,22; Sk 8,39; 2 Te 2,8; Zj 11,11; 13,15; a zejména je zde několik textů, u nichž nelze s určitostí říci, zda jde o Ducha Božího, nebo o ducha lidského (Mk 14,38; L 1,17.80; 1 K 14,14.32; 2 K 4,13; Ef 1,17; 2 Tm 1,7; Jk 4,5; Zj 22,6).

II. Charakteristika předkřesťanského použití

V nejstarším chápání slova *rûaḥ* se mezi přirozeným a nadpřirozeným téměř nebo vůbec nerozlišovalo. Vitr mohl být poeticky popisován jako dech Hospodina chřtípi (Ex 5,8.10; 2 S 22,16 = Ž 18,16; Iz 40,7), lidský, Bohem vdechnutý *rûaḥ* už od počátku víceméně splýval s *nepeš* = duše (zejména Gn 2,7). *Rûaḥ* byl přesně tou Bohem danou tajemnou životní silou, kterou lze nejjasněji pozorovat u větru nebo při extatickém chování proroka či charismatického vůdce.

Zpočátku se též pojmu *rûaḥ* Boží rozumělo spíše z hlediska moci než morálky, tedy ještě ne jako (Svatému) Duchu Božím (sr. opět Sd 14,6.19; 15,14n). *Rûaḥ* od Boha mohl působit nejen dobré, ale i zlé věci (Sd 9,23; 1 S 16,14–16; 1 Kr 22,19–23). Na tomto raném stupni chápání se o Božím *rûaḥ* uvažovalo jen jako o nadpřirozené moci (ovládané Bohem), která určitým směrem vyvíjí sílu.

Nejstarší vůdcovství z dob vzniku Izraele jako národa spočívalo v nároku na moc vzhledem k určitému projevu *rûaḥ*, extatické moci – tak tomu bylo u soudců (viz odkazy výše, 3), u Samuela, který byl znám jako vidoucí a zjevně stál v čele skupiny extatických proroků (1 S 9,9.18n; 19,20.24) a u Saula (1 S 11,6; sr. 10,11n; 19,24). Stojí za pozornost, jak důležitou roli hrála při stimulaci vytržení, po němž docházelo k vnknutím, hudba (1 S 10,5n; 2 Kr 3,15).

V následných obdobích jsou patrné různé vývojové etapy. Vidíme zde tendenci k vyostření rozdílu mezi přirozeným a nadpřirozeným, mezi Bohem a člově-

kem. Hned poté, co zaniká živý antropomorfismus raných popisů Boha, stal se *ruah* jasněji tím, co charakterizuje nadpřirozeno a odlišuje Boží od pouze lidského (zejména Iz 31,3; také J 4,24). Začíná se objevovat také rozdíl mezi *ruah* a *nepeš*: *ruah* v člověku si uchovává své bezprostřední spojení s Bohem a označuje „vyšší“ čili k Bohu směřující rozměr lidské existence (např. Ezd 1,1,5; Ž 51,14; Ez 11,19), zatímco *nepeš* směřuje stále více k vyjádření „nižší“ stránky lidského vědomí; představuje tedy osobní, avšak pouze lidský život v člověku, sídlo jeho zálib, citů a vášní. Tím se otevřela cesta k ostřejšímu Pavlovskému rozlišování mezi duševním a duchovním (1 K 15,44–46).

Viditelná je i tendence k posunu těžiště moci z projevu *ruah* ve vytváření k institucionalizovanějšímu pojetí. Duch Boží se nyní chápe jako stálý atribut, který je možno předat dál (Nu 11,7; Dt 34,9; 2 Kr 2,9,15). Lze tedy předpokládat, že pomazání králů bylo stále více chápáno jako pomazání Duchem (1 S 16,13; a vnitřní význam Ž 89,21n; Iz 11,2; 61,1). Spolu s tím se prorocství začalo stále více vázat ke kultu (vnitřní význam Iz 28,7; Jr 6,13; 23,11; je pravděpodobné, že některé žalmy vznikaly jako prorocké výpovědi v kultu; Abk a Za byli s dosti velkou pravděpodobností chrámovými proroky). Tento vývoj charakterizuje počátek napětí v židovskokřesťanské tradici mezi charismatem a kultem (viz zejména 1 Kr 22,5–28; Am 7,10–17).

Nejnápadnějším rysem předexilního období jsou podivné zábrany, s nimiž (jak by se zdálo) klastičtí proroci připsují svá vnuknutí Duchu. Ani proroci z 8. stol. (Am, Mi, Oz, Iz), ani proroci ze 7. stol. (Jr, Sf, Na, Abk) nepotvrzují svá poselství odvoláním se na Duchu; jedinou možnou výjimkou je zde Mi 3,8 (často považovaný za pozdější interpolaci z tohoto důvodu). Při popisu svého vnuknutí spíše hovoří o Božím slovu (zejména Am 3,8; Jr 20,9) a o Boží ruce (Iz 8,11; Jr 5,17). Proč tomu tak bylo, nevíme; snad se *ruah* začalo v izraelském i v jiných blízkovýchodních náboženstvích příliš spojovat s vytržením (sr. Oz 9,7), snad tím reagovali proti pojetí kultu jako zaměstnání a proti jeho zneužívání (Iz 28,7; Jr 5,13; 6,13; 14,13nn atd.; Mi 2,11), snad se již tehdy rodilo přesvědčení, že dílo Božího *ruah* bude převážně eschatologické (Iz 4,4).

V exilním a poexilním období nabylo dílo Duchu nové důležitosti. Znovu se začalo hovořit o úloze Božího *ruah* jako toho, kdo inspiruje prorocství (Př 1,23; sr. Iz 59,21 – Duch a slovo společně; Ez 2,2; 3,1–4,22–24 atd. – Duch, slovo a ruka). I inspirace dřívějších proroků byla volně připisována Duchu (Neh 9,20,30; Za 7,12; sr. Iz 63,11nn). Trvzení, že Bůh je přítomen skrze Duchu, vyjádřené např. v Ž 51,13, se objevuje také v Ž 143,10; Ag 2,5; Za 4,6. Je možné, že 2 Pa 20,14; 24,20 odráží touhu přelentout propast mezi charismatem a kultem.

Tradice, která řemeslnou dovednost a umění Besaleela a dalších připisovala působení Duchu (Ex 28,3; 31,3; 35,31), vytvořila pouto mezi Duchem a vyššími estetickými a etickými kvalitami. Snad právě proto, nebo možná jednoduše na základě úvahy, že Duch je Duchem svatého a dobrého Boha, označují někteří autoři Duchu jako Božího „svatého Duchu“ (jen 3x ve SZ; Ž 51,13; Iz 63,10n) nebo jako Božího „dobrého Duchu“ (Neh 9,20; Ž 143,10).

Další důraz, který se objevuje ven zřídka a v různých obdobích, je spojitost Duchu s dílem stvoření (Gn 1,2; Jb 26,13; Ž 33,6; 104,30). V Ž 139,7 ozna-

čuje *ruah* vesmírnou přítomnost Boha.

Z křesťanského pohledu je pravděpodobně nejdůležitější rostoucí chápání Božího *ruah* prorockými kruhy z hlediska eschatologie jako moci konce světa, jako znaku nového věku. Duch vypůsobí nové stvoření (Iz 32,15; 44,3n). Činitelé eschatologického spasení budou označeni Božím Duchem (Iz 42,1; 61,1; a později, zejména v *Zalmeh Šalomounových* 17,42). Duch lidi obnoví, aby se mohli radovat z mnohem živějšího a bezprostřednějšího vztahu s Bohem (Ez 36,26n; 37; sr. Jr 31,31–34), a bude volně k dispozici všemu Izraeli (Ez 39,29; Jl 2,28n; Za 12,10; sr. Nu 11,29).

V době mezi SZ a NZ se role připisovaná duchu výrazně zmenšila. V helénistické literatuře moudrosti nemá Duch žádný větší význam. V rozmluvách o vztahu mezi Bohem a člověkem zaujímá prvořadé postavení výhradně Moudrost, takže „duch“ představuje jen jeden ze způsobů definování Moudrosti (Kniha moudrosti 1,6n; 7,22–25; 9,17) a dokonce i prorocství se spíše než Duchu připisuje Moudrosti (Mdr 7,27; Str 24,33). Ve Filonově pokusu smístit židovskou teologii s ř. filozofií zůstává Duch stále ještě Duchem prorocství, ale autorovo pojetí prorocství je spíše typicky ř., kde k vnuknutí dochází skrze vytržení (např. *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 265). Jinde má Duch určité místo i v jeho úvahách o stvoření, ale dominantní kategorií jeho myšlení je stoické Logos (božský rozum imanentní ve světě a v lidech).

V apokalyptických spisech převažují zmínky o lidském duchu nad zmínkami o Duchu Božím až téměř v poměru 3 : 1 a zmínky o duchu andělů a démonů v poměru 6 : 1. Jen v několika textech se o Duchu hovoří jako o činiteli vnuknutí, ale má se za to, že tato jeho role patří minulosti (např. *1 Henoch* 91,1; *4 Ezd* 14,22; *Mučednictví Izajášovo* 5,14).

V rabinském judaismu je Duch (téměř výhradně) konkrétně Duchem prorocství. Ale zde, dokonce ještě důrazněji, tato úloha patří minulosti. Rabíni se stále více domnívají, že Ageus, Zachariáš a Malachiáš patřili k posledním prorokům a že po nich byl Duch vzat (např. *Tosefta Sotah* 13,2; dřívější vyjádření v Ž 74,9; Za 13,2–6; 1 Mak 4,46; 9,27; 2 *Báruk* 8,5,1–3). Velice nápadný je způsob, jakým je Duch ve všech záměrech a plánech podřízen Tóře (Zákonu). Náзор, že Duch Tóru inspiroval se samozřejmě přenesl i do raného křesťanství (Mk 12,36; Sk 1,16; 28,25; Žd 3,7; 9,8; 10,15; 2 Pt 1,21; sr. 2 Tm 3,16). Avšak pro rabíny toto pochopení znamenalo, že Zákon byl v podstatě jediným hlasem Duchu, že mimo Zákon Duch nemluví. „Kde nejsou proroci, není zjevně ani Duch svatý“ (*TDNT* 6, str. 382). Podobně i v rabinské naději na budoucí věk zaujímá Tóra mnohem významnější místo než Duch. Toto zmenšení role Duchu se odráží i v Targumech, kde se přednějšími stala jiná slova označující Boží působení (Memra, Šekina) a v babilónském Talmudu se místo o Duchu víceméně všude hovoří o „Šekíně“ (Boží slávě).

Jedině ve svitcích od Mrtvého moře nabývá „Duch“ ve výpovědích a zkušenostech z přítomnosti znovu svého významu (zejména IQS 3. 13–4. 26) a přesvědčení o životě v posledních dnech se zde dosti podobá eschatologickému povědomí prvních křesťanů.

III. Duch v učení Jana Křtitele a ve službě Ježíšově

1. V raném judaismu, v době Ježíšově, Boha chá-

pali stále více jako člověku vzdáleného, vše přesahujícího svatého Boha, který je vyvýšený a přebývá vysoko v nedosažitelné slávě. Zde mají svůj původ rozpaky i jen vyslovit Boží jméno a rostoucí zájem o postavy prostředníků, o Boží jméno, anděly, slávu, moudrost atd., přičemž všechny tyto oblasti představovaly možnosti, jak hovořit o Božím působení, aniž by se snižovala jeho transcendentnost. Zpočátku byl „Duch“ jedním z hlavních způsobů, jak mluvit o Boží přítomnosti (viz např. vnitřní význam 1 S 16,13n; 18,12 a Iz 63,11nn, kde Hospodinův Duch znamená Hospodinovu přítomnost). Nyní se však vytratilo i povědomí o Boží přítomnosti (s výjimkou Kumránu). Duch, chápaný v zásadě jak Duch prorocství, tedy působil v minulosti (inspiroval proroky a Tóru) a bude vyjit v budoucím věku. V současné době se ale řeč Duchu zcela podřídila Moudrosti, Logu a Tóře a zejména pro rabíny se Tóra stala výlučným středem náboženského života a autority.

V tomto kontextu vyvolal Jan Křtítel značné vzrušení. Ačkoli o sobě netvrdil, že má Duchu, široké vrstvy ho považovaly za proroka (Mt 11,9n; Mk 11,32) a uznávaly tedy, že ho inspiruje Duch prorocství (sr. L 1,15,17). Více však zaráželo jeho poselství, protože prohlašoval, že vyhlásí Duchu a bezprostředně blízko – ten, který přijde, bude křtít Duchem svatým a ohněm (Mt 3,11; L 3,16; Mk 1,8 a J 1,33 vynechávají „a ohněm“). Tento mocný obraz byl pravděpodobně odvozen částečně z metafor „tekoucího“ Duchu, známých ze SZ (Iz 32,15; Ez 39,29; Jl 2,28; Za 12,10), a částečně z jeho vlastního charakteristického obřadu křtu vodou – polévání vodou nebo ponoření v ní bylo obrazem mocné zkušenosti ohnivého Duchu. Měl to být prožitek soudu (viz důraz Janova poselství v Mt 3,7–12 a zejména jeho důraz na oheň v 3,10–12), nikoli však nezbytně zcela ničivého, protože oheň mohl i očistovat (Mal 3,2n; 4,1). Jan Křtítel zde pravděpodobně uvažoval z hlediska „mesiášských věcí“, období utrpení a soužení, které bude úvodem budoucího věku – „porodní bolesti Mesiáše“ (Da 7,19–22; 12,1; Za 14,12–15; 1 *Henoch* 62,4; 100,1–3; *Sibylliny věšty* 3. 632–651). Nebylo zvláštní ani překvapivé, že Jan vyjádřil myšlenku vstupu do nového věku ponořením se do proudu ohnivého *ruah*, který zničí zatvrzelé a očistí kajícné, protože měla své obdoby v Iz 4,4; 30,27n; Da 7,10; IQS 4. 21; IQH 3. 29nn; *4 Ezd* 13,10n.

2. Ježíš působil ještě větší rozruch, protože vyhlásil, že nový věk, Boží království, je skrze jeho službu již přítomné (Mt 12,41n; 13,16n; L 17,20n). Předpokladem tohoto tvrzení bylo jasné to, že eschatologický Duch, moc konce tohoto věku, skrze něho už působila v jedinečném měřítku, což dokazovala jeho moc vymitat demony a úspěšně osvobozovat satanovy oběti (Mt 12,24–32; Mk 3,22–29) a jeho vyhlášení dobré zprávy chudým (Mt 5,3–6 a 11,5, což je obdoba Iz 61,1n). Pisatelé evangelií samozřejmě nepochybovali, že celá Ježíšova služba se od počátku děje v moci Duchu (Mt 12,18; L 4,14,18; J 3,34; též Sk 10,38). Pro Matouše a Lukáše toto zvláštní působení v Ježíšově službě a skrze ni začíná jeho počítání (Mt 1,18; L 1,35), když bylo jeho narození v Lukášově evangéliu ohlášeno znovuobjevením prorocké služby, která předznamenávala počátek konce starého věku (L 1,41,67; 2,25nn.36nn). Všichni čtyři evangelisté se však shodují na tom, že u Jordánu Ježíš prožil zvláštní zmocnění pro svoji službu, pomazání, které bylo také zjevně spojeno s ujištěním o jeho synovství (Mt

3,16n; Mk 1,10n; L 3,22; J 1,33n), a proto je v následujících pokušeních schopen díky téže moci toto své ujištění udržet a definovat, co v sobě synovství zahrnuje (Mt 4,1,3n.6n; Mk 1,12n; L 4,1,3n.9–12,14).

Ježíšův důraz v jeho poselství se značně lišil od důrazu Jana Křtitele, a to nejen ve zvěstování království jako již přítomného, ale i v povaze, kterou existujícímu království připisoval. Svou službu chápal spíše jako službu požehnání než soudu. Zejména z jeho odpovědi na otázku Jana Křtitele v Mt 11,4n se zdá, že v textech, na něž zde poukazuje (Iz 29,18–20; 35,3–5; 61,1n), záměrně zdůrazňuje zaslíbená požehnání a opomíjí varování před soudem, které tyto texty také obsahují (sr. L 4,18–20). Když se však na druhé straně díval na konec své pozemské služby, je zjevné, že o své smrti mluvil jazykem, jenž pravděpodobně vycházel z kázání Jana Křtitele (L 12,49n, křest a oheň). Svoji vlastní smrt zřejmě chápal jako utrpení mesiášských věcí, které předpověděl Jan Křtítel, jako vypití kalichu Božího hněvu (Mk 10,38n; 14,23n.36). Také svým učedníkům přislíbil Duchu, který je bude pít, až budou soužením a zkouškami procházet oni (Mk 13,11; plněji v J 14,15–17,26; 15,26n; 16,7–15). Jinak je však „Duch svatý“ v L 11,13 téměř jistě alternativním vyjádřením méně jasného výrazu „dobré věci“ (Mt 7,11) a Lukáš svým opakováním zaslíbení Jana Křtitele ve Sk 1,5 a 11,16 pravděpodobně zamýšlel uvést slova vzkrísleného Ježíše (sr. L 24,49; snad též Mt 28,19).

IV. Duch ve Skutcích, u Pavla a u Jana

Hlavní NZ pisatelé se ve svém chápání Božího Duchu shodují, třebaže s určitými rozdíly v důrazu.

1. Dar Duchu označuje začátek křesťanského života.

Ve Skutcích představuje vyhlášení Duchu o letnicích dobu, kdy učedníci poprvé sami zakusili „poslední dny“ (přičemž svobodný dar eschatologického Duchu je znamením nového věku) a kdy začala jejich „plně křesťanská“ vira (Sk 11,17). Proto se ve Sk 2,38n zaslíbení evangelia prvním tazatelům soustředí na Duchu a v jiných situacích při šíření evangelia se za klíčový faktor svědčící o přijetí daného člověka Bohem chápe to, že přijal Duchu (8,14–17; 9,17; 10,44n; 11,15–17; 18,25; 19,2,6).

Podobně i u Pavla je dar Duchu počátkem křesťanské zkušenosti (Ga 3,2n), jiným způsobem popisu nového vztahu ospravedlnění (1 K 6,11; Ga 3,14; také Tt 3,7). Jinými slovy, člověk může patřit Kristu, jen pokud má Duchu Kristova (Ř 8,9), s Kristem může být spojen pouze skrze Duchu (1 K 6,17), podíl na jeho synovství může mít jedině tehdy, jestliže s ním sdílí téhož Duchu (Ř 8,14–17; Ga 4,6n), a součástí Kristova těla se může stát pouze v Duchu (1 K 12,13).

I u Jana představuje Duch moc shůry, která působí znovuzrození (J 3,3–8; 1 J 3,9), protože Duch je dárcé života (J 6,63) Je jako řeka živé vody, která proudí od Krista a přináší život těm, kdo přijdou a uvěří (7,37–39; také 4,10,14). V 10,22 jazyk záměrně připomíná Gn 2,7; Duch je dech života nového stvoření. V 1 J 3,24 a 4,13 má přítomnost Duchu „zkoušební“ úlohu.

Je důležité si uvědomit, že první křesťané o Duchu uvažovali z hlediska Boží moci, jejíž účinky se jasně projevují v životě jejího příjemce. Dar Duchu neponechával člověka ani jeho okolí na pochybách, že se

v něm Božím působením odehrála významná změna. Pavel své čtenáře znovu a znovu odkazuje zpět k počáteční zkušenosti Ducha. Pro některé to byl nesmírně silný prožitek Boží lásky (Ř 5,5), pro jiné prožitek radosti (1 Te 1,6) a pro další osvícení (2 K 3,14–17), osvobození (Ř 8,2; 2 K 3,17), morální proměna (1 K 6,9–11) nebo přijetí různých duchovních darů (1 K 1,4–7; Ga 3,5). Ve Sk se nejčastěji mluví o projevu Ducha v inspirované řeči, v mluvení jazyky, v proctívání a chvále a v smělém hlásání Božího slova (Sk 2,4; 4,8.31; 10,46; 13,9–11; 19,6). Proto můžeme Ducha svatého vyčlenit jako určující atribut křesťana (Ř 8,9; 1 J 3,24; 4,13) a na otázku ze Sk 19,2 lze očekávat přímou odpověď (sr. Ga 3,2). Duch jako takový mohl být neviditelný, ale jeho přítomnost se dala poznat okamžitě (J 3,8).

Dary Ducha tedy pro první křesťany nebyly jen logickým důsledkem či dedukcí vyplývající ze křtu nebo vzkládaní rukou, ale živou událostí. Je velice pravděpodobné, že v textech, jako jsou 1 K 6,11; 12,13; 2 K 1,22; Ef 1,13; také Tt 3,5n, Pavel přímo poukazuje právě na tuto zkušenost, i když je mnozí vztažují ke křtu. A přestože se verše Ř 6,3 a Ga 3,27 („pokřtění v Krista“) chápou obvykle jako zmínky o aktu pokřtění, lze je stejně tak dobře přijímat jako zkrácenou podobu plnějšiho popisu zkušenosti Ducha, „jedním Duchem pokřtěni v Krista“ (1 K 12,13). Ze Skutků je zřejmé, že první křesťané přizpůsobovali svůj dosud neustálený obřad spíše Duchu než naopak (Sk 8,12–17; 10,44–48; 11,15–18; 18,25–19,6). A i když J 3,5 u narození shůry pravděpodobně těsně spojuje křest (vodu) s darem Ducha, nelze tyto dva jevy ztotožňovat (sr. 1,33). Narození z Ducha zde očividně vystupuje jako prvořadá skutečnost (3,6–8).

Skutky, Pavel i Jan mají mnoho zkušeností s Duchem, ale nevědí o žádné zřetelné druhé či třetí zkušenosti Ducha. Co se týče Lukáše, letnice nebyly pro učedníky druhou zkušeností Ducha, ale jejich křtem v Duchu do nového věku (Sk 1,5 a výše III), zrozením církve a jejího poslání. Pokusy sládit J 20,22 se Sk 2 na přímo historické rovině jsou možná založeny na omylu, protože Janův záměr mohl být v tomto bodě spíše teologický než historický – snad si kladl za cíl zdůraznit *teologickou* jednotu Ježíšovy smrti, vzkříšení a nanebevstoupení s darem Ducha a misí (letnice, J 20,21–23; sr. 19,30b, doslova: „A nakloniv hlavu, ducha/Ducha odevzdal.“). Podobně je pro Lukáše dar Ducha ve Sk 8,17 zároveň počátečním přijetím Ducha (8,16, „byli jen pokřtěni ve jméno Pána Ježíše“), poněvadž si jeho příchod nepředstavuje jako tichý či neviditelný. Lukáš zde pravděpodobně naznačuje, že jejich dřívější víře chybělo odevzdání se Kristu nebo důvěra Bohu (8,12 – „uvěřili Filipovi“ – to by jako popis obrácení nemělo ve Sk žádnou obdobu).

2. Duch jako moc nového života

Podle Pavla je dar Ducha také počátek, směřující ke konečnému naplnění (Ga 3,3; Fp 1,6), začátek a první krok celoživotního procesu proměny v Kristův obraz, který skončí až při vzkříšení těla (2 K 1,22; 3,18; 4,16–5,5; Ef 1,13n; 2 Te 2,13; též 1 Pt 1,2). Duch představuje „prvotiny“ žně vzkříšení, u nichž Bůh začíná uskutečňovat svůj nárok na celého člověka (Ř 8,11.23; 1 K 3,16; 6,19; 15,45–48; Ga 5,16–23).

Věřící tedy žije kvalitativně odlišně než před znovuzrozením. Svým každodenním životem začíná reagovat na nároky Ducha, což mu umožňuje moc Ducha (Ř 8,4–6.14; Ga 5,16.18.25; 6,8). Toto tvořilo

v Pavlových očích rozhodující rozdíl mezi křesťanstvím a rabinským judaismem. Žid žil podle Zákona, v němž se uchovalo zjevující působení Ducha z doby minulých generací. Tento postoj nutně vedl k nepružnosti a formalistickému ochuzení, protože zjevení z minulosti nemusí vždy přesně odpovídat potřebám přítomnosti. Duch však přinesl bezprostřednost osobního vztahu s Bohem, čímž naplnil starou Jeremjášovu naději (31,31–34), a bohoslužbu i poslušnost učinil něčím mnohem svobodnějším, živějším a spontánnějším (Ř 2,28n; 7,6; 8,2nn; 12,2; 2 K 3,3.6–8.14–18; Ef 2,18; Fp 3,3).

Zároveň, protože Duch je v tomto životě jen *začátkem* konečného spasení, nemůže ve věčím během jeho pozemského života své dílo dokončit. Uspokojení duchovního člověka již nezavisí na tomto světě a jeho měřítkách, ačkoli stále zůstává člověkem s lidskými touhami a křehkostí a je i nadále součástí lidské společnosti. Mít Ducha proto znamená prožívat napětí a konflikt mezi starým a novým životem, mezi tělem a Duchem (Ř 7,14–25; 8,10.12n; Ga 5,16n; sr. Žd 10,29). Těm, kdo charakteristiku života v Duchu nazírají z hlediska vidění, zjevení apod., Pavel odpovídá, že milost se plně uskutečňuje jedině ve slabosti a skrze slabost (2 K 12,1–10; sr. Ř 8,26n).

O jiných aspektech života v Duchu Lukáš a Jan mnoho neříkají (sr. Sk 9,31; 13,52), ale ve středu jejich pozornosti je zejména život v Duchu v jeho směřování k misii (Sk 7,51; 8,29.39; 10,17–19; 11,12; 13,2.4; 15,28; 16,6n; 19,21; J 16,8–11; 20,21–23). Duch je tou mocí, která svědčí o Kristu (J 15,26; Sk 1,8; 5,32; 1 J 5,6–8; též Žd 2,4; 1 Pt 1,12; Zj 19,10).

3. Duch společenství a Duch Kristův

Novým rysem je tu skutečnost, že Ducha nového věku zakoušejí všichni věřící a že působí prostřednictvím všech, ne jako dříve skrze jednoho nebo dva jedince (např. Sk 2,17n; Ř 8,9; 1 K 12,7.11; Žd 6,4; 1 J 2,20). V Pavlově učení vytváří ze skupiny odlišných jednotlivců jedno tělo právě tato společná účast (*koinōnia*) na jednom Duchu (1 K 12,13; 2 K 13,14; Ef 4,3n; Fp 2,1). Jedině tehdy, když každý úd dá ve své řeči a jednání prostor Duchu, může toto tělo růst do Kristovy zralosti (1 K 12,12–26; Ef 4,3–16). Proto Pavel povzbuzuje k plnému rozsahu a svobodnému vyjádření darů Ducha (Ř 12,3–8; 1 K 12,4–11.27–31; Ef 5,18n; 1 Te 5,19n; sr. Ef 4,30) a trvá na tom, aby společenství každé slovo a skutek, činící si nárok na autoritu Ducha, ověřovalo podle měřítka Krista a lásky, kterou ztělesnil (1 K 2,12–16; 13; 14,29; 1 Te 5,19–22; sr. 1 J 4,1–3).

Týž dvojitý důraz na bohoslužbu, jenž je určena bezprostřední závislostí na Duchu (spíše než na posvátnosti daného místa) a na pravdě o Kristu, nacházíme v J 21,24 (sr. Zj 19,10). Jan podtrhuje, že věřící může očekávat bezprostřednost vyučování Duchem, Rádce (J 14,26; 16,12n; 1 J 2,27), a také že nové zjevení bude pokračováním starého, tedy opětovným vyhlášením a vysvětlením Kristovy pravdy (J 14,26; 16,13–15; 1 J 2,24).

Právě toto vnitřní pouto s Kristem s konečnou platností odlišuje křesťanské chápání Ducha od dřívějšího, méně určitého pojetí. Duch je nyní definitivně Duchem Kristovým (Sk 16,7; Ř 8,9; Ga 4,6; Fp 1,19; též 1 Pt 1,11; sr. J 7,38; 19,30; 20,22; Sk 2,33; Žd 9,14; Zj 3,1; 5,6). Rádce, který převzal Ježíšovu roli na zemi (J 14,16; sr. 1 J 2,1). To znamená, že Ježíš je nyní pro věřícího přítomen jedině v Duchu a skrze

Ducha (J 14,16–28; 16,7; Ř 8,9n; 1 K 6,17; 15,45; Ef 3,16n; sr. Ř 1,4; 1 Tm 3,16; 1 Pt 3,18; Zj 2–3) a že znamením Ducha je jak uznání Ježíšova nynějšího postavení (1 K 12,3; 1 J 5,6–12), tak i podoba jeho synovství a vzkříšeného života ve věčím (Ř 8,11.14nn.23; 1 K 15,45–49; 2 K 3,18; Ga 4,6n; 1 J 3,2).

Kořeny následně trojiční teologie jsou zřejmě patrné v Pavlově tvrzení, že věřící skrze Ducha prožívá dvojitý vztah, k Bohu jako Otci (Ř 8,15n; Ga 4,6) a k Ježíši jako Pánu (1 K 12,3).

(*RÁDCE, *ANĎEL, *KŘEST, *TĚLO KRISTOVO, *OBRÁCENÍ, *DĚMON, *ESCHATOLOGIE, *INSPIROVANOST, *ŽIVOT, *MOC, *PROROCTVÍ, *DUCHOVNÍ DARY, *TROJICE, *VÍTR)

BIBLIOGRAFIE. H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 1965; F. D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 1970; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970; idem, *Jesus and the Spirit*, 1975; idem, „Spirit, Holy Spirit“, *NIDNTT* 3, str. 689–709; M. Green, *I Believe in the Holy Spirit*, 1975; G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, 1965; J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, 1967; M. E. Isaacs: *The Concept of Spirit*, 1976; G. W. H. Lampe, „Holy Spirit“, *IDB*, 2, str. 626–638; K. McDonnell (ed.), *The Holy Spirit and Power*, 1975; G. T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*, 1976; D. Moody, *Spirit of the Living God*, 1968; E. Schweizer et al., *TDNT* 6, str. 332–451; T. S. Smail, *Reflected Glory: The Spirit in Christ and Christians*, 1975; A. M. Stibbs a J. I. Packer, *The Spirit within You*, 1967; L. J. Suenens, *A New Pentecost?*, 1975; J. V. Taylor, *The Go-Between God*, 1972. O (lidském) duchu viz: H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 1956. J.D.G.D.

DUCHOVÉ VE VĚZENÍ

Jedinou výslovnou zmínkou je zde 1 Pt 3,19, která pravděpodobně souvisí s 4,6. Patristický výklad 3,19n považoval „neposloušné“ z doby Noemovy za typické hříšníky, kteří před Ježíšovým vtělením neměli žádnou možnost slyšet evangelium a činit pokání. Období mezi Ježíšovou smrtí a vzkříšením se později začalo, zejména ve východní církvi, chápat jako příležitost, kdy Kristus svým sestoupením do jejich „vězení“ nabídl těmto duchům život. Jiná teorie o významu tohoto výrazu (Reicke, Dalton) ho spojuje s vyhlášením Kristova vítězství po jeho umučení (s nabídkou života, nebo bez ní) padlým *andělům* (sr. 2 Pt 2,4n; Ju 6; možný vliv *I Henocha*). Ve prospěch této hypotézy hovoří užití blíže neurčeného výrazu *pneumata* (duchové), jímž se jinde v Bibli označují jen nadpřirozené bytosti, nikoli zemelfí lidé.

BIBLIOGRAFIE. Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, 1946; E. G. Selwyn: *The First Epistle of St Peter*, 1946, str. 314–362; W. J. Dalton: *Christ's Proclamation to the Spirits*, 1965. s.s.s.

DUCHOVNÍ DARY

I. Jejich označení a povaha

Výraz „duchovní dary“ je běžným č. překladem ř. podst. jména str. rodu množ. čísla *charismata*, vytvořeného z *charizesthai* („prokázat přízeň, dát zadarmo“), které souvisí s podst. jménem *charis* (milost).

Dary jsou konkrétním vyjádřením *charis*, milosti, která se viditelně projevuje ve slovu nebo skutku. Tvaru jednotného čísla se užívá o Božím daru spasení skrze Krista (Ř 5,15n; 6,23) a o jakémkoli projevu zvláštní milosti (Ř 1,11; 1 K 1,7; 7,7; 2 K 1,11). Množ. čísla se užívá ve speciálním významu k označení mimořádných darů Ducha svatého, které se křesťanům udělují pro zvláštní službu, a v několika případech se v témže významu – v distributivním smyslu nebo o skupině – užívá i jedn. čísla (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6; 1 Pt 4,10).

Všeobecné rozšíření darů Ducha svatého, označující nový řád, předpověděl prorok Jóel (2,28) a potvrdila ho Kristova zaslíbení jeho učedníkům (Mk 13,11; L 12,11n; J 14,12; Sk 1,8; sr. Mt 10,1,8 a paralelní texty; Mk 16,17n). V den letnic se tato proctová a zaslíbení naplnila (Sk 2,1–21.33). Později se o řadě duchovních darů často zmiňují Lukáš (Sk 3,6n; 5,12–16; 8,13.18; 9,33–41; 10,45n atd.), Petr (1 Pt 4,10) a Pavel (Ř 12,6–8; 1 K 12–14), který je popisuje také jako „duchovní věci“ (ř. *pneumatika*, 1 K 12,1; 14,1) a „duchy“, tj. různé projevy Ducha (ř. *pneumata*, 1 K 14,12). Dary udílí Duch svatý podle své svrchované vůle (1 K 12,11) a věřící může dostat jeden nebo více darů (1 K 12,18n; 14,5.13).

II. Účel a trvání

Účelem charismatických darů je v první řadě budování celé církve (1 K 12,4–7; 14,12) a za druhé přesvědčení a obrácení nevěřících (1 K 14,21–25; sr. Ř 15,18n). Diskutovanou otázkou je, zda mají být chápány jako udělené církvi trvale, nebo jen jako dočasné propůjčené.

Kdysi oblíbený názor, že *charismata* byla dána pro založení církve a přestala existovat během 4. stol., kdy církev byla již dostatečně silná a obešla se bez jejich pomoci, odporuje historickým důkazům (B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles*, 1972, str. 6–21). Warfield sám se domníval, že duchovní dary dostali apoštolé jako potvrzení svého postavení Božích vyslanců, přičemž měli moc předávat je i jiným věřícím. Když potom taktó obdarování věřící postupně umírali, zanikly i dary (*op. cit.*, str. 3, 21nn). W. H. Griffith Thomas chápal duchovní dary jako svědectví Izraeli o Ježíšově mesiášství, které přestalo působit po skončení událostí popsaných ve Skutcích, když Izrael evangelium odmítl (*The Holy Spirit of God*, 1972, str. 48n; sr. O. P. Robertson, *WTJ* 38, 1975, str. 43–53). Zastánci těchto názorů přirozeně mají sklon popírat pravost následných údajně charismatických projevů.

Silný důkaz o trvalosti duchovních darů v církvi je na druhé straně patrný v 1 K 13,8–12, kde Pavel píše, že se budou projevovat až do druhého příchodu Páně. V tom případě mohl být jejich přerušovaný výskyt v pozdějších dějinách ovlivňován kolísáním ve víře, duchovním zameřením církve a svrchovaným plánem samotného Ducha svatého, který dary udílí, „jak sám chce“ (1 K 12,11).

III. Jednotlivé dary

Seznamy duchovních darů v NZ (Ř 12,6–8; 1 K 12,4–11.28–30; sr. Ef 4,7–12) jsou jasně neúplné. Došlo k různým snahám o jejich rozšíření, ale v podstatě lze říci, že spadají do dvou hlavních kategorií: dary, jejichž nositelé zmocňují ke službě slovem, a dary, které je vybavují pro praktickou službu (sr. 1 Pt 4,10n).

DŮM

1. Dary řeči

a) *Apoštolství (ř. *apostolos*, dosl. = vyslaný vpřed, vyslanec, misionář, 1 K 12,28n; sr. Ef 4,11). Označení apoštol se původně týkalo Dvanácti (Mt 10,2; L 6,13; Sk 1,25n), ale později se k němu hlásil i Pavel (Ř 1,1; 1 K 9,1n atd.) a v užším smyslu se vztahoval i na Barnabáše (Sk 14,4,14), Andronika a Junia (Ř 16,7) a možná i na Apolla (1 K 4,6,9), Silvána a Timotea (1 Te 1,1; 2,6) a na Jakuba, bratra Páně (1 K 15,7; Ga 1,19). Zvláštní funkcí apoštolů bylo, jak napovídá jejich označení, hlásat evangelium nevěřícímu světu (Ga 2,7–9).

b) *Prorocství (ř. *profeteia*, Ř 12,6; 1 K 12,10,28n; sr. Ef 4,11). NZ prorok měl předávat Bohem daná zjevení aktuálního významu, která církvi oznamovala, co má vědět a dělat v konkrétních situacích. Jeho poslání bylo vyučující, nabádavé (ř. *paraklisis*) a utěšující (1 K 14,3; sr. Ř 12,8), v určitých případech obsahovalo přiležitostná autoritativní prohlášení Boží vůle (Sk 13,1n) a vzácně i předpovědi budoucích událostí (Sk 11,28; 21,10n). Prorokova služba byla určena převážně církvi (1 K 14,4,22). Někteří proroci putovali z místa na místo (Sk 11,27n; 21,10), ale každý sbor jich měl pravděpodobně vždy několik přiděleno (Sk 13,1), jako např. v Korintu. Někteří známe i jménem (Sk 11,28; 13,1; 15,32; 21,9n).

Schopnost „rozdílování duchů“ (ř. *diakrises pneumatōn*, 1 K 12,10; sr. 14,29) se doplňovala s proctvím. Tím, že podávala výklad nebo zhodnocení prorockých výpovědí (1 K 2,12–16), umožňovala posluchačům posoudit, z jakého zdroje zvěst pramení (1 K 14,29). Tak se úspěšně rozpoznaly výroky, které pocházely od Boha (1 Te 5,20n; 1 J 4,1–6), a pravý prorok se odlišil od falešného.

c) Vyučování (ř. *didaskalia*, Ř 12,7; 1 K 12,28n; sr. Ef 4,11). Učitel na rozdíl od proroka nevyslovoval nová zjevení, ale vykládal a aplikoval ustanovené křesťanské učení a jeho služba byla pravděpodobně vázána na místní sbor (Sk 13,1; sr. Ef 4,11). „Slovo poznání“ (ř. *logos gnōseōs*, 1 K 12,8), inspirovaná výpověď obsahující nebo ztělesňující poznání, je vyučování příbuzné; ale „slovo moudrosti“ (ř. *logos sofias*, 1 K 12,8), vyjadřující duchovní vidění, je bližší spíše apoštolům a evangelistům (sr. 1 K 1,17–2,5, zejm. 1,24–30) nebo prorokům.

d) Rozmanité druhy jazyků (ř. *hermēneia glōssōn*, 1 K 12,10,28n) a výklad *jazyků (ř. *genē glōssōn*, 1 K 12,10,30).

2. Dary pro praktickou službu

a) Dary moci.

1. Víra (ř. *pistis*, 1 K 12,9), nikoli víra spasitelná, ale vyšší míra víry, již se konají určité zvláštní, záračné činy (Mt 18,19n; 1 K 13,2; Žd 11,33–40).

2. Dary uzdravování (ř. množ. číslo *charismata iamaton*, 1 K 12,9,28,30) slouží k záračnému obnovení zdraví (Sk 3,6; 5,15n; 8,7; 19,12 atd.).

3. Konání zázraků (ř. *energēmata dynamēōn*, 1 K 12,10,28n), dosl. „působení moci“. Tento dar přinášel schopnost konat zázraky různého druhu (Mt 11,20–23; Sk 9,36n; 13,11; 20,9–12; Ga 3,5; Žd 6,5).

b) Dary soucítění.

1. Služba potřebným (ř. *antilēmpseis*, dosl. „skutky pomoci“, 1 K 12,28) – označuje pomoc silných slabým (viz Lxx Ž 22,20; 89,20; sloveso se vyskytuje v Sk 20,35) a týká se zvláštních darů péče o nemocné

a potřebné. Pravděpodobně zahrnuje

2. dobrovolného dárce almužen (ř. *ho metadidūs*, Ř 12,8),

3. toho, kdo koná skutky milosrdenství (ř. *ho eleōn*, Ř 12,8).

4. Služba diakona (ř. *diakonia*, Ř 12,7; sr. Sk 6,1) sem také nepochybně patří (Fp 1,1; 1 Tm 3,1–13).

c) Dary správy.

1. Správci (ř. *kybernēseis*, dosl. = skutky vedení, dávání pokynů) užívali darů a autority ke správě a řízení místních sborů.

2. „Vůdce“ (Ř 12,8, ř. *ho prohistamenos*) zjevně sdílil tíž dar (toto ř. slovo se objevuje i v 1 Te 5,12; 1 Tm 5,17), pokud se tento výraz nemá překládat jako „ten, kdo dává pomoc“, takže by se pak jednalo spíše o dar soucítění.

Některé dary (např. dar apoštolství a prorocství) se uplatňovaly ve službě pravidelně, zatímco jiné (např. dar jazyků či uzdravování) se projevovaly jen příležitostně. V některých případech se zdá, že k určitým darům patří i uvolnění nebo zvýšení některé přirozené schopnosti člověka, např. dar vyučování, pomoci či vedení, ale jiné představují jasně mimořádné obdarování: jsou to víra, dary uzdravování a moc ke konání zázraků.

BIBLIOGRAFIE. A. Bittlinger, *Gifts and Graces*, 1967; *idem*, *Gifts and Ministries*, 1974; D. Bridge a D. Phipers, *Spiritual Gifts and the Church*, 1973; H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, 1969; H. Conzelmann, „charisma“, *TDNT* 9, str. 402–406; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, 1961. W.G.P.

DŮM (hebr. *bajit*; ř. *oikos, oikia*). Hebr. a ř. slova označují různé druhy budov a užívá se jich též ve významu „domácnost, rodina“. Zejména v NZ se z výrazu „dům Boží“ stal důležitý teologický pojem. Co se týče architektonických údajů, Bibli doplnil významnou měrou archeologický výzkum, i když úplný obraz domů, v nichž lidé žili, stále ještě chybí.

I. Starý zákon

Hebr. výraz *bajit*, který se vyskytuje více než 2 000x, je příbuzný s tvarem prvního pádu v mnoha semitských jazycích. Má ve SZ široké užití, označuje obydlí všeho druhu, od paláců (např. Jr 39,8) a chrámů (např. 1 Kr 8,13) po soukromé domy (např. Ex 12,7; Dt 6,7) a zřejmě i stany (Gn 33,17). Domy se obvykle stavěly z pevných materiálů – kamene, dřeva a omítky (Lv 14,37,39,45; Am 5,11), a často byly vestavovány do městských hradeb (Joz 2,15). Některé měly vynikající kvalitu (Dt 8,12; Ag 1,4), jako např. Davídův cedrový palác (2 S 7,2,7; sr. 1 Kr 7,2; Iz 22,8) nebo přepychové domy v Samařii zdobené slonovinou (1 Kr 22,39; Am 3,15). *bajit* se často pojí s dalšími podstatnými jmény, která buď budovu specifikují, nebo označují některou její část, např. zimní či letní domy (Jr 36,22; Am 3,15), vězení (Gn 39,20nn; 2 Kr 25,27), harém perského krále (Est 2,9nn) a především jeruzalémský chrám („dům Boží“, 1 Pa 9,11,13,26; „dům Hospodinův“, 1 Kr 7,12,40n). Vyskytuje se i v jiných spojeních k označení kvality nebo způsobu života v domě či budově, např. skvělost, rozkošnost,

radovánky (Ez 26,12; Mi 2,9; Kaz 7,4), zármutek (Jr 16,5; Kaz 7,2,4) a vzpurnost (Ez 2,5n). Rozšířené *bajit* může někdy označovat „domy“ různých zvířat (vrabců, Ž 84,4n; čápa, Ž 104,17; pavučinu, Jb 8,14; „dům“ mola, Jb 27,18; divokého osla, Jb 39,5n; telat, 1 S 6,7,10) a užívá se ho též pro různé nádržky a nádoby, jako např. oltářní příkop (1 Kr 18,32), nádoby na vohavky (Iz 3,20) a držáky na tyče (Ex 25,27). Příležitostně poukazuje na pomíjivost lidského těla (Jb 4,19; sr. 2 K 5,1–10) a dokonce i na *podsvětí (Jb 38,20).

Důležitý význam *bajit*, který figuruje ve více než čtvrtině všech odkazů, je „domácnost, rodina“, což může zahrnovat i lidi žijící ve stanech (Nu 16,32; Dt 11,6). Oba časté výrazy „otcův dům“ a „dům Izraele“ souvisí s biblickým pojetím, podle něhož se jméno rodiny, kmene či národu odvozuje od jména předka nebo vůdce. Konečně může „dům“ označovat lidi (většinou otroků) a majetek (Gn 39,1n; Ex 20,17; 1 Kr 13,8) patřící k domácnosti.

II. Nový zákon

Většina SZ způsobů užití výrazu pokračuje i v NZ. *Oikos* má jak doslovné, tak i obrazné významy, k prvotnímu „dům“ se pojí „domácnost, rodina, kmen“. Méně časté *oikia* je v NZ v podstatě synonymní s *oikos*, i když někdy má svůj zvláštní obsah – „vlastnictví“, zejména ve zvláštní frázi „vyjídají domy vdov...“ (Mk 12,40). „Dům“ v NZ označuje také chrám, a to jak v jeho pozemské, tak i v nebeské podobě. Ježíš např. v obou významech hovořil o „domě svého Otce“ (sr. J 2,16; 14,2), který měl být modlitebnou všech národů (Mk 11,15–17; sr. Iz 56,7; 60,7, Lxx), a nikoli „tržištěm“ (J 2,16; sr. Za 14,21).

Myšlenku „Božího domu“ zásadním způsobem rozvinulo užití tohoto výrazu pro církev (např. Ef

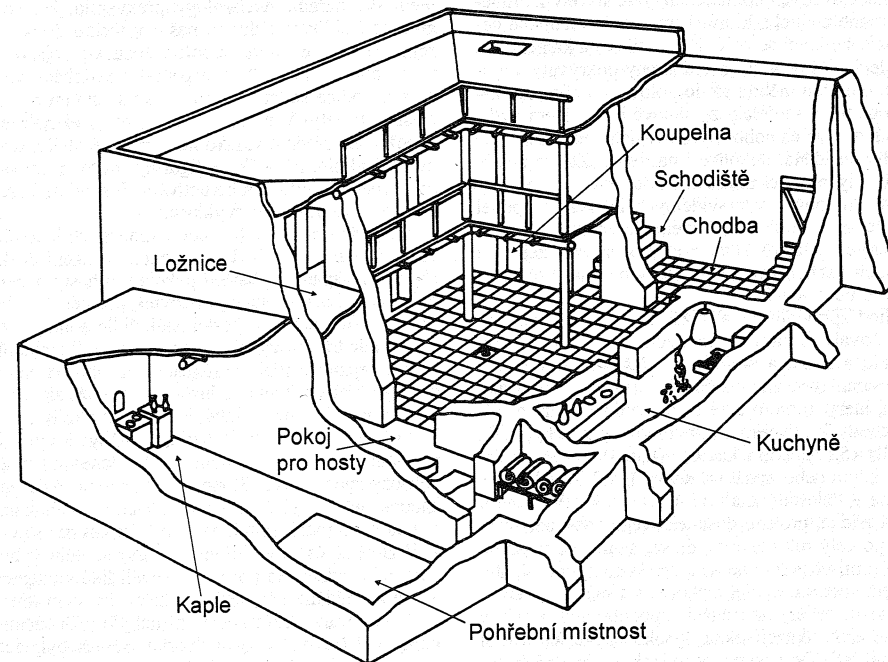
2,19–22; Žd 3,1–6), jejíž charakter společenství vynikl v pojmech „duchovní dům“ (1 Pt 2,5) a Boží chrám (1 K 3,16; 6,19). Na rozdíl od pohanských chrámů a dokonce i kamenného chrámu v Jeruzalémě byli věřící „živými kameny“ (1 Pt 2,5) v chrámu, který postavil Ježíš, Boží Syn (Žd 3,3,6). V tomto Božím domě, jenž představuje sloup a oporu pravdy (1 Tm 3,15), jsou všichni věřící kněžím (1 Pt 2,5,9), v poslušnosti Bohu stále přinášející oběti (Žd 13,15–16) a nemají strach z posledního soudu (1 Pt 4,17).

Představa „Boží domácnosti“ za mnohé vděčí nepochybně funkci, jakou měl dům v raném křesťanství – byl místem setkávání a obecnosti (např. 2 Tm 4,19; Fm 2; 2 J 10). Celé domácnosti se obracely k Pánu (např. Sk 16,34; 1 K 1,1,16) a „po domech“ se lámal chléb (Sk 2,46), bylo hlásáno evangelium (Sk 5,42) a vyučovalo se (Sk 20,20).

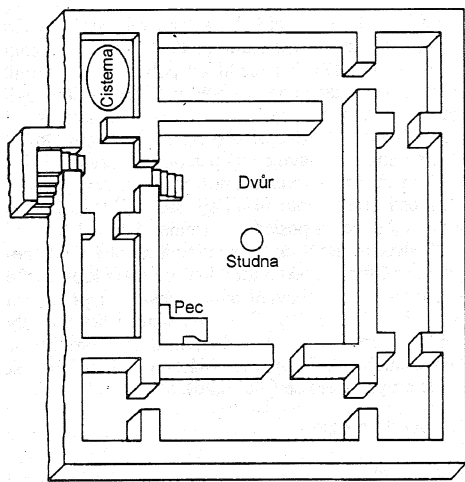
III. Archeologie

1. Obecně

Velká většina domů ve starověké Palestině byla postavena v opevněných městech, i když v jejich okolí existovalo také mnoho vesnic. Dokonce i rolníci často bydlili ve městech, ovšem v době žní se stěhovali do stanů a blízko města měli vždy mlaty. Rozloha většiny měst a vesnic v průměru nepřesáhla 6 akrů, velká města však někdy zabírala až 20 akrů. Domy byly obvykle natěsnány vedle sebe, zejména pokud město stálo na kopci, protože se s místem muselo hospodařit. Stopy urbanismu nacházíme již v polovině 3. tis. př. Kr. a v době izraelské se uspořádání měst vyznačovalo často tím, že centrální komplex domů obehnaný ulice a hrady s vestavěnými domy (např. Tell Beit Mirsim, Tell en-Nasbe). Větší domy stály obvykle na Z straně města, aby byly chráněny před kouřem



Rekonstrukce dvoupodlažního domu s dlážděným otvorem uprostřed a rovnou střechou se zábradlím. Navrženo podle domů z období asi 1800 př. Kr., objevených v Uru, zřejmě z doby Abrahamovy.



Pádorys vily z počátku 2. tisíciletí př. Kr. v Palestině. Schody vedly z centrálního dvora do horního patra a hlavních obývacích místností.

a špinou, které přinášely převládající Z větry.

Základy se lišily podle velikosti a důležitosti budovy, nicméně měly klíčový význam jak kvůli ničivým účinkům prudkých dešťů (sr. Mt 7,24–27), tak proto, že Palestina leží v tektonicky neklidné oblasti. Pokud šlo o velký dům, základy mnohdy sahaly k panenské půdě nebo dokonce až ke kamennému podloží, i když se pro stavbu nových domů nezfídka užívalo zbytků dřívějších zdí a základů. Při kladení základů se někdy obětovali lidé (Joz 6,26; 1 Kr 16,34), ale o výskytu těchto hrůzných metod není mnoho důkazů.

Zdi soukromých domů se obvykle stavěly z hrubého kamene a cihel z hlíny. Tam, kde byl kamene nedostatek, budoval se celý dům z cihel na kamenných základech. Cihly se z vnitřní strany pokrývaly vodotěsnou omítkou, někdy až do poloviny výšky zdi, zatímco podlahy se dělaly ze slinové hlíny, která vydržela nápor bosých nohou. V bohatších domech bývala podlaha dlážděná, dokonce i na dvore. Zdi se někdy zpevňovaly pomocí pilastrů z tesaného kamene kladených do rohů a v pravidelných intervalech podél stěn, nebo, v době rozděleného království, pomocí kamenných pilastrů kladených vodorovně, zejména v horních částech zdí. Vnější stěny byly až 1 m silné, vnitřní o něco tenčí.

Vchod zpravidla býval nižší než člověk. Dveře se připevňovaly k zárubni ze dvou dveřních sloupků, překladu a prahu a otvíraly se většinou dovnitř. Jejich otvírání ven ztěžovaly hřebeny v překladu a práh, který mimoto také bránil vnikání vody a špíny. Schody ke dveřím se zhotovovaly ze dřeva (Ex 21,6; Dt 15,17) nebo z kamene (Iz 6,4) a dveře se daly zamknout nebo zavřít na závoru (sr. 2 S 13,17–18).

Okna v Palestině znali od 4. tis. př. Kr. V přízemí bývala zřídka, protože dostatek světla zabezpečovaly skoro po celý rok otevřené dveře, situované většinou do zdi proti vchodu. Okna se dělala co nejmenší, aby se v létě podařilo udržet nízkou a v zimě vyšší teplotu. Asyrské reliéfy na stěnách, zpodobňující izraelské město Lakiš, ukazují okna vysoko na věžích vnější hradební zdi. Tyto otvory v městských hradbách nejspíše posloužily jako cesta k úniku (Joz 2,15; 1 S 19,12). Na několika místech nalezené rytiny ve slo-

novině zobrazující ženský obličej v okně s balustrádou zřejmě souvisely s mřížovými okny, která se nacházela v obvodových zdech (Sd 5,28; 2 Kr 1,2; Př 7,6; Pís 2,9).

Mnoho domů mělo dvě podlaží, ale protože se žádná budova ve starém Izraeli nedochovala s celým zastřešeným přízemím či stropem, není původní výška budovy vždy jistá. Do horních místností se chodilo po schodech nebo po žebříku. Tyto místnosti sloužily jako obývací pokoje a ložnice (sr. 2 Kr 9,13,17) nebo byly poskytovány hostům (1 Kr 17,19; 2 Kr 4,10n). Střechy se stavěly z trámů pokrytých větvemi a silnou vrstvou hliněné omítky, přičemž krokve byly někdy podpírány řadou sloupů dělicích místností. Asi 60 cm dlouhé kamenné válečky sloužily k tomu, aby střecha zůstávala rovná a vodotěsná, i když každý rok před obdobím dešťů bylo třeba střechu znovu omítnout a zacelit praskliny z léta. V létě rodina často spala na střeše nebo tam na slunci sušila rozinky, fíky, len atd. Podle Dt 22,8 se z důvodů bezpečnosti budovalo též zábradlí. Je jisté, že v perském období se v Palestině používaly klenuté střechy, ale před dobou NZ se objevila i střecha pokrytá taškami. Střecha sloužila též jako místo pro bohoslužebné uctívání, ať už Baala a nebeského zástupu (Jr 19,13; Sf 1,5) nebo pravého Boha (Sk 10,9).

2. Život v domě

Skoro po celé biblické období dům obvykle představoval místo, kde se bydlelo, skladovalo, a dokonce i vyrábělo a obchodovalo. Existují důkazy o tom, že lidé v domech tkali, barvili látky a mleli obilí. Zjistilo se, že v Jerichu prodávali obilí z úzkých stánek připojených k vnější zdi domu. Hospodář žil ve svém domě se vším, co vlastnil. Měl v něm potraviny na zimu, krmino pro zvířata, nádoby na skladování i zemědělské nářadí. Archeology překvapilo, jak velké množství uhlikaté látky se našlo v těchto domech – zejména v těch, které pobořilo Jozuovo vojsko. Za velmi chladného a vlhkého počasí a v dobách války musela rodina sdílet svůj dům také se svými nejceněnějšími zvířaty. V mnoha domech byly též nalezeny náboženské předměty, jako např. rohové oltáře, stojany na kadidlo, pánevky a figuríny. Mnoho obyvatel se na rozdíl od oficiálního uctívání Hospodina bezpochyby řídilo místními zvyklostmi.

Nábytek v domě se lišil podle majetnosti jeho obyvatel. Chudí si mohli dovolit jenom zařízení do kuchyně a na spaní. Vybavení pokoje pro hosty, v němž pobýval Eliáš, představuje nábytek průměrné rodiny (2 Kr 4,10). Patří sem postel, stůl, židle a lampa. Zámožní lidé užívali vysoké postele, jiní měli lehká lůžka a ti nejmuchti spali na rákosových rohožích na zemi. Bylo třeba mít mnoho lůžkovin, protože zimy jsou v Palestině chladné a vlhké. K nábytku patřily i truhly na šaty a lůžkoviny. Bohatí měli nábytek vykládaný slonovinou, méně movití někdy slonovinu imitovali obyčejnou kostí. Slonovinové intarzie byly zase naopak někdy vykládané ještě zlatem a drahokamy. V mnoha domech se též nacházel tkalcovský stav.

V zimě se často vařilo nehvět, aby se dům vyhřál, a za nejchladnějšího počasí používali lidé kameninové nebo měděné pánevky naplněné žhavým dřevěným uhlím, avšak toto opatření nebylo příliš účinné. Pece se většinou stavěly na dvorku. Nahoře byly duté, průměr mohly mít dole asi 60 cm a na výšku měřily okolo 30 cm. Obvykle sestávaly střídavě z vrstvy hlíny a vrstvy střepek. Uvnitř v domě se nacházely ka-

menné nebo hliněné skladovací zásobníky a také mlyněk na obilí. Velké nádoby sloužily k uskladnění zásob na zimu. Mouka se uchovávala v nádobě s širokým hrdlem, olivový olej v jiné speciální nádobě. Na podlaze stával často moždíř, v němž třením paličkou připravovali různé potraviny. Pokud v domě neexistovala žádná nádrž na vodu, měli tam po ruce velký džbán s vodou a malé džbánky na nošení vody od pramene. Byly objeveny široké hrnce na vaření, v nichž bylo možné pokrmy míchat, a také hrnce s úzkým hrdlem na ohřívání tekutin a celá řada různých misek na podávání jídla. Bohatí používali zlaté a stříbrné stolní náčiní a měděné hrnce. Vrchol přepychového života v Izraeli popisuje Am 6,4–6.

3. Vývoj architektury

a) *Předizraelské období.* Nejstarší domy v Palestině byly masivní, většinou kulaté nebo pravouhlé stavby s jednou místností. Domy s dvěma místnostmi se objevují kolem r. 5000 př. Kr. v Jerichu a dochovaly se některé domy ze starší doby bronzové s uměleckými výjevy na stěnách. Do 3. tis. př. Kr. se dvoupokojové, většinou pravouhlé domy staly mnohem běžnější, i když největší dům známý z té doby, nalezený v et-Tellu (Aj?), je asi 18 m dlouhý a má tři stejné veliké pravouhlé místnosti. Na několika místech se našly také apsidové domy z počátku 3. tisíciletí a je možné, že šlo o typické domy domorodých Kenaanců.

Při oživení městského života ve střední době bronzové se v Palestině rozšířily domy atriového typu, i když chudí žili dál v chatrčích o jedné místnosti. Pokoje se stavěly na jedné nebo více stranách dvora, domy s místnostmi podél všech čtyř stran jsou však v Palestině vzácné. Velká budova asi z r. 1600 př. Kr. byla objevena v Tell Beit Mirsimu (Debir?), kde jenom dvůr měřil 11 x 6 m a šest zastřešených místností ve dvou podlažích zabíralo plochu asi 140 m². Komplexnější ukázka z doby o jedno století později z Taanaku má kvalitní, 1 m silné zdi, podlahu z čisté sádry, vnitřní schodiště, přičemž přízemí měřilo asi 210 m².

b) *Izraelské období.* Tam, kde Izraelci osídlili kenaanská města, byla kvalita bydlení ztotožněná nižší, i když za dnů Davida a Šalomounových se úroveň, částečně vlivem Feničanů, prudce zvýšila. Nejvýraznější rozdíl je v tom, že z doby těsně po záboru chybí jakékoli kenaanské kulturní předměty. Nejchudší domy, jejichž ukázky nacházíme hojně v Tell Kasile, měly jednu místnost a dvůr. Nejběžnějším typem domu z doby předexilní však byla budova později obecně známá jako čtyřpokojový dům, zřejmě izraelského původu. Měl pravouhlý půdorys a pevně uspořádaní zadní místnosti, která se táhla po celé šířce domu a sousedila se třemi paralelními, jenž do ní ústily. Prostřední „místnost“ většinou tvořil uzavřený dvůr, z něhož bylo možné dostat se do ostatních prostor. Příčné místnosti byly často pilyny a oddělovány pilíři. Kvalita těchto domů se vzájemně značně lišila, ale též základní plán se používal i pro monumentální a veřejné budovy, např. v Chasoru a Tell Beit Mirsimu.

c) *Helénistické období.* Na některých helénistických městech Palestiny je vidět zřejmé úsilí vystavět je do pravého úhlu. Majetní měli ve svých domech i koupelnu. Před začátkem NZ doby si v Jerichu vytvářeli zámožní lidé zimní zahrady, přepychovější než v Pompejích. Rozprostíraly se na větší ploše a byly prostornější. Bohatý dům kdekoliv v NZ Palestině se podobal římskému. Měl venkovní dvůr s místnostmi

okolo a za ním se skrýval druhý dvůr se svými přilehlými prostorami. V této části bylo největší soukromí.

d) *Královské paláce.* SZ podává jen stručný popis Šalomounova paláce, ale podrobné záznamy o výstavbě chrámu nám umožňují odhadnout, jak vypadal palác, protože ho projektovali titíž architekti a stavěli stejní řemeslníci. Zdivo bylo z jemně otesaného kamene kladeného ve vazících a běhounech. K vnitřní výzdobě se používaly vynikající druhy dřeva opracovaného tak, aby byla vidět jeho tkáň. Archeologické nálezy v královském paláci v Megiddu poněkud objasnily Šalomounův stavební plán. Palác dynastie Omri v Samaři také postavili feničtí dělníci. Zde žil král v pevnosti s velmi silnými stěnami, odloučen od svých lidí a izolován částečně od bída národa. Nádhem slonovinové intarzie svědčí o přepychovém způsobu bydlení (sr. Am 6,4–6), ve zjevném kontrastu s chudšími částmi města. Vrcholem přepychu byl Herodův palác v Jeruzalémě, stejně jako jeho zimní palác v Jerichu.

BIBLIOGRAFIE. H. K. Beebe, *BA* 31, 1968, str. 38–58; Y. Shiloh, *IEJ* 20, 1970, str. 180–190; H. A. Hoffner, *TDOT* 2, 1977, str. 107–116; O. Michel, *TDNT* 5, 1968, str. 119–134; S. M. Paul a W. G. Dever (ed.), *Biblical Archaeology*, 1973; A. C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times*, 1955. M.J.S.

DŮM EDEN (hebr. *bêt 'eden*, Am 1,5; někdy psáno *b'nê 'eden*, 2 Kr 19,12; Iz 37,12, což může být stažení výrazu *b'nê bêt 'eden* = děti [synové] domu Eden). Zmiňuje ho zřejmě Ez 27,23 jako jedno z míst, obchodujících s Týrem, a jeho spojení s Gózanem a Cháranem naznačuje, že se nacházelo na středním Eufratu.

Je velmi pravděpodobné, že má být ztotožněno s aramejským státem Bit-Adini, který ležel mezi řekou Balí a Eufratem a stál v cestě asyrské expanzi do S Sýrie. Za těchto okolností nemohl existovat dlouho a jeho hlavní město Til Barsip, dnešní Tell Aḥmar na V břehu Eufratu, dobyl Šalmaneser III. a r. 855 př. Kr. se stát stal asyrskou provincií. Zřejmě právě o tomto vpádu se zmíní více než po stu letech jak Ámos, tak Rabsace (*BASOR* 129, 1953, str. 25).

BIBLIOGRAFIE. Honigmann, *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1933–8, str. 33–34; E. Forrer, *Die Provinzenteilung des assyrischen Reiches*, 1920, str. 12n, 25n; F. Thureau Dangin a M. Dunand, *Til Barsip*, 1936; W. W. Hallo, *BA* 23, 1960, str. 38–39. T.C.M.

DŮMA

1. Syn Izmaela, praotce Arabů (Gn 25,14; 1 Pa 1,30). Jeho potomci dali své jméno městu Dúma, hlavnímu městu oblasti známé jako Džawf, jenž se nachází asi v polovině cesty napříč S Arábií, mezi Palestinou a J Babylónií. Dúma je dnešní arabské Dúmat-al-Džandal a Adummatu z asyrských a babylónských nápisů ze 7. a 6. století př. Kr. (zmínky v *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, str. 39–40 od Ebelinga a Meissnera).

2. Jméno použité obrazně o nejbližší polopouštní oblasti, Edómu (Seir), v krátkém prorockém výroku u Iz (21,11n).

3. Městečko v Judsku (Joz 15,52), obvykle ztotožňované s dnešním ed-Dómechem či ed-Dúmahem, asi 18 km JZ od Chebronu. Lze si představit, že jméno Rúma v 2 Kr 23,36 by tu mohlo nahrazovat Dúma

DÚRA (aram. *Dūrā*; LXX *Deeira*). Místo ve správné oblasti Babylónu, kam král Nebukadnesar umístil sochu, aby ji všichni uctivali (Da 3,1). Může jít o Tell Dēr (27 km JZ od Bagdádu), i když existuje několik bab. míst, která je jmenují Dūru. Oppert podal zprávu o stavbách JJV od Babylónu v lokalitě „Doura“ (*Expédition scientifique en Mésopotamie*, I, 1862, str. 238–240). Pinches (*ISBE*) navrhol obecný výklad jako pláň „hradby“ (bab. *dūru*), tedy část většího opevnění města. O jménu Dūra sr. Dura (Europos); o starobabylónském *Da-mara* viz *Orientalia* 21, 1952, str. 275, č. 1. D.J.W.

DUŠE

1. Obvyklé hebr. slovo s tímto významem *nepeš* (*n^osāmā* v Iz 57,16 je výjimka) se ve SZ vyskytuje 755x. Jak jasně vyplývá z Gn 2,7, základní význam je „mající život“. Proto se užívá často i pro zvířata (Gn 1,20,24,30; 9,12,15n; Ez 47,9). Někdy se tento výraz ztotožňuje s krví jako s něčím, co je pro fyzickou existenci nezbytné (Gn 9,4; Lv 17,10–14; Dt 12,22–24). V mnoha případech symbolizuje životní princip. Tento význam je běžný v knize Žalmů, i když ne pouze v ní.

Cetné případy, kdy se tento pojem týká duševní oblasti, zahrnují různé stavy vědomí: a) sídlo tělesné chuti (Nu 21,5; Dt 12,15.20n.23n; Jb 33,20; Ž 78,18; 107,18; Kaz 2,24; Mi 7,1); b) zdroj emocí (Jb 30,25; Ž 86,4; 107,26; Pis 1,7; Iz 1,14); c) vůle a morální jednání (Gn 49,6; Dt 4,29; Jb 7,15; Ž 24,4; 25,1; 119,129.167). V některých textech *nepeš* kromě toho označuje jedince či osobu (např. Lv 7,21; 17,12; Ez 18,4) nebo se zájmenou příponou označuje nitro člověka (např. Sd 16,16; Ž 120,6; Ez 4,14). Pozoruhodným rozšířením tohoto pojetí je to, že se někdy vztahuje i k mrtvému tělu (např. Lv 19,28; Nu 6,6; Ag 2,13). O *nepeš* se obvykle předpokládá, že při smrti odchází (např. Gn 35,18), ale výrazu se nikdy neužívá o duchu mrtvého. Protože se hebrejské psychologii nedostávalo přesné terminologie, užívání slov *nepeš*, *leb* (*lebāb*) a *ruah* se někdy kryje. (*SRDCE, *DUCH SVATÝ)

2. R. *psychē*, odpovídající NZ výraz pro *nepeš*. Vyskytuje se v Evangelích s podobnými významy, ale v určitých případech se ve vztahu k životu týká spíše tělesného života, který končí smrtí (Mt 10,39; Mk 8,35; L 17,33; 21,19; J 12,25). Ve všech čtyřech Evangelích *pneuma*, ekvivalent *ruah*, označuje někdy životní princip, i když jinde znamená vyšší stupeň duševního života.

Z 12 případů výskytu tohoto slova u Pavla představuje 6x život (Ř 11,3; 16,4; 1 K 15,45; 2 K 1,23; Fp 2,30; 1 Te 2,8), 2x osobu (Ř 11,3; 13,1) a 4x duševní oblast, přičemž 3x z toho označuje touhu (Ef 6,6; Fp 1,27; Ko 3,23) a 1x poukazuje na cit (1 Te 5,23). Vyšší aspekty běžného života a zejména duchovní život křesťana vyjadřuje apoštol pojmem *pneuma*. V souladu s tím pak užívá přídavných jmen *psychikos* a *pneumatikos* (1 K 2,14n). Když vedle sebe staví *psychē* a *pneuma* (1 Te 5,23), popisuje pouze tutéž nehmotnou část člověka v její nižší a vyšší podobě.

U jiných NZ autorů lze najít příklady poněkud zesíleného užití slova *psychē*. Boží slovo ji může spasit a vyvedení z omluvi ji zachraňuje od smrti (Jk 1,21;

5,20). Výsledkem víry je spasení *psychē* (Žd 10,29; 1 Pt 1,10), zatímco touhy těla jsou jí nepřátelské (1 Pt 2,11). Je pevně zakotvena v naději na to, co přijde (Žd 6,19). V popisu událostí následujících po otevření páteřní pečeti se výraz *psychē* objevuje v souvislosti s mučedníky, které je vidět pod oltářem (Zj 6,9). (*DUCH SVATÝ)

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; E. White, „A Preface to Biblical Psychology“, *JTVI* 83, 1951, str. 51nn; *idem*, „The Psychology of St Paul's Epistles“, *JTVI* 87, 1955, str. 1nn; J. Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, 1879, str. 49–96, 179–220; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*³, 1926, str. 11–27, 104–111; G. Bertram *et al.*, *TDNT* 9, str. 608–656; G. Harder, C. Brown, *NIDNT* 3, str. 676–689. W.J.C.

DŮVĚRA viz VÍRA, VĚRNOST

DŽBÁN (hebr. *nēbel*, Iz 22,24). Velká dvouchá nádoba na víno (*SKLO). Některé překlady tlumočí hebr. *ašiša* podle výkladu Kimchiho jako „konvice“. U Oz 3,1 je však hebr. *ʿašiš* „nábím přeloženo „... z hroznů“ a Pis 2,5 „osvězte mne jablky“ předpokládá odvození z kořene *šš* = být pevný, stlačit. LXX zachovává význam tím, že překládá „koláč z pánve“ (*laganon apo tēganū*, 2 S 6,19), „koláč z hroznů“ (*pemmata meta stafidōn*, Oz 3,1), „hrozinkový koláč“ (*amoritēn*, 1 Pa 16,3; *amorais*, Pis 2,5). Hebr. *ʿašišā* znamená tedy koláč ze stlačených suchých hroznů, který se snad užíval jako oběť v pohanské modloslužbě (Oz 3,1). (*VÍNO A POJNÝ NÁPOJ) A.R.M.

ĚBAL, (ÓBAL)

1. „Synové“ *Joktána (Gn 10,28; 1 Pa 1,22); jedna ze semitských rodin, obývajících J Arábii.

2. Potomek Ezaua (Gn 36,23).

BIBLIOGRAFIE. *IDB*, 3, str. 579 (§§ zast. „Obal“).

J.D.D.

ĚBAL, HORA Severnější a vyšší ze dvou hor, tyčících se nad městem Šekem, dnešním Nablusem. Leží S od údolí Šekem, 427 m nad údolím a v nadmořské výšce 938 m. Prostor mezi Ěbalem a sousední horou Gerizím, J od údolí, tvoří přírodní amfiteátr s nádhernou akustikou. V závěru své řeči v Dt 5–11 Mojžíš ukazuje Izraelcům na tyto dvě hory na Z obzoru za Gilgálem a Móre (=Šekem) a oznamuje jim, že až vstoupí do země, budou vyhlašovat požehnání na hoře Gerizimu a zlořečení na hoře Ěbal.

Po zákonech v Dt 12–26 je vyprávění shrnuto a Mojžíš dává podrobné pokyny. Nejprve mají Izraelci na hoře Ěbal vztyčit velké kameny obilné vápne a na ně napsat slova Zákona. Způsob psaní na vápno nanesené na kameny byl zprvu znám z Egypta, avšak je dosvědčen i v Palestině, a to nástěnnými nápisy z Tell Dēr 'Allá z 8. stol. př. Kr. (J. Hofstijzer, *BA* 39, 1976, str. 11; o datu sr. str. 87). Pak měli Izraelci postavit oltář z neopracovaných kamenů a na něm přinášet oběti (Dt 27,1–8). Samařský Pentateuch (*TEXTY A PŘEKLADY, I,5) má ve v. 4 místo „Ěbal“ jméno „Gerizím“. Zdá se, že textové rozdílnosti u náctým způsobem souvisejí se samařským chrámem na

hoře Gerizím, neví se však, které čtení je původnější. Také je možné, že v pozdější době lidé pociťovali rozpaky nad tím, že by se mělo obětovat (vv. 6–7) na hoře „prokletí“ (sr. 11,29).

Potom Mojžíš nařídil (Dt 27,9–28,68), aby po překročení Jordánu šest kmenů z hory Gerizím zehnal a zbývajících šest kmenů aby na hoře Ěbal zlořečilo (27,9–13). Potom měli Lévíjci svolávat prokletí na kmeny Izraele za hříchy proti Hospodinu a lidem, přestože mnohé z nich mohli Izraelci spáchat tajně (27,15–26). Svou společnou odpověď „amen“ měl národ takovéto činy veřejně odsoudit. Po vítězstvích ve střední Palestině shromáždil Izraelce lid v Šekemu, kde tento obřad náležitě vykonali (Joz 8,30–35).

V popsanech rituálech vidí badatelé jasný důkaz toho, že Deuteronomium je třeba považovat za smluvní dokument (M. G. Kline, *The Treaty of the Great King*, 1963, k 2, zvl. str. 33–34) a předpokládají, že ve starších dobách existovala opakující se slavnost obnovy smlouvy v Šekemu (G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, angl. překl. 1966, str. 37n). Ať už mají tyto teorie jakoukoli hodnotu, jisté je, že Dt 27 představuje pro nejstarší historii izraelského náboženství původní materiál zásadního významu.

BIBLIOGRAFIE. G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931, k 6 („The View from Mt Ebal“); R. J. Coggins, *Samaritans and Jews*, 1975, str. 73.155. G.T.M. G.I.D.

EBEDMELEK (hebr. *ʿebed-melek* = služebník krále; běžné jméno). Etiopský služebník Sidkijášův, který vysvobodil Jeremjáš z cistemy (Jr 38,7–13). Proto byl jeho život při vyplnění Jeruzaléma zachován (Jr 39,15–18). D.J.W.

EBEN-EZER (hebr. *ʿeben ʿezer* = kámen pomoci).

1. Místo dvojitý porážky Izraele od Pelistéjců, poblíž Afeku S od Šaronu. Zde zahynuli synové Éliho, Izraelci přišli o schránku Hospodinovy smlouvy (1 S 4,1–22) a nastalo období pelistéjské nadvlády, jež trvalo do dnů národního obživení v době království.

2. Jméno kamene, který několik let po bitvě položil Samuel mezi Mispu a Šén na památku vítězství nad Pelistéjci (1 S 7,12). Kámen zřejmě záměrně dostal jméno podle místa původní porážky, aby si Izraelci uvědomili, že prohra byla napravena. Jeho přesnou polohu neznáme. R.J.W.

EBER

1. Gádovská rodina (1 Pa 5,13).
2. Dva Benjaminovci (1 Pa 8,12,22).
3. Představitel kněžského rodu Amóka, který se vrátil se Zerubábelem z Babylónie (Neh 12,20).

D.J.W.

EBJÁTAR (hebr. *ʿebjātār* = otec výtečnosti). Syn Achímeleka a spolu s ním kněz v Nóbu. Když Saul pobíjel jeho rodinu, jako jediný se zachránil a v Keile, kam s sebou přinesl efód, se připojil k Davidovi (1 S 22,20–22; 23,6,9). Pomohl přenést do Jeruzaléma Hospodinovu schránku a stal se jedním z Davidových rádců (1 Pa 15,11; 27,34). Když musel David přech-

nout před Abšalómem, poslal Ebjátara i s jeho synem Jónatanem zpět do Jeruzaléma, aby tam v králově zájmu s Abšalómem vyjednávali (2 S 15,25nn; 17,15). Ke konci Davidova panování zosnoval spiknutí s cílem dosadit za krále Adónijáše. Šalomoun jej za to zbavil úřadu (1 Kr 1–2), čímž ukončil kněžskou linii Éliho. Za Davidovy vlády působil Ebjátar jako velekněz a zdá se, že byl starší než Šádok (1 Kr 2,35; sr. Mk 2,26). Není jisté, zda měl syna Achímeleka, nebo zda v 2 S 8,17 a 1 Pa 24,6 byla tato dvě jména navzájem zaměněna. V Mk 2,26 je lépe číst analogicky podle Mk 12,26 „v textu o Abiatarovi“, nikoli „za velekněze Abiataru“. A.R.M.

EBLA Metropole městského státu, 70 km J od syrského Aleppa, dnešní Tell Mardich, odkrytá italskou archeologickou misí v Sýrii v r. 1964. Objevení archivu s 18 000 texty datovanými kolem r. 2300 př. Kr. má velký význam pro poznání historie oblasti a dobového pozadí k příběhům Gn.

Město bylo osídleno během období protosyrského I (asi 3000–2400 př. Kr.) a II (asi 2400–2000 př. Kr.). Z tohoto druhého období se našly texty v královském paláci a na akropoli. Město zničil buď akkadský Sargon, anebo Naram-Sin. Jako obchodní centrum je řídili králové, včetně Eb(e)rum, srovnávaným s *Heberem (Gn 10,24), či *ʿibrī* („Hebrej-Chabiru“). Ebla zaútočila asi v r. 2350 př. Kr. na *Mari a Ebrum uzavřel smlouvu s asúřským Dudjoh, jenž byl doposud znám jen ze seznamu panovníků jako první ze „sedmnácti králů, kteří žili ve stanech“. Někteří jej považují za fiktivního eponymního předka. O Eble se později zmiňují texty z *Uru, *Alalachu, Kaníše v Anatólii a *Egypta. Její rozkvet trval přibližně do roku 1450 př. Kr.

Texty jsou psány sumerštinou a starým SZ semitským dialektem (původně nazývaný „protokenaanský“ či „eblajský“). To dokazuje semitský vliv v oblasti od raného období. Literární typy odpovídají mezopotámským (Fára, Abú Salabích) a školní tradici, která se zachovala v textech z *Ugaritu. Obsahují příběhy o stvoření, o potopě, mytologie, zafikávání, písně a přísloví. Historické a právní texty, královské edikty, dopisy a snad některé zákony ukazují velkou důležitost tohoto místa. Mezi lexikálními texty je 32 dvojjazyčných (sumersko-eblajských) a také mnoho kopií. Spolu s administrativními a hospodářskými písemnostmi svědčí o aktivitě obchodního centra, které mělo na čtvrt milionu obyvatel a obchodovalo s Kyprem, Palestinou a dalšími velkými městy. Mezi komodity patřilo obilí, textil, dřevo a víno. Královská rodina měla velkou moc, zaměstnávala však „starší“ (*abū*) a „správce“ (*šāpīṭum*), jejichž úloha se podobala roli pozdějších biblických soudců.

Lexikální texty zahrnují školní seznam zvířat, ptáků, ryb, profesí a předmětů (o tomto a o příslivcích viz 1 Kr 4,32n). Na soupisu obsahujícím více než 500 názvů míst se vyskytují jména Chašor, Lakíš, Gezer, Dor, Megiddo, Aštarót, Jeruzalém, Jafa a Sinaj. Mezi osobními jmény se nachází Išra'el, Isma'el, Abarama, Míka'el, Mikaja, ale zatím neexistuje důkaz, že je lze ztotožnit s podobnými biblickými jmény nebo že se hypokoristická koncovka jmen *-ja* týká starého užívání Božího jména Jah(ve).

Předpokládá se, že tento materiál, stejně jako pozdější ze Sýrie (*MARI, *ALALACH), přispěje k pochopení doby praotců a poskytne nové podrobnosti